Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXIV (2016/3)
s. 39-56

DOI: 10.14746/sh.2016.24.3.003

Mateusz Bonecki
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Anna Malitowska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Krytyka rozumu historycznego w *Zarysie historyki* Johanna Gustava Droysena

Johann Gustav Droysen bywa nazywany reprezentantem niemieckiej szkoły historycznej, której ojcem duchowym jest Leopold von Ranke. Podczas gdy przedstawiciele szkoły dystansowali się od Heglowskiego rozumienia dziejów, bardzo często koncentrując się na metodach analizy materiału historycznego w pozytywistyczny niemal sposób, Droysen widział potrzebę cofnięcia się do fundamentalnych filozoficznie zagadnień takich jak prawomocność poznania historycznego w ogóle[1]. Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie sposobu, w jaki Droysen antycypuje sformułowane później przez Wilhelma Diltheya zadanie krytyki rozumu historycznego. Główna teza artykułu głosi, że myślenie historyczne wypływa z etyki, ponieważ człowiek jako istota historyczna może być poznany poprzez systemy norm, którym się podporządkowuje.

Niniejszy artykuł składa się z trzech części. Pierwsza z nich traktuje o zadaniu krytycznego rozpatrzenia podstaw myślenia historycznego, a więc o krytyce rozumu historycznego. W części II szkicu wyeksponowany zostanie hermeneutyczny kontekst metodologicznej refleksji Droysena. W części III natomiast rozważona zostanie kwestia „wolności transcendentalnej" jako warunku możliwości rozumienia materiału historycznego jako obiektywizacji ducha.

[1] Związki Droysena ze szkołą historyczną omówiono szerzej w: M. Bonecki, J. Duraj, *Johann Gustav Droysen* — między historyką a polityką, [w:] J.G. Droysen, Zarys historyki, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 120-129.

I. Historyka a krytyka rozumu historycznego

Już we wstępie do *Zarysu Historyki* z roku 1858, dzieła pomyślanego wówczas jedynie jako skrypt do wykładów „z encyklopedii i metodologii historii”[2], Droysen podkreślał, że celem rozprawy jest „uzasadnienie […] procedury i zadań” dyscyplin historycznych[3]. Przedmowa do wydania z 1867 r. dookreśla ten kierunek rozważań. Droysen odnotowuje tam, że „publikacja osiągnie swój cel, gdy pobudzi do dalszego rozważania kwestii, których dotyczy — kwestii natury i zadania, metody i kompetencji naszej nauki”[4]. Tym samym Droysen wpisuje się w nurt myślicieli i humanistów zdających sobie sprawę z wagi wykazania specyfiki, autonomii i prawomocności badań historycznych i „kulturoznawczych”, by odwołać się do późniejszej terminologii neokantyzmu badeńskiego. Wprawdzie w kręgach ówczesnej humanistyki Droysen uchodził bardziej za historyka niż filozofa, jednak swojemu przedsięwzięciu stawiał cel *stricte* filozoficzny, co więcej — cel mieszczący się w granicach filozoficznej krytyki poznania. Epistemologiczny charakter refleksji Droysena uwidacznia się już w tym, że wskazując na Wilhelma von Humboldta, który miał inspirować Droysena do zajęcia się tą problematyką, skłonny był mówić o nim jako „Baconie nauk humanistycznych”[5]. W konsekwencji, nawiązując do prac angielskiego filozofa, Droysen pytał o organon, „który poucza nas, jak myśleć historycznie”[6], dotykając tym samym kwestii tego, czy historia jest w ogóle możliwa jako nauka.

Dilthey twierdził, że „krytyka rozumu historycznego”[7] — w znaczeniu wykazania możliwości poznania historycznego oraz określenia jego podstaw i granic — była głównym zamiarem, jaki przyświecał jego *Einleitung in die Geisteswissenschaften* z 1883 r. Ustalenia swej pracy Dilthey zrekapitulował następująco:

> Oparłem się na istniejących naukach humanistycznych, zgrupowanych przez szkołę historyczną, i poszukiwałem ich epistemologicznego uzasadnienia. W tym uzasadnieniu przeciwstawiłem się intelektualizmowi panującej ówcześnie teorii poznania. […] Punktem wyjścia tamtej pracy było życie i rozumienie istniejącego w nim stosunku rzeczywistości, wartości i celu.

[2] J.G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 18.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, s. 11.

[5] *Ibidem*, s. 17.

[6] *Ibidem*, s. 62.

[7] W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004, s. 69.

> Tam podjąłem się dowieść samodzielnej pozycji nauk humanistycznych wobec nauk przyrodniczych, uzasadnić w ogólnym zarysie epistemologiczną i logiczną strukturę ich całości oraz wykazać wartość, jaką w historii ma pojmowanie tego, co indywidualne.[8]

Podobnie można scharakteryzować filozoficzny zamysł Droysena. Choć to nie on ukuł zwrot „krytyka rozumu historycznego", to jednak nad wyraz dokładnie wyraził tkwiący w tym sformułowaniu sens, antycypując późniejsze rozstrzygnięcia Diltheya[9]. W rozprawie *Teologia historii* z 1843 r., wchodzącej w skład *Zarysu historyki*, Droysen pisze:

> Brak nam takiego Kanta, który dokładnie i krytycznie przyjrzałby się nie tyle materiałom historycznym, ile raczej teoretycznym i praktycznym postawom (*Verhalten*) wobec historii i w jej obrębie.[10]

Jeśli punktem wyjścia filozoficznej refleksji nad historią miałby być materiał historyczny, wówczas filozoficzne poznanie oznaczałoby zadanie opracowania, uporządkowania i syntetycznego ujęcia tego materiału. Rezultatem byłoby w tym kontekście stworzenie spekulatywnego systemu poznania historycznego, którą to drogą podążał Hegel w swojej filozofii dziejów. Natomiast w drugim przypadku, gdy Droysen sugeruje przebadanie „teoretycznych i praktycznych postaw wobec historii", filozoficzna refleksja odnosiłaby się w pierwszej kolejności do problemu sposobów i możliwości poznania historycznego. W tym kontekście – w przekonaniu Droysena — historyk „musi mieć jasność co do tego, że nie może postępować spekulatywnie, lecz raczej na sposób empiryczny"[11]. Dlatego refleksja nad poznaniem historycznym, nad teoretyczną postawą wobec historii, zostaje ograniczona do obszaru poznania doświadczalnego. Aprobowany przez Droysena rygor empirycznej naukowości już na tym etapie rozważań sugeruje, w jakim sensie dokonuje się tutaj „krytyki rozumu historycznego". W analogii do krytyki Kantowskiej odrzuca się mianowicie roszczenia takiego poznania historycznego, którego prawomocność miałaby pozostać niezależna od danych doświadczenia.

Wiedza spekulatywna pozostaje dla Droysena synonimem jednego z aspektów poznania naukowego w ogóle. Jak pisze, „zgodnie z przedmio-

[8] *Ibidem*.

[9] Herbert Schnädelbach zwraca uwagę na to, iż Dilthey — mimo tak wyraźnej zbieżności badanej problematyki, a niekiedy nawet i wniosków — we wszystkich swoich pracach przywołuje nazwisko Droysena tylko jednokrotnie. Świadczy to przynajmniej o tym, że prace Droysena nie weszły od razu do kanonu literatury, której celem byłoby filozoficzne ugruntowanie poznania historycznego i humanistycznego. Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1992.

[10] J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 107.

[11] *Ibidem*, s. 17.

tem i naturą ludzkiego myślenia istnieją trzy możliwe metody naukowe: spekulatywna (filozoficznie lub teologicznie), fizykalna, historyczna"[12]. Jednakże przy pełnej świadomości empirycznego charakteru badań naukowych Droysen odcina się od idei, by obszar świata historycznego podporządkować metodom zaczerpniętym z dziedziny przyrodoznawstwa. Jak pisze, „badanie historyczne nie zamierza niczego wyjaśniać, tj. wywodzić tego, co późniejsze, z tego, co wcześniejsze, zjawisk jako koniecznie wynikających z praw [...]"[13]. Gdy „wyjaśnianie" traktuje Droysen jako fundamentalną metodę fizyki, to historii przypisuje on metodę „rozumienia"[14]. Niezależnie od tego, że Droysen antycypuje tu metodologiczny dualizm Wilhelma Diltheya, oparty na rozróżnieniu metody rozumiejącej i wyjaśniającej, historia jest dla niego dyscypliną interpretatywną. W konsekwencji zaś krytyka rozumu historycznego ma odpowiadać na pytanie o warunki możliwości interpretacji materiału historycznego i nadawania znaczenia wydarzeniem historycznym. W takiej właśnie roli sytuuje Droysen rozwijaną przez siebie metodologiczną refleksję nad nauką historii. Odróżnia ją nie tylko od prób encyklopedycznej systematyzacji wiedzy historycznej, ale również od spekulatywnej historiozofii Hegla, od myślenia naturalistycznego, a także od podejść, które kwintesencji warsztatu historyka upatrywałyby wyłącznie w pisarstwie, a więc w warstwie prezentacji wyników badań:

> Historyka nie jest encyklopedią nauk historycznych, nie jest filozofią (czy teologią) historii, nie jest też fizyką świata historycznego, najmniej zaś poetyką pisarstwa historycznego. Powinna ona postawić przed sobą zadanie, by stać się organonem myślenia i badania historycznego.[15]

Rozwijając ideę „organonu myślenia historycznego" i antycypując późniejszą koncepcję „krytyki rozumu historycznego", Droysen będzie starał się, po pierwsze, ograniczyć poznanie historyczne do obszaru doświadczenia, a następnie, po drugie, wykazać możliwość prawomocnego, empirycznego poznania historycznego.

II. Empiryzm i rozumienie w badaniach historycznych

Historyka Droysena — jako koncepcja z zakresu metodologii nauk historycznych — zmierza do zrekonstruowania najważniejszych procedur ba-

[12] *Ibidem*, s. 23.

[13] *Ibidem*, s. 32.

[14] *Ibidem*, s. 23.

[15] *Ibidem*, s. 24.

dawczych stosowanych w historii oraz podstawowego aparatu pojęciowego tej dyscypliny. Jednakże stwierdzenie, że Droysenowi przyświeca cel jedynie naukoznawczy, streszczający się w postulacie opisania i przedstawienia sposobów postępowania właściwych nauce historii, byłoby daleko idącym uproszczeniem. Idee Droysena uwzględniają wprawdzie faktycznie stosowane w historii metody badawcze, niemniej nie ograniczają się do ich wymienienia i usystematyzowania („encyklopedia nauk filozoficznych"). Świadczą o tym przedstawione już wcześniej argumenty, z których wynika, iż Droysen stawia pytania *stricte* filozoficzne, dotyczące nie tyle faktycznej postaci nauk historycznych, ile raczej ich prawomocności i stosunku do dominującego w XIX stuleciu przyrodoznawstwa. W tym sensie historyka, skoro dotyczy nie tylko warsztatu badawczego, ale i kwestii ważności naukowych procedur i standardów, mieści się w ramach epistemologii. Rozważania Droysena mają wykazać filozoficzne podstawy uprawiania historii jako empirycznej nauki o praktycznej postawie człowieka wobec rzeczywistości.

W pierwszej kolejności należałoby rozważyć kwestię tego, w jaki sposób Droysen objaśnia możliwość rozumienia materiałów, które stanowią punkt wyjścia badania historycznego. Z jednej strony w objaśnieniu tym do głosu dochodzi dziedzictwo filozofii idealistycznej, przede wszystkim Heglowskiej, pod której wpływem pozostaje Droysen. Z drugiej zaś autor *Historyki* stara się uwzględnić idealistyczne przesłanki dziewiętnastowiecznej filozofii historii, z wynikającym z jego własnej naukowej postawy silnym przeświadczeniem o empirycznym charakterze badań historycznych. Nauka historii ma być bowiem, jak pisze Droysen, rezultatem „empirycznego spostrzegania, doświadczania i badania"[16]. Postulat ten dookreśla Droysen następująco: „metodę badania historycznego określa morfologiczny charakter jej materiału"[17].

> Wszelkie empiryczne badanie uregulowane jest danymi (*Gegebenheiten*), na które się kieruje, a może się kierować tylko na takie spośród nich, które są bezpośrednio dostępne spostrzeżeniu zmysłowemu. Na dane badania historycznego nie składa się to, co przeszłe, skoro już przeminęło, lecz raczej to, co z niego tu i teraz jeszcze pozostało.[18]

W obliczu tak sformułowanych przesłanek empiryzmu, objaśnienie możliwości rozumienia byłoby zadaniem polegającym na wykazaniu, w jaki sposób możliwe jest uchwytywanie inteligibilnego sensu, opierając się na spostrzeżeniowo dostępnych danych. Droysen rozwiązuje ten problem, antycypując ustalenia Diltheya i nawiązując do myśli Hegla, szczególnie zaś do jego idei ducha eksterioryzującego się w swoich wytworach.

[16] *Ibidem*, s. 20.

[17] *Ibidem*, s. 21.

[18] *Ibidem*, s. 20.

W *Nauce logiki* Hegel twierdzi, że pojęcie musi „wyjść na zewnątrz i przejść w istnienie”[19], dzięki czemu może on utożsamić proces poznania konceptualnego z rozpoznawaniem obiektywności pojęcia manifestującego się w zjawisku. Próba przeniesienia tej figury myślowej z poziomu logiczno-epistemologicznego na poziom społeczny prowadzi Hegla do wizji życia społecznego, w której droga poszczególnych formacji społecznych wiedzie od subiektywności indywidualnych przeświadczeń moralnych (*Moralität*), przez ich obiektywizację w partykularno-wspólnotowych systemach obyczajności i etyczności (*Sittlichkeit*), aż po ich zwieńczenie w absolutnej świadomości państwa i tworzącego je prawa (*Recht*)[20]. Ta sama droga ujęta w perspektywie historycznej staje się drogą urzeczywistniającej się „idei moralnej”, którą — zgodnie z architektoniką systemu Hegla — można prześledzić w porządku procesu dziejowego[21]. W ten sposób figura „ducha eksterioryzującego się w swoich wytworach” obrazuje kulturotwórczy wysiłek ludzkości i historię jej uspołecznienia, przez co tworzy układ odniesienia dla wszystkich prób wyjaśniania i rozumienia ludzkiej aktywności, jaka dokonuje się we wspólnotowej przestrzeni egzystencji, współdziałania i komunikacji.

Dla Wilhelma Diltheya figura ta była punktem wyjścia do wprowadzenia do jego koncepcji nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*) pojęcia „ducha obiektywnego”, które miało wskazywać na podzielane przez członków wspólnoty zasoby sensu. Dilthey skłonny był umieścić w obszarze ducha obiektywnego religię, filozofię i sztukę (przez Hegla usytuowane w obszarze ducha absolutnego), co jeszcze wyraźniej wskazuje na to, iż pojęcie ducha obiektywnego odnosi się do kulturotwórczego charakteru pracy ludzkiej oraz do wszechogarniającego pojęcia kultury i podzielanego wspólnotowo sensu. Przenosząc pojęcie „ducha obiektywnego” na grunt hermeneutyki, Dilthey rozumiał przez nie „rozmaite formy, w których zachodząca między jednostkami wspólność zobiektywizowała się w świecie zmysłów”[22].

Dla epistemologicznych rozważań nad statusem poznawczym dyscyplin historycznych zasygnalizowana tu Heglowska figura ma znaczenie podstawowe. Pozwala ona Droysenowi wyjaśnić, w jakim sensie można w ogóle traktować materialne, zmysłowo uchwytne dane jako przejawy ludzkiej aktywności, a więc jako coś, co może podlegać p o d m i o t o w o u z a-

[19] G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 380.

[20] G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.

[21] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów,* przeł. J. Grabowski i A. Landman, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

[22] W. Dilthey, *op. cit.*, s. 194.

s a d n i o n e m u r o z u m i e n i u. Droysen posługuje się tutaj pojęciami ekspresji (*Ausdruck*) i uzewnętrznienia (*Außerung*), które wskazują na proces obiektywizowania się ducha ludzkiego. Badacz zmuszony jest w tej sytuacji do traktowania owych obiektywizacji jako śladów działań ukierunkowanych przez określone cele[23] czy też jako manifestacji określonych aktów woli[24].

> Tylko to, czemu postać nadały duch i dłoń ludzka, w czym się odcisnęły, czego dotykały, tylko ślad człowieka oświetla nas ponownie. Odciskając piętno, kształtując, porządkując, w każdym uzewnętrznieniu człowiek wyraża swą indywidualną istotę, swe Ja. To, co z tych ekspresji i śladów jest jeszcze gdzieś i jakoś obecne, przemawia do nas, jest zrozumiałe.[25]

Możliwe dane badania historycznego są zatem obiektami percypowalnymi zmysłowo, odnośnie do których zakłada się, iż ich aspekt materialny odsyła do aspektu duchowego, którym jest akt woli i zawarte w nim określenie celu działania. Tym samym przedmiot taki staje się punktem wyjścia rozumienia. Założenie to jest konieczne, gdyż w przekonaniu Droysena dysponujemy również możliwością rozumienia przedmiotów tradycyjnie przypisywanych do obszaru przyrody:

> Zwierzę, roślinę, rzeczy świata nieorganicznego rozumiemy jedynie częściowo, jedynie w pewien sposób, zgodnie z pewnymi relacjami, takimi mianowicie, w których zdają się one odpowiadać kategoriom naszego myślenia. Nie mają one bytu indywidualnego, w żadnym zaś razie — bytu osobowego. Gdy rozumiemy i ujmujemy je w pewnych relacjach, bez skrupułów negujemy ich indywidualny byt, rozkładamy, niszczymy, użytkujemy i wykorzystujemy.[26]

W tym fragmencie Droysen wskazuje, że częściowe rozumienie świata przyrody polega na tym, iż ujmujemy rzeczywistość zgodnie z kategoriami naszego myślenia. Hans-Georg Gadamer zwraca uwagę, że przyroda staje się w ten sposób równoważna „księdze natury", która miałaby być przez badacza odczytana i odszyfrowana[27]. Do głosu dochodzi tutaj tradycja wywodząca się od Galileusza, który twierdził, że „księga przyrody zapisana jest w języku matematyki". Jak sugeruje Droysen, rozumienie rzeczy należących do obszaru przyrody miałoby następować wtedy, gdy zostałyby one ujęte

[23] J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 32.

[24] *Ibidem*, s. 28.

[25] *Ibidem*, s. 21.

[26] *Ibidem*, s. 22.

[27] „Jest to księga, której tekst napisany został ręką Boga, a badacz jest powołany, by go odszyfrować, względnie dzięki swej interpretacji uczynić czytelnym i zrozumiałym" (H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, [w:] *idem*, Język i rozumienie, przeł. P. Dehnel i B. Sierocka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 113).

zgodnie z relacjami odpowiadającymi naszemu myśleniu. W kontekście Galileusza oznaczało to konieczność matematyzacji przyrodoznawstwa, a więc dostosowania zjawisk przyrody do wymogów takiego aparatu pojęciowego (kategorii myślenia), który zakłada możliwość kwantyfikacji przedmiotu badania, wykorzystania metod idealizacyjnych oraz modeli matematycznych. Odczytywanie „księgi przyrody" jest więc dokonywaniem jej przekładu na język zmatematyzowanego przyrodoznawstwa. Tak też widoczne staje się, że Kant w swej *Krytyce czystego rozumu* wykazał, w jaki sposób możliwe jest dokonanie takiego przekładu. Kategorie naszego myślenia, o których Droysen wspomina w przywołanym fragmencie, są czystymi pojęciami intelektu, które w swoim apriorycznym charakterze mogą zostać obszarowi zjawisk jedynie narzucone. W ujęciu Kanta kategorie te mają charakter konstytutywny, a zasady czystego intelektu mają przedmiotową ważność. W tym też streszcza się zadanie Kantowskiej „krytyki rozumu teoretycznego".

Natomiast Droysen, antycypując zadanie „krytyki rozumu historycznego", daje do zrozumienia, że prawomocna metoda poznania historycznego musi respektować warunek podmiotowości. W myśl tego warunku, jesteśmy zobowiązani rozumieć świat historyczny tak, jak gdyby był on rezultatem intencjonalnych dokonań człowieka. Rozumienie uzasadnione podmiotowo byłoby zatem rozumieniem skierowanym na przedmiot, odnośnie do którego w sposób filozoficzny zakłada się, że może on stanowić wyraz aktywności ludzkiego ducha — jego obiektywizację. To właśnie założenie sprawia, że w swej badawczej postawie historyk (interpretator) odnosi się do bytu „osobowego" czy też „podmiotowego". Idąc dalej, artykulacja takiego zrozumienia nie posługuje się z góry przyjętym aparatem pojęciowym, co prowadziłoby nieuchronnie do negacji „indywidualnego bytu" przedmiotu historycznego rozumienia, co podkreśla Droysen, lecz stara się odnośną pojęciowość wykształcić w odmienny sposób. Aparat pojęciowy nadający się do eksplikacji rozumienia odnajdzie Droysen w słowniku, w którym formułuje się normy moralne i wiedzę praktyczną.

Jest to jedna z podstawowych różnic, jaka dzieli krytykę rozumu historycznego i krytykę czystego rozumu teoretycznego. O ile w przypadku tej ostatniej dobór pojęć konstytutywnych dla opisu zjawiska podyktowany jest *a priori*, o tyle w przypadku krytyki rozumu historycznego zjawisko ma zostać uchwycone w sposób, który będzie respektował jego kontekst historyczno-społeczny, a więc pojęciowość *a posteriori*. Kontekst ów uwidacznia się tam, gdzie Droysen mówi o „celu podmiotu woli"[28] czy „akcie woli"[29]. Tam, gdzie krytyka rozumu teoretycznego zadowolić się może aparatem pojęciowym,

[28] J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 32.

[29] *Ibidem*, s. 28.

który umożliwi trafne wyjaśnianie i przewidywanie zjawisk przyrody, tam krytycznie rozpatrzona metoda badania historycznego ugruntowana będzie we wspólnocie podmiotu i przedmiotu rozumienia. Jak pisze Droysen:

> Możliwość rozumienia opiera się na kongenialnym dla nas sposobie uzewnętrzniania, którym dysponujemy w postaci materiału historycznego. [...] czujemy w istocie podobieństwo rodzajowe i wzajemność. Każde zamknięte w sobie Ja otwiera się przed każdym innym poprzez swe uzewnętrznienia.[30]

Materiał historyczny jest dla Droysena rezultatem uzewnętrznienia czy ekspresji i jako taki staje się następnie przedmiotem rozumienia historycznego. „Poszczególne uzewnętrznienie należy rozumieć jako określone uzewnętrznienie wnętrza, które w konkluzji wskazuje na owo wnętrze" — pisze Droysen[31]. Antycypuje on już w tym momencie sformułowanie Diltheya, dla którego elementarna forma rozumienia oznaczała takie „zinterpretowanie pojedynczego przejawu życia", jakie można logicznie przedstawić „jako wnioskowanie przez analogię. To wnioskowanie jest zapośredniczone przez odpowiadający regule stosunek między przejawem a tym, co on wyraża"[32]. Zupełnie podobnie rzecz prezentuje się u Droysena, gdzie rozumienie jest przywoływaniem tego, co w sposób jedynie myślowy zawarte jest w uchwytnych zmysłowo pozostałościach. Możliwość rozumienia wynikać ma bowiem stąd, że

> [...] zmysłowo-duchowa natura człowieka przekształca każdy wewnętrzny proces w coś zmysłowo postrzegalnego, w każdym uzewnętrznieniu odzwierciedla procesy wewnętrzne. Projektując się na wnętrze postrzegającego, spostrzeżone uzewnętrznienie wywołuje podobny proces wewnętrzny.[33]

Podobieństwo procesów wewnętrznych, o którym mówi Droysen, a które później Dilthey zestawi z wnioskowaniem przez analogię, opiera się na rzutowaniu własnych przeżyć na zmysłowo postrzegalne obiekty (materiał historyczny), w których interpretator rozpoznaje wyrazy celowej czynności człowieka. Rzutowanie własnego wnętrza na materiał historyczny nie jest jednak arbitralne. W przypadku Diltheya problem arbitralności rozwiązany jest dzięki odwołaniu, o czym mowa we wcześniej przywołanym fragmencie, do zawierających się w duchu obiektywnym reguł wiążących ze sobą przejawy (ekspresje) i przeżycia. Duch obiektywny to kolektywna wiedza wspólnoty, na podstawie której jednostki wchodzące w jej skład postrzegają rzeczywistość w zbliżony sposób i w kompetentny sposób rozumieją wyrazy woli innych

[30] *Ibidem*, s. 21 i n.

[31] *Ibidem*, s. 22.

[32] W. Dilthey, *op. cit.*, s. 193.

[33] J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 22.

jednostek. W koncepcji Droysena rolę tego „medium" pełnią „moralne wspólności" (*sittliche Gemeinsamkeiten*). Są to systemy uspołeczniające lub systemy społeczno-regulatywne, które w analogiczny sposób usposabiają członków danej grupy w zakresie ich wyobrażeń, przekonań, kompetencji i wartościowań. Przykładami takich „wspólności", przez które dokonuje się socjalizacja indywiduum, są rodzina, naród, moralność, obyczaj, religia czy prawo.

> Człowiek staje się tym, czym jest, zgodnie ze swą dyspozycją, to znaczy totalnością w sobie, dopiero dzięki zrozumieniu innego, dzięki byciu przezeń zrozumiałym, przez uczestnictwo w moralnych wspólnościach (rodzinie, narodzie, państwie, religii itd.). Jednostka jest jednostką jedynie względnie. Rozumie i jest rozumiana tylko jako egzemplifikacja i wyraz wspólności, których jest członkiem i w których istocie, i stawaniu się ma swój udział — jedynie jako wyraz tej istoty i stawiania się.[34]

Droysen wyraźnie zwraca uwagę na to, że zarówno rozumienie, jak i możliwość bycia zrozumianym, opierają się na tych wspólnościach. W ten sposób dociera on do wszechogarniającego fenomenu kultury. Porządek konstytucji rzeczywistości historyczno-kulturowej (ekspresje przeżycia w postaci materiału historycznego) oraz porządek jej poznawania (rozumienie materiału historycznego) opierają się na „etycznych wspólnościach", w których zanurzone jest historyczne „ja". Systemy reguł, którym podporządkowany jest człowiek, stanowią zatem źródło wiedzy na temat tego, w jaki sposób powinny być rozumiane przejawy ducha. Patrząc zaś z innej strony, akty woli są podporządkowane regułom, maksymom. Tym samym założenie, że rezultaty aktów woli są interpretowalne, jest tożsame z założeniem, że jednostka jest zdolna do podporządkowywania się regułom zawartym w systemach „moralnych wspólności". Wraz z tym hermeneutyczny problem rozumienia pojawia się tutaj jako konsekwencja refleksji etycznej (tj. refleksji nad siłami moralnymi), a nie jako problem przeniesiony bezpośrednio z obszaru hermeneutyki filologicznej.

III. Historia i krytyka rozumu praktycznego

Droysen ma świadomość tego, iż „morfologiczny charakter" materiału dyscyplin empirycznych, do których konsekwentnie zalicza on „naukę historii", sam z siebie nie przesądza jeszcze o specyfice metod, jakie należałoby wykorzystać w celu jego przebadania. Ujęcie świata zjawisk jako przedmiotu nauk historycznych polegać miałoby na obraniu specyficznego punktu widzenia: „Zjawiska nie dzielą się obiektywnie podług przestrzeni i czasu. Dopiero na-

[34] *Ibidem*, s. 23.

sze ujęcie rozróżnia je w zależności od tego, czy zdają się one występować bardziej według przestrzeni czy według czasu"[35]. Problem z wykazaniem możliwości historyczno-humanistycznego ujęcia świata zjawiskowego uwidacznia się szczególnie wyraźnie, jeśli spojrzeć nań z perspektywy filozofii Kantowskiej. W powyższej wypowiedzi Droysena perspektywa ta dochodzi do głosu chociażby w tym względzie, że twierdzi się tutaj, iż stratyfikacji obszaru zjawisk dokonać można jedynie dzięki przyjęciu określonych założeń i siatki pojęciowej. Nie można przecenić roli, jaką w tej sytuacji odgrywa filozofia Kanta i wynikające z niej filozoficzne ugruntowanie przyrodoznawstwa. Mało tego, że druga połowa XIX w. naznaczona jest hasłami odwrotu od filozofii spekulatywnej, szczególnie zaś od heglizmu i historiozofii, to jeszcze wzorcowa rola dyscyplin przyrodoznawczych, jeśli chodzi o definicję i ustalenie kryterium naukowości, była dla Droysena czymś oczywistym. Świat zjawisk podlega prawom przyczynowej konieczności, natomiast matematyzacja przyrodoznawstwa, której filozoficzną wykładnię i uzasadnienie przedłożył w *Krytyce czystego rozumu* Kant, zorganizowała dziewiętnastowieczny dyskurs naukowy, nawet jeśli do samego Kanta nie odwoływano się *explicite*. Dla porządku odnotować należy dwie kwestie. Po pierwsze, krytyka rozumu teoretycznego, przynajmniej na etapie przedstawienia zasad intelektu, przesądziła, że „wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku"[36], a „przyroda" miałaby oznaczać „związek zjawisk w ich istnieniu [określony] przez konieczne prawidła, tzn. prawa"[37]. W takiej sytuacji odczytywanie jakichkolwiek percypowalnych zjawisk (np. zachowań lub ich wytworów) jako przejawów znaczeniotwórczej aktywności człowieka byłoby wykluczone. Po drugie zaś, rezultatem Kantowskiej krytyki było również wykazanie niemożliwości naukowego poznania duszy, jaka stanowiła przedmiot dotychczasowych zainteresowań *psychologia rationalis*. Ten wniosek płynący z filozofii Kanta nie tylko zakwestionował zasadność metafizycznych twierdzeń na temat duszy, które wygłaszano w obrębie psychologii racjonalnej. W połączeniu z Kantowskim przeświadczeniem o tym, że spostrzeżenie zewnętrzne jest bardziej nośne i wiarygodne poznawczo aniżeli introspekcja, rezultat krytyki wpłynął negatywnie także i na próby rozwijania psychologii w rozumieniu empirycznym[38].

[35] *Ibidem*, s. 19.

[36] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 351 (*A* 189, *B* 232).

[37] *Ibidem*, s. 385 (*A* 216, *B* 263).

[38] Zob. R.A. Makkreel, *Kant and the development of the human and cultural sciences*, "Studies in History and Philosophy of Science", no. 39 (2008), s. 547. Makkreel przekonuje w dalszym ciągu, że Kant — począwszy od krytyki psychologii w *Metaphysische Anfangsgründe der Na-*

Dwa wzmiankowane zagadnienia, tj. zasada przyczynowości oraz ograniczenia psychologii empirycznej, stanowią kontekst szkicu „Podniesienie historii do rangi nauki”[39], w którym Droysen polemizuje z metodologiczną perspektywą angielskiego historyka i filozofa, Henry’ego Thomasa Buckle’a (1821–1862). Dyskusja dotyczy zaprezentowanych przez Anglika w dziele *History of Civilization in England* (1857) poglądów w kwestii metod i sposobu postępowania dyscyplin historycznych. Buckle niewątpliwie docenia dotychczasowe osiągnięcia historiografii, w tym przede wszystkim względzie, że zdołały one zgromadzić i opisać ogromną ilość materiału empirycznego. Podkreśla jednak, iż zaledwie faktograficzny charakter rzeczonych badań nie wyczerpuje poznawczego potencjału tej dziedziny nauki. Otóż historycy mają z różnych powodów powstrzymywać się przed zrobieniem decydującego kroku, który to dopiero pozwoliłby w pełni wykorzystać zgromadzoną wiedzę empiryczną. W przekonaniu Buckle’a zgromadzona wiedza faktograficzna ma posłużyć za podstawę tworzenia indukcyjnych generalizacji, a tym samym odkrycia praw, które będą w stanie wyjaśniać ludzkie zachowania w sposób analogiczny do tego, w jaki wyjaśnia się procesy przyrodnicze, odwołując się do ściśle ogólnych praw z dziedziny przyrodoznawstwa. Jak pisze Buckle, „badania, o których tu mówię, są wyłącznie indukcyjne; opierają się na zbiorach niezliczonych faktów uporządkowanych [...] w formie arytmetycznych tabel”[40]. Przeciw takiemu rozwiązaniu problemu ważności nauk historycznych Droysen oponuje w innym miejscu[41], gdy z dezaprobatą wypowiada się o „redukowaniu zjawisk witalnych do praw fizykalnych”[42]. Redukcja taka nakazuje bowiem rozumieć zmienność „w obrębie świata historycznego życia” jako „rozwój organiczny”, którego prawa miałyby się opierać na „rachunku statystycznym”[43].

Jednak dla Buckle’a konsekwentne urzeczywistnienie takiego *stricte* nomologicznego ideału wiedzy naukowej wymaga przyjęcia założenia o zasadniczej homogeniczności przyrody. Dlatego też we wprowadzeniu do swej pracy Buckle przedkłada krytykę dogmatycznych założeń XIX-wiecznej humanistyki, zaczerpniętych z obszaru metafizyki i teologii. Wskazuje tutaj na założenie o istnieniu wolnej woli, przekonanie o możliwości ingerencji

turwissenschaft (1786) — przygotowuje grunt pod stwierdzenie, że w roli właściwej „nauki humanistycznej” powinna wystąpić antropologia w rozumieniu pragmatycznym.

[39] J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 59-77.

[40] H.T. Buckle, *History of Civilization in England*, t. I, J.W. Parker and son, London 1857, s. 19-20.

[41] Chodzi tu o szkic *Przyroda a historia* (J. G. Droysen, *op. cit.*, s. 78-88).

[42] *Ibidem*, s. 78.

[43] *Ibidem*.

opatrzności czy wreszcie — teorię predestynacji. Prowadząc szeroko zakrojoną dyskusję z doktryną wolnej woli, Buckle powołuje się na stosowny fragment z *Krytyki czystego rozumu*:

> Wolność traktujemy tutaj jedynie jako ideę transcendentalną, dzięki której rozum mniema, że przez to, co zmysłowo nieuwarunkowane, zaczyna bezwzględnie szereg warunków występujących zjawisku, ale przy tym wikła się w antynomię ze swymi własnymi prawami, które ustanawia dla empirycznego używania intelektu.[44]

Buckle, dla którego obszar badań historii ogranicza się wyłącznie do świata zjawiskowego, skoncentrowany jest na tym, by — w duchu naturalizmu metodologicznego — zastosować do obszaru historii konieczne prawa przyczynowe. Wniosek, jaki wyciąga z lektury Kanta, jest co najmniej jednostronny:

> Kant utrzymywał, że zjawiskowa rzeczywistość wolnej woli jest niedającą się utrzymać doktryną; a skoro niniejsza praca jest badaniem praw zjawisk, jego filozofia transcendentalna nie ma wpływu na moje konkluzje.[45]

Buckle, który w tym właśnie sensie byłby „skłonny zgodzić się z Kantem"[46], świadomy jest tego, że z obszaru nauk wyrugować należy teologiczne i metafizyczne założenia, co dotyczyć ma tak przyrodoznawstwa, jak i nauk historycznych i humanistycznych, określanych przezeń — zgodnie z tradycją anglosaską — mianem *moral inquiry*. W toku swej argumentacji Droysen podejmuje próbę, by dyskusję z angielskim historykiem skoncentrować wokół jego odczytania Kanta. Otóż Buckle miał przekonywać, że w swoich zapatrywaniach na dzieje i naukę historii jest zasadniczo zgodny ze stanowiskiem Kanta w kwestii tego, czym miałoby być i być mogło poznanie naukowe. Buckle — rzekomo w duchu *Krytyki czystego rozumu* — miał uznać istnienie wolnej woli manifestującej się w świecie zjawiskowym „za fakt, którego nie da się utrzymać"[47]. Droysen natomiast odnotowuje, że takie podejście do rezultatów filozofii Kantowskiej jest tyle niekonsekwentne, co wybiórcze. Droysen przypomina, że przecież krytyka rozumu teoretycznego pociąga za sobą rozpoznanie antytetycznego charakteru zasad czystego rozumu.

Przekonanie, że doktryna „rzeczywistości wolnej woli w zjawisku" nie daje się zasadniczo utrzymać, jest niewątpliwie nader jednostronnym odczytaniem idei Kanta. Wprawdzie królewiecki filozof pisał, że „nie istnieje

---

[44] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. II, s. 301 (*A* 558, *B* 586). Por. H.T. Buckle, *op. cit.*, s. 35.

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibidem*.

[47] Zob. J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 63.

wolność, lecz wszystko w świecie dzieje się jedynie wedle praw przyrody”[48], ale ta teza rozumu funkcjonuje zawsze w kontekście tezy przeciwstawnej. W obrębie *Antytetyki czystego rozumu* wykazuje się przecież także nieodzowność i racjonalny charakter przekonania następującego:

> Przyczynowość zgodna z prawami przyrody nie jest jedyną [przyczynowością], z której dadzą się wyprowadzić wszystkie zjawiska w świecie. Dla ich wyjaśnienia trzeba jeszcze koniecznie przyjąć przyczynowość [dokonującą] się przez wolność.[49]

Antytetyczny charakter obu powyższych tez tworzy trzecią antynomię rozumu, tj. antynomię wolności i konieczności. W konsekwencji, jeśli zatem jest nawet tak — jak chce tego Buckle — że świat zjawisk można rozpatrywać jako w pełni zdeterminowany powiązaniami przyczynowymi, to jednak — w myśl ustaleń Kanta — zgodnie z naturą samego rozumu otwarta jest inna możliwość, mianowicie taka, by świat zjawisk odczytywać równolegle jako obszar determinowany przez akty wolnej woli. Wolność jako „idea transcendentalna”[50] lub po prostu jako „wolność w rozumieniu transcendentalnym”[51] pozwala mówić o człowieku w aspekcie noumenalnym, tj. o człowieku jako podmiocie woli niezależnej od przedmiotowej i zmysłowej determinacji. W konsekwencji świat zjawiskowy staje się obszarem, w którym manifestują się autononomiczne akty wolitywne czy też występują zachowania ukierunkowane przez cele. Poruszenia ciała ludzkiego mogą być rozumiane nie tylko jako skutki przyczyn stwierdzanych przez przyrodoznawstwo, ale również jako autonomiczne działania.

Założenie wolności transcendentalnej objaśnia w ten sposób, czym jest podmiotowo uzasadnione rozumienie, o którym była mowa w poprzedniej części szkicu. Zjawiska świata zmysłowego są ekspresjami (*Ausdruck*) czy uzewnętrznieniami (*Außerung*) ludzkiego ducha właśnie dlatego, że można je równolegle rozpatrywać jako skutki „przyczynowości dokonującej się przez wolność” (Kant). Dostępny percepcyjnie, morfologiczny materiał dyscyplin historycznych rozumiany jest, z jednej strony, w na wskroś Heglowski sposób — jako „eksterioryzacja ducha”, z drugiej zaś — jako wytwór autonomicznej działalności człowieka. W ten sposób wykazanie możliwości transcendentalnej wolności stanowi uzasadnienie dla tych procedur badawczych, które opierają się na rozumieniu świata zjawiskowego, o ile rozumienie to ma rozpoznawać sens kryjący się za zjawiskami, a nie tylko docierać do ich natu-

[48] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 185 (*A* 445, *B* 473).

[49] *Ibidem*, s. 185 (*A* 444, *B* 472).

[50] *Ibidem*, s. 301 (*A* 558, *B* 586).

[51] *Ibidem*, s. 185 (*A* 445, *B* 473).

ralnych przyczyn. Przyczynowość właściwa obszarowi świata przyrodniczego zakłada nomologiczny charakter wchodzących w grę prawidłowości. Wolność transcendentalna jest zaś antytezą tak pojmowanej konieczności i dopuszcza odstępstwa od nomologicznego ujęcia obszaru doświadczenia.

W kontekście historyki Droysena założenie wolności transcendentalnej może w ten sposób wykazywać podmiotowy sens zjawisk, dostrzegając w nich efekt „aktów woli"[52] czy podmiotowo stanowionych celów[53]. Ten szczególny wątek myśli Kantowskiej, przez Droysena wykorzystany w celu uzasadnienia możliwości poznania historycznego, trafnie rekapituluje Hans-Georg Gadamer:

> Rozpoznając wolność jako swoisty fakt rozumu, tzn. pokazując, że bez założenia wolności nie można pomyśleć praktycznego rozumu człowieka i tym samym etycznego i społecznego jego istnienia, dostarczył Kant — wbrew wszystkim tendencjom deterministycznym, opartym na nowożytnych naukach przyrodniczych — nowego uprawomocnienia myślenia podporządkowanego pojęciu wolności.[54]

Wedle Gadamera to przede wszystkim te aspekty filozofii Kantowskiej oddziaływały na szkołę historyczną[55]. „Myślenie podporządkowane pojęciu wolności", o którym pisze Gadamer, obejmuje w pierwszej kolejności normotwórczą aktywność rozumu w zakresie stanowienia racjonalnych zasad moralności. W tym sensie myślenie to byłoby w sensie ścisłym „myśleniem właściwym etyce". Jednakże w przekonaniu Droysena istnieje bezpośrednie przejście od tego typu myślenia ku problematyce filozoficznej metodologii historii. Świadczyć może o tym fakt, iż rozumienie — będące istotą metody historycznej — przypisuje on etyce, która wraz z logiką i fizyką tworzy „dawny kanon trzech nauk"[56]. Historyka Droysena podporządkowuje pojęciu wolności także samo myślenie historyczne: „historia przedstawia bowiem genezę »postulatu rozumu praktycznego«, którego niepodobna odnaleźć w »czystym rozumie«"[57].

Nauka historii jest więc nauką dotyczącą zjawisk, w których manifestuje się autonomiczny duch ludzki. Mówiąc dokładniej, dyscypliny historyczne muszą zwrócić się ku zmieniającym się w toku dziejów systemom norm, formom życia społecznego czy strukturom ładu aksjo-normatywnego, uciele-

[52] J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 28.

[53] *Ibidem*, s. 32.

[54] H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, [w:] *idem*, Język i rozumienie, przeł. P. Dehnel i B. Sierocka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 9.

[55] *Ibidem*.

[56] J.G. Droysen, *op. cit.*, s. 23.

[57] *Ibidem*, s. 47.

śnianych w moralności, obyczaju i prawie. Poznanie historycznej egzystencji człowieka jest więc poznawaniem sił moralnych, którym podporządkowana zostaje wola i którym człowiek zawdzięcza realizowane przez siebie cele. Siły moralne, o których tu mowa, stanowią w takim samym stopniu przedmiot zainteresowań etyki, jak i historyki, skoro tak jedna, jak i druga, badają i ustalają warunki determinacji woli przez systemy normatywne, jakie ludzkość zdołała wykształcić w toku dziejów. Etyka jest bowiem dla Droysena „nauką o siłach (*Mächten*) moralnych, nie zaś tylko o osobistej postawie wobec nich i wewnątrz nich. Tym samym etyka i historyka są pewnymi współrzędnymi"[58].

Człowieka jako istotę historyczną poznajemy zatem poprzez prawa, którym się podporządkowuje, poprzez reguły, którym podporządkowana jest wspólnotowa egzystencja. Dusza jako coś inteligibilnego jest zakładana jako idea regulatywna: sama nie będąc przedmiotem poznania empirycznego, stanowi przesłankę transcendentalną nauk historycznych. Dzięki temu założeniu inteligibilne „ja" podlega motywacji przez prawo moralne, a nie przez prawa przyczynowo-skutkowe właściwe dziedzinie przyrodoznawstwa. Jako „transcendentalnie wolne" może inicjować nowe łańcuchy przyczynowe, uzasadniając tym samym roszczenie historii, by nie tylko wyjaśniać zjawiska, ale rozumieć je, traktując materiał historyczny jako wyraz racjonalnie umotywowanej woli. Wolność jest warunkiem rozumienia człowieka przez pryzmat maksym i norm prawnych oraz etycznych. Człowiek jako istota historyczna podporządkowana jest nie tylko prawom deskryptywno-nomologicznym, ale również prawom w rozumieniu normatywnym: istota racjonalna jest racjonalna, bo może mieć przedstawienie prawa, któremu może podporządkować własne działanie.

Podsumowanie

Zadanie krytyki rozumu historycznego, chociaż *explicite* sformułowane dopiero przez Diltheya, *implicite* stanowiło już naglący problem w metodologii nauk historii Droysena. Zarówno Droysen, jak i Dilthey, odwoływali się do Kanta i jego krytyki rozumu, wskazując na konieczność wykazania prawomocności badań humanistycznych, w szczególności — historii. Gdy pytanie krytyki rozumu teoretycznego dotyczyło tego, pod jakimi warunkami możliwa jest prawomocna wiedza przyrodoznawcza, stosująca kategorie niedające się wywieść z doświadczenia (np. konieczność), pytanie krytyki rozumu historycznego można by sformułować w następujący sposób: pod jakimi

[58] *Ibidem*.

warunkami możliwe jest rozpatrywanie świata zjawisk jako wyrazu wolnej i twórczej aktywności ludzkiego ducha? Argumentów świadczących na korzyść takiej interpretacji dostarcza dyskusja Droysena i Buckle'a, gdyż wynika z niej, iż wolność jako zdolność do bycia determinowanym przez przedstawienia praw, a nie tylko przez prawa przyrody, jest warunkiem rozumienia zjawisk jako ekspresji ducha, a więc jako materiał historyczny. Krytyka rozumu historycznego, która ma odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób jest w ogóle możliwe, iż dusza ludzka jest determinowana przez maksymy i reguły, dociera do pojęcia wolności transcendentalnej. Można zatem bronić tezy, iż Droysen nie musiał wprost odwoływać się do postulatu „krytyki rozumu historycznego", gdyż uzasadnienia możliwości poznania historycznego był skłonny doszukiwać się w wyciągnięciu odpowiednich wniosków z krytyki rozumu czystego, wraz z wynikającą zeń antynomią wolności i konieczności, oraz z krytyki rozumu praktycznego.

Uwzględnienie antynomijnego charakteru wolności przesądza o tym, że ludzkie zachowania można rozumieć jako działania podmiotu racjonalnego, tj. podmiotu zdolnego do działania zgodnie z maksymami praktycznymi, a więc — subiektywnymi przedstawieniami praw. Krytyka rozumu praktycznego pokazuje z kolei warunki determinacji woli przez systemy normatywne, jakie człowiek wykształcił w toku dziejów. Systemy te są podstawowym czynnikiem wpływającym na powstawanie ładu społecznego oraz na procesy socjalizacji i enkulturacji. Historyka Droysena, poparta przesłankami z Kantowskich krytyk, zakłada zatem, że historia może być rozumiana jako empiryczna nauka o obserwowalnych dokonaniach noumenalnie rozumianej podmiotowości.

Mateusz Bonecki, Anna Malitowska

The Critique of Historical Reason in Johann Gustav Droysen's "Outline of History"

Abstract

This paper addresses the problem of validity and justification of historical science in Johann Gustav Droysen's "Outline of History" firstly published in 1858. Authors convince that Droysen has anticipated Dilthey's concept of the critique of historical reason. Firstly, Droysen's position is defined in terms of empiricism, which assumes that historical material is an expression of inner experiences. Secondly, the understanding of such expressions is understood as possible due to "moral commonalities" which represent a body of knowledge shared among representatives

of particular historical communities. It is also argued that such "common knowledge" is embedded in systems of norms like morality, custom, and law. Finally, the authors posit that the grounds for scientific study of history can found in Kantian concept of "transcendental freedom" that implies that human existence is not only subjected to causal laws but also to norms in a sense of morality. The latter understanding explains in what sense perceivable phenomena may be interpreted as expressions of meaningful agency, which paves the way for Droysen's theory of interpretive historical studies.

Keywords: critique of reason, historicism, interpretation, understanding, Hegel, Kant.