

Marek Szulakiewicz, Obecność filozofii transcendentalnej, Toruń 2002, ss. 264.

Marek Szulakiewicz

**Obecność
filozofii
transcendentalnej**

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział pierwszy	
Filozofia transcendentalna jako problem filozofii	13
1. Trudności rozumienia	13
2. Filozofie transcendentalne	16
3. Filozofia transcendentalna	22
4. Transcendentalizm	31
5. Filozofia jako filozofia transcendentalna	36
Rozdział drugi	
Metoda transcendentalna w filozofii	39
1. Formy realizacji filozofii	44
Filozofia jako metafizyka	45
Filozofia w strukturach subiektywizmu	48
Ku paradygmatowi komunikacyjnemu	49
Filozofia jako myślenie w komunikacji	53
2. Miejsce filozofii transcendentальной	55
3. Poszukiwania jedności metody transcendentальной w filozofii	56
Kanta projekt metody transcendentальной	57
Ograniczenia subiektywizmu: podmiot i doświadczenie	63
Metoda transcendentальной poza subiektywizmem	65
Problem doświadczenia	66
Problem tyzujący transcendentálnízm - Wolfgang Röd	71
Doświadczenie jako dialog z rzeczywistością - Richard Schaeffler	74
Pragmatyka transcendentальной - Karl-Otto Apel	80
4. Problem ważności i zawieszenia metody	89

Rozdział trzeci

Filozofia transcendentalna i metafizyka	95
1. Droga metafizyki.....	99
Święty Tomasz i Kant	102
Metafizyka i ontologia - transcendentálne przemiany w metafizyce	108
Problem metafizyki transcendentálnej	113
Ugruntowanie metafizyczne i transcendentálne	116
Załamanie się metafizyki i filozofii krytycznej.....	120
2. Od transcendentalizmu ku metafizyce.....	123
Otwarcie pola dla metafizyki przez pytanie transcendentálne	123
Zwrot ku metafizyce	127
Periechontologia - metafizyka transcendentálna Jaspersa.	128
Tomizm transcendentálny - szkoła Maréchalá	135

Rozdział czwarty

Kultura i filozofia transcendentálna	143
1. Kultura i zagubienie bytu	145
2. Europejski nihilizm i filozofia kantowska	150
3. Filozofia transcendentálna jako projekt światopoglądowy	155
4. Filozofia transcendentálna jako ratunek i terapia kultury	157
Neokantyzm jako filozofia kultury.....	161
Problem kultury i filozofii w myśli W. Windelbanda	163
Transcendentálna filozofia kultury H. Rickerta	175
Neokantowska terapia kultury.....	184
Transcendentálna terapia E. Husserla	187

Rozdział piąty

Współczesne przemiany filozofii transcendentálnej	202
1. Kierunki filozofii współczesnej i transcendentalizm	204
2. Transcendentalizm i tendencje współczesnego myślenia	211
3. Sytuacja transcendentalizmu.....	218
4. Czy dalej droga Kanta?	219
Transcendentálny interpretacjonizm.....	222
Pragmatyka i transcendentalizm.....	224
Dalej czy powrót?	232

Zakończenie	235
Literatura cytowana	241
Indeks nazwisk	253

Wstęp

Jak to się mogło stać, że filozofia, pragnąca poznać byt, pojąć świat, doszła do zniesienia swego przedmiotu, do uznania swego celu za iluzoryczny?

M. Bierdiajew

W książce, którą prezentuję czytelnikowi, nie omawiam jakiegos krótkiego okresu w rozwoju filozofii, ani też nie koncentruję się na doniosłej postaci z jej historii, czy też analizie rozwiązania określonego problemu. Przedmiotem zainteresowania jest pewien sposób filozofowania, który obecny był - w opinii jednych - od początku myślenia filozoficznego, w opinii innych zaś ukonstytuował się dopiero w epoce nowożytnej i swój kres osiągnął w XX wieku. Materiał historyczny wykorzystany jest w tej pracy do przedstawienia ogólniejszej sprawy, niż tylko opis i rekonstrukcja. Chciałem prześledzić, czym jest i w jakiej formie obecna jest idea myślenia transcendentalnego. Nie chodzi tu zatem o to, aby przedstawić i omówić to wszystko, co poszczególni myśliciele (np. Kant, Fichte, Husserl...) i ich uczniowie rozumieli przez filozofię transcendentalną, jak rozwiązywali różne problemy filozoficzne, lecz o jej obecność w podstawowych dziedzinach filozofii. Czytelnik, który jednak będzie chciał w tej książce znaleźć wszystkie informacje na temat transcendentalizmu, będzie się czuł zawiedziony.

Przedstawiana praca w sposób zamierzony jest kontynuacją wcześniejszych badań, w których podejmowałem problem myślenia transcendentального, lecz w odmiennych kontekstach.

W publikacji *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*¹ była to próba analizy przekształceń transcendentalizmu, dokonanych w jednym niemieckim ośrodku filozoficznym - Heidelbergu. Wskazywałem w niej, że właśnie filozofowie tego ośrodka odegrali doniosłą rolę w przekształcaniu pola myślenia transcendentального. Nie tylko mieli swój udział w wyraźnym odróżnieniu nauk przyrodniczych i humanistycznych, ale też odegrali znaczącą rolę w skierowaniu filozofii ku pytaniu o podstawy ważności. Spór między tymi naukami, neokantowskie pytania o całość postawy naukowej, wreszcie wskazanie egzystencjalnego charakteru filozofii, uzupełniającej doświadczenie nauki, stanowiło drogę do nowego obrotu transcendentalizmu, ujawnianego w hermeneutyce filozoficznej.

Problemowi konfrontacji tych stylów myślenia - transcendentalizmu i hermeneutyki - poświęcona była praca *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*². Podkreślałem w niej, że krytyka rozumu hermeneutycznego podjęła stare pytanie Kanta o "warunki możliwości". Hermeneutyka chciała jednak pytaniu temu nadać wymiar uniwersalny i rozważyć warunki możliwości wszelkiego doświadczenia. Wskazała tym samym, że doświadczenie nie jest wyznaczone tylko obszarem doświadczającej świadomości, zaś filozofia transcendentálna nie może już ograniczać się do jej badania. Hermeneutyka otworzyła transcendentalizm na wszelkie doświadczenie. Nabrało ono szczególnie nowego znaczenia wraz z kategorią "dziejowości". Oznaczało to bowiem, że transcendentalizm musiał uznać, że chociaż żyjemy w teraźniejszości, to jednak to, co czynimy, jak i co poznajemy, jest określone przez przeszłość, ale również skierowane ku przyszłości. Czas, historia stały się horyzontem, w którym dzieje się samo doświadczenie.

W obu publikacjach chodziło jednak bardziej o przedstawienie zewnętrznych, wobec filozofii transcendentálnej, okoliczności, które

¹ M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995, ss. 228.

² M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998, ss. 316.

wymuszały przemiany tego myślenia. Były to różnego typu uwarunkowania: zarówno przemiany w obszarze szeroko pojętej filozofii, jak też w obszarze kultury. Wszystko to prowadziło do koniecznych przekształceń myślenia transcendentalnego, w których od analizy świata poznania i poszukiwań jego "warunków możliwości", filozofia ta zmierzała ku całemu światu doświadczenia i stawiała ten świat przed pytaniem transcendentalnym: "Jak jest możliwe"?

Prezentowana książka ma inny zakres. Wykorzystuje się w niej i rozbudowuje pewne ustalenia, poczynione w poprzednich pracach, ale chodzi w niej głównie o to, aby wskazać, co działo się wewnątrz samej filozofii transcendentalnej i płynące stąd konieczności transformacji i recepcje tego myślenia. Naturalnie nie wszystkie z nich mogły tu zostać ujęte. Podkreślona została jednak główna tendencja tych przekształceń i kontynuacji. Zwolennicy tradycji tego myślenia podejmują próby ugruntowania (legitymizacji) ludzkich aktywności. Przez te ostatnie rozumiane są nie tylko - jak miało to miejsce w przeszłości - filozoficzne i naukowe poznanie, sądy estetyczne, religijne i etyczne, lecz również aktywność w obszarze codziennych sytuacji, pracy, komunikacji, języka itp. Dla tych różnych sposobów ludzkiej działalności kontynuatorzy tego myślenia chcą odnaleźć ich "konieczne warunki możliwości".

Kolejność rozdziałów nie jest przypadkowa. Rozdział pierwszy stanowi punkt wyjścia do dalszych rozważań. Próbuje się w nim zbudować model rozumienia samej idei transcendentalizmu w filozofii. Nie sposób oczywiście podążać wszystkimi drogami, jakimi kroczyło myślenie transcendentalne w swym samorozumieniu. Lista filozofów, którzy zaliczani są do tego nurtu myślenia, nigdy nie będzie kompletna. I nie chodzi o stworzenie takiej listy. Myślenie to najczęściej określa się ze względu na podejmowaną problematykę, albo też cały obszar badań, czy wreszcie ze względu na tradycje filozoficzne, do których się nawiązuje. Spośród wielu takich dróg w pracy tej podkreślono te tylko, które prowadzą od łacińskiego pojęcia *transcendo*: coś przejść, przekroczyć, przestąpić. Znaczenie to buduje najogólniejszy sens myślenia transcendentalnego. Jego analiza pozwala nakreślić problematykę tego myślenia, ale jednocześnie już tu dostrzec możliwą wielość proponowanych rozwiązań. Użycie tego pojęcia w filozofii zawsze oznacza bowiem

uznanie całego zespołu twierdzeń, zarówno o charakterze epistemologicznym, jak i metafizycznym.

Kolejne rozdziały podejmują problemy obecności myślenia transcendentalnego w dziejach filozofii i podstawowych obszarach myślenia filozoficznego. Obszary problemowe są w nich wyznaczone zasadniczym pytaniem całej pracy. Brzmi ono: jak obecne było myślenie transcendentalne w podstawowych dyscyplinach filozoficznych i jakim modyfikacjom dyscypliny te ulegały pod jego wpływem? W książce pojawiają się zatem różne postaci z dziejów transcendentalizmu, żadna z nich nie zostaje jednak uznana za "postać wzorcową" tego myślenia. Mimo tego bowiem, że często uważa się Kanta za filozofa, który stworzył podstawy tego stanowiska teoretycznego, to jednak transcendentalizm wykroczył daleko poza myśl filozofa z Królewca. Przewodnikiem nie jest tu zatem Kant, lecz sam problem obecności filozofii transcendentalnej.

Najpierw poddawana jest analizie metoda transcendentalna w filozofii, będąca nowym, swoistym stanowiskiem teoretycznym. Metoda ta, to przede wszystkim specyficzny sposób podejścia do zagadnień filozoficznych. Takie transcendentalne nastawienie do problemów filozoficznych często sprawia wrażenie, że nie jest to teoria, lecz swoista działalność na różnych filozoficznych polach. Lecz filozofia ta stała się pierwszą, znaczącą w dziejach myślenia, próbą odwrócenia tradycyjnego kierunku spojrzenia na świat. Zamiast zmierzać od istnienia (bytu) do intelektu (myślenia), zmierzała ona budować filozofię, która rozpoczyna od intelektu (myślenia) i nosi się z zamiarem dotarcia na tej drodze do istnienia (bytu). Wydaje się, że kierunek ten nieuchronnie musi wiązać się z subiektywizmem, o co też był często oskarżany. Lecz współczesne jego transformacje wyraźnie wskazują, że nie jest to wcale warunek tego myślenia. Zupełnie dobrze radzi ono sobie, jeśli odejdzie się od czystej podmiotowości, świadomości, czy też rozumu. Filozofia transcendentalna nie tylko nie chciała uwolnić człowieka od konstrukcji, warunkujących nasze doświadczenia, które budowane były przez świadomość, rozum, lecz pragnęła wszystkie je postawić w polu świadomości, zrozumieć i ukazać jako sposób organizacji naszego świata i naszej obecności w świecie.

Wbrew powszechnym opiniom filozofia ta największą rolę odegrała nie jako analiza struktur poznawczych, lecz w innych obszarach filozofii, które stały się efektem tych pierwszych rozważań. Szczególnie w metafizyce i filozofii kultury. W metafizyce wtedy, gdy starała się zniwelować odróżnienie między rzeczywistością i naszą myślą o niej. W filozofii kultury wtedy zaś, gdy podjęła znaczącą próbę uratowania zasad, norm i wartości, w sytuacji narastającego nihilizmu i tendencji pluralistycznych. Te właśnie zjawiska zostały poddane analizie w dwu kolejnych rozdziałach.

Rozdział piąty jest próbą spojrzenia na przemiany myślenia transcendentnego w wieku XX i wskazania, że mimo załamania się filozofii świadomości, podejmuje się wiele znaczących prób zachowania tego kierunku uprawiania filozofii, o którym można powiedzieć, że poszukuje tego, co "znaczące", lecz w oddalaniu się od bytu. Zajmuje ona ważne miejsce wśród współczesnych dyskusji i stanowi też doniosły czynnik kulturotwórczy, zachowując swą ważność.

Jak z tego wynika praca nie jest monografią kierunku w filozofii, czy też "stanowiska teoretycznego", który nazywa się "filozofia transcendentna". Jest to praca o filozofii, która nie odkrywała nowego świata, lecz próbowała zająć się światem "naszym", takim zatem, jaki mamy, zrozumieć go i wskazać, że nie jest to wcale świat chaosu. Do podstawowych idei transcendentalizmu filozofia wracała wielokrotnie, z różnymi nadziejami i pragnieniami. Myślenie to wydawało się spełniać pragnienia tych wszystkich, którzy na szczycie stawiali moc rozumu, a ideał kultury dostrzegali jako zorganizowany wokół rozumu, który porządkował, racjonalizował rzeczywistość. Właśnie rozum wydawał się bronić przed relatywizmem, historyzmem, antropologizmem z jednej strony, z drugiej zaś przed dogmatyzmem i sceptycyzmem. W filozofii tej zsumowały się podstawowe kwestie myślenia filozoficznego i kultury europejskiej.

Przede wszystkim jednak filozofia ta podjęła próbę wskazania "warunków możliwości" naszego doświadczenia świata. Problem tego myślenia w dziejach filozofii sprowadza się przede wszystkim do pytań o możliwość odpowiedzi na pytanie o "warunki możliwości" samego tego stylu filozofowania, czyli właściwie jest to problem możliwości filozofii transcendentnej. Książka jest też próbą przyjrzenia się temu,

jak mogło się stać, że filozofia, która pragnęła poznać byt, pojąć świat, doszła do zniesienia swego przedmiotu.

Rozdział pierwszy

Filozofia transcendentalna jako problem filozofii

1. Trudności rozumienia

Podjęcie problemu obecności filozofii transcendentальной w dziejach kultury i filozofii napotyka na wiele trudności, związanych z jej niejasną charakterystyką. Z jednej strony, pojęcie “filozofia transcendentalna” funkcjonuje często na określenie jednej z dyscyplin filozofii (obok etyki, teorii poznania ...), z drugiej, jako jeden z kierunków filozofii (jak np. egzystencjalizm, hermeneutyka ...). Dostyć często można też spotkać próby jej utożsamienia z filozofią w ogóle.

Przy każdym z tych określeń przed historykiem filozofii staje inne zadanie. Jeśli filozofia transcendentalna jest jedną z dyscyplin filozoficznych, to - tak jak wobec wszystkich innych - określić należy jej przedmiot, to zatem, czym się zajmuje w odróżnieniu od innych dyscyplin. I tu napotykamy pierwsze trudności. Prześledzenie choćby nowożytnej tradycji tego myślenia, poczynając od myśli I. Kanta, a na filozofii M. Heideggera kończąc, wskazuje, że w jej polu zainteresowań znajdowały się wszystkie zasadnicze problemy filozofii, ze wszystkich obszarów. Oznacza to, że próba jej rozumienia jako działu filozofii musi oznaczać nadanie myśleniu temu jakiegoś uniwersalnego

znaczenia, w którym mieści się cała filozofia i która zawiera w sobie wszystkie problemy.

Podobne trudności napotykamy uznając, że filozofia ta jest jednym z kierunków filozofii. W takiej sytuacji należy bowiem wskazać, specyficzne tylko dla niej i wspólne dla przedstawicieli tego myślenia, rozwiązania tradycyjnych problemów filozoficznych. Lecz również i to zadanie nie jest łatwe. Jako przykład może posłużyć niebezpieczna próba budowy jednej, transcendentalnej teorii poznania. Taka transcendentalna droga rozwiązywania problemów epistemologicznych, która by obowiązywała wszystkich przedstawicieli tego myślenia, po prostu nie istnieje. Różnic jest tu znacznie więcej niż elementów wspólnych. Do przedstawicieli filozofii transcendentalnej zaliczany jest Kant, który próbuje wyjaśnić jedność świadomości za pomocą refleksji, jak i J.G. Fichte, który sięga już do nieświadomości, czy wreszcie H. Rickert, który rzeczywistość poznania buduje na wartościach. Wszędzie tam pojawiają się wyraźnie odmienne rozwiązania, chociaż zawsze filozofie te zaliczane są do myślenia transcendentalnego. Podobne różnice można wskazać w odniesieniu do innych obszarów filozofii.

Stosunkowo najprostsze jest uznanie, jak czynił to np. F. Schlegel, że każda prawdziwa filozofia jest filozofią transcendentalną, gdyż wystarczy tu po prostu prawdziwie filozofować, aby być jej reprezentantem. Tu, co prawda, filozofia ta przestaje być problemem, ale problemem takim staje się filozofia w ogóle, zaś pytanie o sens tego myślenia przekształca się w pytanie o sens filozofii jako takiej.

Ta niejasność rozumienia filozofii transcendentalnej prowadzi często do pytań o jej jedność i sensowność używania tego pojęcia w liczbie pojedynczej. W tym duchu wskazuje się, że nie ma jednej "filozofii transcendentalnej", lecz są różne "filozofie transcendentalne", podejmujące różne zadania, począwszy od kantowskiej analizy podstaw nauki, przez dedukcję rzeczywistości z Ja (Fichte), neokantyzm, fenomenologię transcendentalną E. Husserla, tomizm transcendentalny (tzw. szkoła J. Maréchala), argumentację transcendentalną (P. F. Strawson), aż po współczesną pragmatykę transcendentalną (K. O. Apel) i transcendentalny interpretacjonizm (H. Lenk). Wszędzie tam, co prawda, pojawia się określenie "transcendentalny", lecz przedmiot i zadania tych filozofii są w każdym przypadku tak różne, że powstaje sensowne

pytanie o ich jedność. Wyraźnie dostrzec można, że kierunki te są powiązane jakimiś historycznymi więzami, odwoływaniem się do przeszłości, sposobem stawiania pytań, lecz jednocześnie odróżniają się właśnie odmiennym rozumieniem “transcendentalności”, wydobywając za każdym razem inny sens tego pojęcia. Wydaje się zatem, że właśnie z tych względów wskazane i pożądane byłoby używanie liczby mnogiej (filozofie transcendentalne).

Lecz wśród historyków filozofii można spotkać i takie sądy, w których odmawia się w ogóle sensowności używania pojęcia “filozofia transcendentalna”, dostrzegając w nim błąd natury językowej, związany ze znaczeniem użytych w nim pojęć cząstkowych.

Należy tu przypomnieć, że w języku filozoficznym wyrażenia: *transcendencja*, *transcendentny*, *transcendentalny*, mają długą historię. Pochodzą one od łacińskiego czasownika *transcendere*, który oznacza wychodzenie poza granicę, “przekraczanie”, “wykraczanie ku”, w którym implikowane jest odniesienie do czegoś o charakterze “transcensus”. Jako takie pojęcia te mają wyraźną konotację metafizyczną, kierując ku temu, co jest “poza”, “na zewnątrz”, “poza granicami”. Odwołują się do pewnego aktu, który określony jest procesem “transcendowania”. To z kolei określa swoisty ruch, który nie jest zorientowany horyzontalnie, lecz wertykalnie. Łatwo jednak spostrzec, że podobny sens ma przecież samo pojęcie “filozofia”, dla której “przekraczanie” stanowi podstawową cechę samej postawy filozoficznej: filozofia nie pyta bowiem o jednostkowy byt, lecz przekraczając rzeczywistość, zwraca się ku czemuś ogarniającemu (K. Jaspers). To oznacza zatem, że w pojęciu “filozofia transcendentalna” mamy do czynienia z pleonazmem, gdyż pojęcie “filozofia” oznacza to samo, co “transcendentalna”.

Wszystko to wprowadza niejasności i nieporozumienia. Jeśli podejmuje się próbę spojrzenia na to zagadnienie syntetycznie, to łatwo jednak dostrzec funkcjonujące w dziejach filozofii trzy terminy, którymi określa się nieostre pole rozważań filozoficznych, związane łacińskim *transcendere*. Są to wyrażenia: filozofie transcendentalne, filozofia transcendentalna i wreszcie transcendentalizm. Ta wielość i niejasność rozumienia wymaga uporządkowania. Należy przede wszystkim wyjaśnić trzy sprawy: Co jest przedmiotem tej filozofii? Jakimi środkami

poznawczymi i metodami ona się posługuje? i w jakim celu jest uprawiana?

2. Filozofie transcendentálne

Szerokim terminem “filozofie transcendentálne” określa się taką filozofię, która w akcie “przekraczania” w centrum swych zainteresowań stawia obszar “transcendentny”, “transcendentalny”, określane też jako *transcendens*, *Transcendencia*. Filozofie te odróżniają się od innych tym, że radykalizują filozoficzną postawę “przekraczania” i dodatkowo formułują pytanie o jej możliwość. Związane z łacińskim *transcendere* filozofie te skupiać się mogą jednak na różnych aspektach procesu “przekraczania”. Może to być zainteresowanie samym aktem, bądź też relacją, będącą przejściem “od czegoś”, “ku czemuś”, bądź wreszcie tym, co i ku czemu jest przekraczane. W każdym z tych aspektów filozofie te przybierają odmienny charakter.

Przykładem pierwszej z nich może być filozofia K. Jaspersa, w której transcendowanie uznane zostało za istotę filozofii. Pisze Jaspers:

Filozofia jest myślącym upewnieniem się o właściwym bycie. Ponieważ jednak żaden byt, który dany byłby jako badany przedmiot nie da się utrzymać jako właściwy byt, przeto filozofia musi transcendować ponad wszelką przedmiotowość³.

Lecz transcendowanie w tym sensie nie oznacza tylko medytacji (filozofowania). Jest ono również wyrazem wolności, w którym jednostka decyduje o sposobie istnienia świata i o swoim bycie.

Transcendowanie nie jest stanem, który byłby dany razem z Dasein - pisze Jaspers. Jest ono możliwością wolności w nim. Człowiek jako Dasein jest tym, w którym pojawia się możliwa egzystencja; nie jest on tylko tu oto, może transcendować, ale może też tego zaniechać⁴.

Koncentracja filozofii na akcie transcendowania ma jeszcze w myśleniu Jaspersa inny aspekt. Nie tylko bowiem sama filozofia znajduje w nim możliwość swej realizacji w postaci przekraczania świata przedmiotowego i szukania bytu, ale również sam człowiek (egzystencja) odsłania w transcendowaniu siebie samego jako konieczność

³ K. Jaspers, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1952, s. 37.

⁴ Tamże, s. 38.

przekroczenia skończoności świata przedmiotów i ustosunkowania się do nieskończoności. Pyta Jaspers:

Należy jednak zapytać: Czy jest jakiś powód takiego transcendowania? Czy może nie jesteśmy zadowoleni w świecie przedmiotów? Może nie wszystko czego potrzebujemy, czemu przyznajemy byt jest przedmiotowe i ten świat nie jest wszystkim? Na to jest taka odpowiedź: to, że świat nie ma w sobie oparcia, że zmierza ciągle do upadku może być jedynie pokazane, lecz nie udowodnione. /.../ Transcendowanie wynika z niepowstrzymanego niepokoju wobec przemijania Dasein⁵.

Jak zatem łatwo dostrzec Jaspers nie tyle wiąże filozofię z transcendowaniem, lecz raczej wyprowadza ją z naszej możliwości do transcendowania. Rzec można: dlatego mamy filozofię, że jesteśmy zdolni do “przekraczania”. Akt ten jest jednak znoszeniem, uwalnianiem się od przedmiotowości i próbą doświadczenia bytu pozaprzeciwmiotowego. Odróżniając transcendowanie w zorientowaniu na świat (Weltorientierung), w rozjaśnianiu egzystencji (Existenzerhellung) i w metafizyce wydobywa Jaspers za każdym razem pozaprzeciwmiotowość. W zorientowaniu na świat jest to otwieranie świata, w rozjaśnianiu egzystencji odkrywanie czym właściwie jestem, w metafizyce wreszcie, ujawnianie Transcendencji.

Propozycja Jaspersa dla filozofii i orientacja filozofii na samym akcie “przekraczania” oznacza więc zaangażowanie filozofii transcendentalnej w rozważanie podstawowego problemu filozofii, jakim jest problem bytu. Transcendowanie jest zawsze poszukiwaniem bytu i odpowiedzi na pytanie “czym jest byt?”.

Wraz z nim – stwierdza Jaspers – uwalniamy się z niewoli naszej świadomości ku pewnej wiedzy; chcemy bez granic wydobyć obszar bytującego⁶.

W filozofiach transcendentálnych nie zawsze jednak ma miejsce koncentracja na samym transcendowaniu. Nie mniej istotnym aspektem jest w nich relacja, jaka ujawnia się zawsze wtedy, gdy akt ten ma miejsce, czyli wykraczanie “skądś”, ku “czemuś”, z jakiegoś “tu”, ku jakiemuś “tam”. Przekraczanie jest bowiem zawsze zwracaniem się “stąd”, ku “gdzie indziej”, ku “inaczej”, ku “innemu” i jest też pokonywaniem jakiejś granicy. I zawsze też relacja ta przybiera taki charakter, że to, ku

⁵ Tamże, s. 40.

⁶ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1991, s 39

“czemu” się zwracamy w akcie transcendowania, staje się usprawiedliwieniem lub uzasadnieniem dla tego, co jest przekraczane. W ten sposób filozofia ta odkrywa świat uzasadnień, usprawiedliwień, legitymizacji, warunkujący wszystko to, co przekraczamy, albo z czego wykraczamy. Ujawniana w ten sposób relacja staje się często wyrazem ubóstwa, niepełności, czy też niekompletności całego tego obszaru, który stał się przyczyną aktu przekraczania i który wyznacza też nasze miejsce jako bytu skończonego. Filozofie transcendentalne, w których właśnie relacja staje się najważniejszym elementem, mogą przybrać charakter metafizyczny i wyrastają też często z pragnienia metafizycznego. Metafizyka realizuje się w takich filozofiach ustanawiając jednocześnie wertykalny porządek bytu, w którym “tu” i “tam” stają się skrajnymi opcjami, w których dopiero ujawnić się może całość bytu. Jest to jednocześnie uznanie dwoistości ontycznej (dualności), przejawiające się często jako uznanie przedmiotów realnych i idealnych, skończoności i nieskończoności, świata i Boga itp. Metafizyka podejmuje się w takich przypadkach trudu zbudowania tej całości, przez uprzednie wyprowadzenie odrębności między “tu” i “tam” i równie częste podniesienia owego “tam” do najwyższego stopnia doskonałości. Właśnie w relacji okazuje się, że przekraczanie nie ma nic wspólnego z “porzucaniem”, ale stanowi jedynie akt poszukiwań tego, co stanowi o “byciu tu”, co jest jego uprawomocnieniem.

Transcendowanie wyznacza zatem pewien kierunek przekraczania granic, lecz jednocześnie jest założeniem takich granic⁷. Można powiedzieć, że między obszarem wyznaczonym jako “punkt wyjścia” i obszarem do którego się zmierza, obecna jest granica (przeszkoda), którą proces transcendowania ma za zadanie pokonać. Stąd też w samym procesie transcendowania wyznaczony jest zawsze charakter granic, jakie chce się przekroczyć, cel tego zadania i wreszcie sam proces. Zakładana granica jest oznaką skończoności, zarówno człowieka, który dokonuje tego aktu, jak też rzeczywistości z której (w której) akt ten jest dokonywany. Charakter tej skończoności zmienia się wraz z granicą. Często zatem w filozofiach transcendentalnych właśnie “granica” i jej

⁷ Por. F. Leist, *Transzendenz, transzendent, transzendental*, w: “Phil. Jahrbuch”, 1957/65, s. 295.

rozumienie wyznacza podstawowy kierunek tego myślenia. W filozofii Kanta - przypomnijmy - w "transcendowaniu" chodziło o wyznaczenie granic naszego poznania. Filozof ten nazywał swą filozofię transcendentálną, gdyż - wyznaczając granice poznania między przedmiotem naszego doświadczenia, a "bytem w sobie" - nie prowadziła ona do ich przekroczenia w tradycyjny sposób, lecz transcendowała "w głąb" bytu, który człowiek jest w stanie poznać. Ujawniała zatem nową granicę: już nie między bytem w sobie a zjawiskiem (fenomenem), lecz granicę w obszarze samego zjawiska. Dla takiego transcendowania jednak pozostało ważne założenie, że "głębia" tego bytu jest rozumna.

Sytuacja uległa jednak zmianie gdy - razem z S. Kierkegaardem i F. Nietzschem - załamała się wiara w rozumność jako drogę przekraczania granic. Zmienił się wówczas sens granic i postawy transcendowania: człowiek pozostał już tylko w obszarze zjawisk, pozbawionych uprawomocnień. Okazało się bowiem, że granica nie przebiega już między prawdą i fałszem, złudzeniem i istotą, dobrem i złem, zaś sam akt transcendowania nie może być już zmierzaniem od złudzenia, do prawdy itp. Lecz i tu jednak akt ten nie został odrzucony. Jeśli przyjrzymy się tym filozofiom, to łatwo spostrzec, że transcendowanie utraciło co prawda funkcje sięgania "do prawdy", lecz pozostało jako konieczność stałej (ciągłej) interpretacji i wykładania, gdyż stale pokazują się takie aspekty rzeczywistości, które są nowe i wymagają zrozumienia. Dlatego właśnie, że granica nie przebiega już między złudzeniem a istotą, zaś refleksja nie ma końca, celem staje się sam akt przekraczania.

Filozofie transcendentálne, zwrócone ku relacji, ustanawiają jednak nie tylko interesujący obszar rozważań metafizycznych. Również w teorii poznania ujawnia się wertykalny schemat owej separacji.

Tym razem dzieje się to albo jako wyraźne oddzielenie bytu poznającego od bytu poznawanego, albo też jako przekraczanie faktu (doświadczenia) ku jego warunkom możliwości, prawomocnościom.

W pierwszym wypadku filozofie te poszukują drogi ku temu, co transcendentne, zakładając z góry "zewnętrzny" wobec poznającego charakter przedmiotu poznania, w drugim wyznaczają i poddają analizie transcendentálny obszar uzasadnień, legitymizacji, odniesienia. Pierwsza droga tak zakreślonej teorii poznania zwraca się ku poznaniu przedmiotu, druga zaś ku przedmiotowi poznania; pierwsza szuka

odpowiedzi na pytanie: Jak możemy poznać coś? (przedmiot), druga zaś: czym jest przedmiot poznania?

Pisze przykładowo H. Rickert:

Można z góry zwrócić się ku przedmiotowi, już na początku ukazać jego istotę, pomijając przy tym podmiot tak dalece, jak to tylko możliwe. /.../ I można też odwrotnie, najpierw zbadać podmiot poznający i – o ile się go zrozumiało – stąd właśnie wyprowadzić wniosek w sprawie przedmiotu poznania⁸.

Trzecią wreszcie domenę zainteresowań filozofii transcendentalnych stanowi to, “co” i “ku czemu” jest przekraczane. W obrębie tych filozofii szczególnie zwrócić należy uwagę na dwa pojęcia, określające istotę tego typu uprawiania filozofii. Są to: Transcendencja i transcendentalia.

W filozofiach transcendentalnych pojęciami tymi określa się to, co znajduje się poza lub ponad rozpatrywanym obszarem, co jest niezależne (na przykład od świadomości) i jest “na zewnątrz”, “poza” itp. W tym znaczeniu przeciwstawiają się one temu, co jest immanentne i znajduje się “wewnątrz”, “w obrębie” rozpatrywanego obszaru.

W filozofiach transcendentalnych, koncentrujących się w akcie przekraczania na “jakimś tam”, obecne jest dwojakie pojęcie transcendencji: teoriopoznawcze i metafizyczne. Występowanie tego, co jest transcendentne w znaczeniu teoriopoznawczym (transcendentny charakter przedmiotu poznania) oznacza wykroczenie świadomości ku niezależnemu (właśnie transcendentnemu) w swym istnieniu i swych własnościach przedmiotowi poznania. To, co transcendentne pojawia się w odróżnieniu od tego, co immanentne. Pisze przykładowo M. Heidegger:

Immanentne jest to, co pozostaje wewnątrz: to, co przebywa w podmiocie, wewnątrz duszy, świadomości. Transcendentne jest wtedy to, co tam nie przebywa, lecz jest na zewnątrz; to co przebywa poza duszą i świadomością⁹.

W filozofii problem przedmiotów transcendentnych, istniejących niezależnie od świadomości, “na zewnątrz świadomości”, stał się jednym z podstawowych zagadnień teorii poznania.

⁸ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928. s. 3.

⁹ M. Heidegger, *Transcendencja i czasowość*, tłum. J. Margański, w: *Transcendencje. Teksty filozoficzne*, PAT, Kraków 1986, s. 57.

Inaczej zaś określa się metafizyczny charakter Transcendencji. Czyni się to jako przeciwstawne kontyngencji:

Kontyngentne jest to, co nas dotyka, co nas bezpośrednio dotyczy, z czym sami jesteśmy zrównani, co jest naszego rodzaju i takiego samego jak my pochodzenia lub ewentualnie jest czymś od nas niższym. Transcendentne natomiast jest to, co leży poza tym wszystkim jako to, co tamto warunkuje: nieuwarunkowane, ale jednocześnie właściwie nieosiągalne, nadmierne. Transcendencja jest przekraczaniem w sensie wylegania poza uwarunkowany byt¹⁰.

W dziejach filozofii "Transcendencją" (pisane często wielką literą) określany był status tego, co znajduje się poza danymi bytami i posiada odmienną od nich naturę. Transcendencja jest zatem tym, co nie jest uwarunkowane, a jednocześnie co wszystko warunkuje, jest jakimś "tam" (E. Levinas), pojawia się jako "Transcendens" (G. Marcel) w znaczeniu wertykalnym, jest przedmiotem zainteresowania metafizyki i może mieć charakter teologiczny: Bóg jest Transcendencją.

Nieco inny sens nadawany jest pojęciu "transcendentalia", o którym należy również powiedzieć, gdy ma się na uwadze szeroki zakres określenia "filozofie transcendentalne". Sama idea transcendentalności sięga Arystotelesa i jego rozważań na temat bytu i jedności, które przekraczają kategorie. To właśnie arystotelesowski sposób myślenia ukierunkował filozofię scholastyczną w stronę samych pojęć. Szukając możliwości określenia najwyższego bytu (Boga) dostrzeżono bowiem, iż istnieją określenia bytu, które przekraczają wszystkie kategorie Arystotelesa. Pojęcia te nazwano transcendentaliami. Termin ten odsyła zatem do średniowiecznej nauki o "transcendentaliach": ens (byt), unum (jedność), verum (prawdziwość), bonum (dobroć), res (rzecz), aliquid (coś), wyłożonej w sposób szczególny przez św. Tomasza w *Quaestiones disputatae de veritate*. Transcendentalia wyrażają to, co "przysługuje każdemu bytowi". Przy czym rzecz i coś (res i aliquid) są synonimami bytu. Zwracając uwagę na treść, zespół cech, mamy rzecz, zwracając uwagę na odrębność bytu – mamy coś. Jeżeli byt porównujemy ze sobą, to jest on w sobie zwarty, czyli stanowi jedność (unum). W stosunku do rozumu byt wyraża z nim zgodność, czyli jest prawdziwy (verum), w stosunku do woli wyraża z nią zgodność, jest dobry

¹⁰ Tamże, s. 58.

(bonum). Transcendentalne są zatem takie pojęcia, które nie odnoszą się tylko do jednej, konkretnej, określonej dziedziny bytu, ale są ważne w odniesieniu do każdego realnego, czy też możliwego bytu. Podkreślenie przez Dunsa Szkota bytu jako *transcendens*, a samej metafizyki jako nauki o tym, co transcending, oznaczało, że filozofia zwracała się ku czemuś, co przekracza wszystkie pojęcia, odnoszące się do poszczególnych rodzajów i gatunków. Transcendentalnymi nazywa się tu te momenty i właściwości, które przysługują bytowi w sposób konieczny, są zatem powszechnymi właściwościami bytu.

W obrębie tak szeroko pojętych filozofii transcendentalnych dostrzec można wiele dróg rozwiązań i realizowanych możliwości przekraczania. Ideą jednoczącą tych filozofii jest zatem sama postawa przekraczania i zwracanie się ku temu, co ma z góry charakter "jakiegoś tam". Filozofie te stają zawsze na stanowisku dualizmu (dwoistości), gdyż tylko w nim jest możliwy sam proces przekraczania (transcendowania). Często też angażują się w przewyciężenie tej dwoistości na rzecz jakiejś formy monistycznej, realizowanej jako wskazywanie jednego z członów za nieistotny, złudny¹¹. W ten sposób postawa "transcendowania" przekształca się w pozbywanie się dualistycznych złudzeń i poszukiwanie tego, co "prawdziwe", "jedyne" i "uniwersalne".

3. Filozofia transcendentalna

W obrębie tak określonych filozofii transcendentalnych wyróżnioną pozycję zajmuje filozofia Kanta. Filozof z Królewca po roku 1769, w którym - jak twierdzi - "ogarnęło go wielkie światło", w sposób znaczący zmienił filozoficzny język, jakim się dotychczas posługiwał. Pojawiły się wtedy w jego filozofii pojęcia: spostrzeżenie (perceptio), ogląd, czysty (purus), kategorie, analityka, dialektyka, transcendentalny, antynomie.

¹¹ O możliwościach przekształcania dwoistości w aspekcie bytu i poznania por. np. I. Dąbmska, *O dwoistości w aspekcie bytu i poznania i o tendencji do przewyciężania tej dwoistości jako podstawie kierunków i stanowisk filozoficznych*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrał i opracował J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 17 i n.

Źródeł tych nowych pojęć należy szukać w pracach Locke'a i Leibniza, którymi Kant zajmował się intensywnie w tym okresie, ale szukać też należy w tradycji niemieckiego arystotelizmu¹². Kant wprowadza je w sposób świadomy, jak informuje o tym Markusa Herza, ale jednocześnie nie chce tworzyć nowych pojęć, gdyż “kucie nowych słów to roszczenie do nadawania praw językom, które rzadko tylko się udaje”¹³. Sięga zatem ku pojęciom już istniejącym, rozglądając się “w języku martwym a uczonym”. Jednym z nich jest również pojęcie “transcendentalny”, którego Kant zaczyna używać, chociaż “nie zawsze w sposób jasny”¹⁴. Bez wątplenia jest ono “kluczowym pojęciem” jego filozofii, a przez filozofów i historyków filozofii wielokrotnie uznawane było za termin, który – jak stwierdza H. Cohen – “charakteryzuje całą filozofię Kanta i tworzy jej centrum”¹⁵. Wzbudzało ono jednak kontrowersje już za życia Kanta, zaś jego nowe interpretacje prowadziły wielokrotnie do nowego wykładania filozofii tego myśliciela.

Należy przypomnieć, że już J. S. Beck, przedstawiając pierwsze komentarze do pism Kanta w roku 1793, koncentrował się właśnie na nim i stwierdzał, że pojęcie “transcendentalny” odnosi się do “poznania a priori” i poszukiwań warunków doświadczenia, pojętego na sposób przestrzenno-czasowy¹⁶. Zaś historyk filozofii z Heidelbergu, K. Fischer, dowodził, że pojęcia “transcendentalny” i “a priori” wskazują wzajemnie na siebie: transcendentalny oznacza bowiem zawsze “aprioryczne wyposażenie podmiotu”, zaś Kant przy pomocy tych pojęć określa “warunki poznania obecne w naszym rozumie”, z tym jednak, że pojęcie “transcendentalny” ma szerszy zakres, mając na uwadze również “badanie owych warunków”¹⁷. Znaczący przełom w rozumieniu

¹² Por. na ten temat: G. Tonelli, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der “Kritik der reinen Vernunft*, w: “Archiv für Begriffsgeschichte”, Bd. 9/1964, s. 234 i n.

¹³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum R. Ingarden, Warszawa 1996, s. 22.

¹⁴ A. Gideon, *Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Marburg 1903, s. 6.

¹⁵ H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907, s. 18.

¹⁶ J. S. Beck, *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*, Riga 1793, s. 7.

¹⁷ Por. K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1898, s. 5.

tego terminu, a jednocześnie nowe spojrzenie na filozofię Kanta, przedstawił H. Cohen, który termin "transcendentalny" interpretuje w kontekście kantowskiego pytania o naukę, jej możliwość i metody. Nie odnosi się ono już więc do apriorycznego ujęcia samego poznania, lecz do nauki i jej ważności a priori¹⁸. Również M. Heidegger, interpretując filozofię Kanta jako badanie "rozumienia bycia", buduje ją na nowym sensie pojęcia "transcendentalny".

Czynić problemem możliwość ontologii – stwierdza Heidegger – oznacza: pytać o możliwość, tj. istotę tej transcendencji rozumienia bycia, filozofować transcendentalnie. Dlatego właśnie Kant, aby jakoś oznaczyć problematykę tradycyjnej ontologii, używa dla *metaphysica generalis* (ontologia) terminu "filozofia transcendentalna"¹⁹.

Zaś G. Martin w sposób jednoznaczny stwierdza, że termin "transcendentalny" nosi u Kanta podwójne znaczenie: z jednej strony Kant nie rezygnuje z jego tradycyjnego, scholastycznego sensu, np. wtedy, gdy mówi on o "absolutnej i transcendentalnej rzeczywistości czasu"²⁰. W tym sensie "transcendentalny" oznacza najogólniejsze określenie bytu²¹. Lecz obok tego tradycyjnego, metafizycznego znaczenia, formułuje Kant swoje własne znaczenie, w którym "transcendentalne badania zwracają się ku naszemu sposobowi poznania"²².

Również w literaturze polskiej rozumienie filozofii Kanta często łączy się z interpretacją terminu "transcendentalny". M. Żelazny podkreśla, że słowo transcendentalny należy rozumieć jako "odnoszący się nie do samego przedmiotu, lecz do form procesu poznawczego"²³. Zaś M. Siemek dowodzi, że mamy tu do czynienia z próbą wytworzenia nowego stanowiska teoretycznego²⁴.

¹⁸ Por. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885, s. 85.

¹⁹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 23.

²⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986, s. 114.

²¹ Por. G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln 1958, s. 47.

²² Tamże, s. 48.

²³ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, s. 35.

²⁴ Por. M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 14 i n.

Ten krótki przegląd wskazuje na niejednoznaczność interpretacji tego głównego pojęcia filozofii Kanta. Należy zatem odnaleźć jego sens, sięgając najpierw do form jego obecności w epoce Kanta.

Podkreślić należy, że pojęcie “transcendentalny” funkcjonowało w XVII i na przełomie XVII i XVIII wieku w trzech obszarach filozofii: niemieckim arystotelizmie (Johann Heinrich Alsted, Christoph Scheibler, Johannes Scharf), filozofii Christiana Wolffa i Alexandra Baumgartena. W niemieckim arystotelizmie pojęcie to używane było często zamiennie z *metaphysica generalis*, z “pierwszą filozofią”.

Termin *transcendens* lub *transcendentalis* uzyskuje tu podstawowe znaczenie dla systemu metafizyki – stwierdza Knittermeyer. Staje się pewnego rodzaju centralnym ogniwem, który spaja wszystkie pojęcia metafizyki²⁵.

Alsted – przykładowo - rozumie naukę o transcendentaliach właśnie jako poznanie bytu w ogóle, jako *metaphysica generalis*²⁶. Takie metafizyczne rozumienie transcendentality zmienia się jednak w XVIII wieku, w filozofii niemieckiego oświecenia, szczególnie w “kosmologii transcendentalf” Christiana Wolffa. Píše Wolff:

Istnieje jednak pewne ogólne rozważanie świata, które bada to, czym pomysłany jest rzeczywisty świat w porównaniu z każdym innym, możliwym. Ta część filozofii, która rozwija takie ogólne pojęcia została przeze mnie nazwana ogólną lub transcendentalf kosmologią²⁷.

I dalej:

Mam zwyczaj nazywać ją transcendentalf, gdyż wskazywane jest tu tylko to o świecie, co przysługuje jemu jako pewnemu uformowanemu i zmiennemu bytującemu (Seienden), tak dalece, że odnosi się ona w ten sam sposób do fizyki, jak ontologia lub filozofia pierwsza do całej filozofii²⁸.

²⁵ Por.: H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920, s. 147.

²⁶ Por. na ten temat: N. Hinske, *Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie*, w: “Archiv für Begriffsgeschichte”, 12/1968, s. 92 i n.

²⁷ Cyt. za: N. Hinske, *Die historischen Vorlagen...*, s. 99.

²⁸ H. Wolff, *Cosmologia generalis, methodo scientificka pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Frankfurt 1737, s. 1, cyt. za: N. Hinske, *Die historischen Vorlagen...*, s. 99

Tak samo zatem jak ontologia przedstawia pewne ogólne pojęcia dla wszystkich dyscyplin filozoficznych, transcendentalna kosmologia czyni to dla fizyki. Pojęcie to prezentuje się teraz zupełnie inaczej niż we wcześniejszym arystotelizmie. Po pierwsze, pojawia się ono już nie z obszaru *metaphysica generalis*, czyli poznania bytu w ogóle, lecz *metaphysica specialis*, czyli poznania jego głównych obszarów (*cosmologia generalis vel transcendentalis*). Wolff przeniósł zatem ten termin z obszaru ontologii w obszar kosmologii w taki jednak sposób, że zachowało ono rangę ogólności i aprioryczności. Po drugie, razem z tak znaczącym przesunięciem pojęcie to występuje w kontekście “teorii nauki” (kosmologii), co w przyszłości odegra wielką rolę w filozofii Kanta.

Trzeci obszar obecności idei transcendentalizmu ujawnia się w XVIII wieku w filozofii Alexandra Gottlieba Baumgartena. Możemy powiedzieć, że wraz z filozofią Wolffa pojęcie transcendentalności uzyskało funkcję ontologiczną (badanie bytu jako rzeczy), najpierw w wąskim wymiarze kosmologii, później zaś w szerokim wymiarze “problemu transcendencji”. W myśli Baumgartena spotykamy zupełnie inne rozumienie transcendentalności. Nauka o transcendentaliach Baumgartena, inaczej niż miało to miejsce w arystotelizmie, ogranicza się do trzech pojęć *unum*, *verum* i *perfectum (sive bonum)*. Lecz istotniejsze nawet niż to ograniczenie jest zmiana rozumienia transcendentalności. Transcendentalny oznacza tu “konieczny”, “istotny”. Pojęcie to nie wskazuje już zatem na nic, co miałoby charakter transcendensu.

Trudno naturalnie odpowiedzieć na pytanie, czy Kant znał te wszystkie sensory pojęcia “transcendentalny”. Jeśli chodzi o niemiecki arystotelizm, to historycy podkreślają, że ani w pracach publikowanych, ani też w listach i spuściźnie pośmiertnej nazwiska niemieckich arystotelików nie pojawiają się. Jednak można spotkać w jego pracach użycie pojęcia w powyższym sensie. Przykładem może być nazwanie “transcendentalną atomistyką” tezy drugiej antynomii²⁹, czy też wyraźne utożsamienie “filozofii transcendentalnej” z “metafizyką”³⁰.

²⁹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, Warszawa 1996, s. 181.

³⁰ Pisze Kant: “Ta sceptyczna metoda jest jednak w sposób istotny właściwa jedynie filozofii transcendentalnej i można się bez niej obejść w każdej innej dziedzinie badań, tylko nie w tej”. Tamże, s. 163.

Inaczej ma się sprawa obecności tych tradycji, które związane są z filozofiami Wolffa i Baumgartena. Pierwszy wielokrotnie pojawia się na kartach *Krytyki czystego rozumu*, najczęściej z przydomkiem “sławny”, obecny jest również “znakomity analityk Baumgarten”. Kant znał obie tradycje, wyraźnie się na nie powołuje, lecz może właśnie ze względu na różnorodność znaczeń pojęcia “transcendentalny” podejmuje próbę jego określenia w sposób nowy. Na czym polega swoistość użycia przez Kanta pojęcia “transcendentalny”?

Historycy filozofii wskazują, że pojęcie *transcendentalny* do roku 1770 znajduje się tylko w dwu miejscach jego prac³¹. Dopiero od tego roku wykorzystuje je Kant w sposób systematyczny. Nigdzie jednak nie zostało ono określone w sposób jasny, będąc raczej “przedmiotem eksperymentów”. Pojęcie “transcendentalny” zostało przez filozofa z Królewca użyte jako termin filozoficzny, służący do stworzenia projektu filozofii transcendentальной w nowym, nowożytnym sensie. Filozof z Królewca nadał temu pojęciu nową treść, związaną z poznaniem i przedmiotem poznania. Dokonując analizy przedmiotu poznania dostrzegł, że przedmioty takie nie są obrazami (odbiciami) zewnętrznych (transcendentnych) rzeczy, lecz warunkowane są wieloma czynnikami. W obszarze takich warunków przedmiotowości odróżnił Kant elementy aprioryczne, które muszą być pomyślane przed wszelkim doświadczeniem, albo niezależnie od niego oraz aposterioryczne. Analitykę, która przedstawia aprioryczne elementy konstytucji przedmiotów nazywa Kant analityką transcendentálną. Pojęcie to odnosi się jednak nie do określonych przedmiotów, lecz do przedmiotowości w ogóle. Filozofia transcendentálna oznacza tu analizę podmiotowości, o ile podmiotowość ta zwraca się ku przedmiotowi i zajmuje się - wg Kanta - systemem pojęć a priori przedmiotowości w ogóle, tym zatem, co warunkuje (umożliwia) przedmiotowość. Taka filozofia transcendentálna formułuje pytanie o koniecznościowe warunki możliwości doświadczenia, rozumianego jako wiedza podmiotu o przedmiocie i odnajduje je po stronie podmiotu, odchodząc tym samym od transcendentnie pojmowanego świata, tak jednak, aby na nowo wyprowadzić go z podmiotu.

³¹ Por.: N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie...*, s. 24.

Filozofia transcendentalna ma teraz zajmować się “naszymi apriorycznymi pojęciami przedmiotów w ogóle”, jak o tym informuje Kant w wydaniu A swej *Krytyki czystego rozumu*, albo też “systemem pojęć a priori” przedmiotów, jak o tym informuje w wydaniu B³². Filozof z Królewca jest świadomy tego nowego sensu jaki nadaje filozofii transcendentальной. W liście do Markusa Herza z 21 lutego 1772 roku istota tej nowej filozofii została wyrażona następująco:

szukałem filozofii transcendentальной, mianowicie wszystkich pojęć całkowicie czystego rozumu, aby je w pewnej mierze przenieść z kategorii, lecz nie tak jak czynił to Arystoteles, który tak jak je znalazł postawił obok siebie w swych 10 predyamentach na zasadzie czystego przypadku; lecz tak, jak one same się przez pewne nieliczne podstawowe zasady rozumu z siebie samego poddają klasyfikacji”. /.../ Przedmioty, które dane byłyby przez czysty rozum należą do ontologii. Lecz czy są to rzeczywiste przedmioty? Nie, lecz tylko samo myślenie. Ontologia nie zawiera zatem żadnych obiektów, lecz tylko pojęcia, zasady i prawa czystego myślenia. Logika zawiera wprawdzie też reguły myślenia, lecz myślenia w ogóle. Transcendentálna filozofia jest więc krytyką czystego rozumu i czystego intelektu³³.

W pewnym sensie było to użycie terminu “transcendentálny” w znaczeniu Wolffa, którego kosmologia transcendentálna zwracała się ku obszarowi apriorycznemu. Lecz Kant nadaje temu wymiar uniwersalny: chodzi teraz o wszelkie realne użycie rozumu, “o krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia”³⁴.

A zatem nie “przedmioty” i nie “przedmioty w ogóle”, lecz “nasze pojęcia o przedmiotach w ogóle” są tematem tej nowej filozofii. Nie taka “Transcendencja”, w której scholastyka odnajdowała transcendentalia, przekraczające kategorie, lecz aprioryczne pojęcia podmiotu poznającego tworzą temat i problem tej nowej filozofii transcendentальной. Wywodząca się od Kanta filozofia transcendentálna przedstawia się zatem jako myśl, która podejmuje problem doświadczenia i jego legitymizacji, zakładając z góry pewną jego koncepcję, czyli możliwość

³² Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, , tłum R. Ingarden, t. I, Warszawa 1996, s. 86.

³³ Por. I. Kant, *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*, cyt. za: N. Hinske, *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*, w: “Archiv für Begriffsgeschichte”, Band XIV, 1970, s. 64.

³⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. I, s. 11.

odnalezienia takich warunków. Nie tylko proponuje, aby przed wszelkim badaniem rzeczy najpierw zbadać nasz sposób poznania, ale również stąd właśnie wyprowadzać warunki pewności.

W systemie Kanta zatem termin "transcendentalny" definiowany jest w sensie pojęcia teoriopoznawczego. Przypomnieć tu należy najczęściej cytowane określenie tej filozofii:

Transcendentalnym - pisze Kant - nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy³⁵.

Stworzona przez niego filozofia transcendentalna zmierzała zatem do krytycznego ugruntowania naszego poznania i naszej wiedzy. Jednak nie każda próba takiego ugruntowania może być określona jako transcendentalna. Teoria poznania może się bowiem realizować w różnych perspektywach: metafizycznej, psychologicznej, ontologicznej, antropologicznej. Tradycyjna, metafizyczna filozofia poznania, określona była sytuacją, w której z jednej strony uczestniczył podmiot, pozostający w dystansie wobec świata przedmiotów, z drugiej zaś transcendentny wobec niego świat, który zostawał przez podmiot ujęty w jego własnym bycie. Filozofia transcendentalna Kanta wyraźnie odróżniła się od wszystkich tych sposobów epistemologicznych rozważań. Jej tematem stały się zasady, które gwarantują ważność poznania, jej celem określenie granic poznania na podstawie analizy tych zasad. Nowe stanowisko Kanta polegało na uznaniu, że podmiot nie tylko zwraca się do przedmiotu w bezpośredniej intencjonalności, lecz też ku sobie samemu, mogąc w ten sposób wskazać warunki poznania powszechnie ważnego. Nie tylko zatem przedmioty doświadczenia zostają ujęte z punktu widzenia działalności podmiotu, lecz też ukazuje się możliwość uchwycenia samego podmiotu w jego działalności. Zgodnie z tą podstawą odkrywa Kant, że "tylko to z rzeczy poznajemy a priori, co sami w nie wkładamy"³⁶. Porządek i jedność świata zostają poznane przez człowieka tylko dlatego, że sam je ustanawia, zaś filozofia odwraca się od pytania o to, "co jest?" i zwraca w stronę pytania "co i jak jest nam dane?".

³⁵ Tamże, s. 86.

³⁶ Tamże, s. 32.

Podstawowe zadanie tak określonej filozofii transcendentalnej polegało na odkryciu warunków możliwości doświadczenia, czyli praw, zgodnie z którymi podmiot podejmuje swą sensotwórczą działalność, wnosząc porządek w różnorodność danych doświadczenia. Kant wierzył w opracowanie systemu takiej struktury, tablicy kategorii. Znalezienie tych reguł, konstytutywnych dla naszego poznania i gwarantujących jego pewność, stało się nowym zadaniem filozofii, ale jednocześnie wymagało uznania ważnych dla niej założeń. Jeśli bowiem sam podmiot (rozum) staje się warunkiem pewności poznania i jeśli on właśnie wprowadza porządek i powiązania w różnorodność danych doświadczenia, to sam nie może być włączony w jego obszar. Chcąc zatem odnaleźć warunki pewności i pokonać niebezpieczeństwo sceptycyzmu, filozofia transcendentalna musiała uznać, że rozum (podmiot) jest czysty, nietknięty przez świat i doświadczenie. Tylko na mocy tego założenia zdolny jest swemu poznaniu nadać rangę pewności.

Istotniejsza jednak była konsekwencja druga klasycznej, kantowskiej filozofii transcendentalnej. Bowiem po wykazaniu, że podmiot całkowicie *a priori* określa swój przedmiot i pokonaniu w ten sposób niebezpieczeństwa sceptycyzmu, okazało się, że to, co poznane, nie jest już "rzeczą samą w sobie", lecz "zjawiskiem". Tym samym wszystko to, co człowiek może poznać, stało się tylko "przedstawieniem" uwarunkowanym przez podmiot. Filozofia transcendentalna nie tylko jednak odkryła na nowo ów "trzeci świat" (fenomenalny), ale razem z tym ustanowiła nowy stosunek człowieka do bytu. Na mocy tych tez prawdziwe i rzeczywiste stało się tylko to, czego człowiek może doświadczyć jako przedmiotu swego poznania, ustalając z góry konstytuujące go czynniki.

Filozofia ta wkraczała przede wszystkim w obszar teorii poznania, szukając warunków relacji poznawczej i pytając o poznawalność, lecz implikowała również pewne tezy dla metafizyki i całej filozofii. Zmieniała dotychczasowe zasady filozofowania, stając się badaniem funkcji świadomości i zastępując substancjalne wykładanie świata,

wykładaniem funkcjonalnym³⁷. Kopernikańskie odwrócenie sposobu myślenia oznaczało też, że świat nie jest już obcy, zagrażający człowiekowi i niezrozumiały. To, "jaki" jest świat, człowiek rozpoznaje jako swoje dzieło, wytwór jego własnego ujęcia i od niego zależny. Wraz z taką teorią pojawiły się podstawy do późniejszego sporu o kształt "pierwszej filozofii": czy ma to być metafizyka, czy też teoria świadomości, w której podmiot stawał się miejscem, w którym mogły być rozwiązane wszystkie problemy.

Jako taka zatem próbowała filozofia ta realizować trzy cele, płacąc za ich realizację określoną cenę. Po pierwsze, filozofia ta w swej istocie skierowana była przeciwko sceptycyzmowi, dowodząc możliwości pewnego poznania, ale płacąc za to cenę zwrotu ku podmiotowi, jako czynnikowi ahistorycznemu, wolnemu od kształtowania przez doświadczenie. Po drugie, zwrócona była przeciwko despotyzmowi empiryzmu wskazując, że wiedza empiryczna ma walor pewności, ale tylko ze względu na aprioryczny obszar świadomości. Cena, jaką tym razem przyszło zapłacić, oznaczała utratę bytu, przyjęcie, że byt nie opiera się na sobie, lecz dopiero czyste myślenie (świadomość) pozwala go wytworzyć. Po trzecie, zwróciła się przeciw nieograniczonemu zasięgowi filozofii, wyznaczając granice możliwości poznania, ale i tu płacąc za to eliminacją światopoglądowej funkcji filozofii. Lecz wyznaczyła również sobą pewien sposób rozumienia transcendentalizmu, który określił przyszłe losy tej filozofii.

4. Transcendentalizm

Jako trzeci obszar sensu uobecnianego w filozofii w kontekście łacińskiego terminu *transcendere*, należy wskazać pojęcie "transcendentalizm". Pojawia się ono w dwu ważnych dla filozofii kontekstach. Pierwszym jest swoisty ruch społeczny i umysłowy w Ameryce, powstały w 1836 roku w Bostonie, którego najznamienitszymi reprezentantem byli: w dziedzinie filozofii Ralph Waldo Emerson, "Mędrzec z Concord"; Henry Thoreau w dziedzinie ekonomii, Theodore Parker w

³⁷ Por. na ten temat: J. Berger, *Gegestandskonstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf Heinrich Rickert*, München 1967, s. 16 i n.

obszarze religii. Drugim zaś określone stanowisko filozoficzne w obrębie teorii poznania. W każdym tych obszarów przejawiają się odmienne problemy naszej kultury, ujęte zasadą transcendentalizmu.

Transcendentalizm jako ruch społeczny. Transcendentalizm w Ameryce był ruchem mistycznym, który chciał "odnowić świat", znajdując taką idealną sytuację rzeczywistości politycznej, społecznej, ekonomicznej, która zapewniłaby człowiekowi zadawalającą egzystencję.

Transcendentaliści byli ludźmi "osamotnionymi w tłumie", poszukującymi nowej organizacji życia i społeczeństwa³⁸. Byli też surowymi krytykami współczesności, budując swą filozofię na dwu podstawach. Pierwszą było rozumienie wszechświata jako boskiej całości, w której człowiek jest źródłem ciągle nowego życia. Drugą zaś podkreślanie boskiego pierwiastka w osobowości człowieka. Człowiek przedstawiał się tu jako suwerenna istota, którego świadomość kieruje się innymi prawami niż prawa przedmiotów. Oznaczało to konieczność uwolnienia się od całego zespołu instytucji i obyczajów, które ograniczają suwerenność człowieka i zmuszają do podporządkowania świadomości prawom przedmiotów.

R. W. Emerson pisał:

Źródłem Demokracji i Wolności jest święta prawda, że każdy człowiek obdarzony jest Boskim Rozumem lub też, że chociaż od stworzenia świata tylko niewielu ludzi żyło zgodnie z nakazami Rozumu, wszyscy zostali stworzeni w taki sposób, by mogli żyć zgodnie z tymi nakazami. To jest równość, jedyna równość wszystkich ludzi. Do tej prawdy odwołujemy się mówiąc: szanuj siebie samego, bądź wierny sobie³⁹.

Emerson, odwołując się do tych filozoficznych zasad, opracowuje transcendentalną teorię państwa, zbliżoną do anarchizmu filozoficznego i wyrażoną w doktrynie dobrowolności. Dopatruje się ona istoty państwa w identyczności pierwiastka moralnego w ludziach. W ten sposób doktryna transcendentalistów oddzielała jednostkę od wszelkich partii i łączyła ją jednocześnie z całą ludzkością.

Inny obszar działań dla amerykańskich transcendentalistów wyznacza Henry Thoreau wraz ze swą transcendentalną deklaracją

³⁸ Por. V. L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej 1800-1860*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1970, s. 542 i n.

³⁹ Tamże, s. 552.

niezawisłości. Jest nią obszar ekonomii. Ten filozof i ekonomista zamierzał nadać codziennym trudom człowieka inny cel, niż tylko przyziemne osiąganie dochodów. Zamierzał poświęcić sprawy ekonomiczne na rzecz problemów duchowych. Thoreau dostrzegał trzy możliwe rozwiązania problemów ekonomicznych: pozwolić wyzyskiwać siebie, wyzyskiwać swych bliźnich lub cały problem sprowadzić do postaci najelementarniejszej. Odrzucając dwa pierwsze tworzył nową ekonomię.

Ten Grek w skórze jankesa doszedł do wniosku - pisze Parrington - że piękne jest życie człowieka własnoręcznie tworzącego piękno i że jeśli dzieło naszych rąk jest brzydkie, to tylko dlatego, że nasze życie jest małostkowe i nędzne, nie dające ujścia wolnemu twórczemu duchowi⁴⁰.

Ruch transcendentalny w Ameryce, chociaż podbudowany filozofią, szczególnie niemieckim mistycyzmem, był przede wszystkim ruchem społecznym i oznaczał przeniesienie transcendentального indywidualizmu w dziedzinę polityki i ekonomii.

Transcendentaliści przyznawali nadprzyrodzone (transcendentalne) atrybuty naturze człowieka, chcąc na nich budować społeczeństwo, ekonomię i codzienność. Nie uznawali dlatego żadnego abstrakcyjnego państwa, społeczeństwa czy narodu. Dla nich istnieją tylko indywidualni ludzie. Ruch ten stawał się zatem wyrazicielem osiemnastowiecznej filozofii indywidualizmu, budując terażniejszość przez odwoływanie się do nadprzyrodzonych zasad. Głosił gloryfikację świadomości i woli, lecz jednocześnie odkrywał boskość duszy, która stawała się głosem Boga.

Transcendentalizm w filozofii. Czymś innym jest natomiast filozoficzny transcendentalizm. Wyrasta on jako konsekwencja zwrotu od transcendentnego rozumienia naszego poznania, do jego interpretacji transcendentальной i korzeniami sięga do kantowskiego projektu filozofii, jako krytyki rozumu. Rozwiązując podstawowy problem epistemologii, jakim jest ustalenie i określenie podstaw, na których opierają się roszczenia do wiedzy pewnej, transcendentalizm czyni to dokonując zwrotu ku podmiotowi i odkrywając warunki konstytucji wszelkiego

⁴⁰ Tamże, s. 573.

bytu w podmiocie i z podmiotu. Jego podstawowym rysem jest zatem "porzucenie" świata, aby wyprowadzić go na powrót z subiektywności.

Nie ulega wątpliwości, że filozofia transcendentalna Kanta stanowiła otwarcie drogi ku transcendentalizmowi. Filozof z Królewca stworzył bowiem taki projekt filozofii, w którym teoria poznania może stanowić już nie tylko najważniejszą część filozofii, ale również wyczerpywać sobą całość problematyki filozoficznej. Wskazując niemożliwość metafizyki krytyka rozumu odkryła nie-metafizyczną strukturę świata dostępną poznaniu. Takie unieważnienie metafizyki stanowiło przeformułowanie dotychczasowych jej pytań i nadało nową rangę problemom teorii poznania, które pojawiały się teraz nie obok metafizyki, lecz wyznaczały rdzeń myślenia filozoficznego.

Lecz na transcendentalizm nie można jednak patrzeć tylko jako na koncepcję gnoseologiczną. Zbudowany najczęściej na metafizycznej tezie o oddzieleniu rzeczywistości od myślenia, transcendentalizm prezentuje się jako stanowisko, w którym zamiast substancjalnej wykładni świata pojawia się jego wykładnia funkcjonalna. W takiej próbie rozumienia rzeczywistość otrzymuje bowiem dodatkowy wymiar, jakim jest "bycie korelatem świadomości" i on właśnie stanowi teraz podstawowy przedmiot zainteresowań teorii poznania. Samo poznanie staje się "źródłem" konstytucji przedmiotów, zaś zadanie, jakie podejmuje transcendentalizm, jest wyjaśnienie tej działalności podmiotu.

N. Bierdiajew interpretując metafizyczne korzenie transcendentalizmu w filozofii Kanta dowodzi, że taka próba rozwiązania problemów epistemologicznych wyrasta z pewnej sytuacji człowieka i kultury czasów nowożytnych. Taką filozofię, jaką stworzył filozof z Królewca, mógł i powinien stworzyć tylko człowiek samotny, porzucony i izolowany. Dlatego - dowodził Bierdiajew - kantyzm nie jest tylko koncepcją gnoseologiczną, czy też teoretyczną. Filozofia ta jest zjawiskiem samego życia.

Ktoś zatruty kantyzmem nie może już mieć żywych, realistycznych związków z bytem, jego odczuwanie świata jest zachwiane. /.../ Kantyzm zabija nie metafizykę, nie naukę o bycie, byłaby to niewielka strata, on zabija sam byt, ściślej, on wyraża,

odzwierciedla w życiu zaistniałe zgaśnięcie bytu, jego oddalanie się od porzucanego człowieka⁴¹.

W ten sposób transcendentalizm buduje pewien obraz, w którym poznanie staje się “czynem”, “konstytuowaniem” tego, co poznawane w procesie poznania. Świat jako uosobienie bytujących odsyła teraz do poznania, zaś ono samo wskazuje już tylko na siebie, jest samopoznaniem, samoświadomością i jako takie podstawą wszystkich przedmiotów świadomości. Transcendentalizm próbuje zatem zrezygnować z metafizyki, ustanawiając na jej miejsce teorię świadomości lub teorię subiektywności i powstrzymując się przed wypowiedaniem tez metafizycznych.

Zadaniem transcendentalizmu staje się zatem rozjaśnienie i krytyczne ugruntowanie tego wszystkiego, co “ma ważność”. Punktem wyjścia i podstawę całej postawy tego rodzaju stanowi podmiot. Wszystko, co “ma ważność”, znalazło możliwość ugruntowania właśnie w uniwersalnym, czystym podmiocie. Sytuacja ta oznaczała jednak nie tylko odkrycie nowego obszaru dla teorii poznania, lecz również nową jakość metafizyki w której byt subiektywny pochłaniał wszelki byt obiektywny, ugruntowanie “ważności” odbywało się kosztem subiektywizacji bytu. Filozofia ta przeniosła punkt ciężkości życia i poznania z obiektywnie istniejącego bytu w subiektywny świat człowieka. Transcendentalizm przedstawia się zatem jako swoisty “protestantyzm filozoficzny”, zrywający z bytem, na rzecz samotności podmiotu. Była to zatem filozofia, która pozostawiała wydaje się jedyną możliwość uratowania bytu, wtedy gdy utracił on charakter obiektywny, możliwość jego subiektywnej odbudowy. Problemem dla transcendentalizmu stał się zatem świat, który został zredukowany do świata podmiotu, jak też jego warunki ważności. Powrót do bytu, ujawnienie dróg do bytu, wydaje się pozostawać w sprzeczności z transcendentalizmem i zadaniem poszukiwania podstaw ważności. Alternatywa, która tu się ujawnia, stawia z jednej strony subiektywizm, oderwanie od bytu i możliwość poszukiwań legitymizacji tak pojętego doświadczenia, z drugiej zaś odzyskanie bytu, “wychodzenie od niego” i niemożliwość uprawomocnienia tak pojętego doświadczenia. Właśnie ta alternatywa stoi u

⁴¹ Por. N. Bierdajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczak, Białystok 1995, s. 19.

podstaw filozofii współczesnej. Lecz czy jest ona uzasadniona? Czy nie można realizować transcendentálnych poszukiwań warunków możliwości doświadczenia mimo odrzucenia subiektywizmu i odnalezienia realnego bytu?

W dziejach filozofii transcendentalistyczna interpretacja myśli Kanta nie należy do rzadkości. Spotykamy ją zarówno od strony metafizycznego myślenia (np. neotomizm)⁴², widzącego w filozofii Kanta zagrożenie dla metafizyki, jak też wśród tych myślicieli, którzy świadomie chcą nadać filozofii Kanta taki charakter, aby kroczyć tą drogą jeszcze dalej (fenomenologia transcendentalna E. Husserla). Wśród przeciwników należy wymienić np. tomizm transcendentalny (szkoła Maréchala), czy też periechontologię K. Jaspersa.

5. Filozofia jako filozofia transcendentalna

Mając na uwadze wszystkie przedstawione możliwości interpretacyjne trzeba podkreślić, iż w dziejach filozofii trudno znaleźć myśliciela, który używa pojęcia "transcendentalny" konsekwentnie je stosując i pozostaje wierny jednemu z tych znaczeń. Najczęściej, w zależności od potrzeb filozoficznych, pojawiają się one wszystkie. Łatwo też dostrzec, że wskazane tu obszary interpretacyjne nie pozostają wcale na uboczu współczesnych stylów uprawiania filozofii. W tym sensie dosyć łatwo przychylić się do opinii Schlegla, że prawdziwa filozofia jest zawsze filozofią transcendentalną. Taka opinia nie byłaby jednak do przyjęcia w odniesieniu tylko do jednego z obszarów wskazanych wyżej, lecz wobec jego całego, czyli tak wobec "filozofii transcendentalnych" (w liczbie mnogiej), "filozofii transcendentalnej" (w liczbie pojedynczej) jak i "transcendentalizmu".

Należy jednak zapytać, czym jest filozofia, która chce być filozofią transcendentalną i samo filozofowanie utożsamia z myśleniem transcendentalnym?

⁴² Neotomista E. Gilson wskazuje jednoznacznie, że teoria poznania rozwinięta z punktu widzenia św. Tomasza "czyni zbędnym to, co od czasów Kanta zwykło się nazywać krytyką poznania". E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasz z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 274.

Trzeba podkreślić, że jest to filozofia, która próbuje obejść się bez "hipotezy realności". Procedura takiego filozofowania polega na odwróceniu (lub odwracaniu) tradycyjnego sposobu myślenia filozoficznego. Taki tradycyjny sposób uprawiania filozofii polegał na przedłużeniu naturalnego kierunku poznania, czyli rozpoczynanie rozumienia świata od niego samego, od realnie istniejącego świata ludzi, rzeczy, zdarzeń. Intencją takiego myślenia (*intentio recta*) było zwrócenie się filozofa ku transcendentnemu światu i stworzenie jego teorii. Właśnie taki świat, który był impulsem pytań, wywoływał filozoficzne zdziwienie i domagał się zrozumienia. Myślenie to wpływało zatem z doświadczenia obecności bytów, odczuwania z nimi pewnej więzi i - często - więz ta miała miejsce w świetle jakoś pojętego Absolutu. Duch takiej filozofii panuje przez wieki i często krąży on wokół sądów naiwnej świadomości i zdrowego rozsądku.

Filozofia transcendentalna stwarza możliwość uprawiania filozofii na innej drodze. Po pierwsze, prezentuje inną intencję filozofowania (*intentio obliqua*). Stwarza taką ideę myślenia filozoficznego, w której pomija się lub też przedstawia często jako bez znaczenia, realnie istniejący, pozapodmiotowy przedmiot. Oznacza to, że zmienia się tu sama przyczyna filozofowania. W filozofii tak konstytuowanej impulsem filozoficznych pytań i filozoficznego zdumienia staje się nie to, co realnie istnieje, lecz to wszystko, co prezentuje się lub może się prezentować świadomości, czy też innemu ośrodkowi doświadczeń. Po drugie, filozofia tak rozumiana zmienia również zadanie filozofii. Nie jest nim już podejmowanie prób zrozumienia realnie istniejącego świata, lecz prób zrozumienia tego wszystkiego, co jest "moim" światem, albo też - we współczesnych interpretacjach - "naszym" światem. Myślenie to wskazuje, że świat, w którym żyjemy, jest zawsze światem naszej aktywności i nie jest nam wcale obcy. Lecz filozofia, która staje się filozofią transcendentálną, wydaje się odcinać od nas rzeczywistość i zamykać możliwość powrotu do świata realnego. Pierwotnie często się wskazuje w takim myśleniu, że podmiot jest produktywny w zetknięciu z bytem, ale bardzo łatwo przejść od tego, ku analizie samej "produktywności" podmiotu, pomijając odniesienie do bytu.

Inaczej mówiąc, filozofia jako filozofia transcendentalna poddaje analizie proces konstruowania i tworzenia świata doświadczenia, i

ustala warunki możliwości tej całej operacji. Byt zawsze jest w niej pojmowany z punktu widzenia kreującego go podmiotu, pojmowanego jako świadomość, transcendentalna intersubiektywność, ale również jako nieświadomość. Te nowe pola przysyłają samą rzeczywistość.

Rozdział drugi

Metoda transcendentalna w filozofii

Nie można wydać o Kancie żadnego sądu, nie zdradzając przy tym, jaki świat nosi się we własnej głowie.

H. Cohen

Pytanie o metodę pojawiło się w centrum myślenia filozoficznego w okresie nowożytnym, jako efekt sporów o koncepcję poznania przyrodniczego. Jego sformułowanie wskazuje myśl, która w sposób ukryty jest z nim związana. Chodzi o pogląd, że można w sposób samodzielny i świadomy określić cel i drogę badań. Nie tylko zatem to, ku czemu powinno się zmierzać, ale też to, "jaką drogą". W epoce nowożytnej żądanie takie odniesiono nie tylko wobec rodzącej się nauki, której drogę postępowania miała wyznaczyć filozofia, ale również często czyniono to wobec samej filozofii, dla której poszukiwano dróg do odkrycia "prawdy absolutnej", czy też warunków "absolutnej pewności". Metoda osiągnięcia prawd stała się równie ważna, jak same prawdy. I dopiero dyskusja na temat metody na przełomie XIX i XX wieku, jak też w samym wieku XX przedstawia się jako droga osłabiania jej znaczenia w poszukiwaniu prawdy i pewnego poznania. W tym okresie - obok pozytywistycznych roszczeń ujednolicenia metody poznania - właśnie z perspektywy odnowionego kantyzmu pojawiło się wołanie o rozwój odrębnej metody nauk humanistycznych, prowadząc do zachwiania jedności samej metody poznania, aby w końcu - wraz z

filozofią H.-G. Gadamera - samą metodę zastąpić modelem interpretacji. Dopiero jednak druga połowa wieku XX staje się okresem wyraźnego protestu przeciwko metodzie, podnoszonego czy to z perspektywy samej teorii nauki (P. Feyerabend), czy też z perspektywy nowej "strategii dekonstrukcji" (J. Derrida).

W języku potocznym posługujemy się terminem "metoda" mając na uwadze dwa obszary. Pierwszym jest sposób wykonywania jakiejś czynności, drugim osiągnięcie określonego celu. W pierwszym przypadku akcent pada na działanie, w drugim na rezultat, to zatem, ku czemu zmierzamy. Łącząc te obszary można powiedzieć, że metoda jest sposobem, w jaki postępuje się w odniesieniu do danej dziedziny, w celu osiągnięcia określonego dążenia. Określenie to zachowa swą ważność zarówno wobec metod w teologii, jak również wobec tzw. metod naukowych. B. J. F. Lonergan - myśliciel, dla którego bliski zostaje transcendentalizm i neotomizm- określa metodę w sposób następujący:

Metoda jest normatywnym wzorcem powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności, które prowadzą do gromadzenia i postępu wyników nauki. A więc metoda istnieje tam, gdzie istnieją odrębne czynności, gdzie każda czynność pozostaje w relacji do innych, gdzie zbiór relacji tworzy wzorzec, gdzie wzorzec określa się jako właściwy sposób wykonania zadania, gdzie czynności przebiegające według wzorca mogą być w nieskończoność powtarzane i gdzie owoce tego powtarzania nie powtarzają się, lecz gromadzą i postępują naprzód⁴³.

Biorąc pod uwagę powyższą definicję można wskazać pewne warstwy znaczeniowe tego terminu, które pomocne będą w analizie samej metody transcendentalnej w filozofii. Są nimi: **normatywny wzorzec**, czyli nakaz postępowania tylko w taki, a nie inny sposób, wobec określonego przedmiotu (problemu), jeśli chce się właściwie wykonać zadanie, jakie się przed sobą postawiło; **określone czynności**, czyli związane z tym wzorcem zespół działań, które podejmujemy (musimy podjąć), aby zrealizować określony zamiar. I wreszcie, **powtarzalność i kumulatywność**, czyli możliwość ujęcia przez nią ciągle nowych, pojawiających się doświadczeń i wzbogacanie osiągniętych wyników. Ostatnia z cech oznacza otwartość metody wobec nowych

⁴³ Por.: B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 14.

doświadczeń, a jednocześnie możliwość jej dostosowania do nowego zakresu danych.

Wśród tak określonego obszaru najważniejszą rolę odgrywają trzy cechy, które wymagają oddzielnego omówienia. Są to: punkt wyjścia, który określa ów wzorzec normatywny, sposób postępowania oraz otwartość ku nowym obszarom.

Należy podkreślić, że zarówno nowożytne poszukiwania metody dla rodzącej się nauki, jak też dla filozofii, stanowiło przełom w kulturze Zachodu. Ani starożytność, ani też średniowiecze nie znają problemu metody⁴⁴. Rozwijają się one na wspólnym podłożu, że poznanie wznosi się na podstawach, które same nie mogą być poznane i których treść wykracza daleko ponad to wszystko, co określa się jako aksjomaty logiczne i matematyczne.

Zapoczątkowane w epoce nowożytnej rozważania nad metodą, stanowią też często o identyfikacji tego okresu w dziejach rozwoju naszej kultury. Badając struktury i sposoby tworzenia teorii naukowych z jednej strony, z drugiej zaś poszukując metody "prawidłowego kierowania rozumem", sama filozofia włączona została w podstawę tych badań. Pytanie o to, jaką drogą powinna podążać sama filozofia, stało się koniecznym elementem namysłu nad poznaniem.

Lecz sama filozofia jest szczególnym obszarem, jeśli chodzi o poszukiwania metody. Należy przede wszystkim podkreślić, że dzieje filozofii ukazują wielość metod w obrębie tradycji filozoficznej, wzajemnie ze sobą konkurujących, związanych z tworzonymi systemami filozoficznymi, szkołami, wreszcie konkretnymi filozofami. Wielość ta wynika z samej istoty myślenia filozoficznego, jako myślenia otwierającego, przekraczającego, a tym samym niejako z góry skierowanego przeciwko własnej uniwersalizacji. Rzec można, że filozofia poniekąd zezwala na to, aby każdy z filozofów miał prawo do własnego wzoru i ideału praktyki filozoficznej. W tym też sensie jakakolwiek próba poszukiwań uniwersalnych wzorów takiej praktyki, czy też postulowanie, aby filozofować "tak samo", staje w sprzeczności z istotą filozofii,

⁴⁴ Por. na ten temat: M. Scheler, *Die transzendente und psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*, w: tenże, *Frühe Schriften*, Bd. I, Bern 1971, s. 211 i n.

odgrywając niebezpieczną rolę jej autodestrukcji. Więcej nawet, wśród samych filozofów wyraźny jest trend krytyki takiego myślenia o filozofii, w którym filozofów traktuje się jakby to były tylko intelekt, pomijając osobiste namiętności, pragnienia, zainteresowania, które przecież wpłynęły na ich myślenie.

Konkretny człowiek - mówi przykładowo M. de Unamuno - z krwi i kości jest podmiotem i zarazem najwyższym przedmiotem wszelkiej filozofii, czy tego chcą, czy nie chcą niektórzy filozofowie⁴⁵.

A to znaczy, że chociaż autorzy, konkretni filozofowie, pojawiają się często w podręcznikach historii filozofii tylko jakby przypadkowy "dodatek" do myśli i systemów filozoficznych, to jednak w samym myśleniu filozoficznym ten element indywidualizacji jest stale obecny i często podkreślany, szczególnie w myśli współczesnej, jako ważny element myślenia. W tym sensie metoda, która miałaby być uniwersalnym sposobem postępowania w filozofii, nie wydaje się określać samego myślenia filozoficznego. Wielość postaw wobec filozofii, wielość filozoficznych rozwiązań, wydają się zatem wskazywać, że ona sama ustrzegła się przed niebezpieczeństwem absolutyzacji jednej metody myślenia, podkreślając wagę samego myślenia, jako ludzki produkt konkretnego filozofa, i że należy raczej mówić o metodach w filozofii, a nie o jakiejś uniwersalnej metodzie.

Obok tej wielości dostrzec jednak można, że jedną z zasadniczych cech myślenia filozoficznego jest jego autorefleksyjność, wyrażająca się w pytaniu o własne podstawy, zasadność i możliwość filozofowania. Zatem mimo tej wielości, zmienności, ustanawiania coraz to nowych zadań, przystosowania do historycznego obszaru kultury, obserwujemy w tej perspektywie "filozofii filozofii" - począwszy od ukonstytuowania się tego stylu myślenia w starożytnej Grecji, aż po współczesność - pewne wzorce organizujące myślenie filozoficzne. Związane są one ze sposobami spostrzegania świata i językiem, w jakim jest on opisywany. Wzorce te wydają się wynikać z odpowiedzi filozofa na pytania "dlaczego filozofuje?", "co jest dla niego podstawowym tematem?", wreszcie "na jakiej drodze poszukuje rozwiązań?" i "jakiego

⁴⁵ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1984, s. 6.

języka używa do ich przekazania?". Gdyż filozofuje on dla czegoś więcej niż dla samego filozofowania. Zbyt ogólne, a czasem niewiele mówiące, jest stwierdzenie, iż sensem jest tu zawsze poszukiwanie prawdy. Ten nieokreślony zamiar ma przecież indywidualne, konkretne motywy, ale ma też źródła kulturowe, czy wreszcie wynikające z rozwoju samej filozofii.

Odpowiadając na pytanie "dlaczego?" łatwo też znaleźć konkretniejsze przyczyny. Obok indywidualnych przyczyn uprawiania filozofii - jak na przykład chęci wyrażenia zgody na życie (albo niezgody), poszukiwania celu (albo jego negacji), aż po formę ucieczki, zapomnienia o troskach, zabawy czy nawet sportu - znaleźć można i takie, które sięgają głębszych przyczyn, niż tylko indywidualne. Pojawiają się one zarówno na skutek wewnętrznych przemian w obrębie samej filozofii, jak też zjawisk kultury, które niektórym z nich nadają charakter dominujący i aktualny, inne zaś przesuwają do historii. Od przyjętej koncepcji filozofii, jej podstawowego problemu, zależy dopiero formułowanie i rozwiązanie problemów filozoficznych. Koncepcje te mogą wydawać się tak różne, że zmiana zasad filozofowania odbierana jest często jako nowa filozofia lub też koniec (kryzys) filozofii, czego w dziejach wielokrotnie doświadczaliśmy.

Podobnie jak w przypadku konkretnych filozofii i tu (w obszarze zasad jej uprawiania) nie można mówić o jednej, uniwersalnej koncepcji, która mogłaby wyznaczać kategorię paradygmat myślenia filozoficznego. Filozofowanie dokonuje się zawsze w konkretnej sytuacji, określonej różnymi warunkami. Mimo tego jednak, w dziejach filozofii łatwo dostrzec okresy o wyjątkowym znaczeniu dla myślenia filozoficznego. Pojawiające się w nich nowe rozwiązania nie mieszczą się w dotychczas uznawanym i obowiązującym projekcie. Okresy te przedstawiają się jako rewolucyjne dla filozofii, w których rozwiązania tradycyjnych problemów i same te problemy wkraczają na drogę dotychczas zamkniętą, o której przeszłość nie wiedziała, albo też uznawała za błędne drogi myślenia. Rozumiane w wąskim znaczeniu, są to okresy rezygnacji z jednych problemów na rzecz innych (np. rezygnacja z problemów filozofii przyrody, na rzecz filozofii człowieka, metafizyki, na rzecz filozofii języka). Rozumiane zaś w znaczeniu szerokim są one

okresami zmiany sposobu postrzegania świata i koncepcji rozumienia filozofii.

Dzieje filozofii dostarczają wielu ilustracji takich przekształceń. Przykładowo: sofisci dokonali przełomu filozoficznego w znaczeniu wąskim, Kartezjusz zaś w znaczeniu szerokim. Pierwszym zawdzięcza filozofia, już u progu swego rozwoju, przebudzenie problematyki antropologicznej i filozofii języka, czyli tych tematów, które były nie do pomyślenia w ramach filozofii przyrody. Kartezjuszowi zaś, który problem uczynił z całego ludzkiego poznania, filozofia zawdzięcza odkrycie pola transcendentalnego i zmianę rozumienia samej filozofii. Wraz z nim pojawia się nowa koncepcja filozofii, nowa forma jej realizacji i nowe spojrzenie na problemy i możliwości ich rozwiązań.

Bez wątpienia pojawienie się filozofii transcendentalnej należy odebrać jako nie tylko próbę nowych rozwiązań tradycyjnych problemów filozoficznych, ale przede wszystkim jako nową możliwość uprawiania filozofii i próbę namysłu nad tymi możliwościami myślenia, jakie niesie sobą sam ludzki umysł. Jako taka filozofia ta mogła stać się "filozofią podstawową", czy też o podstawowym znaczeniu dla myślenia filozoficznego. Jej sens ujawni się jednak dopiero wtedy, gdy uwagę zwrócą zasadnicze sposoby postrzegania świata i uprawiania filozofii. Chociaż bowiem filozofia zajmuje się - jak mawiał M. Heidegger - ciągle tym samym, to bezsprzecznie nie czyni tego nigdy tak samo.

1. Formy realizacji filozofii

Zwracając się od określeń samych filozofów, ku dziejom filozofii, daje się w ich obrębie dostrzec pewne dominujące próby rozumienia jej samej, formy realizacji filozofii.

Zazwyczaj odróżnia się w tej kwestii trzy zasadnicze paradygmaty myślenia filozoficznego, w obrębie których formułowane było pytanie o rzeczywistość i udzielane odpowiedzi. Są nimi: paradygmat metafizyczny, paradygmat subiektywistyczny i paradygmat komunikacyjny⁴⁶. Każdy z nich organizuje filozofię o określonej postaci, używając innych

⁴⁶ E. Tugendhat odróżnia trzy sposoby myślenia: ontologiczny, refleksyjno-filozoficzny i lingwistyczny. Por. : E. Tugendhat, U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983, s. 7 i n.

środków wyrazu i innych filozoficznych artykulacji. Każdy z nich nie tylko jest też związany z określoną epoką naszej kultury, w której odgrywał dominujące znaczenie dla samoświadomości tej kultury, nie tylko niesie sobą pewien obraz świata (światopogląd), ale również ma klasycznych przedstawicieli, główny temat wokół którego wyrasta i wreszcie warunki możliwości jego przekroczenia. Ten ostatni element jest dla filozofii szczególnie ważny umożliwiając otwarty charakter filozoficznego myślenia. Tak samo, jak trudna, a nawet niemożliwa, jest dyskusja wśród przedstawicieli różnych paradygmatów w obszarze nauk empirycznych, tak również nie jest możliwa krytyka i dyskusja między różnymi sposobami postrzegania świata w obrębie filozofii. Przy różnych koncepcjach filozofii, różnych formach jej uprawiania, filozofowie po prostu nie są w stanie wzajemnie się zrozumieć, co jest też częstym doświadczeniem, szczególnie wśród filozofów współczesnych. Nie tylko zatem filozofia nie jest wyrażalna w języku nauk empirycznych, ale również w obszarze samej filozofii języki, w jakich się mówi o kwestiach filozoficznych, nie są czymś trwałym i uniwersalnym. Wszystko to nie musi zmieniać i odrzucać jedności filozoficznego doświadczenia, lecz czyni z tego myślenia zawsze fenomen historyczny.

Filozofia jako metafizyka

Metafizyczna strukturalizacja myślenia filozoficznego jest najprostsza próbą odkrywania ostatecznych racji i koniecznych uwarunkowań. Wyrasta ona z naturalnej (przedfilozoficznej) tendencji do obiektywizującego, realnego postrzegania świata i wskazuje na prymat bytu w postaci zewnętrznej rzeczywistości materialnej, czy też idealnej. Poszukiwania ogólnobytowych prawidłowości, racji istnienia świata realnego, realizuje się w niej jako efekt przedfilozoficznej, realistycznej postawy poznawczej. Pojawienie się metafizyki, szczególnie w platońskim wydaniu, stanowiło stworzenie takiego spojrzenia na świat, w którym całość doświadczenia ujmowana była z perspektywy tego, co jest poza nim⁴⁷. Taki sposób myślenia o rzeczywistości (metafizyczny)

⁴⁷ "Metafizyka - mówił Heidegger – myśli byt jako taki, tzn. w ogólności. Metafizyka myśli byt jako taki, tzn. w całości". Por. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter*

stwarzał teorię doświadczenia, w której podejmowano próby dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza, co jest "inne". Pisał Levinas:

Metafizyka zwraca się ku 'gdzie indziej', ku 'inaczej', ku 'innemu'. /.../ jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od 'u siebie', które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś 'tam'⁴⁸.

Postawa taka umożliwiała stworzenie światopoglądu, jako całościowego, powszechnie ważnego systemu, organizującego obszar doświadczenia.

Formy myślenia metafizycznego należą do najstarszych warunków organizujących filozofię. Możemy powiedzieć, że paradygmat metafizyczny pojawił się jako pierwsza forma jej uprawiania. Wraz z nim antyczna filozofia odróżniła i wyzwoliła się od myślenia mitycznego, próbując, inaczej niż miało to miejsce w tym ostatnim, rzeczywistość sprowadzić do jedności na obszarze pojęć i oferując nową postać tej jedności⁴⁹. O ile w myśleniu mitycznym jedność świata prezentowała się jako swoisty związek tego, co pozostaje jednostkowe z innym, również jednostkowym, to wraz z formą myślenia metafizycznego całość stała się odrębną kategorią, a jednostkowe rzeczy mogły być ujęte jako jej części. Tematem metafizycznej filozofii antycznej staje się jedność w wielości, która jest pomyślana jako podstawa i porządek tej wielości.

Myślenie filozoficzne, które było organizowane paradygmatem metafizycznym, koncentrowało się zatem na bycie, zaś najważniejszym jego efektem stała się metafizyka, jako teoria bytu, zmierzająca do sformułowania koniecznych i najogólniejszych prawd o rzeczywistości. Inne problemy, które pojawiały się w obszarze tego myślenia, zależne były od rozwiązania problemu bytu, od teorii bytu. Podporządkowanie całości filozofii, wszystkich jej problemów, metafizyce wyznaczało

metafizyki, w: *Drogi Heideggera*, red. i tłum. J. Mizera, "Principia" T. XX (1998), s. 174.

⁴⁸ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18

⁴⁹ Por. na ten temat: J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 36 i n.

podstawowy rys paradygmatu metafizycznego. Bez względu na wykładnię samego bytu w filozofii, pojętego czy to jako duch w filozofiach spirytualistycznych, czy też jako materię w materializmie lub też jako stawanie się, wola, życie itp. wszędzie tam mamy do czynienia z metafizyczną organizacją myślenia filozoficznego. J. Habermas, śledząc aspekty myślenia metafizycznego, wskazuje na trzy jego momenty. Są nimi: myślenie identyczności (Identitätsdenken), nauka o ideach (Ideenlehre) i mocne pojęcie teorii (starken Theoriebegriff)⁵⁰.

Paradygmat metafizyczny, rozpoczynający filozofię, implikuje zatem ideę filozofii jako teorii bytu i w trakcie jej rozwoju doprowadza do teocentrycznego obrazu świata, rozumiejąc naturę jako naśladowanie czegoś, co ją przekracza i wskazując na byt najwyższy, który wszystko ugruntowuje. Filozofia pozostaje jednak tak długo wierna swym początkom metafizycznym, jak długo wierna zostaje zasadzie przedmiotowości, realistycznej postawie poznawczej i racjonalnemu charakterowi poznania. Metafizyka wyznaczała bowiem obraz świata szkicowany "z zewnątrz", przyjmując ponadświatowy punkt widzenia, rodząc przeświadczenie o wyłącznej prawdziwości określonego obrazu świata i sprowadzając "wszystko do jednego". Do jej struktury należało pytanie o podstawę wszystkich rzeczy oraz odpowiedź na nie, określająca to, co "naprawdę rzeczywiste". W ten sposób oferowała bezpieczną gradację zobiektywizowanej rzeczywistości. Droga jej destrukcji w czasach nowożytnych wiodła od wskazania niemożliwości metafizyki jako poznania teoretycznego i przesunięciu w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę Dasein (Heidegger). Skończyła się ona razem z pytaniem o możliwość wypowiedzi o rzeczywistości jako całości i wskazaniem, że wypowiedzanie takich sądów jest nie tylko nieprawomocne, lecz wręcz szkodliwe, prowadząc do rozwoju myślenia totalizującego i kreowania kultury immanencji (Levinas).

Konsekwencje "zawieszenia metafizyki" wybiegały jednak daleko poza filozofię. Razem z nimi nie tylko filozofia abdykowała ze swej roli poszukiwania pozaczasowych i pozaprzestrzennych zasad

⁵⁰ Tamże, s. 36 i n.

funkcjonowania bytu, ale też wskazała, że wobec funkcjonujących obrazów świata nie jest ona również prawomocna w uznawaniu jednego z nich za prawdziwy i przekreślaniu innych, jako nieprawdziwych, rezygnując tym samym z funkcji tworzenia światopoglądu.

Filozofia w strukturach subiektywizmu

Złamanie się zasad myślenia metafizycznego wyznacza jednak długi proces przemian samej filozofii. Sięga on kryzysu XIV wieku, jakim był nominalizm, który doprowadził do konieczności zmiany formy organizującej myślenie filozoficzne i ukształtowania się paradygmatu subiektywistycznego, skoncentrowanego wokół idei podmiotu, tematyki teoriopoznawczej i światopoglądu antropocentrycznego. Zasługą nominalizmu i empiryzmu było odkrycie i wskazanie sprzeczności w obrębie paradygmatu metafizycznego. Szczególnie ujawniło się to w filozofii W. Ockhama ukazującej, że wiedza tylko pozornie dotyczy rzeczy, w istocie zaś droga poznania prowadzi przez pojęcia. One właśnie, pełniąc funkcję zastępowania (*suppositio*) rzeczy, nie zaś byt, musiały zwrócić teraz szczególną uwagę filozofii. Zwrot nominalistyczny domagał się innej organizacji filozofii, gdyż stało się jasne, że droga do bytu prowadzi zawsze przez pojęcia i terminy, które zastępują konkretną rzecz. Zamiast świata "naśladującego" lub też odnoszącego się do czegoś, co ten świat przekracza, rozpoczyna się długi proces odkrywania samego świata i wskazywania, że prawa swej własnej budowy i trwałości zawiera on sam w sobie. A zatem, wszelkie przekraczanie stało się czynnością niepotrzebną, a filozof postanowił nie wykraczać poza świat, zajmując się władzą poznawczą, gdyż w niej wydawał się tkwić klucz do całej rzeczywistości. Nominalizm i wyrastający stąd empiryzm, rozkładając rzeczy na wrażenia zmysłowe, dokonują swoistej desubstancjalizacji, uniemożliwiając myślenie metafizyczne, pokazując konieczność nowej drogi dla myślenia filozoficznego, na której przedmiotem refleksji filozoficznej nie jest już rzeczywistość, lecz wiedza o rzeczywistości. Tym samym właśnie świadomość (*cogitationes*) staje się kluczem do rzeczywistości, zaś filozofia koncentruje się wokół kategorii pewności, szukając drogi do pewnego

poznania (Kartezjusz). W tym stanie rzeczy metafizyka odchodzi w przeszłość.

Należy też przypomnieć, że kartezjański postulat zastosowania matematyki w filozofii nie negował samej filozofii, lecz pewną jej formę, właśnie formę metafizyczną. Zaoferował w zamian ideę świadomości, która nie jest już wrażliwa na rzeczywistość, stając się samowystarczalną. Ta nowa zasada filozofii określiła myślenie filozoficzne w dwojakim sensie. Po pierwsze, świadomość jest w niej czymś, co nie podlega wątpieniu, a zatem, niejako z konieczności, pojawia się postulat, aby właśnie ona określiła metodologiczną zasadę myślenia filozoficznego. Po drugie, świadomość, jako samowystarczalna, jest oderwana od świata i może wypełnić sobą całość tematyki filozoficznej. Pewność, a nie prawda bytu, musiała tym samym stać się ideą organizującą myślenie filozoficzne rozwijane w obrębie nowej zasady myślenia filozoficznego. Filozofia realizuje się jako miejsce poszukiwania takiego poznania, które by dostarczało niezawodnej wiedzy, gdyż przedmiotem zainteresowania nie jest już sam fakt istnienia świata. Przedmiotem takim jest teraz to, jak świat jest "dany" i chęć odkrycia zasad pewności.

Lecz nie oznaczało to tylko zmiany punktu wyjścia myślenia filozoficznego i zastąpienie prawdy bytu, przez prawdę rozumu, wiedzy, nauki. Istotniejszy dla przyszłej filozofii był efekt tych przekształceń, który na kilka stuleci określił drogę filozofii. Wraz ze świadomością odkryty został nowy sposób bytowania, jakim jest obecność w polu świadomości. Sposób ten ukazał się jako jedyny, o którym filozof był w stanie wyrazić coś pewnego.

Ku paradygmatowi komunikacyjnemu

Subiektywistyczny model filozofowania poniósł klęskę nie tylko na skutek wewnętrznego rozkładu (jak miało to miejsce poprzednio), lecz również na skutek dostrzeżenia zagrożeń dla kultury, jakie pojawiły się razem z nim. Proces jego rozkładu najmocniejszy wyraz przybrał na przełomie XIX/XX wieku i w samym wieku XX. Jego krytyka (Nietzsche, Freud, Adorno) dotyczyła niebezpiecznych konsekwencji

dla przyszłości ludzkości, prowadzących - paradoksalnie - do zamykania świata i ograniczania doświadczenia do sfery poznania⁵¹.

Nie bez znaczenia było tu również odkrycie roli języka w poznaniu i w konsekwencji konieczność ponownego przemyślenia warunków pewności poznania. Koncentrując się na poznaniu (myśleniu) i na jego danych, filozofia wskazała (L. Wittgenstein), że nie sposób wyjaśnić samego poznania (myślenia) pomijając środki jego wyrazu i odsłoniła tym samym nieuchronność nowego podejście do poznania przez język. Ten ostatni wydawał się poprzedzać myśl i pozbawiał subiektywizm głoszonej przezeń absolutności i wyłączności.

Rozpad filozofii świadomości, dostrzegany szczególnie w XX wieku, miał kilka przyczyn. Związany on był z ogólnym problemem przełamania relacji "podmiotowo-przedmiotowej" na początku ubiegłego wieku. Rozkład subiektywizmu miał też miejsce w związku z wewnętrznymi trudnościami samego procesu legitymizacji naszej wiedzy i egzystencjalizacją myślenia w XX wieku.

Należy przypomnieć, że formalnym warunkiem paradygmatu subiektywistycznego była świadomość (podmiot, czyste Ja), która nie dawała się zobiektywizować, nigdy nie poddawała się doświadczeniu, nie była uwarunkowana czasem. Czysta świadomość stanowiła w tej filozofii ów absolutny fundament, który określał szansę powodzenia filozofii, a razem z tym możliwość umocnienia uniwersalnej teorii doświadczenia.

Bez względu na różnice w interpretacji tej struktury⁵² filozofia ta w jednym wydawała się być zgodna: Ja nie jest ani natury psychicznej, ani konkretne (ludzkie, empiryczne), nie ma liczby, rodzajów. Każda próba poznania takiego podmiotu, uczynienia zeń części doświadczenia, musiała prowadzić do klęski tej filozofii⁵³.

⁵¹ Horkheimer i Adorno pisali: " ...chodzi o to, że oświecenie musi się opamiętać i zastanowić nad sobą, jeżeli ludzkość nie ma zostać ostatecznie zdradzona". Por.: M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 15.

⁵² Można tu przykładowo wskazać różnice między Rickertem a Husserlem: dla pierwszego świadomość transcendentna nie jest nigdy związana z podmiotem (Ja), dla drugiego zaś jest zawsze związana z takim Ja.

⁵³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, T. II, Warszawa 1986, s. 134.

W filozofii subiektywistycznej trwała była też tendencja do absolutyzacji podmiotu i pozbawiania go wszelkiej konkretności. Poczynając od idei kartezjańskich, w których właśnie taki podmiot stał się podstawą prawdy, przez czysty rozum filozofa z Królewca, absolutne Ja (Fichte), "Ja ustanawiające samo siebie" (Schelling), "świadomość w ogóle" (neokantyzm) taka tendencja "oczyszczania" podmiotu z tego co ludzkie, historyczne, konkretne wydaje się trwałym elementem tego myślenia. Czystości podmiotu strzegła również fenomenologia⁵⁴. Jego uniwersalność i absolutność z jednej strony, z drugiej zaś bezimiennosc, bezosobowość określały możliwość pytania o doświadczenie i uprawomocnienia wiedzy.

Sytuacja uległa jednak zmianie, gdy podmiot, zamiast fenomenologicznemu "oczyszczaniu", został poddany indywidualizacji i egzystencjalizacji, zamiast wzmocnienia absolutnego charakteru, uległ konkretyzacji i stał się kompleksem elementów psychicznych. Oznaczało to proces deprecjonowania tej podstawy i "samobójstwo filozofii subiektywistycznej"⁵⁵. Z sytuacją taką mieliśmy do czynienia w - rozwijającej się na przełomie XIX i XX wieku - filozofii życia, jak też w egzystencjalizmie i filozofii spotkania XX wieku (M. Buber, F. Ebner, E. Levinas).

Na skutek przekształceń dokonanych przez te filozofie osłabiony zostaje absolutny charakter paradygmatu subiektywistycznego. Szczególnie podkreślić należy dwie tendencje. Po pierwsze, nie stwarza się już szans, aby odkryte "warunki możliwości doświadczenia", struktury kategorialne, odnosiły się do czegokolwiek innego niż do mnie, "konkretnego człowieka", "żyjącego tu i teraz". Więcej nawet, wskazuje się, że rozpoczynanie od czystego, nieuwarunkowanego Ja, nie może być punktem wyjścia, gdyż "to co pierwsze" jest zawsze byciem w tym, co nas otacza. Po drugie, ulega zmianie - i musi takiej zmianie ulec - samo spojrzenie na warunki pewności i prawdy. Siła subiektywistycznego

⁵⁴ "Jako Ego - pisał Husserl - nie jestem człowiekiem w istniejącym świecie, lecz jestem Ja, które problematyzuje świat ze względu na jego istnienie, a zatem również i jego określone istnienie". Por. E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*, tłum. S. Walczewska, w: "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 32/1987, s. 339.

⁵⁵ Por. np. F. Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd.I, Wien 1952, s. 87.

paradygmatu uprawiania filozofii polegała bowiem na redukcjonizmie, przejawiającym się w tym, że poza rozumem nie dostrzegano żadnej możliwości konstytuowania prawdy. Jedynie dobrze prowadzone poznanie okazywało się drogą do prawdy, która obowiązywała mocą ewidencji. Wiek XX - również na skutek odkrycia roli języka w poznaniu - podważył i ten pewnik, przypisując "językowej" rozmowie możliwość konstytuowania prawdy.

Okazuje się zatem, że świadomość **może** pozostać nadal czymś, co nie podlega wątpieniu, lecz nie ma już takiej konieczności, aby właśnie ona stała się metodologiczną zasadą myślenia filozoficznego. Nie może i nie powinna wypełnić ona sobą całości tematyki filozoficznej, i nie może też należeć do podstawowych pojęć filozofii. Subiektywność ujawnia się bowiem jako pochodna wobec pierwotniejszej realności, jaką jest na przykład rozmowa z przekazem tradycji (H.-G. Gadamer). Rzeczywistością jest teraz człowiek, pozostający zawsze w relacjach z innymi, światem, rzeczywistością. W relacjach, które wcale nie są przedstawieniami teoretycznymi.

Egzystencjalizacja i ujęzykowanie myślenia w XX wieku stanowiły zatem nie tylko próbę zakwestionowania tendencji do absolutyzowania takiego zrozumienia świata, w której jego podstawę stanowiła czysta świadomość, lecz ukazały również nową **możliwość** uprawiania filozofii ze względu na konkretne, "mówiące", "komunikujące się" i rozumiejące Ja. Takie zastąpienie "czystego Ja" przez "Ja konkretne" i stworzenie możliwości legitymizacji wiedzy o świecie z tej nowej perspektywy, doprowadziło do odrzucenia subiektywizmu i konieczności zmiany sposobu postrzegania świata. Od filozofii wymaga się teraz, aby podmiot został "zwrócony doświadczeniu", lecz to oznacza również, że - czasem niebezpiecznie - zawiesza się możliwość zajęcia uniwersalnej, absolutystycznej pozycji.

Upadek tej filozofii oznaczał więc, że już nie tylko droga przed bytem jest zamknięta, ale również i to, że nie można uprawomocnić żadnej uniwersalnej wiedzy na temat świata i żadna nie może też rościć sobie praw do uniwersalności.

Filozofia jako myślenie w komunikacji

Wszystko to wydaje się otwierać drogę do nowego sposobu postrzegania świata i tym samym do nowych zasad filozofowania. Ich krystalizowanie się w filozofii ostatnich lat to nadal jeszcze proces, który nie jest zakończony. Uczestniczy w nim zarówno postmodernistyczny pluralizm, jako znacząca idea destrukcji subiektywizmu, jak też te filozofie, które chcą wypełnić projekt przeszłości (Habermas, Apel), czy też odzyskać świat utracony (hermeneutyka). Konstytuowanie się tego paradygmatu przyszłości pozwala jednak, pomimo otwartości tego procesu, już dzisiaj dostrzec pewne idee podstawowe. Wydaje się, że filozofia coraz wyraźniej zaczyna się orientować wokół kategorii "intersubiektywności" i wspólnoty komunikacyjnej, które organizują myślenie. Dostrzec to można we wszystkich nurtach filozofii i jej dziedzinach, począwszy od epistemologii, która chce skierować poznanie poza przedmiot, aż po antropologię, która rezygnuje z indywidualizującego określenia człowieka na rzecz dialogicznego.

Najwięcej kontrowersji postulatory takich nowych zasad uprawiania filozofii wzbudzają jednak wśród myślenia, które zwrócone było dotychczas ku analizom poznania i koncentrowało się na relacji podmiotu z przedmiotem. W takiej teorii przedmiot, konstytuowany przez podmiot, stawał zawsze w opozycji do podmiotu, wymagając możliwości myślowego pokonania tej opozycji. Nowy, komunikacyjny paradygmat, próbuje przekroczyć tę pułapkę teorii poznania. Zarysowuje się już nawet światopogląd o charakterze socjocentrycznym, prezentujący nowe spojrzenie na rzeczywistość już nie z perspektywy Ja, lecz relacji międzyludzkich, wspólnoty komunikacyjnej, czy też komunikacyjnego odniesienia między podmiotami. Ta nowa zasada filozofowania w swej warstwie epistemologicznej oznacza zmianę namysłu nad tradycyjnym problemem możliwości poznania przedmiotów. W ujawnianiu struktur poznania odchodzi się od analizy prywatnej sfery świadomości (subiektywności) na rzecz analizy publicznej (społecznej) sfery czynności językowych, poszukując powszechnych i nieuchronnych przesłanek osiągnięcia porozumienia w języku (Habermas), czy też pewnych momentów normatywnych w językowej komunikacji (Apel). Oznacza to, że - poszukując zasad poznania - filozof nie może już tylko mieć na

względnie jego podmiotowych warunków, ale musi też uwzględniać komunikacyjne odniesienie między podmiotami. Można sądzić, że nie tylko postmodernizm, ale też np. filozofia dialogu (spotkania) miała tu wielkie zasługi w przełamywaniu monologicznych zasad myślenia i wskazywaniu możliwości myślenia jako dialogu. Filozofia ta dokonała przewartościowania idei myślenia jako "egotycznego", na rzecz dialogicznego, nie tylko jako formy myślenia, lecz głównie jako jego istoty. Oznaczało to konieczne ukierunkowanie myślenia filozoficznego na język, który wydaje się (jak w przeszłości byt i podmiot) organizować już dzisiaj filozoficzne myślenie.

Jak łatwo spostrzec ten nowy paradygmat (interakcyjny, intersubiektywny, komunikacyjny) nie tylko przedstawia radykalnie nowe zasady filozofowania i stwarza nowe pole dla epistemologii, ale też równie radykalnie zmienia stabilne dotychczas kategorie tradycyjnego myślenia filozoficznego - rozumu i prawdy. Pierwsza z nich traci uniwersalny charakter. Uniwersalny dotychczas rozum zastąpiony zostaje ideą "pluralizacji rozumu", "form racjonalności", odnoszących się do różnych obszarów kultury, zróżnicowanych ze względu na różne dziedziny życia, działalności intelektualnych itp. Dotychczasowa krytyka rozumu przekształca się w "tekstualizm", wielkie metanarracje przemieniają się w wielość mikronarracji, zaś epistemologia, zamiast poszukiwać zasad pewności, spełnia teraz jedynie praktyczną funkcję podtrzymywania konwersacji. Odkryty teraz pluralizm, wielość, różnorodność, polimorficzność rozumu, wydają się być zakończeniem tradycji uprawiania pewnego typu filozofii, która ufundowana była na idei jednego, uniwersalnego rozumu.

Podobnie dzieje się z kategorią prawdy. Zmienia się pole jej poszukiwań: z absolutnej sfery uniwersalnego podmiotu na kulturową, społeczną czy też konkretną sferę porozumienia międzyludzkiego. Polem takich poszukiwań nie jest już zatem ani byt, jak miało to miejsce na gruncie myślenia metafizycznego, ani też podmiot, ale jest nim pole międzyludzkiego (międzykulturowego) spotkania i porozumienia.

Ten nowy paradygmat, oceniany z perspektywy myślenia metafizycznego, czy też subiektywizmu, wydaje się niekiedy ukazywać jako kryzys filozofii lub też jej upadek. Tam bowiem, gdzie - z perspektywy myślenia metafizycznego - filozofia poszukiwała uniwersalnej prawdy

bytu, zaś z perspektywy myślenia subiektywistycznego uniwersalnej pewności, to interakcjonizm wydaje się dokonywać największej rewolucji w obszarze myślenia filozoficznego, rezygnując z tak pojętej kategorii uniwersalności (powszechności) i poszukując powszechnych i nieuchronnych przesłanek osiągnięcia porozumienia w języku. Z perspektywy dwu poprzednich paradygmatów jest to radykalnie nowe myślenie i musi jeszcze ciągle walczyć o swe miejsce w myśleniu filozoficznym.

2. Miejsce filozofii transcendentальной

Przedstawione formy uprawiania filozofii nie pretendują wcale do wyczerpania dróg myślenia filozoficznego. Nie mogą one też podlegać zewnętrznej krytyce i ocenie, temu zatem - jak to się często czyni - aby jedna z uznanych form stawała się podstawą do oceny rozwiązań innego typu filozofii. Niekiedy, oceniając współczesną kulturową obecność tych zasad filozofowania, mówi się o dwóch pierwszych jako o "paradygmatach wyczerpanych", to znaczy takich, w których pozostawanie nie tylko nie stwarza nowych możliwości dla filozofii, ale też odbiera perspektywę jej obecności i roli w kulturze współczesnej. Trzeci z nich (interakcjonistyczny, komunikacyjny), który rozwija się na skutek kryzysu kultury końca XX wieku i kryzysu filozofii świadomości, jest często określany jako przyszłość filozofii. W okresie przenikania się kultur właśnie zasady tej nowej filozofii stają się wręcz potrzebą kultury. Lecz wszystkie one należą do tradycji myślenia filozoficznego i stwarzają pole namysłu nad rzeczywistością.

Dopiero też na tle powyższych form uprawiania filozofii należy zapytać o miejsce, jakie zajmuje filozofia transcendentálna, jak też o charakterystykę samej metody transcendentальной w filozofii.

Należy podkreślić, że filozofia transcendentálna dosyć często utożsamiana jest z subiektywistyczną (podmiotową) formą myślenia filozoficznego. Każdy problem filozoficzny poddawał się temu myśleniu o ile ujawniano w nim podmiotowe warunki teoretycznej i praktycznej ważności. Interpretowana w tym duchu, filozofia ta była jedynie sposobem stawiania pytań i musiała pozostać nią tak długo, jak długo ujawniały się obszary, "przedmioty", wobec których można było

sformułować pytanie o warunki podmiotowej ważności. Obszar tak określonej metody wyznaczały, skierowane ku przedmiotom, akty ludzkiej świadomości. Należy tu przypomnieć, że kantowska idea tej filozofii zrodziła się w obliczu oburzenia wobec “skandalu filozoficznego”, że musimy “przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami”⁵⁶ i że nie możemy “przeciwstawić żadnego zadawalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu”⁵⁷. Metoda transcendentálna miała pokonać ów skandal filozoficzny odkrywając, że między przedmiotową rzeczywistością, a skierowanym ku niej aktem istnieje wzajemny związek.

Idąc tą drogą wskazuje się, że projekt tej filozofii został nakreślony przez Kanta i był stworzeniem pewnego (nowego) stylu myślenia, odróżniającego się od metafizycznego myślenia przeszłości i otwartego na nowe problemy. Jako sposób filozofowania postawa ta byłaby metodą rozwiązywania problemów filozoficznych, ale zarazem (jak każda metoda) osiągająca sukcesy za cenę ograniczenia, wyłączenia itp. W tym sensie sam Kant byłby myślicielem, który wyznacza jedynie subiektywistyczną drogę myślenia transcendentálnego, czy też właśnie “metodę postępowania transcendentálnego”, pozostawiając przyszłym pokoleniom zadanie kroczenia tym szlakiem. Filozofie Fichtego, Schellinga, Hegla, wreszcie Husserla i Heideggera to dalsze etapy rozwoju tejże metody, w których subiektywizm - ulegając niekiedy rewolucyjnym przemianom - pozostaje trwałym elementem transcendentalizmu. Lecz jednocześnie, odgraniczając się od filozofii innego rodzaju (np. metafizycznej), filozofia ta wyznaczała subiektywistyczne granice możliwości swego myślenia. Myślenie transcendentálne zostaje w ten sposób ukazane, jako pewna nowa metoda filozofowania, ale uwięziona zawsze subiektywistyczną formą uprawiania filozofii.

3. Poszukiwania jedności metody transcendentálnej w filozofii

Tak jak metafizyka stanowiła fundamentalną filozofię wieków średnich, tak filozofia transcendentálna stała się taką filozofią w epoce nowożytnej. O ile jednak filozofię średniowiecza określał paradygmat

⁵⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, T.I, Warszawa 1957, s. 50.

⁵⁷ Tamże, s. 50.

metafizyczny, o tyle filozofia nowożytna wyrasta na gruncie paradygmatu subiektywistycznego, jako myślenia realizującego się w skierowaniu ku podmiotowi. Subiektywistyczny paradygmat filozofii nowożytnej sprawia, że sama metoda transcendentalna pojawia się również jako jego znaczący wyraz. Ta sytuacja często oznacza też próbę ograniczenie tej metody do subiektywizmu. Identyfikacja jest tak powszechna, że niekiedy subiektywistyczny paradygmat filozofii utożsamia się z myśleniem transcendentальnym. Metoda transcendentalna staje się w ten sposób analizą aktu intencjonalnego i odkrywaniem w podmiocie warunków poznania przedmiotu. Co prawda, takiej analizie mogą być poddawane różne akty ludzkiej świadomości, lecz podmiotowe warunki wydają się tu być stałymi elementami konstytucji przedmiotów w takich aktach.

W takich interpretacjach, wskazujących na subiektywistyczny (podmiotowy) charakter metody transcendentальной, należy jednak wrócić do źródeł samego projektu. Musimy zapytać, jakie znajdujemy u samego Kanta podstawy do spojrzenia na filozofię transcendentальną tylko w duchu paradygmatu subiektywistycznego, czy spojrzenie takie wyznacza uniwersalny wymiar metody transcendentальной, wreszcie, jakie możliwości rozwoju zostały nakreślone tam właśnie, w jej nowożytnym punkcie wyjścia? Nieodzowne staje się też zapytanie o to, czy można nakreślić jakieś granice, które by wskazywały na zakończenie "subiektywistycznej drogi Kanta" i przełamanie ograniczania tej metody do filozofii subiektywistycznej?

Kanta projekt metody transcendentальной

Filozofie transcendentalne podejmują zadanie wykraczania poza doświadczenie, są więc filozofiami przekraczania⁵⁸. Metoda filozofowania, jaką posługuje się Kant i pokantowska tradycja tego myślenia, jest również metodą wykraczania poza doświadczenie. Jednak już pierwsza z "Krytyk" filozofa z Królewca, wśród wielu innych zadań,

⁵⁸ Por.: N. Hinske, *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien...* s. 43 i n.

realizuje również zamiar pytania o doświadczenie⁵⁹. Aby zrealizować ten zamiar Kant formułuje problem samego doświadczenia i warunków jego możliwości. Należy podkreślić, że w tym tradycyjnym pytaniu filozoficznym "o doświadczenie" filozof z Królewca dokonuje radykalnej zmiany kierunku analiz. Zamiast, jak miało to miejsce dotychczas (w filozofii metafizycznej), pytając o doświadczenie przekraczać je w kierunku "tamtego świata", nadzmysłowego, transcendentnego i szukać warunków legitymizacji poza nim samym, Kant zwraca się wstecz, sięgając ku temu, co jest "przed" doświadczeniem. W ten sposób rodzi się nowa metoda analizy doświadczenia i poszukiwań jego legitymizacji. Należy jednak zaakcentować, że właśnie sama zmiana kierunku pytania o doświadczenie, a nie subiektywizm, jest tu istotnym czynnikiem, określającym metodę transcendentalną. W tym sensie metoda ta wydaje się występować przeciwko takiemu myśleniu, dla którego problemem są zewnętrzne wobec naszego świata *veritates aeternae*. Można powiedzieć, że tracąc tamten świat (poza doświadczeniem), Kant odsłania nowy obszar, przed doświadczeniem, który przyjmuje podstawową rolę w uprawomocnieniu samego doświadczenia. Wyraz transcendentalny wskazuje teraz "obszar", który poprzedza doświadczenie. Nie rezygnując zatem z owych "wiecznych prawd", szukając nadal ich źródeł, metoda transcendentalna wprowadza nową możliwość legitymizacji naszego doświadczenia. Jej wartość polega na wskazaniu filozofii i kulturze nowego rozwiązania tradycyjnego sporu filozoficznego o "fundamenty", zasady, ugruntowanie.

Zwrócić należy jednak uwagę na dwie istotne okoliczności tej postawy, które w dziejach metody transcendentalnej wielokrotnie pojawiały się jako istotny element jej krytyki. Pierwsza dotyczy podstaw tych nowych poszukiwań. Łatwo spostrzec, że w takim nowym odsłanianiu warunków doświadczenia (fundamentów) pozostajemy nadal w obszarze naszego świata. Przekraczanie rzeczywistości, jako trwałe element postawy filozoficznej, jest teraz pewnego rodzaju wycofywaniem się, realizowanym po to, aby znaleźć warunki możliwości

⁵⁹ Na ten temat por.: D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main 1985, s. 33 i n.

doświadczenia, lecz zawsze w nim samym. Druga okoliczność związana jest z sytuacją, w jakiej mogło dojść do zmiany, wskazanego tu, kierunku poszukiwań. Jeśli porównamy ze sobą poprzedzającą Kanta filozofię wykraczania ku innemu, ponadmysłowemu światu, związaną z bezpośredniością poznania przedmiotu i kantowski zwrot w tych poszukiwaniach, to przyczynę tego można odnaleźć w utracie dotychczasowej roli świata nadmysłowego w określaniu naszego świata. Alternatywa bowiem wydaje się tu jedna: albo świat nadmysłowy pozostaje ważny w określaniu doświadczenia (lecz wtedy metoda transcendentalna staje się pomyłką filozofii), albo też, gdy traci on taką rolę, metoda ta okazuje się być ratunkiem filozofii i kultury, oferując nowe możliwości legitymizacji. Słowem, świat nie traci tu swego sensu, mimo zawieszenia zewnętrznej możliwości jego legitymizacji.

.../ tematem filozofii transcendentальной - dowodzi W. Röd - są teorie doświadczenia, które ona bada, tłumaczy, wyjaśnia naturę ich centralnych pojęć, omawia ich zasięgi, określa rodzaj ważności ich podstawowych założeń. Tym samym ma ona charakter metateoretyczny⁶⁰.

A zatem, metoda ta nie ma za zadania tworzenia nowej teorii doświadczenia, lecz przedstawia się jako analiza istniejących teorii, ich funkcji w filozofii i kulturze. W tym sensie swój kształt przybiera w zależności od analizowanej teorii doświadczenia. Jeśli zatem spojrzymy na strukturę analizy filozoficznej w metodzie transcendentальной, to należy wyróżnić w niej trzy obszary. Pierwszym jest obszar tego, co tradycyjnie jest ujmowane w filozofii, mianowicie doświadczenie rzeczywistości; drugim jest obszar teorii, w których i przez które ujmowana jest ta rzeczywistość; trzecim wreszcie obszar transcendentальной, czyli warunków możliwości obowiązującej teorii doświadczenia.

Stworzona przez Kanta nowa (transcendentальная) możliwość poszukiwania warunków możliwości doświadczenia, znalazła jednak w jego filozofii swoisty wyraz. Filozof z Królewca dostrzegł i sformułował ogólny problem nowej możliwości legitymizacji doświadczenia nie w jakiejś czystej postaci, lecz w "postaci zaangażowanej" w rozwiązanie XVIII-wiecznego problemu naukowej teorii doświadczenia. Ta

⁶⁰ W. Röd, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München 1991, s. 24.

sytuacja powoduje wiele nieporozumień dla rozumienia samej metody transcendentalnej. Na skutek tych nieporozumień odnosi się często wrażenie, że metoda ta podnosi jedynie epistemologiczny problem możliwości poznania, czy też - dokładniej - poznania naukowego i warunków jego pewności. Podstawy tego nieporozumienia należy szukać w metodologicznym roszczeniu XVIII wieku, aby wszystkie problemy filozoficzne rozważać w odniesieniu do rodzącej się wtedy nauki i jej obrazu świata. Uświadomienie sobie tego zjawiska oznacza konieczność oddzielenia kantowskiej idei metody transcendentalnej, od jej specyficznej, historycznej formy wyrazu, wynikającej z sytuacji kultury XVIII wieku. To zatem, że właśnie nauka i jej doświadczenie stała się w filozofii Kanta podstawowym obszarem użycia tej metody i - więcej nawet - że rozwiązanie problemu poznania naukowego decyduje o subiektywnym kierunku tego myślenia, nie powinno być uznawane za trwałe elementy metody transcendentalnej. Słowem, jej użycie do badania warunków możliwości doświadczenia nauki (poznania), naukowej teorii doświadczenia, czy też świata czystej świadomości, stwarza zagrożenie niebezpiecznego ograniczenia i zafałszowania. Wydaje się, że unikniemy tego zawężenia, jeśli zrozumiemy te wszystkie elementy w myśli Kanta, od których interpretacji zależy nadanie tej metodzie ogólniejszego znaczenia, niż tylko poszukiwanie warunków możliwości doświadczenia nauki. Do tych elementów należą: niebezpieczeństwo zbyt wąskiego pojęcie doświadczenia, jak też - związanego z tym i podkreślonego przez filozofa z Królewca - subiektywizmu, jako kierunku postępowania badań transcendentalnych.

Kantowski wybór naukowej teorii doświadczenia i zastosowanie wobec niej metody transcendentalnej nie był przypadkowy w XVIII wieku. Wynikał on nie tylko z popularności nauki, wiary Kanta w naukę, lecz też z przekonania, że właśnie ona stanowi uniwersalną teorię doświadczenia. Filozof z Królewca dowodzi bowiem, że tylko nauka jest w stanie "przedstawić nam przedmioty w danych naocznych"⁶¹. Droga rozpoczynania od faktu nauki wydaje się zatem zgodna z roszczeniem XVIII wieku, ale nie oznacza też, że nie stwarza ona

⁶¹ Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 40

wątpliwości i trudności. Najistotniejszym efektem takiej postawy jest postawienie znaku równości między "warunkami możliwości doświadczenia" i "warunkami możliwości przedmiotów w doświadczeniu". W tym ostatnim przypadku chodzi o taki aspekt doświadczenia, w którym przedmiot dany jest na drodze oglądu i prezentuje się jako "coś". Mimo tego zatem, że metoda transcendentalna, jaką projektuje Kant, jest metateorią doświadczenia - i to wydaje się stanowić jej ogólny wymiar - to jednak zafascynowanie filozofa z Królewca nowożytną nauką i rosnącą rolą naukowego doświadczenia w kulturze, oznacza jej skoncentrowanie właśnie na naukowej teorii doświadczenia i próbę dotarcia w ten sposób do warunków możliwości wszelkiej teorii.

Lecz to zatrzymanie się Kanta przy analizie doświadczenia newtonowskich nauk przyrodniczych, pozostawiło tylko jedną drogę poszukiwań warunków jego możliwości. Była nią droga takiego poszukiwania, w którym bezpośrednio poznania przedmiotu zastępuje się skierowaniem podmiotu poznającego ku sobie samemu i swoim aktom. Metoda transcendentalna związana została z fenomenalizmem. Niewątpliwie postawa ta oznaczała realizację transcendentальной zmiany kierunku, tego zatem, aby filozofia nie mogła już przeskakiwać "ponad doświadczeniem" w jakim dany jest nam świat, lecz gruntownie zrozumieć to, jak i w czym świat ten jest nam dany. Niewątpliwie też perspektywa transcendentalna oznaczała tu, że filozofia zwróciła się ku obszarowi "możliwego doświadczenia", aby w nim właśnie odnaleźć warunki ważności samego doświadczenia⁶². Również odkryte w ten sposób warunki miały charakter transcendentálny, określając doświadczenie w obrębie jego samego, organizując je i pozostając "przed doświadczeniem". Lecz w tym wszystkim nie ustrzegła się przed zwróceniem myślenia transcendentálnego ku subiektywizmowi. Łatwo to dostrzec, gdy podda się analizie odsłonięty przez Kanta obszar "przed doświadczeniem", który przyjmuje rolę legitymizacji doświadczenia. Właśnie tu zawarty jest nie tylko ważny motyw metody transcendentальной, ale przede wszystkim jej kantowskiej formy. Tu też mogą rozchodzić się drogi myślenia transcendentálnego.

⁶² Na ten temat: M. J. Siemek, *Idea transcendentálního u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 63.

Kant nie zwraca się bowiem ku takiemu obszarowi, w którym chodziłoby o jakiś subtelniejszy “przedmiot”, lecz ku obszarowi poznawania wszelkich możliwych przedmiotów. Filozof z Królewca stwierdza:

Filozofia transcendentálna nie rozważa przedmiotów, lecz ludzki umysł (Gemüt) wg źródeł skąd w nim poznanie a priori pochodzi, i jego granice, /.../ (obserwuje) nie te nieznanne nam przedmioty poza światem zmysłów, lecz niejasny obszar naszego własnego rozumu⁶³.

Wyznacza zatem nowy obszar rozważań, którym nie jest już ani transcendentny (niezależny) świat, ani jakiś wewnątrzświatowy, konkretny empiryczny podmiot, będący uczestnikiem doświadczenia. Ten nowy obszar analiz skoncentrowany jest wokół podmiotu transcendentálnego, będącego czystym rozumem, świadomością w ogóle, myśleniem jako takim. W nim właśnie filozof z Królewca odkrywa aprioryczne warunki możliwości doświadczenia.

Metoda transcendentálna jest zatem, w założeniach Kanta, próbą wyjaśnienia, w jaki sposób możliwe jest doświadczenie, lecz za dominujące w tym wyjaśnieniu czyni teraz to wszystko, co jest podmiotowe. Podmiot ten, ukonstytuowany przez kategorie, umożliwiające doświadczenie w postaci ogólnej i koniecznej wiedzy, nosi nazwę podmiotu transcendentálnego. Transcendentálną nazwana jest zatem analiza subiektywności, o ile podmiotowość ta zwraca się ku przedmiotom jako obiektom. Metoda transcendentálna zajmuje się - wg Kanta - systemem pojęć a priori przedmiotów⁶⁴, pojęciami niezależnymi od doświadczenia, przed doświadczeniem, odkrywanymi jednak w obszarze podmiotu transcendentálnego. Jak łatwo dostrzec, tu też filozofia transcendentálna spotyka się z subiektywistycznymi zasadami myślenia filozoficznego.

Należy jednak zapytać, dlaczego właśnie podmiot i subiektywizm wydają się stawać koniecznymi elementami tej metody? Wydaje się, że chociaż metoda transcendentálna umożliwia sformułowanie ogólnego pytania o warunki możliwości doświadczenia, o jego legitymizację, w nowy sposób, to jednak niebezpieczeństwo subiektywizmu pojawia się

⁶³ I. Kant, *Reflexion zur Metaphysik*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd.18, Berlin 1928, Nr 4873 i 5112.

⁶⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, ... (A12),

wraz z ukrytym uznaniem, że warunki moŹliwości doŹwiadczenia przedmiotów byłyby toŹsame z warunkami moŹliwości wszelkiego doŹwiadczenia. Jak dłuŹgo ta toŹsamość pozostaje trwałym elementem metody transcendentálnej, tak dłuŹgo teŹ elementem takim pozostaje subiektywizm.

PodkreŹlić jednak naleŹy, że refleksja transcendentálna nie moŹe się zatrzymywać przy pytaniu o waŹność nauki i jej a priori, gdyŹ wtedy nie mieŹci się w tym pytaniu obszar przednaukowego Źwiata, który przecieŹ naleŹy równieŹ do doŹwiadczenia. UniwersalnoŹć transcendentálnego postawienia problemu nie moŹe zatem iŹć w parze z rozpoczynaniem od jakiegoŹ okreŹlonego poznania (nauki), czy teŹ uniwersalizacji jakiegoŹ fragmentu doŹwiadczenia, aby dalej rozwijać ideę tej filozofii i rozszerzać ją na inne doŹwiadczenia, pytając o warunki moŹliwości. Z drugiej jednak strony, refleksja ta nie moŹe być jakąŹ próbą pytania o całość doŹwiadczenia, gdyŹ oznaczałoby to koniecznoŹć ograniczenia, zamknięcia doŹwiadczeń itp. MielibyŹmy wtedy do czynienia z niebezpieczeństwem redukcjonizmu, jako rezultat sformułowania transcendentálnego pytania o warunki moŹliwości doŹwiadczenia i zastosowania tej metody.

Ograniczenia subiektywizmu: podmiot i doŹwiadczenie

W trakcie rozwoju metody transcendentálnej w filozofii koncentracja na podmiocie stawała się coraz mocniejsza i bardziej uŹwiadamiána niŹ w filozofii Kanta. Wydawało się, że jest to niezbędný element tej metody. H. Rickert - przykładowo - stwierdza:

Chcąc sformułować problem poznania musimy pojęciowo rozdzielić podmiot i przedmiot. Lecz rozdzielenie to naleŹy tak przeprowadzić, że z jednej strony nie moŹe znajdować się nic innego niŹ podmiot, a więc nic co moŹna pomyŹleć jako przedmiot⁶⁵.

Lecz próby wyprowadzenia poza to stanowisko Kanta, w którym poszukuje sę apriorycznych warunków moŹliwości doŹwiadczenia w obszarze samego podmiotu i w którym punkt wyjŹcia analizy doŹwiadczenia stanowi to, co podmiotowe, w dziejach tego myŹlenia były

⁶⁵ Por. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928, s. 47.

wielokrotnie podejmowane. Chodziło w nich przede wszystkim o osłabienie subiektywizmu i tezy wskazującej na podmiot, jako podstawę wszelkiej ważności. Najczęściej były to próby przełamania fenomenalizmu, odzyskiwania świata ponadzmysłowego, wskazywanie na pierwotną tożsamość podmiotu i przedmiotu, aby w niej właśnie ponownie odkryć legitymizację świata; albo też była to chęć wprowadzenia tej filozofii w obszar klasycznych problemów metafizyki. Z pierwszą tendencją mamy - przykładowo - do czynienia w filozofii tożsamości F. W. Schellinga, z drugą w próbach zastosowania metody transcendentalnej do metafizyki (tzw. tomizm transcendentalny)⁶⁶.

Filozofia tożsamości Schellinga podejmowała zadanie wprowadzenia jedności między światem, a tym co nadzmysłowe w koncepcji Absolutu. Schelling zarzucał Kantowi, iż nie znalazł on niezawodnej metody badania władzy poznawczej, koncentrując się na analizie poszczególnych źródeł poznania⁶⁷. Znaleźć taką - pierwotniejszą - metodę można tylko w ten sposób, że udzieli się odpowiedzi na pytanie o możliwość dotarcia do tych warunków apriorycznych, na które wskazywał Kant. Filozofia tożsamości chciała być zasadą całych badań. Właśnie Absolut, ujęty jako rozum, tożsamość przedmiotu i podmiotu, materii i ducha, skończoności i nieskończoności, wyznacza w myśli Schellinga podstawy całej metody transcendentalnej, stanowi jej zasadę, umożliwia poznanie samych form apriorycznych. W nim wskazuje Schelling na jedność tego, co absolutnie idealne i absolutnie realne. W ten sposób kantowskie poszukiwania tego, co "przed doświadczeniem" i wychodzenie od podmiotu mogły być już dokonywane przy założeniu pierwotnej tożsamości między przedmiotowością i podmiotowością w Absolutie. Z tej perspektywy wszystko, co nosiło rangę przed doświadczeniem, traciło wymiar subiektywistyczny i odsłonięte zostało w ukrytej dotychczas postaci pozostawania w pierwotnej tożsamości. Metoda transcendentalna otrzymywała warunek swego istnienia (badań a priori) w idei tożsamości podmiotu i przedmiotu.

⁶⁶ Por. na ten temat: J. Herbut, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987.

⁶⁷ Por. F. W. J. Schelling, *Kant. Fichte - System idealizmu transcendentalnego*, w: tenże, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 383.

Inny kierunek pokonania subiektywizmu w metodzie transcendenttalnej przyjęła próba wprowadzania na jej obszar zagadnień metafizycznych. Tomizm transcendentalny (tzw. szkoła Maréchala)⁶⁸ chciał zastosować metodę transcendentálną do budowy metafizyki jako wiedzy o istotnych i koniecznych czynnikach bytu jako istniejącego. W ten sposób metoda wypracowana przez Kanta, zostaje użyta do odzyskania tego co nadmysłowe i uzyskania wiedzy o bycie pojętym tradycyjnie jako *transcendens*. Dowodzi się tu, iż subiektywizm kantowskich rozważań transcendentálnych nie jest konieczną, wewnętrzną cechą tej metody, lecz jej niekonsekwentnym stosowaniem. Jej konsekwentne stosowanie nie tylko taki subiektywizm przełamuje, lecz więcej nawet, oznacza powrót do metafizyki⁶⁹. To swoiste wyprowadzenie poza stanowisko Kanta i zmiana kierunku, dokonuje się przez wskazanie, że kantowskie idee (świat, dusza, Bóg) nie są wyłącznie “pustymi projektami rzeczy”. Ich podstawą jest bowiem rozum, nastawiony na poznanie istnienia samych rzeczy. Nastawienie to nie jest jednak w tej koncepcji (jak fałszywie się sądzi) czymś przypadkowym, gdyż należy ono do natury rozumu, stanowiąc jego a priori. W ten sposób, mimo kantowskiego zwrotu ku podmiotowi, odzyskany został transcendentny świat⁷⁰. Klasyczna forma filozofii transcendenttalnej (czyli wykraczanie poza) i transcendenttalizm kantowski (czyli wykraczanie przed) rozpoznane zostały jako realizujące te same zadania, dotarcia do koniecznościowych zasad bytu. Zaś subiektywizm zostaje z niej wyeliminowany.

Metoda transcendenttalna poza subiektywizmem

Obok tych historycznych tendencji filozofia XX wieku podejmowała wiele znaczących prób przekroczenia subiektywizmu metody transcendenttalnej. Wydają się one zmierzać w dwu kierunkach: pierwszy związany jest z nową możliwością spojrzenia na doświadczenie, drugi, z przełamaniem subiektywności przez nową zasadę

⁶⁸ Należą do niej między innymi: J.B. Lotz, A. Marc, E. Coreth, K. Rahner, P. Muck.

⁶⁹ Por. na ten temat: J. B. Lotz, *Die transzendente Methode in Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik*, w: J. B. Lotz (Hrsg.), *Kant und Scholastik heute*, Pöhlach 1955, s. 40-44.

⁷⁰ Por. na ten temat: J. Herbut, *Metoda transcendenttalna w metafizyce...* s. 13 i n.

intersubiektywności. Pierwszą z tych tendencji, w wyraźnym odwołaniu się do filozofii transcendentalnej i do Kanta, reprezentuje w filozofii najnowszej "problematyzujący transcendentalizm" Wolfganga Röda i dialogiczna teoria doświadczenia Richarda Schaefflera, drugą zaś pragmatyka transcendentalna Karla-Otto Apla.

Problem doświadczenia

Przypomnijmy tu, że Kant projektuje metodę transcendentalną jako metateorię doświadczenia, lecz jednocześnie, zafascynowany nowożytną nauką, koncentruje się na teorii doświadczenia stworzonej przez nią, chcąc stąd właśnie dotrzeć do warunków możliwości wszelkiej teorii. Ta koncentracja jest tak wyraźna, że często trudne jest odróżnienie najogólniejszego problemu tego myślenia, od jego XVIII - wiecznego uszczegółowienia. Sytuacja ta prowadziła wielokrotnie w jego dziejach do rewizji kantowskiego pojęcia doświadczenia i modyfikację punktu wyjścia.

Kantowskie pojęcie doświadczenia wzbudzało zainteresowanie już u pierwszych badaczy jego filozofii, którzy podkreślali, że Kant właściwie nie wyjaśnia tego podstawowego pojęcia swej myśli. Zainteresowanie to łatwo oczywiście zrozumieć, gdyż rozumienie roli metody transcendentalnej w filozofii zależy właśnie od niego. Jeśli określi się je wąsko, tylko jako doświadczenie nauki, to będzie ona tylko teorią poznania, poszukiwaniem podstaw dla faktu nauki. Taka była też w istocie perspektywa wyznaczona przez neokantyzm marburski, w której teoria poznania stała się podstawową dyscypliną filozoficzną i w jej horyzoncie dokonywało się też rozumienie *Krytyki czystego rozumu*⁷¹. H. Cohen nie waha się stwierdzić, że "...krytyka czystego rozumu jest krytyką doświadczenia"⁷². Nie oznacza to jednak, że Kanta teoria doświadczenia ma w myśli Cohena taki sam charakter jak angielskich empirystów (doświadczenie jako wrażenie). Teoria tak rozumianego doświadczenia polega na wykryciu logicznych jego warunków, czyli właśnie wskazaniu warunków możliwości nauki.

⁷¹ Por. na ten temat: H. -G. Gadamer, *Philosophie oder Wissenschaftstheorie*, w: tenże: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main 1991, s. 126.

⁷² Por. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885, s. 3.

Nieco inny sens uzyskuje metoda transcendentalna, jeśli doświadczenie otrzyma szerszą interpretację, a pytaniem o warunki możliwości objęte zostaje nie tylko doświadczenie nauki, lecz cały obszar kultury. Stanie się ona wtedy samoświadomością kultury. Z taką też interpretacją mieliśmy do czynienia w filozofii neokantyzmu badeńskiego, który kantowskie pytanie *Jak jest możliwe doświadczenie?* odczytuje jako odnajdywanie podstaw naszej kultury⁷³. Doświadczenie, o które tu chodzi, rozumiane jest jako kultura, czyli:

...ogół tego, co ludzka świadomość zdoła swą działalnością wydobyć z rzeczywistości⁷⁴.

Problemy epistemologiczne i doświadczenie nauki stają się teraz tylko punktem wyjścia. Okazuje się bowiem, że Kant stworzył możliwość transcendentального ufundowania podstaw kultury, wskazał na nowy sposób poszukiwań, lecz pozostawił następnym pokoleniom realizację tych poszukiwań i budowę transcendentальной filozofii kultury. Oczywiście jest, że kantowskie poszukiwania prawomocności poznania teoretycznego tworzą już taką filozofię kultury, gdyż nauka jest jej częścią, ale oczywiście jest również, że jej nie wyczerpują. Myśl Kanta wymaga kontynuowania, rozszerzenia, by objąć nią całość zjawisk kultury.

Trzecia wreszcie idea rozumienia doświadczenia, w której realizuje się kantowskie pytanie o warunki możliwości doświadczenia pojawiła się w XX wieku razem z fenomenologią transcendentálną E. Husserla⁷⁵. Należy przypomnieć, że krytyka kantowskiej filozofii transcendentальной, dokonana przez E. Husserla, dotyczy pierwotnie jedynie jego teorii doświadczenia, aby dopiero później, na skutek tej krytyki, przekształcić samą ideę transcendentalizmu w fenomenologię transcendentálną. Nowy sens pytania o doświadczenie wyraża się w myśli Husserla przede wszystkim w pewnego rodzaju przygotowaniu do jego

⁷³ Por. W. Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, w: "Logos" I, 1910/11, s. 187.

⁷⁴ Tamże, s. 191.

⁷⁵ W. Schulz wskazuje, że fenomenologia transcendentálna Husserla powinna być uważana za ostatnią postać klasycznej filozofii transcendentальной, gdyż za podstawę jest przyjmowany czysty podmiot. Por. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, s. 275.

sformułowania, będącego redukcją transcendentálną. Przygotowanie to polega na uznaniu radykalnej bezzałozeniowości początku, beztradycyjności, bezhistoryczność doświadczenia, czyniąc z transcendentalizmu fenomenologię transcendentálną⁷⁶. Wyznaczony na drodze redukcji transcendentálny obszar doświadczenia⁷⁷ staje się teraz jedynym tematem tej nowej filozofii, badając w jaki sposób w transcendentálnej świadomości dochodzi do konstytucji świata. Na skutek tych działań może Husserl sformułować problem transcendentálny na sposób uniwersalny, a jednocześnie ominąć zarzut ograniczania (zawężania) doświadczeń.

Doświadczenie, o które pyta fenomenologia, na skutek owego przygotowania jakim jest redukcja transcendentálna, nie jest już - jak u Kanta - związane z empirycznymi rzeczami, lecz staje się korelatem świadomości. Husserl zmienia istotę transcendentalizmu na tyle, że nie jest on już metateorią doświadczenia, lecz staje się teorią, opisem bezpośrednich przeżyć itp.⁷⁸.

Co wynika jednak z zarysowanych spojrzeń na transcendentalizm i doświadczenie? Można tu stwierdzić, że im bliżej czasów współczesnych, tym bardziej ulega zmianie ten obszar, od którego zależy możliwość rozwiązania problemu doświadczenia. Nie zmienia się jednak kantowskie pytanie o warunki możliwości wszelkiego doświadczenia, lecz raczej ten obszar, skąd filozofia ta czerpie konkretną wiedzę o koniecznych warunkach doświadczenia. Kant, przypomnijmy, odwołuje się do newtonowskich nauk przyrodniczych, aby właśnie przez nie móc zrozumieć sąd syntetyczny a priori i wskazać warunki możliwości wszelkiego doświadczenia. Neokantyści badeńscy, pozostając wierni kantowskiemu przywiązaniu do nauki (Rickert), włączają w zakres nauki również humanistykę i dostrzegają, że jest ona w równej mierze nauką, co nauki przyrodnicze, a zatem podlega badaniom transcendentálnym i

⁷⁶ Husserl twierdzi: "...wprowadziłem nowy wymiar pytań, nigdy nie stawianych wobec tej istniejącej rzeczywistości. Odpowiedzi na te pytania pozwalają dopiero ujawnić konkretne, pełne istnienie i całkowitą, ostateczną prawdę tego świata". Por. E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia...*, s. 343.

⁷⁷ Można powiedzieć, że "doświadczenie" staje się tu obszarem konstytutywnego działania czystej świadomości.

⁷⁸ Por. na ten temat: W. Röd, *Erfahrung und Reflexion...*, s. 209 i n.

poszukiwaniom warunków możliwości. W poszukiwaniach warunków możliwości wszelkiego doświadczenia nie może już teraz zabraknąć takiej wiedzy o sędach syntetycznych a priori, która związana jest z humanistyką. Metoda transcendentalna nadal, realizując swe zadanie, koncentruje się na obszarze nauki, teraz jednak sfera ta nie jest jednoznaczna, będąc określoną generalizującą cechą sądów nauk przyrodniczych i indywidualizującą nauk humanistycznych.

Jednak związanie się transcendentalizmu z obszarem nauki stawia myślenie to w wielkim niebezpieczeństwie zagubienia właściwej dla tej filozofii problematyki. Mamy tu do czynienia z zagrożeniem uznania tego myślenia za "filozofię nauki", co - jak widać z powyższych rozważań - nie tyle ogranicza całą tematykę, lecz ją wręcz fałszuje. Nie mniejsze zagrożenie przedstawia w takiej sytuacji również "kryzys nauki". Transcendentalizm zostaje niejako zawieszony, uniemożliwiony, jeśli powróci się do postawy Hume'a, nie dostrzegając żadnego obszaru syntetycznych sądów a priori. Sam I. Kant doskonale zdawał sobie sprawę z takiego niebezpieczeństwa. W *Krytyce praktycznego rozumu* stwierdza:

Ale nic gorszego nie mogłoby spotkać tych usiłowań niż gdyby kto dokonał nieoczekiwanego odkrycia, że poznanie a priori w ogóle nie istnieje ani też nie mogłoby istnieć. O to jednak nie ma obawy. Byłoby to to samo, jak gdyby kto chciał przy pomocy rozumu dowieść, że rozum nie istnieje⁷⁹.

Tego optymizmu Kanta nie tylko się już nie popiera, lecz odwrotnie, w okresie kryzysu nauki podejmuje się próby udowodnienia, właśnie przy pomocy rozumu, jego iluzji. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w kulturze końca XX wieku.

Przypomnijmy, że już przedstawiciele logicznego empiryzmu dowodzili, że kantowskie sądy tego rodzaju są bardziej pragnieniami i wyobrażeniami, niż stanem faktycznym. Dla logicznego empiryzmu wszystkie sądy muszą mieć (i mają) charakter logiczno - analityczny albo empiryczny. Mówiąc językiem Kanta oznacza to, że naukowo akceptowane są jedynie analityczne sądy a priori i syntetyczne sądy a posteriori. Te zaś, które stały się problemem filozofii transcendentalnej

⁷⁹ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1984, s. 19.

(syntetyczne sądy a priori) utraciły swe znaczenie. R. Carnap stwierdzał wyraźnie:

./../ zgodnie z ujęciem teorii konstytucji kantowska teoria poznania zakłada-
jąca `syntetyczne sądy a priori` w ogóle nie ma miejsca⁸⁰.

Oznaczało to zachwianie możliwości użycia metody transcendentalnej, czyniąc z problemu Kanta zagadnienie pozorne i negując całą drogę, która prowadziła od sceptycyzmu Hume`a do transcendentalnego optymizmu filozofa z Królewca, drogę ocalenia ludzkiej racjonalności przed irracjonalizmem Hume`a. Cała refleksja transcendentalna, nastawiona na badanie niezależnych od doświadczenia i konstytuujących doświadczenie warunków jego możliwości, stała się zbyt wąska. Badanie poznania znalazło tu bowiem podstawy poza tą filozofią: prawda sądów analitycznych ujawniała się przez analizę ich samych, zaś syntetycznych ze względu na fakty.

Jeszcze mocniej, niż uczynił empiryzm logiczny, możliwość stosowania metody transcendentalnej została podważona wraz z kulturowym kryzysem nauki, Okazało się nie tylko - jak stwierdza R. Popper - "...że dynamika Newtona nie jest nauką obowiązującą a priori, ale tylko doskonałą hipotezą, domysłem"⁸¹, lecz również, że nauka postawiona została wśród winnych i ponosi w jakiejś mierze odpowiedzialność za redukcję możliwości doświadczania świata.

Filozofia ta nie utraciła tu co prawda swego problemu, lecz przestał istnieć obszar do którego można było się odwołać, poszukując jego rozwiązania. Nauka nie jest już egzemplifikacją sądów syntetycznych a priori, a jej obszar nie jest tym, na który można się powoływać i do którego można się odwoływać w rozważaniach. Kryzys nauki, zarówno jeśli chodzi o wskazywanie hipotetycznego charakteru jej sądów (Popper), jak też jej kulturowa dyskwalifikacja, każe zastanowić się nad sensem kantowskiego problemu i tym samym metody. Wątpliwe stają się tu jednak nie rozwiązanie problemu sądów syntetycznych a priori, lecz sensowność jego sformułowania. Pytaniem staje się teraz: czy jest jeszcze możliwość uprawiania filozofii transcendentalnej, jeśli podda

⁸⁰ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928, s. 148

⁸¹ Por. K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 130.

się w wątpliwóść powołanie się filozofa z Królewca na naukę, jako egzemplifikację możliwości sądów syntetycznych a priori?

Jeśli zatem uznamy, że filozofia transcendentálna poszukuje warunków legitymizacji doświadczenia, to nieuchronnie staje przed nami zagadnienie: jakiego doświadczenia? I jest to też pytanie o nowy, niesubiektywistyczny, wymiar metody transcendentálnej.

Problematyzujący transcendentálnyizm - Wolfgang Röd

Wolfgang Röd wiele swoich prac poświęcił interpretacji i znaczeniu filozofii Kanta⁸². Do ważniejszych, wzbudzających jeszcze dzisiaj dyskusje w niemieckiej filozofii, należy *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*⁸³. Jej efektem jest wypracowanie nowego stanowiska filozoficznego, nazwanego przez autora "transcendentálnyizmem problematyzującym" (problematizistischer Transzendentalismus). W takim odczytaniu filozofii transcendentálnej podkreśla się, że w naszym poznaniu podstawową rolę odgrywa nie przedmiot, lecz to, iż wszystkie wypowiedzi, łącznie z tymi, którymi zwracamy się ku przedmiotom, są formułowane przy pomocy aparatu pojęciowego, który już zawiera w sobie interpretacje (Deutung). Mimo tego zatem, że doświadczenie pierwotnie wydaje się być tego rodzaju, że coś - rzecz lub zdarzenie - jest "tu oto dla mnie" to jednak - dowodzi Röd - nawet "jeśli przedmiot doświadczenia zostaje ujęty jako coś, co istnieje niezależnie od samego doświadczenia, to ma tu miejsce już pewna interpretacja"⁸⁴. Jeśli zatem przedmiot taki ujmujemy jako istniejący niezależnie (obiektywnie), to mamy już do czynienia z określoną interpretacją. Nie inaczej - dowodzi Röd - wygląda sprawa, jeśli weźmiemy pod uwagę taką sytuację, w której przyjmuje się subiektywistyczną tezę, że świat doświadczanych przedmiotów jest tylko "moim przedstawieniem". Jeśli chciałoby się postawić na taką subiektywistyczną teorię doświadczenia, to powinna istnieć

⁸² Por. np. W. Röd, *Zur psychologischen Deutung der Kantischen Erfahrungstheorie*, w: H. Ober (Hrsg.), *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*, Würzburg 1988, s. 9-26.

⁸³ W. Röd, *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München 1991.

⁸⁴ Por. tamże, s. 32

możliwość obserwacji przedstawięń w postaci takiego rodzaju przedmiotów, które pozwalają się ująć tylko w obserwacji siebie samego. Tak zatem ani przy uznaniu obiektywnie istniejącego przedmiotu doświadczenia, ani też jedynie jego "przedstawienia" dla podmiotu, nie można stworzyć teorii doświadczenia, nie wskazując na interpretację.

Jaki jest efekt tych tez dla metody transcendentalnej? Röd odrzucił tym samym możliwość, aby pytanie o przedmiot, o warunki jego możliwości, mogły określić teorię doświadczenia. Zauważmy, że tym samym zmienia się tu kantowska podstawa filozofii transcendentalnej. Kant wychodził od przekonania, że, wraz z pewnymi sądami na temat rzeczywistości, związane jest roszczenie do ich obiektywnej ważności. Roszczenie to nie mogło być zgłaszane, jeśli przedmiot doświadczenia nie byłby zależny od podmiotu tego doświadczenia. W ramach tak sformułowanej teorii przedmiot i podmiot doświadczający nie mogli być rozdzieleni. Dlatego podmiotowa teoria konstytucji przedmiotów odgrywała w filozofii Kanta podstawową rolę.

Lecz zawieszenie uniwersalności przedmiotowych, jak i podmiotowych podstaw doświadczenia, wymaga teraz nowej perspektywy. Jest nią - dowodzi Röd - ujęcie doświadczenia jako interpretacji (*Deutung*) "przez coś, jako coś"⁸⁵. W niej obecna jest dopiero możliwość tak subiektywistycznej, jak i obiektywistycznej teorii doświadczenia. Jeśli bowiem przedmiot doświadczenia podlega stałej interpretacji, to nie może być dany jako uniwersalnie obowiązujący. Każda interpretacja zakłada bowiem coś, co jej podlega i nie może się powstrzymać przed tym, aby obserwować to jako coś znanego, co dane jest w postaci oglądu i może zostać uznane jako niezależne od podmiotu. Jednocześnie jednak interpretacja wskazuje, że obecny w niej świat jest subiektywny i może być ujęty jako zjawisko. W tym sensie właśnie w niej istnieje możliwość zarówno subiektywizmu, jak i obiektywizmu.

Röd uwalnia się zatem od spojrzenia na przedmiot, jako warunek doświadczenia, wyraźnie wskazując, że nie ma doświadczenia wolnego od interpretacji i teorii. W związku z tym jednak, że doświadczenia nie da się uwolnić od teorii i zawsze też wobec przyjętej teorii ujawnia się

⁸⁵ Tamże, s 33.

jakaś alternatywna, to nie można mówić o uniwersalnej teorii doświadczenia, lecz zawsze o teorii konkurencyjnej wobec innej.

Rezultatem tej przemiany jest odrzucenie postulatu "definitywnego ugruntowania" doświadczenia. Röd pisze:

O ile warunki teorii doświadczenia nie mogą być ujęte jako prawdziwe w sposób definitywny i pozostają zawsze problematyczne, to pozycja filozofii transcendentálnej, która podejmuje takie zadanie, powinna być określona jako problematyzująca (problematizistisch)⁸⁶.

Jak łatwo dostrzec spojrzenie na doświadczenie nie przez przedmiot, jak miało to miejsce w filozofii Kanta, lecz przez teorię sprawia, że taka "problematyzująca filozofia transcendentálna" zajmuje już inną pozycję. Zamiast podejmowania prób absolutnego ugruntowania doświadczenia ma się teraz do czynienia z uznaniem, że teorie doświadczenia mogą i mają różne możliwości ugruntowania, zaś idea absolutnego ugruntowania zostaje z myślenia tego wyrzucona. Pokonując zatem subiektywizm filozofii transcendentálnej, patrząc na doświadczenie już nie z perspektywy jego przedmiotu, lecz przez teorię, Röd musi jednocześnie usunąć z tej filozofii jej fundamentalistyczny charakter. Refleksja transcendentálna ma teraz charakter "eliminacyjny", a nie fundamentalistyczny. Eliminuje "dogmat o bezpośredniości" doświadczenia⁸⁷. Właśnie z tej perspektywy okazuje się, że ani od strony przedmiotu, ani od strony podmiotu nie może być dane nic, co miałyby bezpośredni charakter, gdyż tak podmiot, jak i przedmiot ujawniają się zawsze w ramach jakiejś teorii. Tym samym roszczenie dotychczasowej filozofii transcendentálnej, dotyczące czystego "podmiotu transcendentálnego" jako warunku możliwości doświadczenia, zostaje wyeliminowane. Jeśli mówi się bowiem o "ja", o podmiocie, to zawsze jest to już podmiot poddany jakiejś interpretacji. A zatem, odsłanianie doświadczenia nie przez przedmiot, lecz przez teorię, neguje możliwość bezpośredniego Ja, przedmiotu, świata, wreszcie Absolutu, tak jakby wszystko to było rzeczywiście "w sobie" i dopiero wtórnie mogło się stać treścią poznania. Raczej jest tak, że "Ja", "świat", "Absolut" ważne

⁸⁶ Tamże, s. 162.

⁸⁷ Por. tamże, s. 165 i n.

są tylko jako pojęcia, które zostały wprowadzone w związku z określoną teorią doświadczenia i mają ważność tylko ze względu na nią.

Można naturalnie zapytać, czy taka próba przekształcenia metody transcendentalnej ma jeszcze coś wspólnego z ideą filozofa z Królewca, w której chodziło o odnalezienie apriorycznych warunków możliwości doświadczenia? Wydaje się raczej, że mamy tu do czynienia z jakąś formą samozniesienia tej metody i wskazaniem - przy pomocy jej samej - że żadna teoria doświadczenia nie może być ostatecznie ugruntowana. A skoro tak, to pojawia się pytanie o sens transcendentalnych rozważań. Lecz i tu sytuacja nie jest tak prosta, jak można by sądzić. Co prawda Röd ukazuje, że wszelkie interpretacje, przy pomocy których mamy do czynienia z doświadczeniem, są w pewnym sensie prowizoryczne, bez absolutystycznego ugruntowania, lecz nie oznacza to rezygnacji z metody transcendentalnej. Bowiem nawet wtedy, gdy wskażemy niemożliwość absolutnych podstaw doświadczenia nie wolno nam rezygnować z interpretacji doświadczenia i poszukiwać jego "warunków możliwości". Koncepcja Röda nie stawia nas zatem przed alternatywą uznania kantowskiej metody transcendentalnej lub rezygnacji z niej. Koncepcja ta wydaje się być próbą wskazania tego, czym ta filozofia zawsze była. Alternatywa, jaka się teraz ujawniła, dotyczy, z jednej strony konieczności wyboru między problematyzującym transcendentalizmem i poszukiwaniem warunków możliwości doświadczenia, wiedząc że nie mają one absolutystycznego charakteru, z drugiej zaś zaniechaniem w ogóle poszukiwań legitymizacji doświadczenia. Tylko filozofia transcendentalna stwarza możliwość podjęcia refleksji nad interpretacjami doświadczenia i tylko ona też może wskazać uwarunkowania, zasady ważności tych interpretacji. Teraz chodzi tylko o to, że myślenie to uświadamia, że nigdy nie ma się do czynienia z uniwersalną teorią doświadczenia, jak sadził Kant, lecz zawsze tylko z "jedną z teorii".

Doświadczenie jako dialog z rzeczywistością - Richard Schaeffler

Propozycja złagodzenia subiektywistycznego charakteru metody transcendentalnej - zaprezentowana przez Röda - przeprowadzona została kosztem osłabienia jej fundamentalistycznego charakteru. Co prawda przekreślenie możliwości definitywnego ugruntowania teorii

doświadczenia nie odebrało teoriom tym wartości i ważności, to jednak zmienił się sens transcendentálnych badań. Filozofia transcendentálna zajęła specyficzną pozycję między fundamentalizmem a relatywizmem. Ani punkt wyjścia analizowanej teorii doświadczenia, ani warunki jej ważności, nie mogą być ujęte w sposób definitywny. Metoda transcendentálna wskazuje teraz zawsze na możliwość alternatywy wobec uznanej teorii doświadczenia i jej warunków możliwości. Obok "naszej" teorii, poddawanej metodzie transcendentálnej, są inne, z innymi "warunkami możliwości" itd. Sam Röd podkreśla, że teraz dopiero ujawnia się praktyczne znaczenie metody transcendentálnej. Takie nastawienie prowadzi do tolerancji wobec ujęć odmiennych⁸⁸.

Lecz w całym tym rozumowaniu podkreślić należy coś innego. Jeśli "problematyzujący transcendentálny" nie przestaje realizować zamiar badania "teorii doświadczenia", to przecież sam wyznacza również nową jego teorię. Jako taki podlega tym samym wymogom, jak inne teorie. Również i jego "ugruntowania" tracą fundamentalny charakter⁸⁹.

Z nową propozycją kontynuacji metody transcendentálnej wystąpił Richard Schaeffler w swej obszernej (790 stron) pracy *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*⁹⁰. Propozycja ta jest również interesująca z tego względu, że - inaczej niż w teorii Röda - dostrzega się konieczność dalszego rozwoju filozofii Kanta i metody transcendentálnej. Jednocześnie też chce ona być nowym ujęciem problemu transcendentálnego w związku z nową koncepcją doświadczenia i pewnymi zmianami w postrzeganiu świata ostatniego wieku. Zapytajmy, na czym polega ta nowa możliwość metody transcendentálnej?

Autor rozpoczyna od wskazania konieczności nowego ujęcia transcendentálnego problemu warunków możliwości doświadczenia. Sens takiej zmiany wyznacza jednak nie tylko sama filozofia, lecz również przemiany kulturowe, a przede wszystkim wielość i różnorodność form

⁸⁸ Tamże, s. 244.

⁸⁹ Por. : J. Freudiger, *Der Typenkreis der Erfahrungsanalyse. Bemerkungen zu Röds problematizistischem Transzendentalismus*, w: J. Freudiger (Hrsg.), *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1996, s. 117.

⁹⁰ R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995.

obecności rzeczywistości. Inaczej niż w epoce Kanta nie ma już pewności, że istnieje jakieś uniwersalne doświadczenie "otwierające świat", o którym można powiedzieć, że jest ono ugruntowane apriorycznie. W czasach Kanta sukces nauk empirycznych wydawał się taką gwarancją stanowić. Nie pozostawało bowiem wątpliwości "że" takie doświadczenie jest możliwe, należało tylko odpowiedzieć "jak" jest ono możliwe. I na tym się też skoncentrowała metoda transcendentalna.

Dzisiaj natomiast - pisze Schaeffler - zewsząd płyną oskarżenia, że coraz więcej ludzi traci zdolność doświadczenia i zamiast tego, opanowani mechanizmami samopotwierdzenia, przyjmuje 'doświadczenie ślepe', aby tylko nie zniszczyć możliwości takiego samopotwierdzenia.⁹¹

Wobec takiej sytuacji kulturowego zawieszenia możliwości fundamentalnego ugruntowania doświadczenia, pojawiają się pytania o nie samo. Czy nasze doświadczenia świata są uwarunkowane tylko psychicznie, społecznie, kulturowo? Czy może rzeczywiście w jego strukturze nie tkwi możliwość apriorycznego ugruntowania? A może, mimo takiego ugruntowania, w nim samym jest też możliwa jakaś forma autodestrukcji?

Jak łatwo dostrzec w tych wszystkich pytaniach pojawia się nowy kontekst rozważań transcendentalnych, który nie był możliwy przy metodzie stosowanej klasycznie. Pytanie o warunki możliwości doświadczenia nie jest już tylko problemem struktur, umożliwiających aprioryczne ugruntowanie przedmiotów naszego doświadczenia, ale jest również pytaniem o to, czy istnieje możliwość ich osłabienia bez wywołania kulturowego chaosu. Oto bowiem załamała się uniwersalna (naukowa) teoria doświadczenia i mamy do czynienia z wielością doświadczeń, często absolutyzowanych, z których każde wydaje się stanowić jedyną drogę prezentacji świata. Ale równie często mamy do czynienia z chaosem doświadczeń. Inaczej zatem niż w epoce Kanta, powinniśmy się liczyć z dwoma niebezpieczeństwami: po pierwsze, z możliwością odrzucenia poszukiwań warunków możliwości doświadczenia, po drugie, z zagrożeniem, że wyćwiczeni w jednym z tych doświadczeń, na przykład w nauce, zanegujemy inne możliwości i "pozostaniemy ślepi" na inne prezentacje świata. Z tych względów pytanie

⁹¹ Tamże, s. 40.

transcendentalne nie może zwracać się tylko ku nauce, lecz staje się również poszukiwaniem "pola porozumienia" między różnymi doświadczeniami świata i różnymi "warunkami możliwości" tych doświadczeń. Okazuje się zatem, że sama teoria apriorycznego oglądu (przedmiotu) i myślenia nie wystarcza i nie może wystarczyć, jeśli chcemy mówić o doświadczeniu. Zasługą metody transcendentальной było wskazanie, że warunkami, które umożliwiają nasze doświadczenie, nie są same przedmioty, lecz to, co czyni możliwym właśnie te przedmioty. W tym sensie ten, kto zdolność człowieka do spełnienia określonych aktów oglądu i myślenia wyjaśnia na gruncie empirycznym, znajduje już podstawy do tego, aby odróżnić transcendentalne warunki, od warunków czysto empirycznych. Lecz fakt, że wyjaśni się spełnienie takich aktów oglądu i myślenia, nie oznacza wcale, że świat przedmiotów do nich się zamyka. Z drugiej strony, dostrzegając załamanie się jednych teorii doświadczenia i częsty zwrot ku jakiejś innej - jako nierzadkie doświadczenie człowieka przełomu wieków - nie wystarczy mówić o przypadkowości takich zmian. Pożądane są i tu transcendentalne warunki, które powodują przełamanie struktur dotychczasowych i umożliwiają przyjęcie nowej teorii i nowych relacji.

Z tej perspektywy agnostycyzm i subiektywizm metody transcendentальной przedstawiają się w innym kontekście. Nie jako jej stałe elementy, lecz jako efekt niekonsekwentnego stosowania. Agnostyczna była ta filozofia dlatego, że nie podejmowała pytania, na czym polega nasza zdolność, na mocy której akty subiektywnych przeżyć transformowane są w obiektywnie ważne doświadczenie. Podobnie była ona subiektywistyczna dlatego, że przypisywała podmiotowi moc gwarantowania sobie samemu zdolności konstytucji świata doświadczenia, bez poszukiwania podstaw tych możliwości⁹². Dlatego, wraz z postulatem uwolnienia się metody transcendentальной od subiektywizmu, związany jest nowy postulat jej rozszerzenia.

Konieczne jest - pisze Schaeffler - rozszerzenie metody transcendentальной do szerokiej logiki doświadczenia, obejmującej również takie doświadczenia, w których kontyngencja ludzkiej transcendentальной stanie się powszechna, tzn. kontyngencja ludzkiej zdolności, aby, przez formę oglądu i myślenia, z materiału

⁹² Tamże, s. 282.

subiektywnych wrażeń i pobudek do działania, zbudować świat przedmiotów naszych teorii i praktyki⁹³.

Oznacza to, że w mocy pozostaje pytanie transcendentálne: Jakie są warunki możliwości doświadczenia? lecz musi być ono sformułowane na nowo i - rzecz można - odpowiedź też musi być skierowana w inną stronę, niż miało to miejsce w klasycznej, subiektywistycznie zorientowanej, metodzie transcendentálnej. Pojawia się tu wiele nowych pytań. Musimy zapytać na przykład: Czy - wobec różnych form doświadczenia (naukowego, estetycznego, etycznego, religijnego itp.) - musi zostać przekreślony wymóg obiektywności? Czy jest możliwa taka teoria doświadczenia, która nie zaneguje ich wielości, a jednocześnie obroni kulturę przed anarchią systemu orientacji w świecie? Wreszcie, jak w tej sytuacji "zmieniającego się horyzontu doświadczenia" możliwa jest różnorodna obecność przedmiotów bez powodowania chaosu? Te wszystkie pytania pojawiają się teraz z perspektywy filozofii transcendentálnej.

Schaeffler pokazuje zatem, że metoda transcendentálna to nie tylko wąskie badanie warunków możliwości jakiegoś określonego doświadczenia, ale również pole znacznie szersze, często niedostrzegane przy ograniczeniu subiektywistycznym. Jest to pole wielości doświadczeń, ich wzajemnych relacji i możliwości. Odsłaniający się teraz nowy obszar związany jest z ogólnym pytaniem: jakie są warunki doświadczenia, skoro nie tylko jest ich wiele i tworzą różne systemy orientacji w świecie, lecz również - mimo częstej odrębności - nie powodują chaosu? Jak jest możliwe takie spotkanie z rzeczywistością, w którym przełamane zostają wszystkie niebezpieczne mechanizmy egoistycznej samowoli, ale jednak bez przekreślenia roli rozumu? Takie spotkanie wydaje się tylko wtedy możliwe, jeśli sposoby, w jakich rzeczywistość ukazuje się w naszym doświadczeniu, zostaną zrozumiane jako efekt "odpowiedzi na określone roszczenie". Przy czym roszczenia, jakie kieruje ku nam rzeczywistość, są ciągle "większe" niż sposoby, w jakie na nie odpowiadamy. Różność form systemu orientacji w świecie jest zatem możliwa przez uznanie, że każda z nich czyni miarodajną rzeczywistości tylko w oddźwięku naszej odpowiedzi. Lecz wszystkie te

⁹³ Tamże, s. 283.

systemy orientacji odnoszą się do ukrytej jedności tego roszczenia. Jest nią konieczność uznania dialogicznej teorii doświadczenia.

Tylko dialogiczna teoria doświadczenia - pisze Schaeffler - tzn. taka, która pojmuje doświadczenie jako nową odpowiedź na 'coraz większe roszczenie rzeczy', jest w stanie właściwie ocenić sytuację, jaką osiągnęło transcendentálne pytanie w jego rozwoju od czasów Kanta⁹⁴.

Możemy zatem powiedzieć, że współczesny sposób doświadczenia świata nie jest wcale ostateczny. Roszczeniu jednej rzeczywistości odpowiadamy na różne sposoby. Doświadczenie "w ogóle", w swej podstawowej transcendentальной własności, ma charakter responsoryczny (łac. *respons*, odpowiedź) i na tym responsorycznym charakterze wszelkiego doświadczenia spoczywają dopiero jego szczególne przejawy⁹⁵. Doświadczenie jest dialogiem z rzeczywistością.

Zapytajmy jednak, co się stało z subiektywizmem? Zostaje on przełamany przez wskazanie, że impuls do konstytutywnej roli podmiotu pochodzi zawsze z zewnątrz, z rzeczywistości, która "żąda" takiej a nie innej teorii doświadczenia i podmiotowej aktywności. Lecz zwrócić należy jeszcze uwagę na rzecz istotną nie tylko dla przełamania subiektywizmu, lecz również dla jego "dogmatyzmu". Konstytutywna rola podmiotu zostaje wzbogacona o nowy element. Jeśli doświadczenie jest dialogiem z rzeczywistością, to w każdym z nich musi być obecny element, w którym przyjmuje się, że roszczenia, zgłaszane przez rzeczywistość, mają znacznie szerszy charakter niż odpowiedź, udzielana na nie przez podmiot. Nie tylko zatem - na przykład - akty oglądu zostają ujęte tylko jako jeden ze sposobów, w jaki odpowiadamy na roszczenia rzeczywistości. Lecz w tej odpowiedzi zawarty jest element możliwości innych odpowiedzi na "wezwanie" rzeczywistości. Oznacza to, że nie tylko nauka, lecz też estetyczne, moralne, religijne doświadczenia ugruntowane są na dialogu z "wezwaniami" rzeczywistości i prowadzą również do budowy specyficznie dla nich ustrukturalizowanych teorii. Światy doświadczeń okazują się zatem autonomiczne, lecz nie jako "samowystarczalne". W każdym z nich obecny jest ów element "innej odpowiedzi".

⁹⁴ Tamże, s. 288.

⁹⁵ Tamże, s. 286.

Możemy zatem podkreślić, że Schaeffler akceptuje podstawową myśl filozofii Kanta i transcendentalizmu, zgodnie z którą warunki możliwości doświadczenia są warunkami możliwości przedmiotów. Lecz dialogiczna teoria doświadczenia wprowadza do tej filozofii nową ideę, zgodnie z którą doświadczenie nie jest już izolowanym aktem, lecz jest zawsze odpowiedzią na "wezwanie rzeczywistości".

Pragmatyka transcendentalna - Karl-Otto Apel

Jak zatem widać Schaeffler wskazuje, jak w dialogu z rzeczywistością i wobec jej roszczeń wyrastają światy naszych doświadczeń. Niebezpieczeństwo ograniczania metody transcendentalnej do subiektywizmu przełamane zostało nową teorią doświadczenia, w której konstytuująca rola podmiotu nie utraciła absolutnego charakteru, lecz sama ta działalność znalazła inne niż podmiotowe ugruntowanie.

W inną stronę zmierza propozycja Karla-Otto Apela. Należy on do tych filozofów niemieckich, którzy wskazują w sposób wyraźny, że filozofia "znowu musi powrócić do Kanta"⁹⁶. Ów powrót nie może być naturalnie czystym przypomnieniem myśli filozofa z Królewca, ani też ich odnowieniem. Jest on raczej powrotem przez ich przekształcenia, będący "transformacją filozofii transcendentalnej". Apel sądzi, że pytanie o warunki możliwości doświadczenia nie może być już sformułowane tak, jak czynił to Kant, czyli w odniesieniu do poznania świata. Pytanie to musi zwrócić się w stronę badania warunków możliwości obiektywnie ważnej lingwistyki. Podstawę tych przemian stanowi nowe spojrzenie na odrzucenie filozofii osamotnionej świadomości, jako dotychczasowej podstawy transcendentalnych poszukiwań warunków możliwości doświadczenia. Transcendentalizm dokonuje tu odkrycia transcendentalnej interubiektywności.

Należy przypomnieć, że klasyczna filozofia transcendentalna nie posługuje się takim pojęciem. Wystarcza jej "egotyczna" koncepcja podmiotu. Więcej nawet, "ego" wydaje się tu zupełnie wystarczające do rozwiązania problemu warunków możliwości doświadczenia. Takie warunki, odkryte po stronie "świadomości w ogóle", wydają się być

⁹⁶ Por. K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973, s. 35.

tymi samymi, które określają doświadczenie w wymiarze intersubiektywnym. Lecz współczesna filozofia dokonała przewartościowania tej myśli. Naturalnie nie w tym kierunku, aby wskazywać jakieś sprzeczności między wymiarem "czystego ego" i wymiarem intersubiektywnym. Przewartościowanie to wynika z uwzględnienia społecznego, kulturowego i językowego uwarunkowania podmiotu i uznania, że struktura "czystego podmiotu" jest wtórna (sztuczna) w porównaniu z podmiotem intersubiektywnym. Teoria dyskursu otrzymuje tym samym pierwszeństwo w porównaniu z klasyczną transcendentálną teorią doświadczenia. Dla tej filozofii oznacza to, że w miejsce transcendentálnej jedności apercepcji wkracza apriori wspólnoty komunikacyjnej i interpretacji. Jest to droga pragmatyki transcendentálnej Apła.

Wychodząc od hermeneutyki i filozofii języka proponuje Apel oryginalną próbę zastąpienia podmiotowych warunków możliwości doświadczenia przez "apriori wspólnoty komunikacyjnej" (Apriori der Kommunikationsgemeinschaft), w którym kantowskie Ja transcendentálne zostaje zastąpione przez "my" (Wir), mające również charakter transcendentálny. W miejsce podmiotu, który ulega destrukcji, wkracza wspólnota argumentujących i komunikujących.

I tu - jak w przypadku Schaefflera - mamy do czynienia ze zmianą charakteru "warunków możliwości". Zamiast w obszarze czystego rozumu, pojawiają się one w obszarze języka, wspólnoty argumentacji. Gatunek ludzki jest teraz ujęty jako "quasi - transcendentálny podmiot prawdy" i zastępuje kantowski podmiot. Podmiotowość zostaje zniesiona przez intersubiektywność. Chce zatem Apel powiązać tradycyjną refleksję transcendentálną z nowym, intersubiektywnym paradygmatem filozofii.

Lecz metoda transcendentalna skierowana ku intersubiektywności nie jest naturalnie pomysłem samego Apła. Wskazuje on tu wyraźnie, że korzenie tej koncepcji tkwią w filozofii Ch. Peirce'a, "Kanta filozofii amerykańskiej"⁹⁷. Peirce - przypomnijmy - wykształcony na filozofii Kanta, prowadzi jego myśl w innym kierunku niż neokantyzm europejski szkoły marburskiej. Ten ostatni zmierzał ku absolutyzacji obszaru

⁹⁷ K. O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1973, s. 164.

czystej myśli i ograniczania poznania do czysto immanentnej przedmiotowości. Peirce zmienia ten kierunek, dokonując “semiotycznej transformacji Kanta”⁹⁸. Polega ona na pewnym zakorzenieniu myśli w rzeczywistości przez wskazanie, że każda myśl jest znakiem. Istotą znaku jest jednak to, że nie może on istnieć samodzielnie, w oderwaniu od innych znaków. W ten sposób filozof amerykański wskazał, że myśl nie tworzy sama swego przedmiotu. Doświadczenie nie może być teraz rozumiane jako jednostkowe wrażenie. Jest ono znakiem w systemie innych znaków. W konsekwencji poznanie, myśl ludzka, okazuje się być łańcuchem znaków, które wzajemnie się interpretują. W ten sposób – jak stwierdza Apel – zmienia się radykalnie spojrzenie na poznanie i doświadczenie. Poznanie nie jest już reakcją na przedmiot, lecz interpretacją, zapośredniczoną zawsze przez znaki. W tym sensie diadyczny schemat poznania zmienia się na triadyczny, w którym między podmiotem a przedmiotem zjawia się obszar znaków i interpretacji⁹⁹.

Rezultatem semiotycznej transformacji transcendentalizmu przez Peirce’a była zatem radykalna zmiana spojrzenia na doświadczenie i poznanie. Ego jest teraz interpretatorem, a nie twórcą poznania. Podmiot znajduje się wobec świata znaków, a jego rola polega na zrozumieniu znaczeń. Nie można już zatem, tak jak Kant, poszukiwać obiektywności i konieczności naukowych sądów. Należy więc zastąpić kantowską “transcendentalną syntezę apercpcji” postulatem “ostatecznego przeświadczenia” (letzte Überzeugung), w którym wspólnota uczonych osiągnęłaby zgodność w wypowiedzianych sądach¹⁰⁰. Lecz to oznacza zamknięcie drogi przed transcendentalizmem jako badaniem świadomości. Przedstawiając swe programowe tezy w rozprawie *Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften* stwierdzi Apel wyraźnie:

⁹⁸ Tamże, s. 175.

⁹⁹ Tamże, s. 188.

¹⁰⁰ Apel cytuje znamienne słowa Peirce’a: “. . . *consensus catholicus*, który konstytuuje prawdę, nie może w żadnym razie być ograniczony do człowieka w jego ziemskim byciu, czy też do gatunku ludzkiego. Rozciąga się on na wspólnotę wszystkich istot rozumnych, do której należymy i która prawdopodobnie obejmuje również tych, których świat znaczeń jest bardzo różny od naszych, tak że w owym konsensusie predykcja sensownej jakości może następować tylko wśród ustępstw i podrażnienia jakiegoś rodzaju znaczeń”. Tamże, s. 191.

Inaczej niż przedstawiciele kantyzmu ortodoksyjnego sądzą, że rozwiązanie pytania sformułowanego przez Kanta nie może dzisiaj prowadzić do ‘świadomości w ogóle’. Odpowiedź na pytanie o transcendentálny podmiot nauki musi raczej – jak myślę – być zapośredniczona przez autentyczną zdobycz filozofii naszego wieku tj. przez wgląd w transcendentálną wartość języka i razem z tym języka wspólnoty¹⁰¹

Apel stwarza “refleksyjną transcendentálną filozofię intersubiektywności”¹⁰², która – w przeciwieństwie do Kanta – pyta już o warunki możliwości samej filozoficznej postawy, a nie o warunki możliwości czegoś odmiennego od tej postawy, czym była nauka. Niwelując – tak jak Fichte - różnice między rozumem teoretycznym i praktycznym, stwarza płaszczyznę uniwersalnego pytania o warunki możliwości, w którym procedura transcendentalna rozciągnięta zostaje na obszar praktycznego użycia rozumu.

Ta nowa filozofia transcendentalna, na skutek tych działań, nazwana zostaje pragmatyką transcendentálną, łącząc sobą transcendentalizm, hermeneutykę i filozofię języka. Staje się ona uniwersalną procedurą filozoficzną, w której poszukuje się uniwersalnych możliwości uprawomocnienia. Jako taka jest “fichteinizmem intersubiektywności”¹⁰³, gdyż – tak jak Fichte – nie chce pytać już o warunki możliwości doświadczenia, (pojętego jako nauka) lecz, w sposób ogólniejszy, chce pytać o warunki myślenia, takie jednak, poza które nie można wykroczyć, gdyż zawsze muszą być zakładane właśnie w argumentacji. W takiej “transformowanej” filozofii transcendentальной chodzi o sam transcendentalizm. Pisze Apel:

¹⁰¹ Tamże, s. 220.

¹⁰² Na ten temat por. V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*, München 1990, s. 109.

¹⁰³ Porównania filozofii Fichtego i Apła dokonuje: V. Höhle, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteinizmus der Intersubjektivität*, w: “Zeitschrift für Philosophische Forschung” Bd. 40, 1986, s. 237 i n. Pisze on: “W przeciwieństwie do irrefleksyjnej filozofii transcendentальной Kanta, która chciała ugruntować coś, co było zewnętrznego wobec niej samej (możliwość doświadczenia), fichteinizm jest filozofią refleksyjną, w której zakładający i zakładane są tym samym, są czystym, siebie samego ujmującym myśleniem”. Tamże, s. 239.

Chodzi o hermeneutyczną “przedstrukturę” filozofii transcendentальной, która nie wychodzi już, jak transcendentálny idealizm Kanta, od hipostazowanego ‘podmiotu’ lub ‘świadomości w ogóle’ jako metafizycznych gwarantów intersubiektywnej ważności poznania, chodzi o taki warunek /.../, w którym jesteśmy skazani na intersubiektywne porozumienie¹⁰⁴.

K.-O. Apel nie może jednak w swych poszukiwaniach odwołać się do podmiotu (Kant), gdyż ten uległ destrukcji, ani też do rozumu (Fichte), gdyż hermeneutyka postawiła przed filozofią innego rodzaju doświadczenia. Cel ten chce Apel osiągnąć przez odwołanie się do sytuacji dyskursu i argumentowania w tej sytuacji. Zadaniem pragmatyki transcendentальной jest wskazanie warunków możliwości i ważności ludzkiego argumentowania¹⁰⁵. Filozofia ta odróżnia się zatem wyraźnie od klasycznej filozofii transcendentальной Kanta przez odnalezienie “wyższego punktu”. Nie jest ona już zwrócona ku świadomości przedmiotu ani też ku samej świadomości, lecz ku “intersubiektywnej jedności interpretacji” odnalezionej w obszarze wspólnoty argumentujących. Wspólnota argumentujących przedstawia się tu jako szerszy obszar niż “wspólnota uczonych” i dlatego może być owym “wyższym punktem”. W apriori argumentacji zawarte jest bowiem roszczenie uprawomocnienia nie tylko twierdzeń nauki, lecz również wszelkich innych roszczeń człowieka.

Kto argumentuje – mówi Apel – ten implicite uznaje wszelkie możliwe roszczenia członków wspólnoty komunikacyjnej, które mogą być uprawomocnione na drodze rozumnych argumentów, /.../ i jednocześnie zobowiązuje się uprawomocniać za pomocą tych argumentów własne roszczenia wobec innych¹⁰⁶.

Droga myślenia Apela rozpoczyna się od krytyki Heideggera, który – w przekonaniu filozofa – mimo tego, że “przez radykalizację refleksji na ‘rozumieniu’ odkrył quasi- transcendentálną strukturę, która w starym schemacie kartezjańsko - kantowskiej relacji podmiot – przedmiot nie była do pomyślenia”¹⁰⁷, to jednak w swych późniejszych pracach

¹⁰⁴ K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Bd. 1...*, s. 59-60,

¹⁰⁵ K. -O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, w: *Transformation...*, Bd.2, s. 411.

¹⁰⁶ Tamże, s. 424 - 425.

¹⁰⁷ K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Bd. 1. .*, s. 24.

opuścił drogę transcendentálną¹⁰⁸. Heideggerowska ‘egzystencjalna przedstruktura’ rozumienia implikowała konieczność przekroczenia tradycyjnej teorii poznania, ale jednocześnie wskazywała jej nowy obszar, jakim jest język, określający teraz apriori rozumienia (Verstehensapriori). Heidegger nie poszedł jednak tą drogą, pytając o “sens bycia”. Lecz właśnie nią należy dalej podążać, tylko ona jest kontynuacją filozofii transcendentálnej, nie zaś – jak w wypadku Heideggera po “zwrocie” – takie myślenie, które gubi problem prawdy i ważności, oddzielając problematykę konstytucji, od problematyki uprawomocnienia. Dlatego też podkreśla Apel:

Filozofia transcendentálna w sensie Kanta może być przekroczona przez filozofię ‘losu bycia’ (Seinsgeschicks), lecz rozszerzona, wzg. pogłębiona, może być tylko w sensie ‘hermeneutyki transcendentálnej’¹⁰⁹.

Jak zatem widać filozofia transcendentálna zostaje tu postawiona przed koniecznością swego pogłębienia, znalezienia “wyższego punktu”, przez włączenie problematyki języka, lecz wcale nie jako elementu relatywizującego i osłabiającego, odwrotnie: dopiero przez włączenie tej problematyki (Sprachproblematik) może transcendentálnyizm podjąć ponownie problem warunków możliwości na nowym, szerszym, obszarze. Język nie jest tu jednak jedynie narzędziem komunikacji, lecz staje się wyznacznikiem sfery transcendentálnej. Dlatego pragmatyka transcendentálna nie jest prostym zabiegiem dołączenia języka do transcendentálnyizmu. Apel poddaje krytyce dotychczasową filozofię języka, jako narzędzia poznania. Ale też takiej krytyce poddaje filozofię świadomości, filozofię podmiotu. W niej bowiem język będzie odgrywał zawsze rolę relatywizującą. Apel wskazuje na semiotyczny warunek doświadczenia. Nie jest ono już zapośredniczone przez przedstawienie, jest zaś zapośredniczone przez znaki, tak jak chce tego filozofia Peirce’a i hermeneutyka. W następstwie tego pragmatyka staje się podstawą teorii¹¹⁰. Pragmatyka transcendentálna może dlatego być tylko “filozofią przetransformowaną”. Zwraca się ona bowiem ku

¹⁰⁸ Tamże, s. 273.

¹⁰⁹ Tamże, s. 43.

¹¹⁰ “Pragmatyka – stwierdza Apel – zajmuje się relacją: znaki i ich użytkownik, człowiek”. K. -O. Apel, *Transformation...., Bd. 2 ..*, s. 178.

transcendentalnej podmiotowości, pojętej z góry jako komunikacyjna (kommunitär). W porównaniu z transcendentalną teorią doświadczenia prymat ma teraz teoria dyskursu, chodzi o podstawy ważności dyskursu.

Apel pokazuje swą filozofią, że dotychczasowa relacja w obrębie transcendentalizmu, relacja podmiot (czysty) - przedmiot, zmierza ku relacji podmiot (wspólnoty) – podmiot (wspólnoty). Jest to relacja wzajemnego zrozumienia. Stąd też zamiast tradycyjnego “x wyjaśnia y” wprowadza do relacji trzeci element: “x wyjaśnia y dla z”¹¹¹.

Możemy zatem powiedzieć, że Apel nie tylko wiąże ze sobą filozofię transcendentalną, hermeneutykę i filozofię języka. Powiązanie to oznacza wyraźne skierowanie przeciwko tradycyjnej, subiektywistycznej pojętej, idei transcendentalizmu, lecz bez odrzucenia jej podstawowej problematyki, jaką jest idea legitymizacji. Poddając analizie tradycyjne idee transcendentalizmu wyraźnie wskazuje na niemożliwość włączenia do niej języka:

Każdy, kto chce w ogóle poznawać, musi uznawać siebie za podmiot poznania prawdy, a to jednocześnie znaczy, że musi siebie zakładać jako krytyczną instancję refleksji na temat ważności. /.../ Jeśli jednak złudzeniem nowożytnej teorii poznania jest uwolnienie z uwikłania w język, to pojawia się problem: Jak może, wraz z uznaniem powszechnego użycia języka, zostać przeprowadzona refleksja na temat uniwersalnego roszczenia do ważności myślenia i poznania o charakterze subiektywnym?¹¹².

W konfrontacji z filozofią języka Apel stawia transcendentalizm wobec konieczności transformacji. Wynika ona z odkrycia, że właśnie język jest ostatnim szczeblem poznania.

Musi się zatem wyjść od tego - pisze Apel - że pytanie transcendentalne dwójako doprowadza do języka: po pierwsze, gdy musi uwzględnić językowo-komunikacyjne warunki możliwości intersubiektywnie ważnego poznania empirycznego, i

¹¹¹ Por. K. -O. Apel, *Die Erklären – Verstehen – Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt 1979, s. 267.

¹¹² K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 2*, s. 317-18.

po drugie, o ile, będąc refleksją teoriopoznawczą, zakłada sam język jako swe intersubiektywne medium¹¹³.

W takiej sytuacji nie można już mówić o apriori czystego rozumu. Rozum artykułuje się w języku. I to jest jedyna konkretyzacja transcendentálnego pojęcia rozumu. Zamiast kantowskiej jedności apercepcji pojawia się jednak nowego rodzaju “apriori”, warunkujące nasze doświadczenie, jest to “apriori wspólnoty komunikacyjnej”. Całą swoją działalność w tym względzie nazywa “sprachphilosophischen Transformation der Idee der Transzendentalphilosophie”¹¹⁴. Jest to jakby pozytywna strona zwrotu dokonanego w filozofii przez Heideggera. Jej istotą jest uznanie (za Wittgensteinem), “że język jest warunkiem możliwości doświadczenia ważnego intersubiektywnie”¹¹⁵. Zaś problemem nie jest już byt, ani też jego historia, lecz właśnie apriori wspólnoty komunikacyjnej (Apriori der Kommunikationsgemeinschaft), jako normatywne elementy w językowej komunikacji. Doświadczenie może być bowiem określone jako zapośredniczone przez znaki tylko na gruncie konwencji w obrębie wspólnoty komunikacyjnej. Tylko pod warunkiem uznania takiej wspólnoty można przyjąć koncepcję doświadczenia zapośredniczonego przez znak. W tym sensie istnienie wspólnoty komunikacyjnej zostaje ujęte jako warunek możliwości doświadczenia.

Zwrócenie się transformowanego transcendentalizmu ku językowi prowadzi zatem do wskazania intersubiektywnego porozumienia (komunikacji) w obrębie wspólnoty komunikacyjnej jako nowej transcendentálnej instancji ważności i uprawomocnienia doświadczenia. Nie w podmiocie zatem należy szukać warunków możliwości doświadczenia. Obszar poszukiwań ogranicza się (lub rozszerza) do “apriori realnej

¹¹³ K.-O. Apel, *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, w: tenże (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, s. 11

¹¹⁴ Tamże, s. 333. “/.../ pierwsza filozofia – pisze Apel – nie jest już badaniem ‘natury’ lub ‘istoty’ rzeczy, nie jest też refleksją na temat ‘przedstawień’ lub ‘pojęć’ świadomości, czy też ‘rozumu’ (teoria poznania), jest natomiast refleksją nad ‘znaczeniem’ lub ‘sensem’ językowych wyrażeń (analiza języka). Dochodzi do tego, że nie tylko ‘pierwsza filozofia’ w sensie ‘filozofii teoretycznej’, lecz również ‘filozofia praktyczna’ – np. etyka jako ‘metaetyka’ musi być metodycznie zapośredniczona przez filozoficzną analizę użycia języka i o tyle również przez filozofię języka”.

¹¹⁵ K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Bd. 1*, s. 311

wspólnoty komunikacyjnej”, która “praktycznie jest identyczna z ludzkim gatunkiem lub społeczeństwem (Gesellschaft)¹¹⁶.

Możemy zatem powiedzieć, że tradycyjna filozofia transcendentálna prowadziła nasze poznanie w sferę idealnej, “ponadświatowej świadomości”, w niej szukając warunków prawomocności doświadczenia. Apel zmienia ten kierunek. W miejsce abstrakcyjnej świadomości wkracza, ukazany przez hermeneutykę, świat otwierany zawsze językowo we wspólnocie komunikacyjnej. Jeśli jednak hermeneutyka, właśnie przez ów zwrot językowy, wydawała się już nie podążać tradycyjną drogą poszukiwań legitymizacji doświadczenia, to pragmatyka transcendentálna ponownie na nią wkracza i to właśnie przez język. Przenosi ona perspektywę hermeneutyczną wyraźnie w stronę transcendentalizmu. Językowa komunikacja, a nie pozbawiona związku z językiem, czysta świadomość, staje się teraz tematem refleksji transcendentálnej. Zaś podstawowe pytanie takiej pragmatyki transcendentálnej nie jest już badaniem naszej władzy poznawczej, czy też badaniem samego rozumu. Teraz brzmi ono: Jakie są warunki możliwości i prawomocności naszego myślenia jako argumentowania?¹¹⁷.

W takim skierowaniu pragmatyki transcendentálnej ku apriori wspólnoty komunikacyjnej, mimo tego, że nadal stanowi poszukiwanie warunków możliwości, może się wydawać, że sfera transcendentálna nie jest już “obecna” w jakiejś czystej, abstrakcyjnej formie. Jej podstawę stanowi realny obszar społeczno - historyczny. Tam bowiem ma miejsce komunikacja, tam właśnie odbywa się realny proces argumentowania. I pytając o warunki argumentowania zawsze zwraca się ku tej realnej wspólnocie.

Apel idzie jednak dalej w swym rozumowaniu, pokazując, że argumentujący zakłada jednocześnie “dwie rzeczy”. Z jednej strony jest to realna wspólnota komunikacyjna (reale Kommunikationsgemeinschaft), czyli taka, której członkiem stało się w procesie uspołecznienia, z drugiej zaś idealna wspólnota komunikacyjna (ideale Kommunikationsgemeinschaft), na gruncie której w sposób zasadniczy można

¹¹⁶ Tamże, s 60.

¹¹⁷ Por. K. -O. Apel, *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, w: A. Wüsthube (Hrsg.), *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealism and Philosophy of Mind*, Würzburg 1995, s. 39.

adekwatnie zrozumieć sens swego argumentu, jak też ocenić jego prawdziwość¹¹⁸.

Poszukując warunków możliwości naszego myślenia jako argumentacji wychodzi Apel od spostrzeżenia, że mówiąc, natrafiamy już na aprioryczne normy uznania ważności. Jeśli przy argumentowaniu nie wiedzielibyśmy co czynimy, to nasze słowne wypowiedzi nie mogłyby być uznane za argumenty w dyskusji i komunikacji. Lecz, aby o tym wiedzieć, należy być świadomym tego, czym jest błąd i czym też jego korekta. Przykładowo, bez uznania normy prawdziwości nie jest możliwy żaden dyskurs. Jeśli zdania wypowiedzane w naszej komunikacji są argumentami, to nie jesteśmy ich w stanie zrozumieć bez uwzględnienia roszczeń do ważności, stąd też możemy i musimy poszukiwać warunków, które zakładamy, jeśli porozumiewamy się z innymi. To jest nowa droga transformowanej filozofii transcendentальной.

4. Problem ważności i zawieszenia metody

Metoda transcendentalna w filozofii jest próbą poszukiwań warunków ważności naszego doświadczenia i wyznacza sobą formę myślenia fundamentalistycznego, w którym chodzi o wskazanie ostatecznych ugruntowań.

Należy przypomnieć, że problematyka związana z zagadnieniami fundamentalizmu pojawiła się na początku XX wieku, odnosząc się do różnych dziedzin kultury: począwszy od religijnej, przez ideologiczną, ekonomiczną, naukową aż po filozoficzną. W tym ostatnim obszarze ma się na uwadze pewien sposób myślenia, który ukierunkowany jest na poszukiwanie podstaw (fundamentów) i ich wskazywanie. Dla odróżnienia fundamentalizmu filozoficznego od innych jego rodzajów używa się niekiedy terminów odrębnych. W języku angielskim używa się pojęcia "foundationalism", zaś w języku niemieckim dwu równorzędnych pojęć: "Fundamentalphilosophie" lub "Letztbegründungsphilosophie". Wszystkie one mają na uwadze sposób myślenia, w którym nie tylko wskazuje się różne tezy o charakterze "ponadczasowych uzasadnień", ale również w którym formułuje się specyficzny rodzaj pytań, odnoszących się do "fundamentów" i ważności. Należy podkreślić, że

¹¹⁸ K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band 2*, s. 429.

myślenie fundamentalistyczne nie jest jednak fundamentalizmem. Ten ostatni pojawia się dopiero jako "myślenie fundamentalistyczne spełnione", gdy filozofia już rezygnuje z poszukiwań, sądząc, że już odkryła jedyną prawdę itp. Filozofia kończy się lub przeżywa czas kryzysu, jeśli myślenie fundamentalistyczne "staje w miejscu" jako fundamentalizm.

Filozofia transcendentálna jest takim myśleniem fundamentalistycznym, chociaż wydaje się nie znajduje realizacji we wszystkich dyscyplinach filozoficznych. Wskazuje się czasem, że jest to takie myślenie ugruntowujące, które unika pytań metafizyki, mimo tego, że w przeszłości do pytań sformułowanych z perspektywy myślenia fundamentalistycznego należało zasadnicze zagadnienie filozofii, jakim jest problem "bytu jako bytu" (Arystoteles). Filozofia transcendentálna, jako myślenie fundamentalistyczne, otwiera się szczególnie na epistemologię i aksjologię. W tej pierwszej wyraża się ona w pytaniu o koniecznościowe (aprioryczne) warunki poznania (Kant). W aksjologii zaś stanowi wyraz poszukiwań uniwersalnych podstaw wartościowania.

Należy przypomnieć, że problem ważności (fundamentów), jako pytanie o to, co nadaje ważność naszemu poznaniu i działaniu, sztuce i religii, wszystkiemu temu, co nazywamy kulturą, naszym światem, pojawiał się w różnych wariantach, ale stale jako podstawowy temat myślenia filozoficznego. Wynikał on ze struktury bytu ludzkiego i uznawania, że człowiek nie tylko **jest** w świecie, lecz też **ma** (swój) świat. Troska o "ważności" oznaczała zawsze podejmowanie zabiegów o pogłębienie podstaw naszego rozumienia bytu i świata. Wyrażały się w niej najgłębsze nadzieje filozofii, dotyczące pryncypiów, warunków legitymizacji, w których człowiek mógłby znaleźć podstawy swojej pewności co do rozumienia świata, własnej w nim drogi i podejmowanych działań. W dziejach filozofii taką podstawę stanowiły zasady metafizyczne, procesy psychiczne, czy też zasady logiki.

Lecz dopiero wraz z filozofią Kanta i transcendentalizmem kwestia ta otrzymała filozoficzne ugruntowanie, stając się już nie tylko problemem filozofii, ale również problemem dla filozofii. Wtedy bowiem gdy Kant, wraz ze swoim przewrotem kopernikańskim, skierował pytanie filozoficzne już nie ku przedmiotom, lecz ku **warunkom możliwości** poznania przedmiotów, otworzył jednocześnie przed filozofią nowy

obszar badań, w którym właśnie "ważność" (warunki możliwości) stała się podstawowym problemem myślenia filozoficznego. Kantowskie pytanie ujawniło bowiem, że filozofia powinna zająć się nie tym, co "jest" i szukać metafizycznych warunków legitymizacji, lecz przede wszystkim tym, aby rozpatrywać w sposób niezależny od siebie poszczególne obszary naszej kulturowej działalności, szukając dla nich i tylko im przynależnych podstaw do obowiązywania. Efekty takiego nastawienia widoczne są w oddzielnych trzech krytykach filozofa z Króléwca, a później w sposób wyraźny w neokantyzmie.

Jednak taka postawa transcendentálna doprowadziła do pewnej koncepcji filozofii i określonego spojrzenia na problem "podstaw ważności". Filozofia konstytuuje tu samą siebie jako taką instancję, która pyta o to, ile warte są wszystkie osiągnięcia ludzkiego myślenia, zaś cały obszar ważności zostaje rozczłonkowany na różne "pola ważności"¹¹⁹. Dotychczasowe, przedtranscendentálne, uniwersalne pytanie "pod jakimi warunkami?" i uniwersalna odpowiedź "dlatego, że" pojawia się w nowej postaci. Okazało się bowiem, że błędem dotychczasowej filozofii było poszukiwanie jednej, uniwersalnej podstawy ważności różnych obszarów naszej działalności.

Wśród częstych pytań formułowanych wobec filozofii transcendentálnej i neokantyzmu pojawia się jednak problem tego rozczłonkowania (dyferencjacji) pola ważności. Widać to już u samego Kanta. Jeśli filozofia transcendentálna jest samopoznaniem rozumu to dlaczego - pyta się - Kant rozpoczyna od badania szczególnego obszaru jego użycia, jakim jest obszar teoretyczny. Krytyka czystego rozumu nie zawiera bowiem tego, na co mógłby wskazywać tytuł: nie jest wcale "krytyką czystego rozumu", a więc w jego uniwersalnym użyciu, ale "krytyką czystego teoretycznego rozumu". Już w takim potraktowaniu sprawy wydaje się, że Kant na początku swej drogi krytycznej wie, że rozum może być użyty inaczej, niż w swej funkcji teoretycznej. Można zapytać, czy nie lepiej by było rozpocząć od analizy "uniwersalnego", generalnego użycia rozumu i dopiero później rozwijać konkretne sposoby jego użycia?

¹¹⁹ Por. na ten temat: S. Mathisen, *Transzendentalphilosophie und System. Zum Problem der Geltungsgliederung in der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1994, s. 10 i nn.

U Kanta "ważność" połączona została z konstytucją doświadczenia, która umożliwiona została przez świadomość. Dopiero funkcje świadomości czyniły możliwym doświadczenie, co oznaczało, że nie ma doświadczenia bez warunków transcendentnej subiektywności. Zakłada się, iż aby można było mówić o przedmiocie, musi się jednocześnie mówić o zapośredniczeniu przez podmiot. Jeśli prześledzimy ten problem w filozofii transcendentnej, to droga jest podobna. Oto H. Cohen przypomina, że podstawowym tematem filozofii jest pytanie o "podstawy", "warunki możliwości". Cały neokantyzm marburski poszukuje "prawomocności".

Pytanie, jakie się tu musi pojawić brzmi: czy powiodła się ta transcendentna próba zaoferowania filozofii i kulturze nowej idei ważności i ostatecznego ugruntowania? Czy podmiot może wystarczyć jako źródło ważności i norm i - dodatkowo - czy z takiej podmiotowości da się wydobyć kryteria nadające się do orientacji w świecie. I wreszcie, gdy ma się do czynienia z załamaniem się takich kryteriów wydobytych na tej drodze, to czy myślenie to stwarza możliwość zrozumienia tej kryzysowej sytuacji?

Stwierdzić należy, że dyskwalifikacja tej metody może dotyczyć każdej jej części. Po pierwsze można odrzucić założenie Kanta, iż są jakieś koniecznościowe warunki możliwości doświadczenia, których należy poszukiwać. Odrzucenie to dokonuje się najczęściej nie tyle jako skierowane przeciwko Kantowi, ale w ogóle przeciwko poszukiwaniom podstaw (fundamentów) kultury, poznania, nauki, doświadczenia. Taka antyfundamentalistyczna postawa podważa sens metody transcendentnej¹²⁰. Dyskwalifikacja tej metody ma miejsce jakby przy okazji zmiany nurtu w obrębie samej filozofii: z uprawomocniającego na refleksyjny. W takiej sytuacji nie może być już miejsca na metodę transcendentną, będącą "filozofią przeszłości", poszukującą "ostatecznych uzasadnień" w sytuacji kulturowego ich odrzucenia.

¹²⁰ Na temat fundamentalizmu i antyfundamentalizmu por. np. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995, ss. 11-49; A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*, Lublin 1995, ss. 39- 75; M. Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989.

Drugim kierunkiem przekształceń nie jest dyskwalifikacja samej metody, lecz jedynie wskazanie na niemożliwość podążania w kierunku wskazanym przez Kanta. Problematyczny staje się bowiem status podmiotu, który w filozofii Kanta stanowił podstawę poszukiwań. Załamanie się, w myśli XIX i XX wieku, koncepcji takiego podmiotu wydaje się podważać sens możliwości osiągnięcia sukcesu przez metodę transcendentálną.

Przypomnijmy, że po umocnieniu się roli takiego podmiotu w myśli Fichtego i Schellinga, gdzie "Ja" ustanawiało samo siebie stając się bezwarunkową podstawą, już w myśli F. D. Schleiermachera rozpoczyna się proces odwrotny, będący włączaniem w obszar podmiotu doświadczeń indywidualnych. Dostrzega on mianowicie istotny brak takiego podmiotu. Absolutny podmiot nie jest zdolny do sądów o rzeczywistości historycznej. Podmiot transcendentálny stał się tu wręcz przeszkodą w poznawaniu rzeczywistości w jej indywidualnym ukształtowaniu¹²¹. Ten pierwszy krok, ku odzyskaniu indywidualnego wymiaru wiedzy, doświadczenia, oznaczał zachwianie idei takiego podmiotu, w którym poszukiwano warunków możliwości, ale zawsze w wymiarze uniwersalnym, czystym itp.

Załamanie się koncepcji takiego podmiotu wydawało się oznaczać, że doświadczenie traci możliwość utrzymania ujednoczonego charakteru. Brak takiego podmiotu, jego zakwestionowanie, stanowiło również wyraźną przeszkodę w realizacji możliwości poszukiwań apriorycznych podstaw wiedzy. Lecz wskazane tu drogi nie wyczerpują możliwości dyskwalifikacji metody transcendentálnej. Metoda transcendentálna, w każdym ze swych aspektów, miała unieważnić klasyczny problem filozoficzny, w postaci pytania o stosunek myśli do bytu. Stanowiła w tym względzie trzeci kierunek filozofii, będący krytyczną teorią świadomości. Rozpoczynała filozofowanie od nowego punktu, którym nie był ani transcendentnie istniejący świat, ani też byt idealny. Tym, co pierwotne, stało się doświadczenie, które zjawiało się zawsze w procesie "doświadczającej świadomości". Dlatego też metoda ta, pytając o doświadczenie, kierowała całe myślenie ku

¹²¹ Por. na ten temat: M. Potępa, *Dialektyka i hermeneutyka w filozofii Friedricha Daniela Schleiermachera*, Łódź 1992, s. 49 i n.

świadomości i badaniu jej struktur. Jej podważenie ma miejsce również wtedy, gdy wskaże się, że doświadczenie nie pojawia się tylko w procesie świadomości. Do takich prób propagowania antyfundamentalizmu i do krytyki podmiotu transcendentnego dołączona zostaje krytyka konkretnych, wskazanych przez Kanta, warunków możliwości doświadczenia. Metoda, która, na drodze analiz struktur świadomości, miała uprawomocnić doświadczenie ponosi klęskę, jeśli świadomość traci uprzywilejowaną pozycję. Dyskwalifikacja tej metody staje się pewnego rodzaju zadaniem filozoficznym, podejmowanym w różnych nurtach filozofii współczesnej.

Rozdział trzeci

Filozofia transcendentalna i metafizyka

Veritas cognoscitur ab intellectu, in quantum supra se ipsum reflectitur.

Św. Tomasz

Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.

I. Kant

Wbrew złowieszczym prorocstwom z niedawnej przeszłości metafizyka na przełomie wieków ma się zupełnie dobrze. Do takiego stwierdzenia upoważnia nie tylko częstość używania pojęcia "metafizyka" w tytułach artykułów i rozpraw filozoficznych w czasach nam współczesnych, ale również pewnego rodzaju tęsknota filozofów za tą tradycyjną tematyką filozoficzną. Wydaje się, że nie zauważono jak i kiedy, jeszcze nie tak dawna krytyka metafizyki, wieszczanie o jej końcu i żaloba po niej, przekształciła się w samą metafizykę. To ostatnie widoczne jest szczególnie w literaturze niemieckiej i filozofii - paradoksalnie - powołującej się na idee transcendentalizmu. Filozofia niemiecka najbardziej bowiem opłakiwała los tradycyjnej metafizyki, podejmowała "meta – metafizyczne" problemy i dlatego staje się dzisiaj jednym z najsprawniejszych "odnowicieli" myślenia metafizycznego. Właśnie w jej obrębie daje się wyraźnie dostrzec zacieranie różnicy

między problemami meta-metafizycznymi, a metafizyką jako taką. Czasem trudno nawet odróżnić, kiedy filozof z krytyka metafizyki, staje się po prostu jej twórcą, kiedy myślenie po-metafizyczne staje się myśleniem ku-metafizycznemu. Naturalnie nie w tym tradycyjnym znaczeniu, gdy ograniczało się ono do problemu Boga, duszy, świata jako całości. Wydaje się, iż tamta metafizyka ustąpiła wobec teorii poznania. Dzisiejsze jej odnowienie wyrasta z codzienności, po raz kolejny przekonując, że problemy metafizyczne tkwią w małych, drobnych sprawach codzienności i właśnie w tych ostatnich są one wielokrotnie bardziej dosadne, niż w tradycyjnie ujmowanych. Do obszaru współczesnej, odradzającej się metafizyki należy zagadnienie legitymizacji, fundamentów, warunków pewności, prawdy itp.

Wszystko to prowadzi jednak do wyboru nowych dróg, które ukazały się w filozofii XX wieku. Częstym pytaniem jest tu, czy powinniśmy, idąc za M. Heideggerem, optować za takim filozofowaniem, które prezentuje już tylko myślenie "pometafizyczne", będące nowym początkiem myślenia, czy też odwrotnie, idąc za E. Levinasem, metafizykę odrodzić w nowej postaci etyki, czy wreszcie pójść drogą K.-O. Apla, prowadzącą w kierunku transcendentalnej semiotyki? Te kierunki zawsze oznaczają rewolucje w myśleniu i możliwościach myślenia metafizycznego.

Również filozofia transcendentalna nie przechodzi obojętnie obok problemów metafizyki, zajmując wobec nich specyficzną pozycję. Jednak obecność metafizyki w tej filozofii przedstawia się dzisiaj jako długi proces odzyskiwania obszaru, który pierwotnie wydawał się myślenie to przekraczać, stanowiąc pole raczej poddawane krytyce, niż twórczemu rozwojowi. Myślenie transcendentalne stanowiło bowiem synonim myślenia antymetafizycznego, w którym krytykę metafizyki odczytywano często jako nastawienie antymetafizyczne.

Wśród nowożytnych i współczesnych ataków na metafizykę filozofia krytyczna zajmowała szczególne miejsce. Nigdzie bardziej bowiem, niż właśnie z perspektywy transcendentalizmu, nie podejmowano tak radykalnych prób usunięcia metafizyki z obszaru poznania naukowego i z dziedziny filozofii. Przyczyny takich postaw można szukać w roli jaką przypisuje ta filozofia podmiotowi. Jego niepodważalność często ukazywała się w tej filozofii, jako trwale związana z możliwością

"manipulacji" przedmiotem. To zaś musiało oznaczać ucieczkę rzeczywistości metafizycznej, która "manipulacjom" takim nie może być poddawana i musi stanowić pierwotny obszar doświadczenia.

Jednak cała ta próba dyskredytacji metafizycznego myślenia z perspektywy filozofii transcendentальной ma u swych podstaw wyraźne jego odróżnienie od myślenia codziennego i naukowego. Z góry, niejako przed transcendentálním namysłem nad metafizyką, wydaje się tu zakładać, że metafizyka określa jakiś specyficzny sposób poznania, w którym ujawnia się (czy też ma się ujawnić) obszar bytu, który w dwu poprzednich nie występuje. Wydaje się, że nie ma problemów w określeniu "myślenie codzienności", jak też poznania naukowego. Pierwsze wyodrębniane jest przez to, co "przytrafia" się, jest spotykane i ujawnia się w konkretnym życiu. Drugie zaś przez to, co poddaje się naukowej metodzie. Z metafizyką jest inaczej. Próbuje ona sięgać ku całości bytu, ku temu co przekracza codzienność, jak i naukowość, ujawniając w ten sposób, że jest jakaś wyjątkowa (nadmudzka) próba sięgania ku temu, co ogólne i uniwersalne, poszukiwanie niezmiennej istoty tego, co wielorakie i podejmowanie tej próby ma sens. Filozofia transcendentálna wydaje się tu zatem zajmować stanowisko w starym filozoficznym sporze o to, czy człowiek jest zdolny odnieść się do całości rzeczywistości, czy też nie ma możliwości takiego jej ujęcia, zaś to, co jemu pozostaje, to jedynie konkretność

Należy jednak podkreślić, iż wiek XX, dyskredytując metafizykę, nie czynił tego z perspektywy filozofii transcendentальной. Ta ostatnia nie odgrywała tu takiej roli, jak miało to miejsce w przeszłości. Dyskwalifikacja ta - przypomnijmy - przebiegała w trzech perspektywach i żadna z nich nie była bezpośrednio związana z transcendentalizmem. Były to stanowiska: empiryzmu, filozofii języka i historyzmu. One właśnie czyniły z metafizyki naukę pustą informacyjnie, która nic nie wnosi do naszej interpretacji świata¹²². W pierwszej (np. R. Carnap) wskazywano, że w metafizyce nie może być żadnych zdań sensownych, gdyż stawia sobie ona zadanie osiągnięcia poznania, które jest niedostępne dla nauk empirycznych. Druga z nich (np. L. Wittgenstein)

¹²² Por. na ten temat: G. Martin, *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*, Berlin 1965, s. 3 i n.

wychodzi od językowej postaci, w jakiej wyraża się nasze myślenie i wprowadza do filozofii myśl, na którą chętnie powołują się krytycy metafizyki¹²³. Wszelka filozofia zmienia się w niej w krytykę języka. I właśnie filozofia języka staje się nową "filozofią pierwszą" określając dominujący punkt wyjścia działalności filozoficznej.

Trzecie wreszcie (historyczne) podłoże krytyki metafizyki w XX wieku również nie ma podstaw transcendentálnych. Należy bowiem podkreślić, że wcale nie transcendentálna filozofia historii (W. Dilthey) ujawniła historyczność rozumienia bytu i tym samym osłabiła absolutyzm metafizyczny. Uczyniły to różne formy filozofii światopoglądowej (filozofii egzystencji), w których z góry zakładano, że filozofia wypowiada jedynie treści przeżyciowe, które ulegają przemianie uwarunkowanej dziejami i historią. Ten obszar krytyki metafizyki likwiduje nie tylko metafizykę, lecz w równym stopniu samą filozofię transcendentálną, czyniąc z każdego myślenia filozoficznego jedynie swój "czas ujęty w myślach" i akcentując ciągle zmieniającą się sytuację.

Mimo tego jednak, że to nie filozofia transcendentálna stała się w XX wieku inspiratorem krytyki metafizyki, to jednak nie oznaczało to, że stała się jej propagatorem. Wbrew empiryzmowi, filozofii języka, filozofii światopoglądowej i egzystencji myślenie to ustanawia pozycje "ponad" wszelką filozofią światopoglądową. I w tym sensie bliższe jest metafizycznemu absolutyzmowi, niż egzystencjalnemu relatywizmowi. Lecz jednocześnie jest to filozofia, która sprzeciwia się ustanawianiu metafizycznych dogmatyk.

Należy zatem podkreślić, że odzyskanie metafizyki dla transcendentálnizmu wydawało się być niewykonalnym zamiarem, za który należało zawsze zapłacić destrukcją tej filozofii. Problem metafizyki jest tu bowiem problemem możliwości rozbicia prymatu teorii poznania w tej filozofii, przy jednoczesnym zachowaniu zasad myślenia transcendentálnego. Należy zatem zapytać, jaką drogą kroczy ta filozofia wobec coraz bardziej narastającego problemu metafizyki?

¹²³ "Jak wszystko co metafizyczne - pisze Wittgenstein - harmonia między myślą i rzeczywistością jest sprawą gramatyki języka". Cyt. za: P.M.S. Hacker, *Metafizyka jako cień gramatyki*, tłum. A. Orzechowski, w: *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, red. A. Chmielewski i A. Orzechowski, Wrocław 1966, s. 66.

1. Droga metafizyki

Filozofia transcendentalna odegrała w dziejach myślenia filozoficznego znaczną rolę w rozwoju samoświadomości metafizyki, wskazywania jej obecności w filozofii i miejsca w kulturze. Można powiedzieć, że metafizyka czasów nowożytnych tym odróżniła się od rozważań wcześniejszych, że podjęła temat swej krytyki, a nawet poszukiwać argumentów przeciwko swemu istnieniu. Również filozofia krytyczna aktywnie włączyła się w działania tego rodzaju. Począwszy od Kanta myślenie to wyznacza nową drogę dla metafizyki określając - obok filozofii Arystotelesa i Heideggera - jeden z etapów jej rozwoju. Stanowi etap pośredni, między metafizyką "bytu jako bytu" (Arystoteles) i metafizyką "bycia-w-drodze" (Heidegger). Razem z transcendentalizmem - szczególnie w filozofii Kanta - metafizyka wydawała się rozpoznawać niepewność swej dotychczasowej drogi, która nie prowadziła do jej rozwoju, lecz wikała w sprzeczności. Nowe drogi, na które wkroczyło myślenie metafizyczne wraz z transcendentalizmem, wydawały się też wyznaczać jedyną możliwość jej rozkwitu i pokonania tych sprzeczności. Wydawało się bowiem, iż właśnie zburzenie przez myślenie transcendentalne klasycznie rozumianej metafizyki, sięgającej do "bytu jako bytu" wyznacza nową drogę jej rozwoju. Należy jednak zapytać jaki kierunek dla rozważań metafizycznych ujawnił się wraz z powstaniem myślenia transcendentalnego?

Dwie wielkie filozoficzne drogi biegną obok siebie w zachodniej filozofii, których początki tkwią w myśleniu starożytności: jedną z nich jest droga pomijająca zwodniczość zmienności i stawania się świata i prowadząca ku idealnemu porządkowi idei; drugą drogą ku światu ciągle nowemu, bez elementów trwałych, zasad, fundamentów, droga świata stawania się. Na pierwszej z nich tak bardzo zwraca się uwagę na idealność, stałość, wieczność, że w tym wszystkim często traci on dynamizm, "kostniejąc" w uniwersalizmach, zaś filozofia zaczyna rozważać świat, który wcale nie jest już "tym światem". Na drugiej zaś treści trwałe, zasady, "fundamenty", struktury kategoriałne i uniwersalne ulatniają się na rzecz nieokreśloności i doktrynalnego pluralizmu doświadczeń, wartości, kryteriów prawdy. Zachodnia metafizyka ujawnia się na tych dwu drogach jako odmienne spojrzenia na świat i

rzeczywistość. Szukając tego, co wieczne i trwałe staje się ona metafizyką istoty. Koncentrując się zaś na tym co zmienne i dziejące się, staje się metafizyką konkretności. O ile filozofia przedziera się od tej zmienności i przypadkowości do istoty, od tego, co przypadkowe ku temu, co konieczne, o tyle zmierza również od tego, co uwarunkowane czasem, do wieczności, transcendując świat ku jakiemś "tam" i ustawiając istotę przed rzeczywistością. O ile zaś pozostaje przy zmienności i nietrwałości świata i podąża w jego głąb odkrywa często nicość. Ten kierunek ma długą tradycję, począwszy od mędrców indyjskich, dla których świat jest złudzeniem, Mają, przez Niebyt Parmenidesa, "świat cieni" Platona, Kanta "świat jako zjawisko", aż po heideggerowską "nicość"

Obydwa te kierunki wyraźnie obecne są w całej filozofii kultury Zachodu. Pierwszy, transcendentny kierunek metafizyki, zakłada możliwość wykroczenia poza świat zmysłowy i uchwycenia niezmiennego i warunkującego go "świata prawdziwego", odkrywając świat ten jako świat pierwszych zasad, praw, norm i reguł moralnych. Drugi, kierunek immanentny, zwraca się do świata, niszcząc dualizm ontologiczny i podział całości uniwersum na "świat prawdziwy" i "świat fenomenalny". Jest to jednocześnie kierunek, który grozi utratą "pierwszych zasad", próbą wyprowadzania norm i reguł z samej rzeczywistości i pozostawienia człowieka samemu sobie w świecie nieokreśloności.

Transcendentny kierunek metafizyki oferuje zatem pewność, uniwersalność norm, lecz czyni to kosztem umniejszenia rzeczywistości i wielokrotnie degradacji świata zmysłowego, pojmując świat ten jako naśladowanie modelu transcendentnego. Z kolei kierunek immanentny prowadzi do totalnego zanurzenia w materii, kładąc nacisk na jej samowystarczalność, ucieczkę od form i pierwszych zasad, zakładając, że samo doświadczenie powie nam czego doświadczamy. Kierunek ten jednocześnie prowadzi do utraty patrzenia na świat z punktu widzenia wieczności, tego zatem, co umożliwia wyjaśnianie, porządkowanie, hierarchizację i dostarczanie podstaw. Dla immanentnego kierunku metafizyki obraźliwe jest samo pojęcie wiecznych prawd, podobnie jak obraźliwa jest relatywizacja dla kierunku transcendentnego.

Dzieje filozofii wskazują jednak na podejmowane wielokrotnie przez filozofów próby wielkich syntez, w których te przeciwne kierunki

zbiegają się, prowadząc do poszukiwań ostatecznych, aczasowych, uniwersalnych uzasadnień dla tego, co zmienne i czasowe. Zasadniczym celem staje się tu odsłonięcie tego, co w sposób “ostateczny” może gwarantować zmienność i konkretność zjawisk, ale też nadać im pożądane odniesienie do tego, co uniwersalne i absolutne. Łącząc te kierunki filozofia zmierzała zatem nie tylko do tego, aby łagodzić kontrowersje między relatywizmem a absolutyzmem, ile przede wszystkim, aby zrealizować swój zamiar “pytania o wszystko” i odsłonić “warunki ostatecznego ugruntowania”.

Przez dwu filozofów ten problem uniwersalności i konkretności, konieczności i wolności, zasad i zmienności znalazł na tyle wielkie rozwiązania, że stały się one nieśmiertelnymi myślami, których pominięcie uniemożliwia właściwy wykład filozofii, zrozumienie przemian kulturowych, jak również metafizycznych sporów współczesnej filozofii. Są to systemy filozoficzne św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta. Pierwszy, wyrastając z ducha obiektywizmu i metafizyki transcendentnej, stał się najwyższym osiągnięciem dogmatycznej filozofii bytu, drugi, wyrastając z ducha subiektywizmu i metafizyki immanentnej, stał się najwyższym osiągnięciem krytycznej filozofii transcendentnej.

Mimo odmienności rozwiązań problemu legitymizacji naszego doświadczenia świata obaj prezentują jednak filozofie “ostatecznego ugruntowania”, w których nie pozostawia się człowieka samemu sobie w świecie nieokreśloności, wskazując podstawy jego roszczeń co do ważności poznania, słuszności moralnej, prawd. Poszukiwania pierwszych przyczyn bytu przez św. Tomasza i “warunków możliwości pewności” przez Kanta stały się w dziejach filozofii istotnymi wyrazami “myślenia ostatecznych ugruntowań”. Mimo zasadniczych różnic myślenie metafizyczne i myślenie transcendentne łączy wspólna idea o absolutnych, nieredukowalnych podstawach prawdy i pewności. Filozofie budowane ze względu na nie były zawsze filozofiami ostatecznego ugruntowania, filozofiami szukającymi absolutnego fundamentu, permanentnej stabilności dla tego, co zmienne i niestabilne. W obu przypadkach nie chodziło też o ugruntowanie religijne, lecz wskazane na drodze filozoficznej i odnoszące się zarówno do obszaru praktycznego (etyki), jak i teoretycznego (poznania).

Święty Tomasz i Kant

Franciszek Paulsen w swej książce *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre* w sposób nie pozostawiający sprzeciwów dowodził, iż Kant “zniszczył definitywnie filozofię scholastyczną” dając wolność i odrębność nauce i religii¹²⁴. Szczególnie metafizyka tomistyczna - w opinii tego kantysty - została wyrzucona na margines filozofii. Po Kancie okazało się – dowodził Paulsen – że “niebiańska filozofia” nic lub niezwykle mało, wносиła do problemu ludzkiego poznania. Dlatego też tomizm, który w swoim czasie był wielkim osiągnięciem, “okazuje się dzisiaj być niczym więcej niż tylko bezowocnymi powtórzeniami. Nie wyzwala on ducha, lecz go kępuje...”¹²⁵. Nienaukowość dociekań metafizycznych wydaje się tu być podstawowym argumentem, który nie tylko na jakiś czas, ale na trwałe prowadzi do konieczności zaniechania pracy metafizyka¹²⁶.

W takiej krytycznej ocenie św. Tomasza i scholastyki Paulsen nie był naturalnie osamotniony. Konfrontacja myśli scholastycznej i transcendentnego stylu uprawiania filozofii zazwyczaj nie wypadła korzystnie dla jednej ze stron. W sposób wyraźny obnażano metafizyczne znaczenie filozofii transcendentalnej i jej skierowanie przeciwko tradycyjnej metafizyce, widząc w tym wielką zasługę Kanta. A. Schopenhauer pisał:

Ta zasługa Kanta wiąże się z faktem, że w całej uprzedniej filozofii starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej panowało bezmyślne śledzenie praw zjawisk, że podnoszono je do rzędu prawd wiecznych, a przez to ulotne zjawisko do poziomu właściwej istoty świata /.../¹²⁷.

¹²⁴ F. Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und sein Lehre*, Stuttgart 1898, s. 7.

¹²⁵ Tamże, s. 11.

¹²⁶ Kant pisze: "Zamiarem moim jest przekonać wszystkich, którzy uważają, iż warto się zajmować metafizyką, że muszą koniecznie odłożyć na czas jakiś swą pracę, wszystko, co było dotychczas uznać za niebyłe, a przede wszystkim postawić pytanie: Czy też coś takiego jak metafizyka jest w ogóle możliwa?". Por. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bernstein, Warszawa 1993, s. 4.

¹²⁷ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 637.

Z perspektywy metafizycznego myślenia oskarżano Kanta i transcendentalizm o zerwanie z bytem i subiektywistyczne osamotnienie człowieka.

Kant - pisał przykładowo N. Bierdiajew - był genialnym wyrazicielem poważnej choroby w ludzkim bytowaniu, filozoficznie wyraził fatalne zerwanie z korzeniami i źródłami bytu. Filozofia Kanta stawia człowieka przed bezdennością pustki, pozostawia człowiekowi subiektywne odbudowanie utraconego obiektywnie bytu. Tylko człowiek pozostawiony sam sobie, człowiek porzucony, izolowany, mógł i powinien był stworzyć filozofię Kanta¹²⁸.

Oskarżenie filozofii transcendentальной o to, że zrywa z bytem i postawą realistyczną nie na skutek rozważań filozoficznych, lecz uznaje to za założenie swej filozofii, oznaczało przeniesienie dyskusji na inną płaszczyznę. Problemem nie stawały się tu wcale jakieś tezy tego myślenia, lecz sens całej filozofii transcendentальной. Filozofia ta z góry wydawała się prezentować jako myśl podwójnie zafałszowana: po pierwsze, nie rozpoznała ona kryzysu, jaki miał miejsce wraz z odwróceniem się od bytu i metafizyki, po drugie stworzyła pozory normalności tej sytuacji. Kant podał rękę zagubionemu człowiekowi XVIII wieku, lecz wcale nie po to, aby go uzdrowić, ale utwierdzić w chorobie.

Właśnie Kant - dowodził Bierdiajew - filozoficznie wyraził to oderwanie od żywych źródeł bytu, tę bezsilność postrzeżenia żywego, konkretnego bytu, i żywego, konkretnego Boga. Człowiek pozostał samotny, sam ze sobą, wobec bezdenności i pustki, odcięty od żywej konkretności, i pozostawało mu tylko postulowanie pocieszenia, tylko odbudowanie w sposób subiektywny utraconej w świecie boskości¹²⁹.

Zaś cała ta filozofia została oceniona jako "zarażona duchem niebytu", obawą bytu, czy też antyrealizmem. Kultura, jaka pojawiła się razem z nią, jest już tylko kulturą oszustwa, zapomnienia i ułudy. Sam transcendentalizm, zapominając o bycie i usuwając metafizykę, uczestniczy w pogłębianiu się tego stanu zagubienia, utraty, odwracania, zapomnienia itp. Jest filozofią, która uczy żyć w ciemności, gdy światła już nie widać. Dostrzec to można w wielu perspektywach. Jedną z nich jest perspektywa transcendentальной krytyki religii. Oto człowiek religijny jest przeświadczony, że zwraca się ku Bogu, który jest "bytem w sobie",

¹²⁸ N. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczak, Białystok 1995, s. 19.

¹²⁹ Tamże, s. 28.

uobecnianym poza konstytuującą rolę świadomości. Tymczasem filozofia transcendentálna wydaje się wskazywać i przypominać, że również taki Bóg jest "religijnym fenomenem", który może i musi być rozumiany z perspektywy twórczego (konstytuującego) podmiotu religijnego.

Filozofia ta wydaje się zatem przypominać, że również rozumienie Absolutu nie pozostaje wolne od kreatywnej roli świadomości. To wszystko oznacza, że dopiero odejście od filozofii transcendentálnej staje się drogą przywrócenia praw bytu i ujawnienie jego samego, umożliwiając wgląd w źródłową podstawę europejskiej kultury i odzyskanie utraconej przeszłości. Transcendentalizm ujawnia się tu zatem nie tyle jako filozofia antymetafizyczna, lecz głównie jako filozofia wyrosła z fałszu zagubienia bytu.

Nie mniej krytycznie oceniana była metafizyczna filozofia scholastyczna z perspektywy filozofii transcendentálnej. Nie wystarczyło tu wskazanie przez samego Kanta niemożliwości metafizyki, jako poznania teoretycznego. Dochodzi do tego jeszcze zdecydowane odrzucenie przez szkołę marburską "rzeczy samej w sobie", jako niezależnej od świadomości, czy też ostra krytyka Arystotelesa i podkreślanie zasług Platona przez P. Natorpa¹³⁰. Szkoła marburska właśnie wbrew metafizyce próbowała wykazać, iż platońska teoria idei nie jest metafizyką i wyrosła z zagadnienia analizy poznania, stając się odpowiedzią na pytanie o jego uzasadnienie. W ten sposób filozofia transcendentálna nie tylko neguje możliwość metafizyki, ale też usuwa ją z filozoficznej przeszłości.

Wzajemna krytyka tych filozofii ma głębokie podstawy. Św. Tomasz przedstawił bowiem filozofię, która prezentuje takie myślenie na temat świata, w którym jego racji dostatecznej poszukuje się poza nim, ponad stawaniem się, w bycie, którego natura jest odmienna od tego bytu, jaki dany nam jest w doświadczeniu¹³¹. Świat zmienności, stawania się, otrzymuje tu zasadę swego istnienia, która jest wolna od stawania się i leży całkowicie poza jego zasięgiem. Dzięki odsłonięciu

¹³⁰ Por. np. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921, s. 90 i n.

¹³¹ Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1989, s. 411.

wyższej dziedziny bytu to, co niekonieczne, wyjaśniamy w tej filozofii tym, co konieczne, to zaś, co jest przypadłością, przez substancję, rozwój przez cel ostateczny, wielość, zmienność i skończoność przez Byt jeden, niezmienny i nieskończony. Lecz jest jeszcze inny kierunek rozważań Akwinaty. Św. Tomasz - jak interpretuje się to współcześnie - odkrył również, że tym, "co decyduje o bytowości bytu, jest akt istnienia - *esse*. Tym zaś, co najbardziej istotne jako przedmiot badań metafizyki, nie są różnice kategoriale, lecz *sposoby istnienia*, w jakich byt się przejawia"¹³². Oznaczało to, że przedmiot zainteresowań metafizyki nie był już wyznaczony różnicami istotowymi, lecz obejmował to wszystko, co dotyczy każdej postaci bytu. Chociaż ujęcia poznawcze, w których byt jest różnicowany, nie przestawały być w ten sposób tematem metafizyki, to jednak pojawiały się one zawsze razem z tym pierwszym, zasadniczym obszarem, w którym sięgało się ku najgłębszej tajemnicy bytu.

Metafizyka św. Tomasza była zatem próbą badania tego, co bytowo pierwsze, ale i co dotyczy każdej postaci bytu. Inaczej problemy te pojawiały się w filozofii Kanta, w której właśnie owe "ujęcia poznawcze" znalazły się w centrum rozważań. Filozofia transcendentalna wychodzi od aktów ludzkiego działania (poznania) i proponuje spojrzeć na rzeczywistość w świetle podmiotowych warunków możliwości. Kant zaproponował tym samym filozoficznie nową możliwość poszukiwań "ostatecznych uzasadnień" przez wskazanie, że człowiek nie jest tylko tym, kto "jest w świecie" zajmując w nim pewien szczebel, ale również jest tym, kto "ma świat" o tyle, o ile mocą swego myślenia, wiedząc, rozumiejąc, czując, odnosi się do bytu. Dlatego podstaw, "warunków pewności", "ostatecznych ugruntowań" należy szukać po stronie samego człowieka, który tak właśnie odnosi się do świata, że udziela mu swojej ważności. To zatem, co dotychczas otwarte było przed filozofią i metafizyką, czyli realny byt, teraz zostaje ukryte i zamknięte. Filozofia ta nie może mówić już o tym, co jest "na zewnątrz", co jest "rzeczą w sobie", "światem", a co nie prezentuje się w poznaniu. Nie zrezygnowała jednak z problemu bytu i świata, lecz poddała go odpowiedniej

¹³² Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 332.

modyfikacji. Jej problemem stał się świat, który jest już tylko światem człowieka, czy też podmiotu¹³³.

Dwa kierunki filozofii św. Tomasza i filozofii Kanta są tu widoczne. Dla pierwszego nie ma problemu podmiotowego uwewnętrznienia świata i dlatego nie ma też niepewności wobec metafizyki i jej możliwości.

Na pytanie "czy coś istnieje" św. Tomasz zaczyna od odpowiedzi: "tak"; gdyby zaś zaczął od odpowiedzi: "nie" - nie byłby to początek, lecz koniec - pisze G. K. Chesterton¹³⁴.

Inaczej zaś dla drugiego, gdy świat jest zawsze światem podmiotu i dla podmiotu, i gdy można (choć nie jest konieczne) na pytanie "czy coś istnieje" odpowiedzieć "nie". Tu niepewność taka musi się pojawić. Nie można już teraz odpowiedzieć na pytanie "co jest na zewnątrz". Dla Kanta nie jest do przyjęcia przeskakiwanie nad doświadczeniem, jeśli chce się zrozumieć zagadkę świata. Dla św. Tomasza zaś taki "przeskok" jest możliwy i musi się dokonać, jeśli świat ma być zrozumiały. To znaczy, Kant i transcendentalizm chcą tak filozofować, że nawet odpowiedź "nie" na pytanie "czy coś istnieje?" nie kończy wcale filozofowania.

Obie filozofie mają jednak wiele wspólnego. Tak jak św. Tomasz, tak również Kant podkreśla dyskursywny charakter naszej działalności poznawczej¹³⁵. Akt, w jakim się realizuje nasze ludzkie poznanie bytu nie jest u obu - jak jest to u Platona - jakimś "duchowym oglądem", lecz sądem. W nim właśnie osiąga się cel poznania, jakim jest prawda i pewność. Nasz rozum zdobywa swe pojęcia przez abstrakcje z doświadczenia, bez którego - u obu myślicieli - nie byłoby poznania. Również u obu nie przy pierwszym uchwyceniu rzeczywistości mamy pełne jej poznanie. Do tych pierwszych treści poznania musi rozum wprowadzić inne cechy, przysługujące przedmiotowi koniecznie lub tylko

¹³³ Por.: J. M. Martinez de Marañón, *Die Problematik, die Aufgaben und Grenzen des transzendentalen Denkens*, w: K. Hammacher, A. Mues, (Hrsg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, Holzboog 1979, s. 218.

¹³⁴ G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1959, s. 152.

¹³⁵ Por. na ten temat: J. de Vries S.J., *Kantische und thomistische Erkenntnistheorie*, w: J. B. Lotz (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München 1955, s. 3 i n.

konkretnie jemu i relacje do innych rzeczy. Wszystkie te procesy dzieją się w sądzie. Tak dla św. Tomasza, jak i dla Kanta sądzić znaczy myśleć, a nie oglądać, gdyż zdolność sądzenia jest tym samym, co zdolność myślenia¹³⁶.

Również w uznaniu syntetycznych sądów a priori tkwi następny ważny punkt styczności między św. Tomaszem a Kantem. Nie klasyczna scholastyka bowiem, lecz dopiero W. Ockham jest tym, który chce wszelkie poznanie sprowadzić do doświadczenia i zdań czysto analitycznych, co w konsekwencji prowadzi do czystego empiryzmu. Należy podkreślić, że źródło, z którego wyrósł empiryzm, jest teologiczne¹³⁷. Rozum ludzki nie jest w stanie pojąć wolnej działalności Boga i dlatego "świat konieczności" jest przed nim zamknięty, zaś pozostaje tylko świat doświadczenia. Kant nie idzie drogą tych myśli Dunska Szkota i Ockhama. Jest on znacznie bliżej św. Tomasza niż empiryzmu, nawet wtedy, gdy zamyka drogę do metafizyki, przez wskazanie na jedynie subiektywistyczne znaczenie syntezy a priori. Rozbieżności zaczynają się zatem nie w odmiennych odpowiedziach na pytanie o aprioryczne formy poznania, czy też o to, czy wszelkie treści poznania byłyby wyprowadzone ze zmysłowego doświadczenia. Odrębności te zaczynają się od innej odpowiedzi na pytanie, czy z uznania a priori w sposób konieczny wynika subiektywistyczne znaczenie poznania¹³⁸. Innymi słowy, chodzi o odmienną odpowiedź na pytanie, czy twierdzenia metafizyczne muszą być sądami syntetycznymi a priori, czyli muszą być budowane na fundamencie nieempirycznym? Kantowska odpowiedź "tak" na to pytanie stała się pierwszym krokiem odrzucenia metafizyki, a razem z nią metafizycznego ugruntowania, w którym podstaw należy szukać w tym, co przekracza doświadczenie.

¹³⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, Warszawa 1986, s. 174.

¹³⁷ Na ten temat: J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 148.

¹³⁸ Por. J. de Vries S.J., *Kantische und thomistische Erkenntnistheorie...*, s. 15 i n.

Kto raz zasmakował w krytyce - stwierdza Kant - temu obrzydła na zawsze wszelka dogmatyczna gadanina, którą dawniej tolerował z konieczności, gdyż rozum jego potrzebował czegoś, czym by się zajął, a nic lepszego znaleźć nie mógł¹³⁹.

Można powiedzieć, że Kant wprawdzie odrzucił podstawy tradycyjnej metafizyki, lecz próbował uratować jej treści w swej filozofii transcendentnej. Wśród tych treści bez trudu odnajdziemy ideę "ostatecznych ugruntowań". Problemem staje się jednak, nie to, czy poszukuje się takich ugruntowań, lecz to, czego są to ugruntowania. Według Kanta można uprawiać metafizykę "nie przyjmując przedmiotów"¹⁴⁰.

Uznanie przez Kanta konieczności fundamentu nieempirycznego dla metafizyki i zamknięcie przed nim naszego poznania, prowadzi ku drugiej, odmiennej niż myśl św. Tomasza, filozofii "pierwszych zasad", w której na pytanie o podstawy roszczeń co do ważności, słuszności moralnej, prawd, musi być udzielona inna odpowiedź niż w dotychczasowej metafizyce. Tu też dostrzec należy podstawy konfliktu między filozofią transcendentalną, a klasyczną metafizyką. Filozofia transcendentna zamiast metafizycznego pojęcia świata wprowadziła jego pojęcie transcendentalne. Uwzględniając fizykę Newtona Kant wydawał się uwalniać filozofię od metafizycznych struktur sensu i wskazywać, iż mimo takich działań świat człowieka nie traci sensu.

Metafizyka i ontologia - transcendentalne przemiany w metafizyce

Często podkreślany w dziejach filozofii konflikt między myśleniem metafizycznym, a filozofią transcendentalną ma swe źródła w historycznych przemianach myślenia metafizycznego. Przeobrażenia te związane były z uformowaniem się w okresie nowożytnym ontologii (metafizyki ogólnej) i oddzieleniem jej od teologii (metafizyki szczegółowej). Dopiero taka zmiana charakteru metafizyki doprowadza do możliwości jej transcendentalnego przeobrażenia i ujawnienia wskazanej kontrowersji.

¹³⁹ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 177.

¹⁴⁰ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. II, Warszawa 1986, s. 589-590.

Proces przemian w metafizyce przebiegał jako długotrwałe zjawisko, mające u swych podstaw - z jednej strony - zwątpienie w poznawcze możliwości tradycyjnie pojętej metafizyki, z drugiej zaś odrzucenie konieczności odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych w refleksji nad bytem. Pojawienie się terminu "ontologia" na określenie nauki o bycie jako takim, związane było też z podjęciem refleksji nad bytem przez środowisko protestanckie (C. Timpler, A. Calov, H. Nicolai)¹⁴¹. Pod wpływem F. Melanchtona¹⁴², przełamującego niechęć M. Lutra wobec metafizyki, ma miejsce powrót protestantyzmu do tej tradycyjnej tematyki filozoficznej. Powrót ten realizuje się razem z poszukiwaniami przedmiotu każdej gałęzi wiedzy i nadania im odpowiedniej nazwy. Stąd - obok chrystologii, antropologii, psychologii - pojawia się ontologia, jako nauka o bycie, ale poddana rygorom rozważań metodologicznych. Wszystko to oznaczało, że refleksja nad bytem może, a nawet powinna, utracić swój dotychczasowy charakter onto-teologiczny i pozostać jedynie przy ontologicznym. Z pola widzenia metafizyki ustępuje nie tylko cały obszar teologii, ale również konkretne rzeczy¹⁴³. Bez wątplenia metafizyka, czyli dotychczasowe pytanie o byt jako byt, otrzymała na skutek tych przekształceń nową postać, która stała się dominująca w filozofii nowożytnej. Należy szczególnie podkreślić dwie cechy: po pierwsze, utratę związków z myśleniem teologicznym i - po drugie - umocnienie więzi z rozważaniami metodologicznymi, które prowadziły do tego, że ontologia nie zwraca się już do istnienia, lecz jedynie do zasad istnienia i bytu pojętego abstrakcyjnie, jako sam w sobie.

¹⁴¹ Por. na ten temat: A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 77 i n.

¹⁴² Wystarczy przypomnieć tu jedno z wezwań Melanchtona: "Wzywam was w imię chwały bożej, którą przenosić powinniśmy ponad wszystko, i w imię dobra kościoła, który otaczać mamy gorącą miłością, abyście postawili sobie jako naczelne zadanie pielęgnowanie tych wspańiałych nauk, jakie obejmuje filozofia, abyście z wielką gorliwością do nich się przykładali i zbudowali niewzruszony gmach nauki przydatny dla was samych i dla całego rodzaju ludzkiego". F. Melanchton, *Mowa o filozofii*, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 242.

¹⁴³ Por. M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, s. 73.

Związki myślenia na temat "bytu jako bytu", czyli filozofii bytu, z myśleniem teologicznym należały do mocnych więzi w metafizyce klasycznej. Dostrzegamy je już u starożytnych Greków, gdy - przykładowo - Tales wskazuje na wodę, jako zasadę bytu i wypowiada jednocześnie myśl, iż "wszystko jest pełne bogów". Związki te niekiedy są tak mocne, że niekiedy trudno dociec, czy tezy wypowiedane na temat Boga (bogów) są jeszcze filozofią, czy też już zespołem wierzeń religijnych. Należy też przypomnieć, iż w dziejach myśli greckiej spotykamy również zjawisko, w którym to właśnie filozofia, wyrastając z mitów, doprowadza do powstania systemu religijno-etycznego. Więzy te w okresie późniejszym zostały jeszcze bardziej wzmocnione w scholastyce i długo utrzymywały jedność metafizycznych badań onto-teologicznych. Metafizyka i teologia (czy też filozofia Boga) stanowiły tu pewnego rodzaju całość, zaś jedynie w kontekście filozofii bytu stawały się zrozumiałe dowody na istnienie Boga¹⁴⁴. Aparat pojęciowy tradycyjnej filozofii bytu (pierwszy motor, pierwszy poruszyciel) często okazywał się też wystarczający w teologii, stąd też ze trony tej ostatniej onto-teologiczny charakter metafizyki nie znajdował zagrożenia. Nie znalazł on zagrożenia również wtedy, gdy okazało się, że tradycyjna filozofia bytu prowadzi do niebezpiecznej idei uznania Boga za "najwyższy byt". To niebezpieczeństwo udało się pokonać przez zmianę - dokonaną przez św. Tomasza - zasad filozofii bytu i z egzystencjalności Boga uznać egzystencjalność bytu.

Przerwanie tych związków oznaczało modyfikację metafizyki i nową jej sytuację, zarówno dla filozofii bytu, jak i dla teologii. Rozdzielenie to przebiegało bowiem jako swoista redukcja pola metafizyki: najpierw odebrano jej możliwość dowodzenia twierdzeń z obszaru teologii i myślenia religijnego, czyli de facto oddzielono od teologii, by później uznać, że takie oddzielenie jest korzystne do rozważania problemów bytu. Słowem: "byt jako byt" może być ujawniony bez teologii i poza nią, ale też również ta ostatnia nie potrzebuje już "filozofii bytu". Proces ten, zapoczątkowany w późnej scholastyce i kontynuowany

¹⁴⁴ Na ten temat np.: St. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania Boga*, w: "Studia Philosophiae Christianae", 1965 2, s. 300.

przez W. Ockhama¹⁴⁵ znalazł w XVIII wieku swój najmocniejszy wyraz w racjonalizmie Ch. Wolffa, w którym ontologia (pozbawiona już teologii) stała się jedyną drogą badania bytu w ogólności, zaś teologia umieszczona została poza obszarem pojęć ogólnych dotyczących bytu i stanowiła - obok kosmologii i psychologii - część specjalnej metafizyki szczegółowej. Ta nowa metafizyka (ontologia) miała być nadal "poznaniem bytu jako bytu", lecz teraz była taką o tyle, o ile pozostawała poza (lub obok) teologii.

Można by sądzić, że takie oddzielenie ontologii od teologii i wyprowadzenia tej ostatniej poza obręb pytania o "byt jako byt" stanowiło oczekiwany moment w filozofii bytu, który zadecyduje o nowym kierunku badań i przyniesie filozoficznym rozważaniom nad bytem długo oczekiwaną wolność. I tak rzeczywiście się stało. Tradycyjne myślenie metafizyczne, dla którego onto-teologiczny charakter rozważań nad bytem pozostawał trwałym elementem, na skutek tych przemian musiało ulec koniecznym przekształceniom. Nowa filozofia bytu (ontologia) nie była już "służebnicą teologii" i nie musiała ograniczać się do stworzenia aparatury pojęciowej dla problemów teologicznych. Stając się autonomiczną dziedziną mogła też podjąć zadanie stworzenia najogólniejszej teorii rzeczywistości, tłumacząc i interpretując rzeczywistość, jako ogólna teoria możliwości. Wreszcie, na ontologię - szczególnie w wydaniu protestanckim - można spojrzeć, jako na próbę opisania podstawowych struktur ludzkiego umysłu¹⁴⁶.

Historia wskazuje jednak, że otrzymana na tej drodze wolność oznaczała jednocześnie utratę (czy też wyłączenie) z tak pojętej filozofii bytu wielkiego obszaru, który wzbogacał jego teorię elementami życia i śmierci, wieczności i czasu. Otrzymano bowiem ontologię, która stała się systemem twierdzeń i definicji, wyrażanych na drodze logicznego procesu dedukcji, czasem nawet bez konieczności rozpoczynania od doświadczenia faktów. Z drugiej zaś strony, teologia - pozostając poza obszarem badania bytu w ogólności - nie mogła być już wypracowana w ramach pytania o byt jako byt i nie mogła też nadbudowywać

¹⁴⁵ Por. na ten temat: J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 135 i n.

¹⁴⁶ Por. A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii...*, s. 94.

się na filozofii bytu danego nam bezpośrednio, lecz traciła możliwość znalezienia się w sferze pytania o byt w ogólności. Stwarzało się tym samym wrażenie, że stwierdzenie istnienia (albo nieistnienia Boga) nie ma żadnego znaczenia dla filozofii bytu i pytania o byt jako byt. Przedmiot takiej metafizyki (ontologii) został wypracowany jako analiza pojęć, zasad, możliwości bez wypowiedzania sądów egzystencjalnych. Nie jest już nauką o "bycie jako bycie", lecz staje się nauką poszukującą pierwszych zasad bytu danego nam w poznaniu.

Ale nie tylko oddzielenie ontologii (filozofii bytu w ogólności) od teologii określiło nową postać metafizyki. Drugim elementem, widocznym szczególnie w filozofii Wolffa, była nowa odpowiedź na pytanie: czym jest metafizyka? Wbrew filozofii Arystotelesa - w której metafizykę, pytającą o byt jako byt, jasno odróżniano od fizyki, czyli nauki o przyrodzie i nauki o duszy - Wolff nazwą "metafizyka" obejmuje nie tylko filozofię bytu w ogólności, lecz także teologię, kosmologię i psychologię. Oznaczało to, że stawiała się ona czymś więcej, niż tylko nauką o bycie jako takim. Byt w ogólności co prawda określa się w ramach ontologii, lecz metafizyka przekracza ontologię. Jest ona **jeszcze** teologią, kosmologią i psychologią. Wolff umożliwił swym podziałem obszaru metafizyki utratę przez nią swoistego "wspólnego mianownika" dla rzeczywistości i późniejsze kartezjańskie rozdzielanie rzeczy myślącej i rzeczy rozciągłej.

Z jednej zatem strony esencjalizacja filozofii bytu, czyli idea tworzenia nauki o bycie pojętego abstrakcyjnie (ontologia), z drugiej zaś pęknięcie między tak przedstawianymi rozważaniami na temat bytu, a "metafizyką szczegółową", ustalają nowe drogi metafizyki.

Przedstawione tu nowożytne przeobrażenia w metafizyce określają też pole metafizycznych rozważań filozofii transcendentalnej. Metafizyka, chociaż jest całością, przedstawia sobą dwa obszary, które zostały odróżnione i zyskały samodzielność. Jednocześnie związek ontologii i filozofii transcendentalnej wydaje się związkiem trwałym. Ta ostatnia ujawnia, że byt pozostaje ukryty, gdyż wszelkie poznanie, również próba poznania bytu, nie jest wolne od naszej aktywności.

Dopiero przez zwrot ku ontologii filozofia transcendentalna otrzymuje swój fundament; i dopiero przez związek z myśleniem transcendentalnym ontologia zrywa z

wąskim swym rozumieniem, które dotychczas lokowała w nieurodzajnej nauce o bycie i bytującym w ogóle¹⁴⁷.

Tak zatem problemy metafizyczne filozofii transcendentальной wyrażają w sposób wyraźny z nakreślonych tu przekształceń w obszarze onto-teologicznego charakteru metafizyki, jak też rozszerzenia jej zakresu. Ontologia, jako filozofia bytu w ogólności, zwraca się coraz bardziej ku abstrakcyjnemu pojęciu bytu, zmieniając kierunek badań. Z wcześniejszego kierunku nastawienia na faktyczną egzystencję, zwraca się ku "pojęciu" samego bytu. Właśnie ku takiej ontologii kieruje się filozofia transcendentalna próbując - począwszy od Kanta - zbadać czym jest ów byt, który badają i o którym wypowiadają się nauki. Ta nowa ontologia poszukuje warunków możliwego doświadczenia i często utożsamia je z warunkami możliwości przedmiotów. Filozofia transcendentalna - jak dowodzi J. Mader - ma fundament ontologiczny¹⁴⁸.

Na skutek tych przekształceń może też wprowadzić do myślenia bytu dwie tożsamości. Po pierwsze, tożsamość bytu i poznania, czyli wskazać że warunki możliwości poznania przedmiotów są tożsame z samymi przedmiotami poznania. Czyli "być przedmiotu" uzależnić od "bycia poznany". Po drugie, poszukiwany dotychczas byt utożsamić z przedmiotem poznania. Transcendentálna metoda wydaje się być ślepa na inny wymiar bytu.

Problem metafizyki transcendentальной

Należy zapytać jakie znaczenie dla transcendentálního problemu metafizyki miały przedstawione przeobrażenia?

Transcendentálna zmiana metafizyki ujawnia się razem z sensem pytania o jej możliwość. Można je sformułować w następującej postaci: Jakie warunki muszą być spełnione, aby metafizyka w swym pytaniu o "byt jako byt" mogła znaleźć możliwość realizacji? Pytanie o warunki

¹⁴⁷ Por. G. Schmidt, *Die Transzendentalität des Seinsgedankens*, w: G. Schmidt, G. Wolandt (Hrsg.), *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*, Bonn 1977, s. 24.

¹⁴⁸ Por. J. Mader, *Problemgeschichtliche Studien zur Periechontologie K. Jaspers*, Wien 1952, s. 80 i n.

możliwości jest bowiem pytaniem transcendentálním. Lecz cechą pytania transcendentálnego - niezależnie od tego, co staje się jego przedmiotem - jest zawsze ujawnianie ukrytego, wcześniejszego obszaru, który "poprzedza" to, o co właśnie pytamy. A zatem jego sformułowanie wobec metafizyki wskazuje, że ta ostatnia nie jest już i nie może być najogólniejszą dziedziną filozofii i przestaje też odgrywać w niej podstawową rolę. Pierwotniejsza staje się teoria poznania. Dopiero z refleksji nad poznaniem wyprowadzone zostaje to, czym jest byt. Możemy powiedzieć więc, że filozofia ta ustanawia możliwość "niemetafizycznej teorii poznania", wskazując możliwość uprawiania takiej epistemologii, która nie jest już zależna od metafizyki. Jest to konstytuowanie nowej relacji między teorią poznania a metafizyką.

Jest jednak i druga płaszczyzna rozważań, która wydaje się istotniejsza dla przyszłych losów metafizyki i jej obecności w transcendentalizmie. Idąc drogą wskazanych przekształceń, pytanie o metafizykę (filozofię bytu) musi zostać sformułowane nie jako jedno pytanie, lecz jako dwa. Wynika to z oddzielenia obszarów metafizyki ogólnej i metafizyki szczegółowej. Pierwsze pytanie skierowane jest w stronę metafizyki ogólnej (ontologii), drugie w stronę metafizyki szczegółowej (teologii, kosmologii, psychologii).

Pierwsza przemiana w metafizyce, dokonana z perspektywy filozofii transcendentálnego polegała zatem na tym, że pytanie o byt ujawniło się jako wymagające wcześniejszego pola rozważań. Kant powie tu, że "... cała filozofia transcendentálna /.../ **poprzedza** wszelką metafizykę"¹⁴⁹. W tym "poprzedza" widzieć należy nie tylko zależność czasową (przed metafizyką należy rozwinąć filozofię transcendentálną), ale też zależność strukturalną (od tej filozofii transcendentálnego zależy postać metafizyki). Druga zaś przemiana ukazuje się jako konsekwencja tej pierwszej. Chodzi mianowicie o to, że stwarza się ideę, że byt można uchwycić drogą okrężną, czyli wcale nie w ten sposób, że wychodzi się od bytu, lecz przez analizę poznania, a dokładniej możliwości poznania.

Wydaje się zatem, że istotą metafizyki uprawianej z perspektywy myślenia transcendentálnego nie może być już próba odpowiedzi na to

¹⁴⁹ I. Kant, *Prolegomena...*, s. 40.

tradycyjne pytanie filozoficzne, "czym jest byt jako byt", lecz swoista zamiana sensu pytania. Z dotychczasowego metafizycznego problemu bytu filozofia ta musi koncentrować swą uwagę na podstawach metafizyki, jej możliwościach, formułując swoiste pytanie przedmetafizyczne: czy można coś w ogóle wiedzieć o bycie jako takim? i kieruje je oddzielnie w stronę obszarów wyróżnionych przez Wolffa.

Lecz mimo zmiany pytania nie był to unik filozofii transcendentальной przed metafizyką. Odwrotnie, filozofia ta świetnie wypełnia dotychczasowe metafizyczne zadania filozofii. Choćbowiem jest tylko wiedzą o metafizyce (jej możliwościach), to jednak nie daje się od niej odróżnić, gdyż namysł nad warunkami możliwości metafizyki jest jednocześnie namysłem nad sposobem istnienia.

Na podstawie wszystkich tych uwag można wyprowadzić zasadniczy problem metafizyki w wydaniu filozofii transcendentальной. Powiązanie metafizyki i poznania doprowadziło filozofię transcendentálną do zaskakującego efektu, który na długie wieki stał się obszarem dyskusji i polemik. Po pierwsze, wprowadziło zależność metafizyki (jej tez) od filozofii transcendentальной, która musiała ja poprzedzać. Stworzony został precedens, że można było mówić o poznaniu mimo tego, że z góry zakłada się możliwość, że nie uchwytuje się w nim samego bytu. Po drugie, nie ma wśród bytów wspólnego mianownika, czyli nie ma jednego klucza do problemów metafizycznych. Inaczej trzeba uprawiać metafizykę w jej pytaniu o "byt", a inaczej metafizykę szczegółową.

Wszystko to oznacza, że stworzony przez filozofię transcendentálną problem wobec rozważań metafizycznych sprowadza się do zagadnienia, czy uda się (i czy można) zachować idee myślenia transcendentálního i podstawową rolę tej filozofii w określaniu możliwości metafizyki, a jednocześnie - mimo tego - niejako obok niej rozwijać metafizykę. Wydaje się, że właśnie to zagadnienie określa próby metafizyczne XX wieku, prowadzące do przełamywania priorytetu teorii poznania w transcendentalizmie, na rzecz rozbudowywania jego znaczenia metafizycznego.

Ugruntowanie metafizyczne i transcendentálne

Metafizyka i filozofia transcendentálna przedstawiają zatem dwa różne sposoby ocalenia uniwersalności i spełnienia fundamentalistycznych oczekiwań filozofii. Pierwsza z nich odwołuje się do bytu, pozostaje przy bycie i dowodzi, że również w poznaniu sięgamy do czegoś, co "jest", zaś poznanie o tyle tylko pozostaje poznaniem, o ile uchwytuje byt samoistny. Nie chodzi w niej o to, aby dotrzeć do podmiotowych warunków naszego poznania, ale o to, aby wskazać możliwość ich przekroczenia. Uznaje się w niej sam byt za uniwersalną i ostateczną zasadę, zaś absolutna ważność pierwszych zasad łączy się z niekrytycznym uznaniem realności świata, jako potrzebującego afirmacji. Nie pozostaje tu również wątpliwe, że teoria poznania może być uprawiana tylko w zależności od metafizyki, jako metafizyka poznania.

Inaczej zaś zamierza ugruntować rzeczywistość filozofia transcendentálna. Bez wątpienia pozostaje ona myśleniem fundamentalistycznym, czyli takim, w którym uznaje się, że filozoficzne zdania podstawowe mogą i muszą mieć fundament absolutnie pewny. Takie przekonanie jednak, że poznanie domaga się "fundamentu" i że musi być on "absolutnie pewny" nie jest naturalnie w filozofii myślą nową i nie pojawia się razem z myśleniem transcendentálnym. Występuje ono razem z myśleniem metafizycznym i w związku z tezą, że tylko sięgające "do fundamentów" poznanie metafizyczne jest wiedzą i jako takie odróżnia się od "mniemań". Właśnie myślenie metafizyczne opanowane było żądaniem dotarcia do bezwarunkowych konieczności. Kto ich nie uznawał ten musiał też odrzucić metafizykę.

W tym sensie filozofia transcendentálna dziedziczy tematykę fundamentalistyczną. Dziedzicząc ją, sprzeciwia się zarówno tendencjom relatywistycznym, czyli przekonaniom o zależności poglądu na świat od jakichś "historycznych okoliczności", jak też sceptycyzmowi, czyli przekonaniu o niemożliwości dotarcia do prawdy. Filozofia ta podejmuje zadanie namysłu nad doświadczeniem, poszukując jego warunków możliwości, legitymizacji, ugruntowania. Jest to jednak myślenie, które co prawda pozostaje wierne filozoficznemu poszukiwaniu zasad, lecz zmienia kierunek poszukiwań tego, co stanowi fundament doświadczenia i może być uznane za "ostateczne ugruntowanie". Zamiast,

jak miało to miejsce w filozofii bytu, przekraczać doświadczenie w kierunku "tamtego świata", nadmysłowego, transcendentnego, zwraca się ona wstecz, sięgając ku temu, co jest "przed doświadczeniem". Zmiana kierunku jest tu istotnym czynnikiem określającym całą drogę poszukiwań. Tracąc "tamten świat" filozofia ta odsłania nowy obszar, przed doświadczeniem, który przyjmuje podstawową rolę w określaniu samego doświadczenia i staje się jego racją dostateczną, "ostatecznym ugruntowaniem". Kto stoi na gruntach filozofii krytycznej odwraca się, co prawda, od dogmatycznej metafizyki, ale również od psychologicznych prób "pseudougruntowania", w których wierzy się, że podstawy roszczeń co do ważności tkwią po stronie psychiki ludzkiej¹⁵⁰. W tym wszystkim nie neguje się bowiem konieczności poszukiwania struktur kategorialnych.

Wystarczy wspomnieć tu, że dla Kanta pozostaje oczywisty absolutny charakter prawdy i to, że prześwieca ona w konkretnym doświadczeniu. Tajemnicą człowieka jest jednak to, że właśnie on jest jednością między intelligibilnym światem, światem absolutnej prawdy, a konkretnym światem zmiennego doświadczenia. Dlatego jest on prawodawcą natury, Demiurgiem, sprowadzającym przeciwieństwa do jedności. Lecz taki człowiek oczywiście nie może być konkretnym, pojedynczym człowiekiem, lecz "czystym", "człowiekiem w sobie", "podmiotem transcendentnym". To jest cena kantowskiego rozwiązania, za którą pokonuje Kant empiryczny sceptycyzm swoich czasów i nie traci możliwości ostatecznego ugruntowania. Tylko w ten sposób może człowiek rozpoznać prawdę, że sam jest prawodawcą, tylko w ten sposób nie traci uniwersalności i może dostrzec rację rzeczywistości, że sam jest transcendentnym podmiotem, niepodatnym na zmienności świata.

Filozofia transcendentalna jest zatem myśleniem ustanawiającym nowy rodzaj filozofii ostatecznego ugruntowania (metafizyki). Jest to nowa metafizyka, "metafizyka transcendentальной subiektywności", będąca tylko "odwróceniem się od metafizyki bytu", a nie od problematyki ugruntowania¹⁵¹. Filozof z Królewca i myślenie transcendentalne zastępuje zatem starą, dogmatyczną metafizykę bytu, nową, ale nie

¹⁵⁰ Na ten temat: H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921, s. XII.

¹⁵¹ Por. E. Przywara, *Kant heute. Eine Sichtung.*, München 1930, s. 41.

mniej dogmatyczną. Zadanie ugruntowania podejmuje się tu w postaci łatwiejszej misji znalezienia zasad organizacji świata po stronie samego świata, ale też przedstawiając to rozwiązanie jako jedyne możliwe¹⁵². Perspektywa transcendentalizmu oznacza, że filozofia zwraca się ku ukonstytuowanemu obszarowi, który nazywa się “obszarem możliwego doświadczenia”, aby w nim właśnie odnaleźć warunki możliwości i ważności¹⁵³. Odkryte w ten sposób warunki mają charakter transcendentalny, w nowym, kantowskim znaczeniu. Określają doświadczenie w obrębie jego samego, organizują je, pozostając “przed doświadczeniem”.

Filozofia transcendentalsa nie rozważa przedmiotów - stwierdza Kant - lecz ludzki umysł (Gemüt) według źródeł skąd w nim poznanie a priori pochodzi, i jego granice, /.../ (obserwuje) nie te nieznanne nam przedmioty poza światem zmysłów, lecz niejasny obszar naszego własnego rozumu¹⁵⁴.

A zatem, kantowskie, transcendentalne “pozostanie w świecie” nie oznaczało ani rezygnacji z poszukiwań koniecznych warunków doświadczenia, ani też dowolności ich uznania. Kant pozostaje w tym sensie myślicielem “ostatecznego ugruntowania”, gdy przyjmuje, że warunki te muszą mieć taką samą dozę konieczności (ważności), jak miało to miejsce w przypadku “tamtego świata”. One również muszą mieć charakter nieempiryczny, jako takie nie mogą być z niego wyprowadzone. Nie tylko jest to zatem próba pozostawanie w obrębie doświadczenia, lecz również odnajdywanie właśnie w nim koniecznych, apriorycznych warunków, fundamentów. Mówiąc nieco metaforyczne

¹⁵² J. B. Lotz pisze: “U Kanta forma obiektu jest nieosiągalna, dlatego przedmiot jest określony jedynie przez formę podmiotu; ...Nasze jednak zadanie jest trudniejsze i ogólniejsze niż zadanie Kanta, gdyż nie sprowadzamy ludzkiego poznanie do formy w podmiocie, lecz przez nią również do formy w samym obiekcie... Ludzkie poznanie domaga się określonych warunków możliwości w podmiocie, które z kolei zakładają określone warunki możliwości w obiekcie”. Por. J. B. Lotz, *Die transcendente Methode in Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik*, w: J. B. Lotz, (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, s. 83.

¹⁵³ Na ten temat: M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 63.

¹⁵⁴ I. Kant, *Reflexion zur Metaphysik*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd.18, Berlin 1928, Nr 4873 i 5112.

można powiedzieć, że postawa taka oznaczała założenie, że doświadczenie samo się legitymizuje (albo też legitymizuje od wewnątrz).

Lecz i tu, jak w wypadku metafizyki św. Tomasza, pojawiają się problemy. Skoro właśnie krytyka rozum staje się drogą ujawniania warunków organizacji naszego doświadczenia, to nie ma w tej postawie odpowiedzi na pytanie, dlaczego powinienem być rozumnym? Dlaczego powinienem uznawać normatywne warunki krytyczno-argumentacyjnego dyskursu, a nie np. myślenie życzeniowe? To jest nie tylko pytanie skierowane wobec filozofii teoretycznej, ale również praktycznej. Jeśli chce się znaleźć na nie odpowiedź, pozostając w kręgu tego myślenia, to popada się w błąd *petitio principii*, w którym rozum “rozumnie” dowodzi swojej własnej ważności. Można oczywiście przyjąć takie uzasadnienie, ale też trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że jest to postawa swoście “preracjonalna” lub nawet irracjonalna, w której “chwali się siebie samego”.

Zwrócić należy również uwagę na dwie, istotne okoliczności postawy “transcendentalnego ugruntowania”. Pierwsza dotyczy podstaw tych nowych poszukiwań. Łatwo spostrzec, że w takim nowym odsłanianiu “racji doświadczenia” pozostajemy nadal w obszarze naszego świata. Przekraczanie, które ma tu miejsce, jest zatem pewnego rodzaju wycofywaniem się, realizowanym po to, aby znaleźć warunki możliwości doświadczenia, lecz zawsze w nim samym.

Druga okoliczność związana jest z sytuacją, w jakiej mogło dojść do zmiany, wskazanego tu, kierunku poszukiwań z ugruntowania metafizycznego, na ugruntowanie transcendentalne. Jeśli porównamy ze sobą, poprzedzającą Kanta filozofię wykraczania ku innemu, ponadmysłowemu światu, i kantowski zwrot wstecz w poszukiwaniach, to przyczynę tego można odnaleźć w utracie dotychczasowej roli świata nadzmysłowego w określaniu naszego świata. Alternatywa bowiem wydaje się być tu jedna: albo droga ugruntowania metafizycznego, droga odkrywania świata nadzmysłowego jako “racji”, zachowuje kulturową ważność w określaniu doświadczenia i kantyzm wraz z całą filozofią transcendentalnego ugruntowania staje się pomyłką, albo też, gdy świat ten traci taką rolę, kantyzm okazuje się być ratunkiem kultury, oferując nowe możliwości legitymizacji.

Załamanie się metafizyki i filozofii krytycznej

Pojawienie się tomistycznej metafizyki bytu stanowiło stworzenie takiego spojrzenia na świat, w którym całość doświadczenia ujmowana była z perspektywy tego, co jest poza nim. Jednocześnie myślenie to nie zatrzymywało się na ujęciu esencjalnym, jak to było u Platona i Arystotelesa, lecz zwracało uwagę na kategorię istnienia. Taki sposób myślenia o rzeczywistości podejmował próbę dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, jej “ostatecznego ugruntowania”, zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza, co jest “inne”.

Lecz nowożytność często jest odczytywana jako koniec takiego myślenia, a tym samym zawieszenie metafizycznego ugruntowania. Metafizyka bytu wyznaczała bowiem obraz świata szkieletowany “z zewnątrz”, przyjmując ponadświatowy punkt widzenia, rodząc przeświadczenie o wyłączonej prawdziwości określonego obrazu świata i sprowadzając “wszystko do jednego”. Do jej struktury należało pytanie o podstawę wszystkich rzeczy oraz odpowiedź na nie, określająca to, co “naprawdę rzeczywiste”. W ten sposób oferowała bezpieczną gradację rzeczywistości. Lecz oferując “uzasadnienie wszystkiego” prowadziła również do konieczności poszukiwań uzasadnienia dla tego, na co się powołujemy w samym procesie uzasadniania. Ten problem, który jeszcze w filozofii Mikołaja z Kuzy był odsunięty na drugi plan, gdyż “warunkujące” nie wymaga dowodu i nie może być zakwestionowane z punktu widzenia uwarunkowanego, pojawia się w filozofii nowożytnej jako najważniejsze zagadnienie filozoficzne. Trudności metafizycznego ugruntowania, jakie się wówczas pojawiły, filozofia usiłowała rozwiązać na jednej z trzech dróg. Albo próbować nigdy nie zatrzymywać się w poszukiwaniach “racji” i wszystko ciągle podważać, jako “jeszcze nie to ostateczne”, przesuwać w ten sposób rozwiązanie problemu ostatecznych ugruntowań; albo też uznać za odnalezione to, co wcześniej było założone; albo też przerwać ciąg uzasadnień w określonym miejscu¹⁵⁵. I chociaż trzecia z tych możliwości zyskała największe filozoficzne znaczenie, to jednak każda podważała w jakiś sposób ideę

¹⁵⁵ Por. na ten temat: H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, s. 15 i n.

metafizycznego ugruntowania. Nowożytna droga destrukcji metafizycznego ugruntowania wiodła od symbolicznego “wrzucenia w ogień” (D. Hume), wskazanie niemożliwości metafizyki bytu jako poznania teoretycznego i przesunięciu w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (E. Husserl), wreszcie egzystencjalną przebudowę w analitykę Dasein (M. Heidegger).

Konsekwencje “zawieszenia metafizyki” wybiegały jednak daleko poza filozofię. Razem z nimi nie tylko filozofia abdykowała ze swej roli poszukiwania pozaczasowych i pozaprzestrzennych zasad funkcjonowania bytu, ale również wskazała, że wobec funkcjonujących obrazów świata nie jest ona również prawomocna w uznawaniu jednego z nich za prawdziwy i przekreślaniu innych jako nieprawdziwych, rezygnując tym samym z funkcji tworzenia światopoglądu, ważności prawdy, kodeksów etyki itp.

Jeśli weźmiemy pod uwagę rezultaty kantowskich krytyk, jak też przemiany filozofii XX wieku, to postmetafizyczny charakter filozofii może wydawać się jej trwałym osiągnięciem. Po pierwsze, umocnione zostało fenomenalistyczne znaczenie poznania świata zewnętrznego, po drugie zawieszony został problem realnej ważności powszechników i - po trzecie - zaprzeczono możliwości sformułowania metafizyki naukowej.

Wobec słabości metafizycznego ugruntowania kantowska filozofia transcendentalna, która stanowiła odmienną filozofię “wskazywania podstaw”, wydawała się stwarzać jedyną możliwość zachowania fundamentalistycznego charakteru filozofii, a tym samym wskazywania niepodważalnych fundamentów kultury. Stała się też jedyną filozofią legitymizacji, wtedy gdy ugruntowanie metafizyczne straciło na ważności.

Lecz XX wiek również zmienił, a przynajmniej przewartościował, ugruntowujące znaczenie całej filozofii kantowskiej (transcendentalnej). Dostyc szybko załamała się filozofia neokantyzmu, która mogła być uznana za dziedzica i następcę filozofii Kanta. Co prawda, filozofia ta chciała “wykroczyć myślą Kanta poza Kanta” - jak o tym mówił W. Windelband - i wskazać “uniwersalny charakter wartości jako podstawy kultury” (H. Rickert), to jednak stała się ona tylko “szkolną

filozofią”, która rozwijała się jakby obok kultury i "poległa w okopach pierwszej wojny światowej" (H.-G. Gadamer). Nie utrzymała się również fenomenologia, która usytuowała się na polu świadomości i dokonywała refleksji nad działaniem “czystej świadomości”, szukając właśnie tam możliwości konstytucji wszelkiego sensu.

Złamanie się możliwości ugruntowania z punktu widzenia filozofii krytycznej miało miejsce w związku z wewnętrznymi trudnościami samego procesu legitymizacji naszej wiedzy i egzystencjalizacją myślenia. Formalnym warunkiem takich działań była bowiem w tej filozofii świadomość (podmiot, czyste Ja), która nie dawała się zobiektywizować, nigdy nie poddawała się doświadczeniu, nie była uwarunkowana czasem i zmiennością. Ze względu na nią można było utrzymać ów walor absolutnej pewności i absolutnego ugruntowania. Czysta świadomość stanowiła ów fundament, który określał szansę powodzenia legitymizującej funkcji filozofii transcendentalnej, a razem z tym możliwość umocnienia teorii doświadczenia.

Sytuacja uległa jednak zmianie gdy podmiot, zamiast fenomenologicznemu “oczyszczeniu”, został poddany indywidualizacji i egzystencjalizacji, zamiast wzmocnienia absolutnego charakteru, uległ konkretyzacji i stał się kompleksem elementów psychicznych. Oznaczało to proces deprecjonowania tej podstawy i “samobójstwo filozofii krytycznej”¹⁵⁶. Z sytuacją taką mieliśmy do czynienia w - rozwijającej się na przełomie XIX i XX wieku - filozofii życia, jak też w egzystencjalizmie i filozofii spotkania wieku XX.

Załamaniem się myślenia metafizycznego i filozofii transcendentalnej oznaczało więc, że filozofia, w tych dwu postaciach, nie może już ani podejmować prób budowy uniwersalnej teorii rzeczywistości, ani też “zdzierać zasłony Mai” ze świata z perspektywy “świata prawdziwego” i jego “odślonięcia”. Staje się ona co najwyżej formą ostrzeżenia przed zbyt pochopnym uznawaniem jakiejś teorii za prawdę absolutną.

¹⁵⁶ Por. np. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Wien 1952, s. 87.

2. Od transcendentalizmu ku metafizyce

Otwarcie pola dla metafizyki przez pytanie transcendentalne

Załamanie się idei ugruntowania metafizycznego i transcendentnego nie likwiduje jednak potrzeby stabilizacji świata, niesionej wraz z nimi. Upadek metafizycznej funkcji filozofii nie oznacza więc, że przestała istnieć potrzeba takich “teorii doświadczenia”, w których człowiek próbowałby zamknąć jego całość i szukać podstaw swych roszczeń co do ważności, słuszności moralnej, prawdy. Lecz kulturowe załamanie się tych filozofii legitymizacji prowadzi równie często do chęci ich zastąpienia przez strategie sytuacyjne i relatywne. Niekiedy dowodzi się, że problem kultury nie polega na utracie uzasadnień (fundamentów), lecz na niebezpieczeństwie kontynuacji w pluralistycznym świecie zachowań, czerpiących swój sens z filozofii ostatecznych uzasadnień¹⁵⁷. Wydaje się bowiem, że niebezpieczeństwo wielości absolutyzmów staje się niezwykle realne, gdy aktualna jest nadal potrzeba takich uzasadnień, zaś ograniczone są możliwości jej spełnienia lub też żadne. Swoista chęć “oduczania” człowieka (i filozofii) takich poszukiwań pojawia się często wśród nurtów współczesnego myślenia. Wydaje się, że właśnie stąd wynika pewien trend filozofii, ale i kultury współczesnej, do odrzucania myślenia “podstaw”, uzasadnień, legitymizacji.

Jeżeli spotkacie filozofa, który powie wam, że odkrył prawdę ostateczną - pisal Reichenbach na początku wieku - nie wiercie mu”¹⁵⁸.

Podkreślając doniosłość tego zagadnienia dla człowieka i kultury należy jednak zapytać, czy problem poszukiwań legitymizacji, “pierwszych zasad”, jest również ważnym problemem dla filozofii, czy też stanowił jej tak poboczny element, że można, a nawet należy, z niego dzisiaj zrezygnować? Odpowiedź odnajdziemy w samym określeniu filozofii u jej początków, a zatem wtedy, gdy wyrastała w naszej kulturze. Arystoteles jednoznacznie nazywa ją “wiedzą poszukującą

¹⁵⁷ Na ten temat: Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, Warszawa 1998, s. 167.

¹⁵⁸ Por. H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1960, s. 312.

pierwszych zasad i przyczyn”¹⁵⁹. Filozofia jest zawsze uwikłana w problematykę fundamentalistyczną, w pytanie o “principia”. Oczywiście nie oznacza to, że zawsze je wskazywała lub też ma wskazywać. Może również kwestionować owocność i sensowność poszukiwań, a nawet samą problematykę¹⁶⁰. Nie może jednak przejść obok tego problemu obojętnie, nie negując samej siebie. Kwestionowanie efektów tej problematyki pojawiało się też znacznie częściej, niż samo wskazywanie takich “ostatecznych ugruntowań”. Również nasilenie się takiej krytyki pod koniec XX wieku związane jest z utrzymywaniem niemożliwości ukazania (odnalezienia) takich podstaw, a nie z milczącym obejściem tej problematyki. Można nawet zaryzykować tezę, że przełom wieków, jak nigdy dotychczas, ze szczególną pryncypialnością angażuje filozofów w problematykę pryncypiów.

Lecz tu pojawia się drugie pytanie: skoro rezygnacja z tej tematyki filozoficznej jest w istocie rezygnacją z samej filozofii, to jak możliwa jest jej realizacja? Wskazanie na jej niezbędność nie ustanawia jednocześnie kierunku poszukiwań.

W poszukiwaniu kierunku należy rozważyć kilka pytań, na które filozofia musi odpowiedzieć zanim podejmie ten tradycyjny problem filozofii, tradycyjny również dla filozofii transcendentalnej. Po pierwsze, należy odpowiedzieć na pytanie, czy ugruntowania metafizyczne i transcendentalne są rzeczywiście bezpowrotnie utracone? Czy próby ich wyrzucenia z podstawowego nurtu filozofii nie były przedwczesne?

Każde pokolenie asymiluje filozoficzny dorobek poprzednich wieków wzbogacając o nową problematykę lub nowe konteksty starej problematyki. Wbrew obiegowym opiniom współczesna filozofia nie pozbyła się ani myślenia transcendentalnego, ani też metafizycznego w takim stopniu, że stanowią one już tylko przestarzałe struktury myślenia. Powroty są bowiem w filozofii znacznie częstszym zjawiskiem niż nowości. Zjawisko odnowienia (transformacji) transcendentalizmu zajmuje istotny obszar myślenia filozoficznego współczesności. Również myślenie metafizyczne wydaje się przeżywać swój renesans. Chodzi jednak o taką transformację tych tradycyjnych filozofii podstaw, aby

¹⁵⁹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 8.

¹⁶⁰ Na ten temat: J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań 1995, s. 12 i n.

nie utraciły one swej istoty, ale też uwzględniały te przemiany w obrębie samej filozofii XX wieku, które poddawały je krytyce.

Możemy nawet powiedzieć, że wraz z rozwojem filozofii transcendentальной i krytyką metafizyki przeprowadzoną przez to myślenie, nastąpiło swoiste otwarcie pola dla metafizyki właśnie przez pytanie transcendentalne. Formułując bowiem problem warunków możliwości metafizyki, czy też warunków wypowiedzi o rzeczywistości jako całości, filozofia transcendentálna - począwszy od pytań Kanta - prowadziła do nowego zagadnienia, które w XX wieku określało w sposób zasadniczy obecność metafizyki w różnych kierunkach filozoficznych. Było nim pytanie o funkcje wypełniane przez treści metafizyczne w filozofii, kulturze, życiu. Abstrahując od konkretnych treści metafizycznych, ich prawdziwości, czy też fałszywości, myślenie transcendentalne ukazało nowy poziom rozważań, w którym nie chodziło już o konkretną tezę metafizyczną, lecz o jej obecność i funkcjonowanie w świecie kultury. Wielość teorii metafizycznych, ich odmienność, przestawała mieć znaczenie, gdy liczyło się to, jaki sens mają one w świecie człowieka. Można w tym dostrzegać kryzys metafizyki, gdy zaciera się prawdziwość tez metafizycznych na rzecz ich roli w kulturze. Spośród wielu tez metafizycznych żadnej z nich nie można prawomocnie wybrać, czy też stwierdzić jej wyłącznej prawdziwości. Mamy zatem do czynienia z nadmiarem wartości, sensów i celów, ale żaden z nich nie pretenduje do absolutnego wyjaśnienia świata i nie daje człowiekowi uniwersalnego bezpieczeństwa.

Filozofia transcendentálna w sposób najostrzejszy ujawnia tu, że niemożliwe jest obramowanie sensu absolutnego w tym, co skończone. Ale należy również podkreślić, że właśnie z inspiracji transcendentalnego pytania o możliwość metafizyki, ujawnia się tu postać nowej metafizyki, w której możliwość wielości koncepcji metafizycznych, ich różnorodność, daje się ująć jako właściwość samej rzeczywistości, samego bytu, który nie jest tym, albo tamtym, lecz wszystkim jednocześnie.

Również metafizyczna filozofia ugruntowania ulega istotnym przekształceniom, wskazującym, że nie są to przestarzałe struktury, nieobecne w nurtach filozofii współczesnej. Wspomnieć tu można choćby oryginalną próbę "tomizmu transcendentálního", tzw. szkoła

Maréchala, czy też tomizmu egzystencjalnego¹⁶¹. Pierwszy z nich proponował ujęcie bytu na drodze dociekań nad naturą podmiotu. Maréchal poszukiwał pośredniej drogi, na której pytanie o “ostateczne ugruntowanie” pojawia się jednocześnie w kontekście dwu filozofii, św. Tomasza i Kanta, i stanowi “trzecią możliwość” odpowiedzi¹⁶².

To tylko nieliczne formy nowych obecności tradycyjnych filozofii fundamentalnych. Jest ich w myśli współczesnej znacznie więcej.

W znacznie trudniejszej sytuacji znajduje się jednak filozofia, która zakłada, że ugruntowania metafizyczne i transcendentalne nie tylko utraciły swe znaczenie, ale były również pomyłką filozofii. W takim wypadku samo szukanie podstaw powinno dopiero znaleźć możliwość swego istnienia. Tu jednak najczęściej filozofia podejmuje decyzje rezygnacji z tej problematyki, rozwijając nową koncepcję doświadczenia (postmodernizm, neopragmatyzm). Zamiast “doświadczenia zamkniętego” wprowadza ideę “doświadczenia otwartego”, w której poszukiwanie podstaw niejako doktrynalnie wydaje się być nieporozumieniem. Idea otwartego doświadczenia zmienia bowiem w sposób zasadniczy obecność człowieka w świecie i kulturze. Zmienia się coś, co możemy nazwać przestrzenią doświadczenia i naszą w niej obecnością. Doświadczenie zamknięte poddawało się łatwemu porządkowaniu jego elementów ze względu na podstawy, cel, kierunek, sięganie do zasad, poszukiwanie racji. Inaczej dzieje się przy uznaniu idei doświadczenia otwartego. Rzeczywistość odsłania się teraz przez aktywne tworzenie, w którym uczestniczymy. Dla człowieka oznacza to, że jego racje, motywacje mogą być przypadkowe, wynikiem historycznego procesu. Gdyby jednostka żyła w innym czasie, innym miejscu, innym doświadczeniu (wszak doświadczenie jest zmienne) to jej przekonania mogły być odmienne niż te, które określają jej byt, dzisiaj, tutaj, teraz. Oznacza to jednak, że nie ma uniwersalnej legitymizacji, a tym samym – jak dowodził Nietzsche – na pytanie “dlaczego?”, nie ma odpowiedzi. Poszukując warunków możliwości doświadczenia bez granic stajemy

¹⁶¹ Por. np. M. A. Krąpiec, *Egzystencjalizm tomistyczny*, “Znak”, 1951, nr 2, s. 108 i n.

¹⁶² Por. na ten temat: H. Holz, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studien über Tendenzen in der heutigen philosophen Grundlagenproblematik*, Mainz 1966, s. 9 i n.

przed porażką. Nie możemy uwiarygodnić całości doświadczenia, gdyż zawsze jest ono otwarte ku nowym możliwościom.

Zwrot ku metafizyce

Początek XX wieku wyznaczył jednak ten okres w dziejach filozofii, w którym coraz częściej dostrzega się, że filozofia transcendentalna nie jest jedynie poszukiwaniem warunków możliwości poznania, lecz jest ważnym etapem w rozwoju metafizyki. Ma tu miejsce swoiste spotkanie metafizyki i filozofii krytycznej. Zwrot ku metafizyce, dokonany z perspektywy tego myślenia, widoczny jest zarówno w neokantyzmie (F. Paulsen¹⁶³), w filozofii Heideggera, metafizyce opisowej P. F. Strawsona, periechontologii Jaspersa i tomizmie transcendentálním. W każdej z tych koncepcji problem, jaki się pojawia, sformułować można następująco: czy uda się zachować idee filozofii transcendentálnej, czyli podstawową jej rolę w określaniu warunków poznania, a jednocześnie dowieść z tej perspektywy, że metafizyka jest możliwa? Innymi słowy, czy uda się zlikwidować alternatywę, ujawniającą się często w dziejach filozofii pokantowskiej: filozofia krytyczna (transcendentálna) albo metafizyka w klasycznej postaci?

Wiek XX wskazał dwie drogi przełamywania priorytetu transcendentálnej teorii poznania na rzecz rozbudowywania jej metafizycznego znaczenia. Pierwszą było prowadzenie myślenia transcendentálnego jeszcze bardziej w głąb rozważań ontologicznych i próba usytuowania jej na obszarach przedontologicznych. Jest to propozycja Husserla i Heideggera. Druga jest propozycją odzyskania przedmiotu metafizyki przez nowe spojrzenie na sam sens filozofii transcendentálnej. I właśnie te próby wymagają szczególnego podkreślenia. Są to przede wszystkim: periechontologia K. Jaspersa i tomizm transcendentálny. Pierwsza jest doniosła o tyle, że próbuje budować metafizykę łącząc filozofie Kanta i Kierkegaarda, druga z kolei zbliżając do siebie myśl Kanta i św. Tomasza.

¹⁶³ Por. np. F. Paulsen, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, w: "Kant-Studien", 4/1900, s. 413-447. Filozofia krytyczna - dowodzi Paulsen - ma do czynienia z metafizyką, gdy pozostaje na gruncie "wiecznych prawd".

Periechontologia - metafizyka transcendentálna Jaspersa

Jaspers wielokrotnie przyznaje się do swych związków z Kantem i transcendentalizmem¹⁶⁴. Podkreśla jednocześnie, że właściwym problemem filozofii jest byt. W ten sposób transcendentalizm i metafizyka znajdują już w założeniu jego filozofii możliwość trwałego powiązania. Jest to jednak inny związek, niż interpretacja dokonana w tym samym okresie przez Heideggera. Należy przypomnieć, że po otrzymaniu pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* w 1929 roku Jaspers napisał wyraźnie do jej autora: "Jest to zupełnie nowa interpretacja, zamknięta w sobie, odmienna od mojej /.../"¹⁶⁵. Kiedy zaś 10 lutego 1928 roku Heidegger informował Jaspersa o konieczności "nowego odkrycia Kanta" filozof z Heidelbergu w odpowiedzi napisał:

Kant jest jedynym, któremu właściwie wierzę. Lecz co znaczy odkrywać Kanta na nowo? Jeśli tak, to ostatecznie tylko dla siebie samego. /.../ Co swoiście byłoby Kanta, tego nie można wiedzieć. Obecnie powiedziałbym: on wreszcie poważnie traktuje to, że Bóg jest ukryty, i razem z tym czyni poznawalnym jedyne roszczenie Boga wobec człowieka: roszczenie do bycia wolnym. /.../ Razem z nim kończy się wszelka ontologia¹⁶⁶.

Należy zapytać: czym jest ten - podkreślony przez Jaspersa - "koniec ontologii"?

Jaspers wskazał, że w filozofii transcendentálnej dochodzi do specyficznego doświadczenia granic. W tym sensie jest to myślenie antydogmatyczne. U Kanta oznaczało to doświadczenie granic skończoności rozumu. I właśnie w tym "doświadczeniu granic" ujawniało się metafizyczne znaczenie tej filozofii. W nim miało bowiem miejsce otwarcie nowej "przestrzeni" i razem z tym "uwolnienie rozumu od niego samego". Wydaje się też, że po raz pierwszy, zwracając się tradycyjnie ku rozumowi i jego podstawom, i pytając o jego granice, filozofia odkryła możliwość innych dróg dla filozofii bytu. Nie dzieje się to jednak

¹⁶⁴ Należy przypomnieć, że swoją *Psychologie der Weltanschauungen* kończy Jaspers dodatkiem *Kants Ideenlehre*, w którym dowodzi, że Kant wskazał, iż idei nie można ująć inaczej jak tylko przez to, że się w nich żyje. Por. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1971, s. 477.

¹⁶⁵ Por. *Martin Heidegger, Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Hrsg. W. Biemel, Frankfurt am Main 1990, s. 124.

¹⁶⁶Tamże, s. 89.

jako prosta konsekwencja transcendentalnych założeń filozofa z Królewca. Jaspers wskaże konieczność dalszego ciągu transcendentalizmu i będzie go rozwijał, dzięki nowej filozofii, czy też nowej "atmosferze filozoficznej", która wdarła się na teren filozofii krytycznej przez myśl Nietzschego i Kierkegaarda. Z tej perspektywy uznaje nieredukowalność pytań metafizycznych i potrzebę znalezienia na nie odpowiedzi. Chodzi jednak o odróżnienie iluzorycznych zaspokojeń tej potrzeby, od autentycznych. Metafizyka dla Jaspersa to aktywne myślenie o Transcendencji, o Absolucie. Ontologia zaś chce myśleć byt w całości. Metafizykę aprobuję, ontologię zaś odrzuca. Podejmuje jednak drogę Kanta, chcąc - tak jak filozof z Królewca - wykroczyć poza świat, ale jednocześnie w nim pozostać.

Kantowskie wskazanie granic nauki i uświadomienie sobie niewiedzy o bycie, było początkiem przeorientowania metafizyki. Chcąc dalej iść tą drogą, wykroczyć poza nas samych, ująć relację podmiot-przedmiot, docieramy do "ogarniającego", jako realności, która sama nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, lecz ugruntowuje relację podmiotowo-przedmiotową. Rzec można, iż Jaspers chciał uratować nieracjonalny obszar ludzkiego istnienia, bez którego nie da się uprawiać metafizyki. Czyni to, wprowadzając do tej filozofii kategorię egzystencji. Dzięki egzystencji filozofia transcendentalna znalazła się na drodze poszukiwań tego, co jest zakryte przed rozumem, lecz nie może być pominięte w pytaniu o warunki możliwości.

Egzystencja i cała problematyka filozofii życia, jaką odkrył dla transcendentalizmu, stworzyła też nowe możliwości rozwoju tej filozofii. Właśnie transcendentalizm wzbogacony o świat życia, o egzystencję, odkrywa na powrót podstawowy problem filozofii, problem bytu.

Pytaniem naszym jest: czym jest byt? Problemem tego pytania jest: jak mogę i muszę myśleć byt?¹⁶⁷.

Dopiero teraz, gdy życie i egzystencja włączone zostają do filozofowania, okazuje się, że dotychczasowy początek metafizyki, z jej pytaniem o byt, nie stanowi właściwego dla niej oparcia. Ale nie stanowi takiego oparcia również ta filozofia transcendentalna, która ogranicza

¹⁶⁷ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1991, s. 37.

się do poszukiwań warunków postawy racjonalnej i a priori rozumu. Filozofia ta odkryła, co prawda, że formułując pytanie o byt nie można pominąć zagadnienia wcześniejszego, skierowanego ku możliwościom poznania. Taki wydawał się też sens kantowskiej rewolucji w filozofii. Lecz był on znacznie głębszy. Kant przesunął filozofię z poszukiwań wiedzy o bycie, na poszukiwanie wiedzy o możliwościach poznania bytu i odsłonił dla myślenia filozoficznego nowy obszar, "obszar możliwego doświadczenia". Jednocześnie naraził filozofię bytu na niebezpieczeństwo redukcji bytu do przedmiotu. Kant wskazał na warunki możliwości tego bytu, o którym myślimy jako o przedmiocie i który jest dla nas przedmiotem. Dla metafizyki pojawiło się tu wielkie niebezpieczeństwo ograniczenia całego bytu do "przedmiotowości". Wprowadzona przez Jaspersa kategoria egzystencji do tej filozofii ujawnia, że byt przedmiotowy nie jest całością, nie jest samym bytem, zaś racjonalizm nie jest jedyną drogą jego ujęcia. Stajemy w ten sposób ponownie na drodze poszukiwań, zaś dotychczasowe próby, zamknięte do racjonalności, przedstawiają się jako niepełne i wymagające dopełnienia. Uaktualnienie pytania metafizycznego następuje na skutek zrozumienia tego, że świadomość jest jedną z granic i horyzontem w jakim byt się ujawnia.

Jaspers podejmuje próbę połączenia dwu tradycji rozważania problematyki bytu: z jednej strony jest to tradycja Platona i Arystotelesa, z pytaniem "czym jest byt?", z drugiej zaś tradycja Kanta i Kierkegaarda, z pytaniem "jak mogę i muszę myśleć byt?" i kategorią egzystencji¹⁶⁸. Tak jak ci pierwsi uznaje nieredukowalność pytań metafizycznych. Tak jak Kant i transcendentalizm zdaje sobie sprawę z tego, że wykroczyć poza świat można tylko pozostając w nim i ujawniać granice. Nie ma innej drogi dla metafizyki, jak umocnić obecność człowieka w świecie i prowadzić poszukiwania z tej perspektywy. I wreszcie, tak jak Kierkegaard uznaje, że człowiek w "konkretnej sytuacji" wyznacza niewykorzystaną dotychczas możliwość rozwoju dla metafizyki.

Połączenie tych filozofii było jednak możliwe dzięki zmianie samego sensu myślenia filozoficznego. Sensem takim nie jest już

¹⁶⁸ Por. J. Mader, *Problemgeschichtliche Studien zur Periechontologie K. Jaspers*, Wien 1952, s. 90.

"zaoferowanie wiedzy o bycie", lecz "raczej sprawienie przeobrażenie świadomości bytu"¹⁶⁹. Filozofia nie jest bowiem wiedzą, lecz aktywnością jednostki, przemieniając stosunek człowieka do siebie i do świata. W tym sensie koniec ontologii, czy też jej przekroczenie w refleksji transcendentальной, oznacza uznanie, że dopiero transcendentalizm otworzył "przestrzeń" (przestrzenie), w której ujawnia się byt. Uczynił to przez określenie granic wiedzy naukowej i wskazanie skończoności rozumu¹⁷⁰. Kantowski rozum przekracza "świat przedmiotowy" właśnie przez uświadomienie jego granic. Lecz takie "myślenie granic" wymaga jednak dalszego rozwijania, a szczególnie dokładniejszego prze-myślenia tych "granic", jakie uświadomiła filozofia transcendentálna. To właśnie Kant, obok tradycyjnego pytania o byt (czym jest byt?) wprowadził nowe pytanie: Jak mogą i muszą myśleć byt? I w tym sensie próbował przekroczyć poznanie (racjonalizm) przez idee irracjonalne. Ową przestrzeń, która - w nawiązaniu do Kanta - jest "przestrzenią warunków możliwości" nazywa Jaspers "ogarniającym" (Umgreifende).

Spełniamy filozoficzne myślenie podstaw przez to - pisze Jaspers - że wykraczamy ponad wszelki określony byt, wszelki dostrzegalny i określony horyzont, aż do ogarniającego, w którym jesteśmy, i którym jesteśmy. Ogarniające jest tym, w czym jest dla nas wszelki byt, bądź jest warunkiem pod którym staje się dla nas właściwy byt. To nie jest jednak jakaś suma bytu, lecz nie zamknięta całość, jako podstawa bytu¹⁷¹

Zamiast ontologii, która zamyka i ogranicza rozumienie bytu, transcendentalizm prowadzi do periechontologii, która jest próbą rozjaśniania ogarniającego, czyli możliwości tego, jak można myśleć byt, a jednocześnie nowym wyrazem metafizyki transcendentальной.

Czym jest periechontologia? Filozofia ta - tak jak metafizyka klasyczna - zakłada jedność myślenia i bytu¹⁷². W odróżnieniu od metafizyki nie jest jednak "pierwszą filozofią" w tym sensie, że odkrywa byt, jako absolutny fundament rzeczywistości. Wskazuje raczej, że

¹⁶⁹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1991, s. 170.

¹⁷⁰ Por. K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Erster Band*, München 1957, s. 465.

¹⁷¹ Por. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, ...s. 38.

¹⁷² Pisze Jaspers: "W istocie nie może być rozdzielone myślenie od bytu, ani też byt od myślenia". Por. tamże, s. 227.

fundamentalnym sposobem doświadczania bytu jest jego doświadczanie historyczne. Jedność myślenia i bytu przedstawia się tu zatem inaczej, niż czyniła to metafizyka klasyczna. "Myślenie" nie jest już bowiem tożsame z absolutyzującym rozumem, zaś byt z "ponadczasową podstawą". Stąd też jedność ta nie może oznaczać teoretycznego (rozumnego) uznania absolutnej tożsamości. Takie myślenie pozostaje bowiem zawsze w horyzoncie uprzedmiotowienia. Szukając bytu filozofia musi transcendować ponad przedmiotowość¹⁷³.

Koncentrując filozofię na transcendentalnym pytaniu metafizycznym "Jak mogę i muszę myśleć byt?" periechontologia zajmuje się bytem, który jest zawsze dany w swej obecności dla człowieka. Lecz człowieka nie tylko jako "podmiotu myślącego", lecz również jako "egzystencję". Wraz z tym pytaniem i nową sytuacją podmiotu chodzi teraz o to, aby przeorientować metafizykę na "rozumienie bytu". Ma ona za zadanie metodycznie wyjaśnić doświadczenia bytu. I w tym zadaniu tkwi najgłębszy motyw transcendentalny. Klasyczna metafizyka poszukiwała "prawdziwego bytu". Taki byt (ontologiczna prawda i absolutne "jest") stanowił podstawę wszystkiego co "jest" (prawda ontyczna). Człowiek wydawał się wiedzieć a priori czym byt jest i dlatego mógł rozumieć byty. W tym sensie metafizyka ta musiała poszukiwać tego, "czym byt jest". Inaczej czyni periechontologia. Otwierając możliwości rozumienia bytu nie może już koncentrować się na wskazywaniu tego, "czym byt jest". Musi podkreślać zawsze, że "to" i "tamto" nie jest "tym" absolutnym bytem, który mógłby być uznany za podstawę wszystkiego. Zmienia się w ten sposób fundament metafizyki. Człowiek okazuje się tym, kto a priori "nie wie" czym jest byt, a nie tym, kto a priori "wie, czym jest byt". Pisze Jaspers:

Jeśli staje się jasne, że Transcendencji nie spotyka się w żadnej postaci, w myślach, w obrazie, to można o niej mówić tylko w wypowiedziach negatywnych. To znaczy, łatwiejsze wydaje się mówić, czym ona nie jest, niż czym jest¹⁷⁴.

Należy zatem podkreślić, że konsekwencją wprowadzenia kategorii egzystencji do filozofii transcendentalnej było, z jednej strony, uwolnienie się tego myślenia od prób uprzedmiotowienia bytu i jego

¹⁷³ K. Jaspers, *Philosophie I*, Berlin 1932, s. 37.

¹⁷⁴ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, ..., s. 110.

racjonalizacji, z drugiej zaś wskazanie na konieczność sformułowania pytania o "jak" bytu i akceptacja jego "ukrycia". Stąd periechontologia może być metafizyką "rozjaśniającą przestrzeń w jakiej odnajdujemy byty (Seiende)"¹⁷⁵.

Bezspornie filozofia krytyczna przypomina tu sobie metafizyczną przeszłość. Nie wyznaczają jej już ani rozważania psychologiczno-antropologiczne, koncentrujące idee transcendentalizmu na badaniach organizacji fizyczno-psychicznej człowieka, ani też rozważania czysto metodologiczne. Transcendentalizm odsłania tu swe metafizyczne oblicze: jest metafizyką i stwarza warunki do poszukiwań "właściwego bytu", "całego bytu"¹⁷⁶. Lecz dopiero z tej transcendentalnej perspektywy jasne się staje, że byt pozostaje (i musi pozostać) dla nas "niezamknięty"¹⁷⁷. Egzystencja - zawsze konkretna i uwikłana w czas - uwolniła bowiem myśl od spojrzenia na świat jedynie w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Fundamentalną prawdą periechontologii jest historyczność doświadczenia bytu.

Kant wykazał, iż poszukiwanie przedmiotu metafizycznego i wiedzy metafizycznej, analogicznej do wiedzy przedmiotowej, jest nieprawomocne. Lecz Kant nie mógł należycie wyrazić transcendowania, gdyż pojmował swą naukę, jako wypowiadającą sądy powszechnie ważne, pozostawiając swą filozofię w obszarze absolutyzmu. Jaspers zachowuje Kanta, ale idzie dalej, ku transcendowaniu egzystencjalnemu. Droga wiedzie przez Kierkegarda, który ukazał tożsamość prawdy metafizycznej z jednostkowym myśleniem. Transcendowanie to decyzja: jednostka decyduje o sposobie istnienia świata i sobie samym. Istnienie jednostkowego podmiotu zawiera w sobie ustosunkowanie się do nieskończoności. Problem filozoficzny narzuca się życiu jednostki wtedy, gdy przestaje ona żyć naiwnym bytowaniem rzeczy pośród rzeczy. Rozstrzygnąć ów problem, to zadecydować o swoim sposobie bycia, stając wobec alternatywy: istnieć jak rzecz obok rzeczy, czy też istnieć w obliczu nieskończoności. Konieczność transcendowania zaprzecza zasadzie immanencji, filozofia musi ją przełamywać.

¹⁷⁵ Tamże, s. 160.

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 35.

¹⁷⁷ Tamże, s. 38.

Nikt nie będzie teraz wypowiadał sądów o istocie bytu i właściwościach Boga wiedząc, iż mówi o sobie. Filozofia staje się drogą, nie zaś posiadaniem tego, co daje oparcie i ukojenie.

Tą drogą szedł Kant, gdy budował pojęcie idei rozumu, warunkującej doświadczenie. Periechontologia, jako metafizyka transcendentálna, staje się opisem form w jakich byt jest dla nas obecny, a nie w jakich istnieje sam w sobie. Nie abstrahuje się tu ani na chwilę od tego, że byt jest uświadamiany i że ten, który go sobie uświadamia, istnieje w konkretnym świecie. Periechontologia staje się formą upewnianie o bycie absolutnym, a nie jego poznania.

Można zatem powiedzieć, że filozofia transcendentálna Jaspersa, będąc transcendowaniem do właściwego bytu, unika niebezpieczeństwa upadku metafizyki na przedmioty, ale też oswaja ową "odpychającą" heideggerowską nicość, która zmuszała do ucieczki, prowadząc do zapomnienia. Filozofia transcendentálna uświadamia tu trzecią możliwość dla metafizyki. Nie oznacza już "pozostania w świecie przedmiotów", ale nie jest również jego porzucaniem i pozostawianiem. Transcendowanie ujawnia granice, lecz nie wyprowadza ku czemuś poza te granice. Poza nimi to zawsze Niepojmowalne, Nieuprzedmiotowalne. Jaspers nie chce zatrzymywać się i pozostawać przy przedmiotach, ale nie chce też upadać w odpychającą nicość. Właśnie granica między przedmiotowością, a nicością staje się "bezpieczną sferą", która ujawnia nowe obszary, lecz nie pozbawia zadomowienia w świecie przedmiotów. Transcendentalizm zachowuje swą wartość dla metafizyki i myślenia bytu, dlatego że zostaje rozpoznany jako filozofia granic.

"Kłęska", niepowodzenie w szukaniu całości bytu, nie oznacza jednak ostatniego słowa periechontologii. Ostatnim słowem jest uznanie tej kłęski za sukces. Wydaje się, że nie dowiadujemy się tu tego, czym jest byt jako "całość", lecz wkraczamy na drogę ku tej całości i musimy na niej trwale pozostać. Drogą tą jest proces transcendowania, który wymaga od filozofii otwieranie się ku temu, co "więcej". Transcendentalizm niejako programowo zostaje skierowany w wielu kierunkach. I nie jest to rozbitcie, rozproszenie idei transcendentalizmu. Osiąga się w ten sposób najszerszy obszar tego co możliwe. Kantowskie pytanie "jak jest X możliwe?" nie oznacza już koncentracji na warunkach

możliwości poznania, kultury, lecz na najszerszym obszarze ludzkiego doświadczenia, na tym "co jest w ogóle możliwe". Myślenie transcendentalne nie chce już ograniczać się do pytania o warunki możliwości ludzkiego poznania, nie chce też tylko wyjaśniać możliwość nauk, ani też szukać podstaw kultury. Filozofia ta staje na początku drogi, na której całe ludzkie doświadczenie objęte zostaje pytaniem transcendentálním. Jaspers chce dotrzeć do granic ludzkich możliwości i granice te doznawać jako wyraz nieskończoności, rzec można, chce z granic ujrzeć "coś jeszcze".

W duchu tej tradycji kantowskiej, docierania do granic możliwości, Jaspers ujawniał kolejne sposoby transcendowania. I mimo tego, że filozofia transcendentalna rozpoczęła od nauki i poznania naukowego, to jednak nie zatrzymuje się przy tej myśli przy szukaniu podstaw poznania. Transcendentalizm Jaspersa odkrył, że nie chodzi tu tylko o naukę. Poznanie naukowe przedstawia się jedynie jako konieczny początek drogi wyprowadzającej ponad świat przedmiotowy. Szukając odpowiedzi na podstawowe pytanie periechontologii Jaspers nie tylko wskazał na nowy poziom tradycyjnego pytania metafizyki: Czym jest byt? Periechontologia dokonuje razem z tym decydującego zwrotu jeśli chodzi o rozumienie podmiotu. Nie jest nim już abstrakcyjny podmiot poznania, "czyste Ja" itp. Periechontologia zaczyna od człowieka i jego konkretnych sytuacji. Żadna z tych sytuacji nie może teraz być pominięta przy próbie odpowiedzi na to nowe pytanie, zmierzające do rozjaśnienia bytu. Razem z myślą Jaspersa wszelkie doświadczenia człowieka stają się ważne w ujawnianiu bytu i wszystkie stają się też problemem dla myślenia transcendentálnego. Filozofia odzyskuje tu cały obszar ludzkiego doświadczenia i musi zapytać o to, jak jest on możliwy.

Tomizm transcendentálny - szkoła Maréchala

Periechontologia nie wyznacza jedynej próby odbudowy metafizyki z perspektywy filozofii transcendentálnejszej w XX wieku. Obok prezentowanego w niej metafizycznego odczytania transcendentálního, pojawiła się tendencja zupełnie nowa, będąca próbą połączenia scholastyki z filozofią krytyczną i unowocześnienia dzięki temu tradycyjnej

metafizyki¹⁷⁸. Wyrasta ona na tle rozwoju neoscholastyki i neokantyzmu, i spotkania się tych nurtów filozofii współczesnej. Jak doszło do tego nieoczekiwanego spotkania?

W wieku XX ujawniła się systematyczna praca nad poważnym potraktowaniem wszystkich doświadczeń człowieka i pogodzeniem ich z doświadczeniem poznania. Człowiek początku tego wieku nie tylko przypomina sobie o zapomnianych dotychczas doświadczeniach, lecz dostrzega również ich wartość dla życia i kultury. "Ślepa" religia zaczyna widzieć, "nieme" sny zaczynają mówić, abstrakcja sztuki zaczyna opisywać, a przeżycia jednostki otrzymują nie mniejszą wartość niż abstrakcyjnego, uniwersalnego podmiotu. Kierunek tych przemian prowadzi jednak do osłabienia tego, co uniwersalne i absolutne. Z jednej zatem strony, staje się wyraźnie uświadamiana potrzeba "ugruntuwań", z drugiej zaś, dostrzega się zagrożenia "utrąty fundamentów". Filozofia transcendentálna włącza się w ten nurt odzyskiwania świata ważności, ale też w wielu opiniach przyczynia się do wymykania się uniwersaliów. Sytuacja, w jakiej znalazła się metafizyka po powstaniu filozofii transcendentálnej, wydawała się bowiem nie pozostawiać wątpliwości, że ujęcie kantowskie wyklucza onto-teologiczny jej charakter, zamykając drogę przed poznaniem bytu jako bytu.

Przełom XIX i XX wyznacza umocnienie się tego kantowskiego (neokantowskiego) stylu filozofowania. Lecz przełom ten stanowi też ożywienie scholastyki, która wolą Leona XIII i encykliki *Aeterni Patris* (1879) pojawia się w centrum filozofii, stanowiąc odnowienie katolickich studiów filozoficznych i oficjalnie sankcjonując powrót myśli filozoficznej do św. Tomasza z Akwinu.

Z jednej zatem strony, "powrót do Kanta" w XIX wieku zaowocował umocnieniem się postawy transcendentálnej, która propaguje uprawianie teorii poznania w niezależności od metafizyki. Z drugiej zaś, "powrót do św. Tomasza" zaowocował odnowieniem scholastyki. Od lat 20. XX wieku można obserwować jednak, jak filozofia scholastyczna włącza się do dialogu z podstawowymi nurtami współczesności. Do takiego dialogu dochodzi również na polu scholastyki i filozofii transcendentálnej. Pojawiające się w tym okresie prace, budują wyraźny pomost

¹⁷⁸ Por. J. Herbut, *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole 1987, s. 5.

między Kantem a Akwinatą¹⁷⁹. Filozofem, który jako pierwszy budował mosty między kantowskim transcendentalizmem, a scholastyką, był belgijski jezuita Joseph Maréchal¹⁸⁰. Dostrzegając odrodzenie się metody transcendentальной i widząc w niej największego konkurenta dla tomizmu, podejmuje próbę jej wykorzystania do metafizyki tomistycznej. Pomysł ten znalazł wielu kontynuatorów, tworzących "szkołę transcendentального tomizmu": J. B. Lotz, A. Marc, K. Rahner, E. Isaye, W. Brugger, E. Coreth, O. Muck, B. Lonergan i inni.

Zamiar wydawał się niezwykle niebezpieczny. Został on jednak wyraźnie sformułowany. Metoda transcendentálna - jak stwierdzał Muck - jest drogą realizacji celów, jakie stawia przed sobą neoscholastyka, prowadzi więc do spełnienia tradycji scholastycznej w odpowiedzi na filozoficzne problemy teraźniejszości¹⁸¹. Przez powiązanie z metodą transcendentálną filozofia neoscholastyczna wydaje się nie tracić związku ze swą tradycją, ale jednocześnie chce też uczestniczyć we współczesnych problemach filozofii¹⁸². To znaczy, chce zachować wartościowy dorobek tradycyjnej metafizyki i rozwijać metafizykę w kontekście odrodzenia kandyzmu. Chce ona też zespolić konkurujące ze sobą kierunki filozofii, a to z kolei oznacza, nie utracić realistycznego podejścia neoscholastyki, ale jednocześnie przyjąć transcendentálną refleksję nad sposobami obecności świata dla podmiotu, refleksję, która związana jest z metodą transcendentálną.

Obszar obecności transcendentálního tomizmu jest szeroki. Począwszy od klasycznych pytań o poznanie, aż po wykorzystanie metody transcendentальной do teologii¹⁸³. W tym ostatnim przypadku podkreślić należy pozycję K. Rahnera, który pyta o aprioryczne, transcendentálne "warunki możliwości", lecz pytania tego nie kieruje już w stronę poznania, lecz "antropologii metafizycznej"¹⁸⁴. Konkretyzacja tej

¹⁷⁹ Bibliografia tych prac obejmująca pierwszą połowę XX wieku znajduje się w J. B. Lotz, *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, s. 256- 275. .

¹⁸⁰ O. Muck, *Die transcendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, s. 1.

¹⁸¹ Tamże, s. XIV.

¹⁸² Por. tamże, s. XV.

¹⁸³ Por. C.-F. Geyer, *Marginalien zum Thema: 'Transzendentalphilosophie und Theologie'*, "Franziskanische Studien", 1983/65, s. 340 i n.

¹⁸⁴ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1941, s. 23.

antropologii prowadzi do religii i teologii. W centrum staje teraz transcendentalne poszukiwanie "apriorycznej możliwości słuchania objawienia Boga". Łatwo tu dostrzec, że samo sformułowanie tego pytania odsłania nieznaną dotychczas obszar dla transcendentalizmu. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy się założy, iż Kant popełnił błąd: można wykroczyć poza świat zjawisk, ku "absolutnemu bytowi".

Podkreślić należy jednak wcześniejszą, niż pytania Rahnera, próbę połączenia metody transcendentalnej i scholastycznej w myśli J. Maréchala. Znajdziemy w niej bowiem wyraźne wyodrębnienie dwóch dróg filozofii i próbę ich zbliżenia. Z góry zakłada on, że w dziejach filozofii ukształtowały się dwa podstawowe jej typy, które nazywa "metafizycznym" i "transcendentalnym"¹⁸⁵. W pierwszym, uznaje się byt za ostateczną zasadę, która nie podlega wątpieniu, zaś przedmiot poznania staje się uczestnikiem w bycie. W drugim, punktem wyjścia nie jest obiektywnie istniejący byt, lecz świat, jako różnorodność fenomenów. Maréchal poszukuje pośredniej drogi między tymi systemami, to znaczy chce, aby cel pozostał metafizyczny, sposób postępowania zaś transcendentalny.

Lecz nie należy widzieć w podejmowanej tu próbie sztucznego połączenia, czy też jakiegoś eklektycznego filozofowania, odpowiadającego tylko na potrzeby przełomu XIX i XX wieku. Zwrot ku metodzie transcendentalnej zostaje tu dokonany ze względu na korzyści, jakie mogą wypływać stąd dla metafizyki. Należy przypomnieć, że ta postawa nie jest niczym nowym. Kant również wprowadzał metodę transcendentalną do filozofii "dla metafizyki", chcąc "ugruntować metafizykę". Nadzieje pozostały jednak w sprzeczności z rezultatami. Efektem stało się bowiem odrzucenie możliwości metafizyki jako poznania teoretycznego. Maréchal chce jednak to zmienić, to znaczy, tak jak filozof z Królewca wykorzystać metodę transcendentalną, ale z innym skutkiem niż poprzednio. Badanie aktów poznawczych, które prowadził Kant mają pozytywnie przysłużyć się metafizyce. Zatem badając aprioryczne warunki poznania, czyli postępując tak jak Kant, zamierza się osiągnąć inny cel niż filozof z Królewca. Stworzyć "tomistyczny

¹⁸⁵ Por. H. Holz, *Thomistischer Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen*, w: "Kant-Studien", 58/1967, s. 377.

transcendentalizm" oznacza więc wykazać, że analiza aktów świadomości, aktów podmiotu, pozwala jednak sformułować sądy na temat bytu: podmiot transcendentalny otwiera się na realne istnienie czy też stanowi podstawę jego aktów. Jest to droga przełamywania negatywnych konsekwencji tego myślenia wobec metafizyki¹⁸⁶.

Realizując ten zamiar Maréchal ujawnia istotny brak w kantowskiej analizie poznania. Wskazuje, że Kant nie dostrzegł wśród apriorycznych warunków najważniejszego, który zmienia sens jego filozofii, jak też likwiduje antagonizm metafizyki i transcendentalizmu. Warunkiem tym jest dynamizm podmiotu, który oznacza aprioryczne skierowanie w stronę absolutnego Bytu. Maréchal nie krytykuje zatem Kanta za to, że sformułował pytanie transcendentálne, lecz za to, że pytanie takie w sposób statyczny wprowadził do filozofii. Nie dostrzegł bowiem, że zawiesił pewność co do realnego istnienia świata. Sąd, który poddaje analizie filozof z Królewca, jest nastawiony na poznanie realnych przedmiotów. I to powinno być podstawą jego transcendentálnej analizy. Obecność przedmiotu w tym "czym on jest" jest bowiem gwarantowana przez możliwość jego afirmacji. Jednak warunkiem tej transcendentálnej jedności bytu jest absolutna jedność bytu transcendentnego. W afirmacji właśnie jest dostrzegana jedność bytu: transcendentálnej i transcendentnego. Dlatego pytanie o byt jako taki nie przekracza świadomości, lecz próbuje tylko ująć cały sens tej świadomości. Pyta się teraz o to, jaka jest owa "całość", w której zakorzeniona jest transcendentálna subiektywność i byt jako byt?

Jak można określić tomizm transcendentálny? Zbliżenia stanowisk św. Tomasza i Kanta, odnośnie do teorii poznania, na początku XX wieku spotyka się często w literaturze neoscholastycznej. Towarzyszy temu zawsze przekonanie, że filozofii Kanta nie wolno ograniczać do analizy poznania i podmiotu. Ale również często wskazuje się, że tomizm musi uczyć się od Kanta. Przede wszystkim musi uczyć się

¹⁸⁶ Drogę od doświadczenia transcendentálnej do metafizyki przedstawia między innymi: K. Wolsza, *Rola doświadczenia transcendentálnej w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 161 i n.

radykalizmu. Wystarczy przypomnieć tu J. de Vriesa *Kantische und thomistische Erkenntnistheorie*¹⁸⁷.

Tomizm - czytamy tam - wciąż musi uczyć się od Kanta radykalnych pytań i wymagań ściśle krytycznej metody, która w filozofii zorientowanej tradycyjnie zagrożona jest destrukcją¹⁸⁸.

Lecz to nie oznacza odrzucania tomizmu ze względu na Kanta. Odwrotnie, jest to raczej aprobata Kanta ze względu na św. Tomasza. Metoda transcendentálna nie pojawia się tu wokół pytania "Czy metafizyka jest możliwa?", lecz "Jak jest ona możliwa?". Punktem wyjścia jest uznanie realnie istniejącej rzeczywistości, która dana jest w naszej podmiotowości w aktach ludzkiego poznania. Zgadając się na to, tomizm transcendentálny poddaje badaniu akty świadomości, poszukując w podmiocie warunków dotarcia do tej realnie danej rzeczywistości. Oznacza to, jak łatwo dostrzec, uznanie, iż w aktach podmiotu ujawnia się nie tylko fenomen, ale również transcendentny przedmiot (rzecz sama w sobie). Zadaniem tej filozofii staje się wskazanie właśnie w podmiocie warunków możliwości poznania przedmiotowego, aby od strony tych apriorycznych warunków dotrzeć do realnie istniejącego przedmiotu¹⁸⁹. Tak zatem jak czyni to filozofia transcendentálna, tomizm transcendentálny koncentruje się na aktach poznawczych. Lecz nie poszukuje się teraz warunków możliwości przedmiotu poznania, lecz nadaje temu znaczenie metafizyczne. W akcie poznawczym, tym poddawany badaniu przez metodę transcendentálną w przeszłości, odkrywa się "przedwiedzę" o byciu. To znaczy, iż byt nie jest czymś postulowanym, lecz rzeczywistością konieczną dla poznania.

Wydaje się, co wyraźnie stwierdza Muck, że włączenie filozofii transcendentálnej do metafizyki, realizowane w tomizmie transcendentálnym, pełni rolę swoistego uwolnienia się od średniowiecznej postaci tej metafizyki¹⁹⁰. Charakterystyczna dla metafizyki metoda przedmiotowa próbuje być zastąpiona transcendentálną, jednak bez utraty

¹⁸⁷ J. de Vries S.J., *Kantische und thomistische Erkenntnistheorie*, w: J. B. Lotz (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München 1955, s. 1-34.

¹⁸⁸ Tamże, s. 34.

¹⁸⁹ Na ten temat: F. Gruszka, *Próby stosowania metody transcendentálnej w filozofii neoscholastycznej*, w: "Studia Philosophiae Christianae", 11/1975, s. 10.

¹⁹⁰ Por. O. Muck, *Die transcendentale Methode ...*, s. XV.

obszaru metafizyki. Wskazuje się tym samym, że pytania metafizyczne z obszaru klasycznie rozumianej metafizyki, będące "poszukiwaniem bytu jako bytu", mogą uzyskać rozwiązanie właśnie dzięki tej kantowskiej metodzie.

Jeśli spojrzy się zatem na szkołę tomizmu transcendentального, to bez wątpienia dostrzeże się w niej nie tylko próbę modernizacji tomizmu, ale przede wszystkim próbę rezygnacji walki z transcendentaliizmem. Walka ta w przeszłości dotyczyła głównie metody, a dopiero w dalszej kolejności rozwiązań. "Szkoła Maréchała" wyraźnie przesuwiała akcenty: nie chodzi już teraz o metodę, lecz o jej rezultaty i niewłaściwe jej użycie przez Kanta i neokantyzm. Łatwo dostrzec zatem, że metoda transcendentalna staje się częścią myślenia metafizycznego, zostaje weń włączona i nie pozostaje już w sprzeczności z metafizyką. Metafizyka może i powinna korzystać z metody transcendentальной, gdyż transcendentálna analiza poznania nie prowadzi do destrukcji filozofii bytu. Warunek jest jednak jeden: rozpocząć należy od stwierdzenia realistycznego charakteru poznania i dopiero później zastosować metodę transcendentálną.

Na co jednak należy zwrócić uwagę przy rozpatrywaniu wzajemnego i życziwego spojrzenia na siebie klasycznej metafizyki i filozofii transcendentальной? Po pierwsze, podkreślić należy, że klasyczna metafizyka przyjmuje tu transcendentálną zasadę, iż świat ujawnia się w aktywności człowieka, w jego działaniu, które kierowane jest przez poznanie. Po drugie, przyjmuje się teraz, iż mówiąc o bytach, nie można nie uwzględniać ujmujących je aktów świadomości. Punktem wyjścia metafizyki stają się teraz zdania opisujące akty świadomości. Zarazem jednak wydaje się tu ulegać zmianie punkt wyjścia myślenia transcendentálního. Podkreśla się teraz, że filozofia ta błędnie traktuje przedmioty tylko jako dane świadomości i nie dostrzega, że właśnie w świadomości obecne jest koniecznościowe przekonanie, iż przedmiot ten istnieje realnie. Odkrywa się tu zatem niewłaściwe zawieszenie realnego istnienia i przyjęcie konieczności jego dowiedzenia na drodze transcendentальной.

"Szkoła Maréchala" rozwijała się idąc drogą przekraczania subiektywistycznego charakteru filozofii transcendentalnej¹⁹¹. Byt jako taki zaczyna się tu pojawiać coraz mniej od strony podmiotu. Podkreślić zatem trzeba, że idea uprawiania metafizyki metodą transcendentalną wydaje się umacniać w filozofii twierdzenie, że analiza aktów poznawczych nie zamyka przed filozofią drogi do bytu. Więcej nawet, że metoda transcendentalna i metafizyka pojęta klasycznie nie pozostają w sprzeczności.

¹⁹¹ Por. L.B. Puntel, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, w: "Philosophisches Jahrbuch, 1967/75, s. 227 i n.

Rozdział czwarty

Kultura i filozofia transcendentalna

Załamanie się średniowiecznego obrazu świata, rozpad uniwersalnego, kosmologicznego porządku stanowił zwrot w dotychczasowym sposobie myślenia. Filozofia transcendentalna wyrasta na tych przemianach. Bez osiągnięć reformacji, bez renesansowego wyeksponowania człowieka jako istoty twórczej, kształtującej siebie i świat, wreszcie bez wyzwolenia myślenia, idea transcendentalizmu nie byłaby możliwa. Lecz nie była to tylko filozofia, która wyrastała w pewnej sytuacji kultury, lecz również filozofia o pewnym wyraźnym nastawieniu do kultury i tworząca jej nową postać.

W znanym obrazie Dörstlinga Immanuel Kant przedstawiony został jako dumny, nieco majestatyczny myśliciel, skupiający na sobie uwagę wszystkich postaci poza jedną, służącym, który mimo obecności Kanta czyni swoje. Ten sam służący, o którym opowiada się, że to właśnie jego pytanie "A co z Panem Bogiem?", zachęciło Kanta do napisania *Krytyki praktycznego rozumu*, jest tu przedstawiony jako niezbyt zainteresowany pasjonującą dyskusją przy stole filozofów. Lecz właśnie służący podający herbatę, a nie słuchacze wpatrzeni w "mędrca z Królewca", stanowi ważny element tego obrazu. Kontrast jest tu wyraźny: z jednej strony idee nowej filozofii, rewolucja w myśleniu, porywająca dyskusja, z drugiej, spokój codziennej herbaty. Lecz w rzeczywistości

kontrast ukazany przez Dörstlinga jest fałszywy. Idee kantowskie nie pozostawiają już miejsca na ów spokój, który był udziałem przeszłości. Służący powinien był tu również wykazać, jak uczynili to goście, zainteresowanie słowami twórcy z Królewca, gdyż również jego świat nie był już tym samym.

Filozofia transcendentálna Kanta nie pozostawiała żadnych wątpliwości, że dla wszystkich stało się coś ważnego w odbiorze rzeczywistości i funkcjonowaniu w niej. Można różnie oceniać to wydarzenie, lecz nie można pozostać na nie obojętnym. A. Schopenhauer dowodził, że cała moc i znaczenie nauki Kanta objawi się dopiero z czasem. Stąd też dzieła tego nie należy odkładać na bok jako przestarzałego. Kant przebudził ze snu filozofię i jako taki jest burzycielem¹⁹². Myśliciel ten ukazał, że prawa, które - jak sądzono - miały prezentować świat, służyły jedynie do tego, aby zjawisko, świat cieni, podnieść do poziomu najwyższej rzeczywistości¹⁹³. Lecz dopiero skorygowana filozofia Kanta miała odegrać w kulturze rewolucyjną rolę. Schopenhauer dowodził, że Kant był niekonsekwentny w swej filozofii. Przestraszył się następstwa sprowadzenia świata do zjawiska (przedstawienia). Lecz iść odważnie drogą tej filozofii oznacza uznać, że "świat jest moim przedstawieniem". W tym sensie filozofia ta nie mogła być już tylko sprawą filozofów, lecz również służących, którzy tak samo uczestniczyli w tym nowym, rewolucyjnym, krytycznym sposobie odczytania rzeczywistości.

Pytanie Kanta o warunki możliwości sądów syntetycznych a priori stanowiło, podjętą przez kulturę, próbę uzasadnienia roszczeń nauki i ludzkiego poznania do ważności powszechnej. Ten - jak mogło się wydawać - problem epistemologiczny, miał jednak w samym sformułowaniu, ale i w rozstrzygnięciu, również wielkie implikacje ogólnokulturowe, zakładając możliwość uprawomocnienia ludzkich sądów o świecie. Dzieje pokantowskiej filozofii transcendentalnej to zatem dzieje poszukiwania legitymizacji doświadczenia, jego "warunków możliwości", ale to również założenie, że takie warunki istnieją, dadzą się odnaleźć, to zatem poszukiwanie ugruntowania takiej wiedzy, jaka

¹⁹² Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 630.

¹⁹³ Tamże, s. 630.

istnieje z nadzieją na wiedzę pewną. Filozofię transcendentálną można zatem określić jako specyficzne przedsięwzięcie kulturowe, które za swój podstawowy cel przyjmuje zbadanie i uzasadnienie możliwości naszego roszczenia do ważności, do tego zatem, że świat kultury, nasz świat, nie jest światem przypadków i chaosu, lecz obowiązujących w nim zasad.

1. Kultura i zagubienie bytu

Naiwnością było sądzić, że można było uznawać kantyzm i ideę transcendentalizmu, zaś w samym życiu i kulturze pozostać na starych, metafizycznych, stanowiskach. Dla wszystkich tych, którzy widzieli rewolucyjność tego stylu myślenia dla kultury i zagrożenie dla metafizycznej filozofii, system ten nie był do przyjęcia. Krytyka filozofii transcendentálnej ze względu na następstwa filozoficzne, kulturowe i historyczne pojawiła się równoległe z jej wzrastającą popularnością. Często była to krytyka idąca w parze z negacją idei oświecenia. Przyjaciół i uczniów samego Kanta, "mag Północy" J. Hamann, w swojej *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, którą dopiero po śmierci swego mistrza wydał drukiem, krytykował transcendentálną próbę uniezależniania rozumu od tradycji i historii. Negował nie tyle rozwiązania filozofii transcendentálnej, ile jej fundamenty, samą możliwość dotarcia do owych "warunków możliwości", ku poszukiwaniom których skłaniał się duch tego myślenia. Filozofia transcendentálna została tu zinterpretowana jako ten niebezpieczny kulturowo styl myślenia, który nie tylko ma odwagę sięgać tam, gdzie ludzki rozum sięgać nie ma prawa, ku ostatecznym warunkom pewności, ale przede wszystkim jako filozofia, która wprowadza do kultury fałszywą ideę rozumu, wolnego od tradycji, historii, antropologii.

Mimo tego zatem, że filozofia transcendentálna wydawała się spełniać pragnienie tych wszystkich, którzy moc rozumu stawiali na szczycie, a ideał kultury dostrzegali jako zorganizowanie wokół rozumu, który porządkował, racjonalizował rzeczywistość, to jednak jej przyjęcie nie było jednoznaczne. Taki rozum wydawał się, co prawda, bronić przed relatywizmem, historyzmem, antropologizmem z jednej strony, z drugiej zaś, przed dogmatyzmem i sceptycyzmem, lecz już wtedy został

odebrany jako "sztuczny twór", niosący wielkie niebezpieczeństwo dla kultury i filozofii. Oferował on bowiem pewność i bezpieczeństwo przyszłości, rozstrzygał i oferował rozwiązania problemów, był filozofią, która poszukiwała pewności i obdarowywała nią człowieka, lecz wszystko to działo się ze względu na źle odczytaną ideę rozumu. Zadaniem filozofii transcendentalnej było rozjaśnienie i krytyczne ugruntowanie tego wszystkiego, co "ma ważność", lecz zawsze punktem wyjścia i podstawę całej postawy tego rodzaju stanowił uniwersalny, ahistoryczny podmiot. Wszystko, co "ma ważność", znalazło możliwość ugruntowania właśnie w uniwersalnym, czystym podmiocie.

Dla kultury była to nowa sytuacja. Oznaczała ona jednak nie tylko odkrycie nowego obszaru dla teorii poznania, lecz również nową jakość metafizyki, tak ważnej dla kultury, w której byt subiektywny pochłaniał wszelki byt obiektywny. Ugruntowanie "ważności" w kulturze odbywało się kosztem subiektywizacji bytu. I tego "grzechu" filozofii transcendentalnej już u jej początku nie można było Kantowi darować. Niekiedy, w skrajnych interpretacjach, dowodzi się, że cały idealizm transcendentalny jest przeniesieniem myśli hinduskiej do Europy. W tej filozofii odbija się hinduski stosunek do bytu¹⁹⁴. Różnica jest tylko jedna: Wschód stworzył swój system, aby człowieka i kulturę uwolnić od cierpienia, zaś transcendentalizm uściślił sens owego cierpienia. Jest to uwolnienie się od cierpienia niepewności. Zarówno jednak tam, jak i tu, jest to zerwanie z bytem, który staje się iluzoryczny. Cała realna rzeczywistość staje się tu treścią świadomości. Może się wydawać bowiem, że próbuje się wyzbyć problemu realnej rzeczywistości, przez jej likwidację lub też zamianę w złudzenie, Maję. Słowem: choroba Wschodu i filozofii transcendentalnej jest jedna, jest nią antyrealizm, oderwanie się od bytu.

Trzeba podkreślić, że zarówno Kant, jak i wielu przedstawiciele tego myślenia czytanych fragmentarycznie, dają wiele podstaw do takich stwierdzeń. Kiedy czytamy na przykład, że "istnienie wszelkich przedmiotów zmysłów zewnętrznych jest wątpliwe"¹⁹⁵, albo też "gdy usunę

¹⁹⁴ Ten kierunek interpretacji dostrzec można np.: P. Deussen, *Vdanta, Platon und Kant*, Wien 1917.

¹⁹⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, Tłum. R. Ingarden, s. 77.

myślący podmiot, przepaść musi cały świat cielesny" - to wszędzie tam pojawia się niebezpieczeństwo uznania filozofii transcendentальной za myślenie ułudy i braku rozróżnienia między realnością, a nierealnością. Lecz należy zawsze tu podkreślać, że zestawienie myśli Wschodu i filozofii transcendentальной jest tylko pozornie zbieżne. Filozofia ta przecież, jakby wbrew Maji, niesubstancjalności, przemijalności i relatywności świata, ujawnia to, co trwałe, absolutne i niezmienne. Wyzwała ona właśnie świadomość ze złudzenia świata i sprawia, że nawet, gdy cały świat jest Mają, złudzeniem, to nie jest tym sama świadomość i jej świat. Ten właśnie jest światem ważności. Tam zatem, w myśli Wschodu, zjawiskowy charakter świata jest przekleństwem dla człowieka, tu, w filozofii transcendentальной, jest zawsze jego siłą, gdyż to człowiek stanowi o ważności.

Możemy powiedzieć zatem, że myślenie transcendentálne przeniosło punkt ciężkości życia i poznania z obiektywnie istniejącego bytu, w subiektywny świat człowieka. Często wśród historyków filozofii można spotkać tezę, że była ona swoistym "protestantyzmem filozoficznym", zrywając z bytem, na rzecz samotności podmiotu. Była to zatem filozofia, która pozostawiała - wydaje się - jedyną możliwość uratowania bytu, wtedy gdy utracił on charakter obiektywny, możliwość jego subiektywnej odbudowy. Problemem dla niej stał się zatem świat, który został zredukowany do świata podmiotu, jak też jego warunki ważności.

Powrót do bytu, ujawnienie dróg do bytu, wydawało się pozostawać w sprzeczności z transcendentalizmem i zadaniem poszukiwania podstaw ważności. Wydaje się, że alternatywa, jaka tu się ujawnia, stawia z jednej strony subiektywizm, oderwanie od bytu i możliwość poszukiwań legitymizacji tak pojętego doświadczenia, z drugiej zaś odzyskanie bytu, "wychodzenie od niego" i niemożliwość uprawomocnienia tak pojętego doświadczenia.

Lecz takie odczytywanie kulturowego sensu filozofii transcendentальной nie pozostało bez krytyki. Jeden z największych krytyków Kanta i transcendentalizmu N. Bierdiajew, dowodził, że wraz z zaprezentowanym w nim stylem myślenia umocniła się nowożytna tendencja w kulturze, przejawiająca się jako zerwanie z bytem. Ten "genialny wyrazi- ciel poważnej choroby w ludzkim bytowaniu" jedynie filozoficznie

wyraził to, co było już doświadczalne kulturowo, mianowicie zerwanie z korzeniami i źródłami bytu. Filozofia w tym wypadku spóźniła się, pojawiła się jako konieczność zaspokojenie kulturowej potrzeby. Nie Kant zatem, lecz sama kultura postawiła człowieka przed bezdennością pustki. Filozofia transcendentálna jedynie postawiła przed człowiekiem konieczność subiektywnego odbudowania bytu, który został utracony przez kulturę obiektywnie. Lecz człowiek był już wcześniej pozostawiony samemu sobie, porzucony, izolowany. I właśnie taki człowiek mógl i powinien był stworzyć filozofię Kanta¹⁹⁶.

Ocena Bierdiajewa nie była więc próbą spojrzenia na kantyzm w jego izolowaniu od przemian filozoficznych i światopoglądowych epoki pośredniowiecznej. Filozof rosyjski był świadomy, że myśl ta wyrasta jako konsekwencja tych przemian. Jej ocena negatywna pojawia się wraz z krytyczną interpretacją przeobrażeń, jakie wtedy właśnie miały miejsce. Kant, kantyzm i filozofia transcendentálna są tu tylko reakcją, filozofią po kryzysie kultury średniowiecza, ale też filozofią, która nie osłabia kryzysu, lecz utwierdza, traktując go jak normę. W ten sposób transcendentálnizm, odczytany jako filozofia podmiotu, prezentuje się jako myśl podwójnie zafalszowana: po pierwsze, jest filozofią, która nie rozpoznała kryzysu, jaki miał miejsce wraz z upadkiem średniowiecza i zapomnieniem bytu, po drugie, stworzył pozory normalności tej sytuacji tam, gdzie stała się ona chorobliwa. Kant, co prawda, podał rękę zagubionemu człowiekowi XVIII wieku, lecz wcale nie po to, aby go uzdrowić, ale utwierdzić w chorobie. Filozof z Królewca staje się tu tym, kto filozoficznie, ale i w sposób genialny wyraził odebranie się człowieka i kultury od bytu i jego źródeł. Ukazał filozoficznie samotność człowieka, który "pozostał sam ze sobą" wobec bezdenności i odcięty od bytu. Stworzyło to specyficzną sytuację dla człowieka i kultury. Jedyne, co pozostało dla tak określonego świata kultury, to pocieszenie i podjęcie prób utwierdzenia w pozorze, subiektywnym bycie¹⁹⁷. I to też czynił cały nurt myślenia transcendentálnego w dziejach filozofii.

¹⁹⁶ N. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczak, Białystok 1995, s. 19.

¹⁹⁷ Tamże, s. 28.

Kulturowa akceptacja sytuacji oderwania od bytu i próba uczynienia z niej filozoficznej prawdy, stanowią istotę myśli kantowskiej. Kant jest tylko filozofem, którego można nazwać "wielkim pocieszycielem".

Taka kulturowa ocena transcendentalizmu, jaka miała miejsce w myśli Bierdiajewa, pojawiła się na początku XX wieku. Wyrastała ona z coraz mocniejszego nurtu dostrzegającego niebezpieczny kierunek rozwoju Europy, który prowadził do kryzysu europejskiego ducha. Myśl transcendentalna nie jest tu jednak ukazywana jako przyczyna tego niebezpiecznego kierunku, lecz raczej jako jego skutek, konsekwencja. Filozofia ta nie stawiała, co prawda, po stronie relatywizmu, ale prezentowała się jako myśl, która nie jest w stanie rozpoznać przyczyn zagubienia człowieka w rzeczywistości. Krytyka tej filozofii miała pełnić rolę pewnego rodzaju pomostu, po którym można wrócić, nie tylko do idei wcześniejszych, przed-transcendentalnych, lecz głównie do tej postaci kultury, która została zapomniana wraz z przemianami nowożytnymi.

Jak łatwo dostrzec tym ocenom negatywnym przyświecał jeden cel. Nie były one deprecjonowaniem rozwiązań Kanta, negowaniem jego *Krytyk*. Odwrotnie, dostrzegana została tu niebezpieczna wielkość rozwiązań, które w sposób genialny utwierdzały błąd kultury, życia duchowego itp. Rzec można, że filozofia ta prezentowana była jako myśl wyrastająca z samozadowolenia kultury, utwierdzająca jej samooszustwo i w ten sposób prowadząca ją do zapomnienia prawdy, odwrócenia od bytu. Filozofia ta postawiła na myślenie i poznanie, gdy nie można już było postawić na byt, utwierdzała człowieka w pewności, lecz odcinała go od korzeni bytu. Nie miała odwagi ani możliwości wydobycia na jaw tego, co zostało zakryte wraz z narodzinami nowożytnego poglądu na świat. Była wielka, ale ślepa.

W krytyce tej łatwo też dostrzec wskazanie na wielkie niebezpieczeństwa zagrażające kulturze wraz z ideami tej filozofii. Będąc odpowiedzialną za nakreślenie kierunku rozwoju kultury, filozofia ta stawiała w roli "przewodnika ślepeca", za którym się idzie, lecz dokąd, nie wie nawet sam przewodnik. Niezwykle charakterystyczną cechą tej krytyki jest myślenie o transcendentalizmie z perspektywy innej filozofii, innego stylu myślenia, wreszcie innego obrazu kultury. Najczęściej jest to wizerunek kultury średniowiecza (jak w przypadku Bierdiajewa), czy

też myślenia przekraczającego rozum (rzeczy powstają dla nas tylko przez wiarę – dowodził Jacobi), zaś krytyka filozofii transcendentalnej jest jednocześnie żądaniem nowej kultury i stawianiem przed filozofią nowych zadań.

Zadanie, wobec którego stoi obecnie gnoseologia – pisze Bierdiajew – to przywrócenie praw bytu i ujawnienie dróg do bytu. Przeszliśmy już całą drogę oderwania od bytu i w najbardziej wyrafinowanych wytworach krytycyzmu droga ta doprowadziła do ostatecznego zniesienia bytu. Na przykład, najbardziej typowy i znaczący kierunek kantyzyzmu, szkoła Windelbanda i Rickerta, sprowadza byt do powinności, redukuje wszystko do norm i wartości i nie posiada antidotum przeciwko iluzjonizmowi, sceptycyzmowi i solipsyzmowi¹⁹⁸.

Cała filozofia transcendentalna została tu zarażona duchem niebytu, obawy bytu, czy też antyrealizmem. Zaś kultura, jaka pojawia się razem z nią, jest już tylko kulturą oszustwa, zapomnienia i ułudy. Wszędzie tam transcendentalizm uczestniczy w pogłębianiu się tego stanu zagubienia, utraty, odwracania się, zapomnienia itp. Jest filozofią, która uczy żyć w ciemności, gdy światła już nie widać. I dopiero jej pokonanie (przekroczenie) umożliwi wgląd w źródłową podstawę europejskiej kultury i odzyskanie utraconej przeszłości.

2. Europejski nihilizm i filozofia kantowska

Oskarżenie filozofii transcendentalnej o zapomnienie bytu i subiektywizację rzeczywistości, jest ideą często powtarzaną w kontekście filozofii kultury. Lecz największy zarzut wobec tego myślenia pojawia się w konfrontacji z narastającym europejskim nihilizmem. Tu też można obserwować, jak problemy filozofii kultury pojawiają się w centrum filozofii transcendentalnej, ale też jak filozofia ta stwarza pewien model kultury.

W roku 1882, niemal sto lat po ukazaniu się *Krytyki czystego rozumu* (1781) pisał F. Nietzsche:

To, co przekazuję jest historią następnych dwu wieków. Opisuję to, co nadchodzi, co nie może nie nadejść: panowanie nihilizmu¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Por. N. Bierdiajew, *Filozofia wolności...*, s. 36.

¹⁹⁹ Por. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, w: *Werke*, Bd. 15, Leipzig 1911, s. 137.

Wydaje się, że słowa te nie mogły odnosić się do Kanta i filozofii transcendentальной, która poszukuje i znajduje warunki pewności i ważności. Właśnie filozofia transcendentalna może stać się obroną przed niebezpieczeństwem utraty wartości. Czy jednak rzeczywiście? Co oznacza "nihilizm" i czy nie ma miejsca dla niego w myśleniu transcendentálním?

Jeśli spojrzymy na łaciński źródłosłów słowa "nihilizm" to w samym "nihil" (łac. nic, zero, coś bez znaczenia) znajdujemy jedną z interesujących możliwości interpretacji. Horyzont znaczenia, wyznaczony tym pojęciem, każe w nim widzieć destrukcję i odrzucenie, "nicość" wypełniającą miejsce "czegoś". W tym sensie filozofia transcendentalna rzeczywiście wydaje się nie mieć nic wspólnego z postawą nihilistyczną, odwrotnie, szukając "warunków możliwości" zwraca się ku "podstawom ważności" i jest obroną przed nihilizmem. Wydaje się też, że doskonale zdawał sobie z tego sprawę Nietzsche nazywając Kanta "wielkim hamulcowym", a zatem filozofem, który opóźnia nadejście "radosnej epoki nihilistycznej". W tym sensie możemy powiedzieć, że Nietzsche dostrzegał, iż właśnie "przez Kanta" i transcendentalizm kultura pozostaje jeszcze w zorientowaniu na "absolutne ważności". Tu właśnie ciągle ujawnia się obrona "świata prawdziwego" przed tym, aby stał się on baśnią.

Lecz obok tego podstawowego i najczęściej używanego znaczenia, pojęcie "nihilizm" znajduje też inną możliwość interpretacji. Nie chodzi już w nim o destrukcję, lecz o sytuację, w których wydarzenie (samo życie, kultura) traci podstawę swego znaczenia, w których nie jest tym, czym wydaje się być. W tym znaczeniu nihilizm nie może być rozumiany jako pogląd przez kogoś uznawany, ani też jako głoszona teoria. Jego obszarem nie jest już destrukcyjna postawa wobec rzeczywistości, lecz ona sama, sama rzeczywistość. Nihilizm to sprawa samego bytu. W tym nowym sensie Nietzsche powie, że nihilizm to "brak odpowiedzi na dlaczego?"²⁰⁰. Przez europejski nihilizm rozumie się od czasu Nietzschego "bezdomność człowieka w świecie" na skutek znalezienia się w sytuacji, gdy "świat prawdziwy" został rozpoznany jako baśń.

²⁰⁰ Por. tamże, s. 145.

O nihilizmie mówi się wtedy – stwierdza H.-J. Gawoll - jeśli dotychczas obowiązujące metafizyczne objaśnianie rzeczywistości znalazło się w kryzysie²⁰¹.

Tu właśnie pojawia się w nowym kontekście problem filozofii transcendentальной i jej roli w nadejściu epoki nihilistycznej.

Oskarżenia filozofii transcendentальной o nihilizm pojawiły się dosyć wcześnie. Już w roku 1796 próbowano widzieć w tej filozofii nihilistyczny nurt kultury²⁰². Takie spojrzenie pogłębiło się jeszcze bardziej wraz z myślą F. Jacobiego (1743-1819), który dostrzegł, że filozof z Królewca, co prawda, zakreślił granice użycia rozumu, ale razem z tym ograniczył możliwości poznania. W słynnym liście do J.G. Fichtego z 1799 roku, zwanym często *Nihilismusbrief*, podejmuje Jacobi problem znaczenia filozofii dla życia człowieka. Występuje w nim jako obrońca tego, co wymyka się filozoficznym teoriom. Dostrzega niebezpieczeństwo filozofii dla życia, szczególnie w jej tendencji do absolutnego obowiązywania. Ten absolutyzm idei i teorii filozoficznych nadaje im rangę czegoś ważniejszego, niż sama rzeczywistość. Oznacza to, że zamiast wskazywać na rzeczywistość, filozofia zaczyna ją zasłaniać i zastępować.

Szczególnie “rzecz sama w sobie” stała się motywem oskarżenia o nihilizm. Chodzi nie tylko o to, że filozofia ta próbuje mówić o “rzeczy samej w sobie” i jednocześnie o niej mówić zabrania, lecz o konsekwencje tej sprzeczności i uznanie, że podstawą doznań zmysłowych jest transcendentny przedmiot (rzecz sama w sobie) całkowicie niepoznawalny. Ostatecznie - dowodził Jacobi - idea kantowskiej filozofii i cały krytycyzm ufundowany jest na nicości i dopiero w filozofii Fichtego odsłonił swe prawdziwe oblicze: jest on nihilizmem²⁰³.

²⁰¹ Por. H.-J. Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. Frommann 1989, s. 18.

²⁰² Por. D. Jenisch, *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. Autor niebezpieczeństwo nihilizmu widzi w uniemożliwieniu poznania rzeczy w sobie. Prowadzi to do idealistycznego nihilizmu ludzkiego poznania.

²⁰³ Por. W. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentaphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, w: A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, s. 135.

Albo Bóg istnieje poza mną, jako żywa istota istniejąca dla siebie, albo Ja jestem Bogiem. Trzeciej drogi nie ma²⁰⁴ – twierdzi Jacobi.

Wybór drugiego członu tej alternatywy jest wyborem nicości i właśnie takiego wyboru dokonał transcendentalizm. Kant wytyczył zatem granice używania rozumu, ale i zamknął drogę przed światem. Celem całej krytyki Kanta było wskazanie, że dla konsekwentnego transcendentalizmu wszystko to, co dotychczas nazywało się naturą i jej koniecznymi prawami, nie jest teraz niczym innym, niż ludzkim usposobieniem, z jego subiektywnymi przedstawieniami, pojęciami, myślami. Jednak sama ta subiektywność, którą pobudzają “puste widma” nazywane zjawiskiem, wpatrzona jest już tylko w nicość.

Teraz wszystko - twierdzi Jacobi - poznający i poznawane, rozkładają się wobec możliwości poznania w puste urojeń, w obiektywnie czystą nicość²⁰⁵.

W świecie tym nie ma miejsca na to, co jest naprawdę "inne". A tym samym jest to świat, który jest obok życia, który przeciwstawia się doświadczeniu i życiu.

Wszystko to oznacza, że kantowska filozofia transcendentalna nadaje kulturze pewien kierunek, który prowadzi do epoki nihilistycznej. I jeśli Nietzsche tylko “zwiastuje” panowanie takiej epoki, to Kant ze swą filozofią transcendentálną może być odbierany jako filozof, który umożliwia jej nadejście. Przez swą krytykę teologii spekulatywnej i podkreślenie niemożliwości wskazania dowodu na istnienia Boga, zdecydował Kant o pewnym kierunku rozwoju kultury, kierunku “ku nihilizmowi”. Możemy zatem powiedzieć, że “Bóg umarł” w kulturze nie wtedy zatem, gdy Nietzsche obwieścił to światu i filozofii w swej *Wiedzy radosnej*²⁰⁶, umarł znacznie wcześniej, gdy Kant obwieścił, że “Bóg nie jest czymś istniejącym poza mną, lecz jest moją własną

²⁰⁴ Por. F. H. Jacobi, *Werke*, Hrsg. Von. F. Routh und F. Köppen, Leipzig 1818-1825, Bd. III. s. 49.

²⁰⁵ Por. tamże, s. 114.

²⁰⁶ “Największe z nowszych wydarzeń, że ‘Bóg umarł’ zaczyna już rzucać swe pierwsze cienie na Europę”. Por. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, w: *Werke*, Bd. 5, Leipzig 1915, s. 271.

myślą”²⁰⁷. Nie było żadnym ratunkiem przed taką tendencją wskazanie na postulatyczny charakter “tamtego świata”. To bowiem doprowadziło do “uwolnienia” fałszywych bogów, którzy niczym plaga pojawili się w kulturze Zachodu²⁰⁸. Bóg, który stał się tylko myślą człowieka, tą samą myślą mógł być usunięty.

Lecz omawiany tu sens filozofii kantowskiej ma jeszcze jedno wielkie niebezpieczeństwo dla kultury. Wprowadza bowiem fałszywy dylemat przed samą kulturą, wynikający z prób obrony przed nihilizmem. Wszędzie bowiem tam, gdzie nie chce się wyrazić zgody na ów nihilizm, pojawia się materializm, jako jedyna możliwość odzyskania bytu.

Ten sztuczny dylemat “nihilizm albo materializm” wyznaczył na długi czas postać kultury europejskiej. Zamiast subiektywnego odzyskania bytu, proponowanego przez Kanta, broniąc się przed nihilizmem, ustanawia się byt w postaci tego, co oglądowe, mierzalne i przestrzenno-czasowe, unicestwiając wszystko, co takim nie jest. Również i w tym przypadku, wyrastając z buntu wobec filozofii transcendentalnej, kojarzonej ze spekulacją i oderwaniem od rzeczywistości, kultura przyjmuje pewne oblicze. Zrywając z transcendentalnym, subiektywnym światem ducha, wraca do bytu, ale z góry zakładając, że wszystko "co jest", jest (musi być) już tylko bytem materialnym.

Z tą drugą formą ustanawiania kultury, wynikającą z niechęci wobec filozofii transcendentalnej, mieliśmy do czynienia po upadku heglizmu, jako spekulatywnej myśli transcendentalnej. Materializm połowy wieku XIX, zorientowany fizykalnie, czy też biologizycznie, pojmując nawet samo myślenie jako proces materialny, chciał bronić nieredukowalności bytu do myślenia i był swoistą formą obrony przed nihilizmem. Wyprowadzając filozofię z “królestwa osamotnionych dusz” i wprowadzając ją do “królestwa dusz ucieleśnionych”²⁰⁹ budował świat w opozycji do kantowskiego zerwania z bytem. Lecz był to świat równie nieprawdziwy, jak kantowski świat subiektywny.

²⁰⁷ W. Bröcker, *Der europäische Nihilismus und die kantische Philosophie*, w: “Studium Generale”, 1954, Jg. 7, Heft 9, s. 550.

²⁰⁸ Tamże, s. 545 i n.

²⁰⁹ Por. L. Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*, tłum. M. Skwieciński, w: Wybór pism, t. I, Warszawa 1999, s. 4.

3. Filozofia transcendentalna jako projekt światopoglądowy

Przedstawienie negatywnej roli, jaką odegrała filozofia transcendentalna w kulturze w odbiorze jej krytyków, nie wypełnia obecności tego nurtu myślenia w kulturze. Im mniej zwraca się uwagę na przeszłość, im mniej pamięta się o metafizycznej filozofii średniowiecza, tym bardziej też na pierwszy plan wychodzą same rozwiązania kantowskie, transcendentalne, które określały świat kultury.

Transcendentalizm, obserwowany nie w tym, z czego wyrasta i co ogranicza, lecz głównie w tym, co oferuje, wyznacza drugą formę jego obecności w kulturze Europy. Filozofia ta była bowiem nie tylko reakcją na przemiany dokonujące się w kulturze, ale też uczestniczyła w kreowaniu nowego obrazu świata, nowej rzeczywistości dla człowieka. Kluczowe pojęcia filozofa z Królewca - wolność, rozum, krytyka - są przecież hasłami okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Swoją filozofią Kant dokonał zasadniczych zmian w teorii poznania, etyce, filozofii dziejów, filozofii religii, filozofii sztuki. Nie bez przyczyny Reinhold publikując na łamach "Teutscher Merkur" *Briefe über die Kantsche Philosophie* (1786) podkreślał, że za sto lat Kant będzie miał "opinię Chrystusa".

To wszystko czyni z niego i transcendentalizmu kreatora moderny, modernizmu, a zatem nie tyle filozofa, który zorientowany był na przeszłość, ile zwrócony ku przyszłość. Często przez swą filozofię uznawany jest za "ojca moderny", zaś transcendentalizm za jedną z najbardziej charakterystycznych idei epoki modernistycznej.

Kant - pisze J. Habermas - wyraził świat moderny w systemie myśli. To oznacza, że w filozofii Kanta odbijają się istotne cechy epoki, bez niego moderna jako taka nie byłaby do pomyślenia²¹⁰.

Transcendentalizm byłby tu uznawany za filozofię modernizmu i tylko od oceny epoki zależy ocena tej filozofii. Pojęciem "filozofia transcendentalna" w tym sensie obejmujemy te wszystkie stanowiska filozoficzne, które - wywodząc się od Kanta - wskazują na aprioryczną strukturę podmiotu, jako na fundament racjonalności. Pojawiając się

²¹⁰ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1991, s. 30.

wraz z pytaniem o możliwość metafizyki jako nauki i implikując ogólniejsze pytanie o możliwość poznania, filozofia ta stwarza swoistą metateorię doświadczenia i jako taka staje się nową filozofią kultury. Poszukując odpowiedzi na podstawowe pytania z zakresu kultury czyni to poza postawami zajmowanymi dotychczas przez psychologizm i empiryzm. Stwarza w ten sposób nowe "stanowisko teoretyczne", określając nowe podstawy kultury. Odnosi się to zarówno do rozumu teoretycznego, jak i praktycznego. W pierwszym, filozofia ta wskazywała na możliwość prawdy, poza koniecznością odwołania się do sfery transcendentnej. W drugim zaś czyniła to samo wobec kryteriów dobra i zła.

Dla Kanta – pisze L. Kołakowski – było sprawą najwyższej wagi, byśmy nie próbowali nigdy wyprowadzać reguł powinności albo wyznaczników dobra i zła z tego, co ludzie faktycznie, stosownie do doświadczenia czynią, żebyśmy zatem nie przyjmowali antropologii i psychologii za podstawę etyki²¹¹.

Propozycja filozofii transcendentalnej dla kultury przedstawia się zatem jako powstrzymanie niebezpieczeństwa jej rozkładu i osłabienie dwu jej największych zagrożeń. Pierwszego, związanego z próbami uznania niemożliwości ustalenia dobra i zła, i drugiego, związanego z próbami wydedukowania wartości z faktycznych zachowań ludzkich, procesów społecznych, czy też z wydarzeń historycznych.

W przeciwieństwie do sceptyków XVIII wieku filozof z Królewca nie miał wątpliwości, że nowy światopogląd, nowa jedność kultury wyrasta z "ducha nauki". Nauka nie oznaczała tylko rozwiązywania konkretnych problemów, lecz stała się sposobem prezentacji wszystkiego, współokreślając świat, decydując o jego jedności. Na skutek tak wielkich nadziei pokładanych w nauce przez kulturę nowożytną, również "naukowa idea doświadczenia" miała tendencję do uniwersalizacji. W tym sensie wiara Kanta w uniwersalność nauki jest tak wielka, że nie poddaje tego w wątpliwość. Filozof z Królewca podjął zatem oryginalną próbę uratowania jedynej, jak się wówczas wydawało, idei jedności kultury, jaką stanowiła nauka. Można powiedzieć, że Kant dostrzegł i sformułował problem metateorii doświadczenia nie w jakiejś

²¹¹ Por. L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 133.

"czystej postaci", lecz w "postaci zaangażowanej" w rozwiązanie XVIII-wiecznego problemu nauki.

Jakie znaczenie miała idea takiego myślenia dla kultury? Podkreślenie faktu, że transcendentalizm nie musi budować teorii doświadczenia, gdyż sam jest "metateorią", lecz z drugiej strony nie może bez niej się rozwijać, stanowi ważny element obecności tej filozofii w kulturze. W przypadku Kanta filozofia ta prezentuje się jako nowe myślenie, ufundowane na naukowej (przyrodniczej) koncepcji doświadczenia. Wraz z popularnością filozofii transcendentalnej utwierdziła się w kulturze "teoriopoznawcza schematyzacja" doświadczenia, w której "być" oznaczało ujawniać się zawsze na drodze poznania. Ona też stała się istotną ideą określającą charakter kultury. W ten sposób filozofia transcendentálna związana zostaje z pewną epoką (modernizmem), stanowiąc jej podbudowę filozoficzną. Zmierzch tej epoki oznacza, niejako automatycznie, koniec filozofii transcendentalnej.

4. Filozofia transcendentálna jako ratunek i terapia kultury

Takie odczytanie kulturotwórczej roli filozofii transcendentalnej oznaczało, że filozofia często powracała do podstawowych idei tego myślenia z różnymi nadziejami i pragnieniami. Szczególnie w okresach poszukiwań i kryzysów filozofia transcendentálna przedstawiała się jako myśl, która odnosi się do rzeczywistości, lecz swoich rozwiązań z niej nie wyprowadza, odwołując się zawsze do obszaru apriorycznego. Ostatni z tych "powrotów" miał miejsce w latach 60-tych poprzedniego wieku. Już wtedy jednak neokantowskie (O. Liebmann) wołanie "powrotu do Kanta" było interpretowane dwojako. Dla jednych oznaczało to, że kantowski transcendentalizm jest ostatnim słowem filozofii, a ów powrót musi być tylko przypomnieniem i odnowieniem tego co najlepsze w filozofii, dla innych zaś kojarzył się z koniecznością pójsćcia dalej niż Kant, nawet za cenę przekształceń i negacji jego idei.

Powrót do Kanta na przełomie XIX i XX wieku był przypomnieniem jego idei w kontekście narastającego kryzysu kultury. Analizując filozoficzną świadomość kryzysu kultury łatwo bowiem stwierdzić, że pojawia się ona głównie w nurcie filozofii niemieckiej. Ta ostatnia zaś

wyrasta z kręgu myślenia kantowskiego, jako filozofowania "z Kantem lub przeciw niemu". Właśnie w jej nurcie pojawia się - począwszy od XIX wieku - świadomość kryzysu, ale też rodzą się idee, które zamierzają wskazać nienaruszalny fundament kultury, odnajdując jej utracony kierunek, słowem: przewyciężyć kryzys z perspektywy filozofii transcendentальной. Dostrzegając niebezpieczeństwo naruszenia podstaw kultury, filozofia transcendentálna podejmuje trud wskazania możliwości jej ugruntowania poza odwołaniem się do psychologii, historii, antropologii.

Odczucie kryzysu kultury stało się faktem wraz z postępującym relatywizmem. Poszukując podstaw filozoficznej świadomości kryzysu wskazać należy jednak na trzy idee podstawowe, które nadawały w przeszłości integralny charakter kulturze Zachodu, określały postać rzeczywistości i miejsce zajmowane w niej przez człowieka, zaś właśnie przełom wieku ujawnił ich załamanie. Dotyczą one racjonalizmu, obrazu rzeczywistości i miejsca człowieka w tej rzeczywistości. One też stały się obszarem oddziaływań filozofii transcendentальной przełomu wieku XIX i XX.

Zanim zwrócimy uwagę na odpowiedź filozofii transcendentальной na kulturowy kryzys rozumu spójrzmy najpierw, jak przejawia się on w kulturze tradycji europejskiej.

Utrata zaufania do rozumu jest postępującym zjawiskiem końca XIX i XX wieku. Hasło "kryzys rozumu" jest jednak czymś więcej niż tylko modną rezygnacją z racjonalizmu i krytyką rozumu. Dzieje naszej kultury wskazują, że rozum miał zawsze wrogów i oponentów. Wystarczy wspomnieć krytykę rozumu dokonaną przez Sokratesa, który wskazywał na pomieszanie "mniemań" z prawdami, średniowieczne niedocenianie rozumu i oświeceniowe jego przecenianie, aby uświadomić sobie, że problem rozumu (racjonalizmu) należy do najistotniejszych zagadnień kultury Zachodu. Mimo że racjonalność jest jej podstawowym wyróżnikiem, to jednak właśnie ona była elementem krytyki i opozycji. Jeszcze na początku XX wieku Max Weber podkreślał, że im bardziej świat stawał się racjonalny, tym bardziej człowiek dostrzegał swoją irracjonalność, zaś Lew Szestow wskazywał już coś więcej, że racjonalna kultura jest kulturą totalności, przemocy, zniewolenia. Wiek XX zjawisko to odbierał jeszcze wyraźniej. Im bardziej świat dostrzega się jako

"uporządkowany przez rozum", tym bardziej człowiek skłania się w stronę irracjonalizmu, opowiadając się przeciwko rozumowi, jakby pytając: czy rzeczywiście nasz rozum jest aż tak cenny, że należy go bronić bez względu na ofiary?

Czym jest w istocie ten kryzys, który z rozumu czyni wroga rozumności, który rozum prowadzi do samobójstwa? Dlaczego pojawiła się taka niechęć wobec rozumu? Domagając się legitymizacji działań i nie znajdując jej po stronie rozumu, sięga się tam, gdzie pozostała jedyna szansa na takie uprawomocnienie. Rozum wskazuje na irracjonalizm, jako sposób uprawomocnienia działań człowieka i czyni to "racjonalnie". Zarówno filozoficzne "rozumne odrzucenie rozumu", jak też codzienne, praktyczne opowiedzenie się po stronie irracjonalizmu, wynika z "niemocy" rozumu wobec problemów rzeczywistości. Ale wynika też z historycznego odwracania się racjonalizmu od pewnych obszarów naszej kultury, które - jako przesady, mity, zabobony - w przeszłości zostały odrzucone, zaś filozofia transcendentalna niewątpliwie ma w tym swój udział. Ten błąd racjonalizmu - z którego doskonale zdawał sobie sprawę Sokrates poszukując nierozumności w obrębie samego rozumu - w sposób paradoksalny uniemożliwił jakkolwiek możliwość dialogu z całym obszarem irracjonalizmu.

Narastająca krytyka rozumu, szczególnie z perspektywy filozofii życia, zbiegła się z brakiem samoświadomości człowieka, zaś pytanie człowieka o samego siebie pojawiło się z większą mocą niż kiedykolwiek. Uświadomienie owej "niewiedzy" stało się niezwykle niebezpieczne dla człowieka. Mogłoby się wydawać, że stanowiła ona jedynie niewiele znaczący element w życiu człowieka, dołączając do całego obszaru spraw, o których nie wiemy i nie będziemy wiedzieć. A jednak ona właśnie stała się jednym z decydujących czynników odczuwania kryzysowej sytuacji współczesności. Jest naturalnie faktem, że zagadka ludzkiego bytu wcale nie została rozwiązana gdzieś w przeszłości. Wydaje się jednak, że problem "niewiedzy o człowieku" związany jest z czymś innym niż w przeszłości. Jeśli spojrzymy na historyczną postać pytań o człowieka, to, co prawda, nie różnią się one w formie, lecz wyraźnie w treści. Tradycyjne pytanie o człowieka nakierowane było na zdobycie wiedzy i miało wyraźnie epistemologiczny charakter. Brak odpowiedzi nie stanowił jednak zagrożenia dla człowieka, dla jego

bytu. Pytanie o człowieka formułowane na przełomie wieku XIX i XX wieku ma odmienny charakter. Łatwo dostrzec, jak z obszaru epistemologii wkroczyło ono w obszar metafizyki. Pytać o człowieka nie oznacza chcieć wiedzieć kim jest człowiek, lecz przede wszystkim oznacza poszukiwanie człowieka. Jednak w tym wypadku "nie wiedzieć" wskazuje już na coś innego niż tylko "nie mieć wiedzy", oznacza to teraz niemal to samo co "utracić byt", "nie być". Pytający o człowieka wcale nie szuka "wiedzy o człowieku", lecz samego człowieka, który zagubił się w bycie.

Trzeci wreszcie element świadomości kryzysu dotyczy relacji człowieka i świata, która wtedy właśnie ulega radykalnym przekształceniom na skutek rozwoju nauki i techniki. Odo Marquard czas w którym żyjemy nazywa "epoką obcości świata" (Weltfremdheit). Przyspieszenie przemian jest tak duże, że ulega zmianie samo doświadczenie świata. Coraz rzadziej już powracają te sytuacje, dla których zdobywaliśmy naszą wiedzę o rzeczywistości. Poznanie świata, które miało za zadanie uczynić go bezpiecznym, nie nadąża już za przemianami. Żyjemy w świecie, który jest ciągle nowy (na nowo) i wymaga od nas postawy dziecka: ciągle uczącego się, żyjącego w nowości, bez możliwości zajęcia postawy konserwatywnej. Simmel sytuację taką nazywał "kulturą nadmiaru", w której możliwości stworzone przez kulturę są o wiele większe, niż ich wykorzystanie. Mamy więc do czynienia z pojawieniem się całkowicie nowej relacji człowieka i świata. Świat bezpieczeństwa, określony wiedzą, poznaniem, jest ciągle za nami. Pewność poznania nie daje bezpieczeństwa. Zdobyta wiedza, która miała zapewnić człowiekowi panowanie nad światem, miała uczynić świat własnością człowieka, czyli oswoić i uczynić bezpiecznym, tylko w niewielkim stopniu przyczynia się do przełamywania obcości. Wiedza jest najczęściej już "nie na czasie". Zmusza to nas albo do ciągłej pogoni za uciekającym i zmieniającym się światem, albo też do ucieczki w przeszłość.

Wskazane tu elementy kryzysu mają swe źródła w przeobrażeniach kultury końca XIX wieku. Dlaczego jednak stały się one tak ważne dla filozofii transcendentalnej? Przedstawiony tu zarys świadomości kryzysu wskazuje, że kryzys obejmuje trzy obszary: po pierwsze, obszar rozumu, po drugie, obszar samoświadomości człowieka, po trzecie,

obszar doświadczenia świata. Łatwo też dostrzec, że elementy te w sposób oczywisty pokrywają się z podstawowymi ideami, ku którym skierowana została kantowska filozofia transcendentalna. Właśnie ta filozofia dokonała krytyki rozumu, umocniła teoriopoznawczą schematyzację doświadczenia, i - jak chciał tego Kant - ostatecznie wszystkie problemy sprowadziła do pytania: Kim jest człowiek? Nie jest więc przypadkiem, że odrodzenie filozofii transcendentальной miało miejsce właśnie wtedy, gdy filozofowie coraz bardziej zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństw zagrażających kulturze Zachodu. Jako myślenie zorientowane w sposób szczególny ku rozumowi, doświadczeniu i człowiekowi filozofia ta stwarzała, jak się wydawało, najlepsze bariery przed zagrażającą im destrukcją: mogła bronić rozumu, gdy upadał w irracjonalizm, bronić obecności świata, gdy stawał się obcy, wreszcie bronić człowieka, gdy zagubił się w swym byciu. Najmocniejszą próbę uratowania zagrożonej kultury Zachodu podjął, na przełomie XIX i XX wieku, badeński nurt transcendentальной filozofii neokantowskiej.

Neokantyzm jako filozofia kultury

W wykładach przeprowadzonych w 1919 roku, a wydanych pt.: *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, Heidegger podkreśla niejednorodność funkcjonującego ówczesnie pojęcia kultury²¹². Mimo tego dwa elementy wydają się być wyraźnie przez niego wskazane: pierwszym jest powiązanie idei kultury z ideą historyczności (kultura jest historycznym procesem), drugim zaś tendencja do podkreślania takiego elementu w samej idei historyczności, który ją przekracza²¹³. Ten znaczący, przekraczający, element wykracza poza swą epokę, jest - mówi Heidegger - osiągnięciem ponadpokowym. W XIX wieku takim osiągnięciem, dość powszechnie uznawanym, była - według Heideggera - technika, wraz ze swoimi założeniami, które stanowiły nauki przyrodnicze. Te dwie cechy pojęcia kultury znajdują swe miejsce w ówczesnej "filozofii kultury", którą z perspektywy myślenia transcendentального współtworzy również neokantyzm.

²¹² Por. M. Heidegger, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, w: tenże, *Gesamtausgabe II Abteilung, Vorlesungen*, Band 56/7, Frankfurt am Main 1987.

²¹³ Tamże, s. 129.

Odnowienie filozofii transcendentalnej w drugiej połowie XIX wieku w sposób naturalny uczyniło z niej sojusznika tych wszystkich postaw, które dostrzegały zagrożenia kultury i narastający kryzys. Pierwszą reakcją transcendentalnego stylu myślenia na pogłębiający się kryzys kultury była filozofia neokantyzmu. "Wracając do Kanta" podjął on zadanie uratowania kultury przed popadnięciem w relatywizm, historyzm i psychologizm. Właśnie ze względu na kantowski krytycyzm wskazywał taką możliwość analizy kultury, w której odchodziło się od poszukiwania jej podstaw w uwarunkowaniach historycznych, antropologicznych, psychologicznych. Postawił tym samym barierę przed wszelkimi próbami wyjaśniania zjawisk kultury przez powoływanie się na historię, psychologię, antropologię, przed próbami ich "wydedukowania" z przebiegu procesów historycznych. Jedynie powrót do transcendentalnie ugruntowanych wartości, które umożliwiają trwałe podstawy nauce, religii, moralności, miał zamknąć drogę przed relatywizmem i pokonać zagrożenie rozpadu kultury.

Zwrot filozofii transcendentalnej ku filozofii kultury dokonał się razem z przekształceniem teorii poznania Kanta i dostrzeżeniem w krytyce rozumu teoretycznego czegoś więcej, niż tylko analizy możliwości poznania, jak też z koniecznością rozwiązania problemu miejsca i roli samej filozofii. W tym procesie szczególne dwaj filozofowie odegrali doniosłą rolę. Pierwszy prezentował fizjologiczny nurt neokantyzmu (F. A. Lange), drugi był założycielem badeńskiej szkoły neokantowskiej: W. Windelband.

Jeden z pierwszych komentatorów odnowionej filozofii transcendentalnej w drugiej połowie XIX wieku, F. A. Lange, dokonał niezwykle ważnego przesunięcia w interpretacji filozofii Kanta. Tworząc fizjologiczny nurt neokantyzmu nadał jej antropologiczny charakter, tak że wszystko to, czym zajmuje się ta filozofia, stało się światem człowieka.

Cała przedmiotowość – pisał Lange – nie jest przedmiotowością absolutną, lecz tylko przedmiotowością dla człowieka²¹⁴.

²¹⁴ Por. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, s.235.

Dowodząc, że jakość zmysłowych spostrzeżeń uwarunkowana jest naszą strukturą psychofizyczną, zaś całe nasze doświadczenie uwarunkowane jest pewną organizacją duchową, wskazywał jednocześnie na konieczność odbioru przez nas świata tak właśnie, jak go doświadczamy. W ten sposób jednak nie tylko człowiek został niejako zmuszony do specyficznego dla niego postrzegania świata, ale również sam świat przez niego doświadczany stał się już tylko światem człowieka.

Problem kultury i filozofii w myśli W. Windelbanda

Albert Lange próbował wskazać, że krytycyzm Kanta i powrót do filozofii transcendentальной może stworzyć możliwość kompromisu między pozytywistyczną tendencją kultury i jej roszczeniem do duchowości²¹⁵. Lecz nie tylko odwaga do nowych interpretacji filozofii Kanta warunkowała zwrot transcendentalizmu do filozofii kultury. Był on możliwy razem z poszukiwaniem nowego statusu samej filozofii.

Problem kultury drugiej połowy XIX wieku pojawia się bowiem jednocześnie z problemem filozofii. I jeśli zagrożeniem kultury staje się relatywizm i nihilizm, to filozofia wydaje się tracić na znaczeniu i pograżać w niebezpieczny psychologizm i indywidualizm. Stąd też w myśli neokantowskiej problemy te pojawiają się łącznie. Uratowanie kultury wiąże się tu z pierwotnym uratowaniem filozofii przed jej redukcją do usługowej roli wobec nauki, czy też częstym ówczesnym ograniczaniem do problemów światopoglądu konkretnego człowieka. Połączenie tych dwóch problemów dostrzec można wyraźnie u założyciela badeńskiej szkoły filozoficznej W. Windelbanda.

Windelband dzieli z innymi przedstawicielami swej epoki obawę przed narastającym relatywizmem. Był świadomy nadchodzącego kryzysu "podstaw" naszej kultury. Wygłaszając w 1909 roku we Frankfurcie nad Menem wykład, przedstawiający miejsce filozofii w życiu Niemiec XIX wieku, dostrzega jej podstawową cechę w skierowaniu ku

²¹⁵ E. W. Orth, *Die Einheit des Neukantianismus*, w: E.W. Orth, H. Holzhey (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994, s. 25.

wartościom²¹⁶. Szczególnie koniec XIX wieku, w którym ujawnił się bunt mas i nietscheański indywidualizm, stał się okresem zagrożenia.

Z całą świadomością - pisał - przeżywamy dzisiaj największy problem, niepokój ujawniający się między jednostką a masą. I w tym sensie pytanie o powszechność wartości ma swe kulturowo-filozoficzne znaczenie²¹⁷.

W tym też kontekście odsłonięty przez niego obszar problemowy filozofii transcendentnej nie może być obszarem destrukcji, lecz dostreżeniem innego sensu tego myślenia. Jego sensem jest właśnie krytyka kultury, odnajdywanie podstaw, czy też - posługując się kantowskim językiem - odnajdywanie warunków możliwości naszej kultury. W tym obszarze cały problem relatywizmu ukazuje się jako "zdrada" idei kantowskich, jako postawienie w miejsce kantowskiej "autonomii rozumu" nietscheańskiej samowoli nadczłowieka. Zaś odnowienie kantyzmu, przez wskazanie jego roli w odnajdywaniu uniwersalnych podstaw kultury, jest wypowiedzeniem walki relatywizmowi, jako postawie w której ginie nie tylko kultura, ale też i filozofia, gdyż ".../ relatywizm jest abdykacją filozofii i jej śmiercią"²¹⁸.

Windelband przedstawił nową koncepcję filozofii, jako filozofii wartości, wykorzystując pojęcie wprowadzone przez swego nauczyciela H. Lotzego. Ten ostatni, w swej teorii przedmiotu, dokonał odróżnienia przedmiotów zmysłowych, niezmysłowych i nadzmysłowych. Dla określenia przedmiotów niezmysłowych użył określenia "obowiązanie" (gelten). Tym samym ukazał dualizm bytu i ważności. I do niego właśnie nawiązał Windelband, wyłączając ze swej filozofii zainteresowanie przedmiotem zmysłowym i nadzmysłowym, zaś całą filozofię sprowadzając do nauki o znaczeniu, która nie powinna niczym innym się zajmować niż "ważnościami". Taką "ważnością" są wartości, które przysługują przedmiotom "ze względu na wartościującą świadomość"²¹⁹. Podkreślenia wymaga tu nie tylko szczególnie przedmiot filozofii, wskazany przez Windelbanda, ale takie ukonstytuowanie

²¹⁶ Por. W. Windelband, *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts*, Tübingen 1909.

²¹⁷ Tamże, s. 120.

²¹⁸ Por. W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1900, s. 548.

²¹⁹ L. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, s. 253.

filozofii, w którym nie poddawała się ona stanowi kultury, lecz odwrotnie, to kultura mogła odnaleźć w filozofii możliwość dotarcia do swych uzasadnień. A zatem ratunkiem dla filozofii, wtedy gdy nauka odebrała jej obszar działania, stawał się Kant i filozofia transcendentalna. To właśnie filozof z Królewca stworzył takie myślenie, które koncentrowało się na “ważnościach” przez wskazanie świadomości normatywnej. Jego nauka o normach, ideach, nie jest w oczach Windelbanda niczym innym niż filozofią wartości. Zadanie filozofii przedstawia się teraz następująco:

Filozofia powinna pytać, czy w światopoglądzie jest coś takiego, co może zostać uświadomione i jest czymś innym niż tylko życzeniem, uczuciem, wiarą²²⁰.

Jest zatem filozofia nauką o powszechnie ważnych wartościach, ma własną dziedzinę i własne zadania, są nią powszechnie ważne wartości, które stanowią podstawę każdej szczególnej realizacji wartości. W sytuacji zagrożeń filozofii wskazał zatem Windelband jej swoisty przedmiot. Nie jest nim rzeczywistość, lecz wartości, które mają ważność (obowiązują) w kulturze.

Było to niezwykle ważne nie tylko dla filozofii, ale również dla kultury. Dla filozofii oznaczało to konieczne odrodzenie kandyzmu i transcendentizmu. I to nie tylko jako “jednej z filozofii”, lecz jako “filozofii w ogóle”. Windelband stawia zatem przed filozofią dylemat o zasadniczym znaczeniu dla jej przyszłości. Albo podda się ona pozytywnym i nihilistycznym tendencjom kulturowym, albo też stanie się filozofią transcendentálną, a co za tym idzie wyzwoli się od oddziaływań kulturowych i uprawiania filozofii “z życia”. Dla kultury zaś oznaczało to, że filozofia ma szansę odegrać w niej rolę wyjątkową, mogąc być nauką normatywną, odnajdując i badając wartości. Przekraczając kulturę może wziąć na siebie zadanie poszukiwania “powszechnie ważnych wartości”, które w niej były obecne. Można powiedzieć, że powrót do Kanta i do filozofii transcendentálnej stwarzał jedyną możliwość, aby filozofia znalazła się poza narastającym kryzysem kultury. Píše Windelband:

²²⁰ Tamże, s. 3.

Zadaniem filozofii jest zatem, być samoświadomością kultury ujętej w jej rozwoju. Jej znaczenie nie tkwi więc w przemijających formułach, lecz w treściach życia, w których życie właśnie szuka jasności²²¹.

Lecz Windelband nie chciał być tylko tym, który przypomina i objaśnia filozofię Kanta. We wstępie do *Preludiów* /1883/ wskazuje, iż praca ta ma zakreślać zarys filozoficznego systemu, dla którego rezerwuje nazwę "krytycyzmu".

My wszyscy - pisze Windelband - którzy filozofujemy w XIX wieku, jesteśmy uczniami Kanta. Lecz nasz dzisiejszy powrót do niego nie może oznaczać jedynie przypomnienia historycznej formy, w jakiej przedstawił on idee filozofii krytycznej. Im głębiej wyjaśnia się antagonizm, jaki istnieje między różnymi motywami jego myśli, tym więcej znajdzie się w tym środków do przerobienia problemów, które stworzył on swoimi rozwiązaniami. Zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego²²².

Należy jednak zapytać dokąd i ku czemu wykroczyć? Co oznacza filozofować po Kancie i podjąć próbę nadania tej filozofii nowego znaczenia, polegającą na wykroczeniu "myślą Kanta poza myśl Kanta"?

W pracy *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*²²³ dostrzega Windelband w kantowskim pojęciu "Regel" (reguła) obecność intencji skierowania ku prawdzie. Jako taka zawiera ona nakaz "ważności dla wszystkich". Co jest jednak ważne dla wszystkich, jest normą, świadomość jest "normującą świadomością", zaś samo myślenie "myśleniem normatywnym" (Normalität des Denken)²²⁴. W trzecim wydaniu *Präludien*, interpretując tezę o konieczności wykroczenia poza Kanta, dodaje rozprawę pt. *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*, w której podkreśla, iż Kant rozumiany jest często z perspektywy teoriopoznawczej, ale to, co jest u niego najważniejsze, sprowadzić można do pytania o podstawy ważności. Wyraźnie zostaje postawiony problem wykroczenia poza kantowską perspektywę

²²¹ Por. W. Windelband, *Die Wandlung des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert*, Heidelberg 1909, s. 7.

²²² Por. W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1903, s. IV.

²²³ W. Windelband, *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*, w: tenże, *Präludien I*, Tübingen 1921.

²²⁴ Tamże, s. 138.

teoriopoznawczą, w którą uwikłany został transcendentalizm, problem jednostronnego odczytania Kanta. W *Kritische und genetische Methode* wypowiedź ta znajduje interesujące rozszerzenie. Windelband odrzuca częste nieporozumienie traktowania filozofii Kanta jako próby odpowiedzi na pytanie o powstanie myśli (źródła myśli). Przypomina też kantowskie określenie "quaestio juris", to znaczy pytanie o "podstawy ważności". Metoda krytyczna zostaje odróżniona od genetycznej. Podczas gdy genetyczna, analizując poznanie, jest - według Windelbanda - odwoływaniem się do ludzkich przedstawień, uczuć i woli, to krytyczna sięga do norm ufundowanych na innej podstawie niż uczucie i wola.

Jak łatwo zauważyć metoda genetyczna zostaje scharakteryzowana w taki sposób, iż filozofia i jej rozwiązania wyrastają tu z pewnej sytuacji w jakiej znajduje się człowiek, kultura itp. Metoda krytyczna taką sytuację przekracza. Być "ważnym" w tym ostatnim przypadku oznacza być uznawanym przez wszystkie podmioty ze względu na coś innego niż normy wytwarzane w trakcie rozwoju kultury. Już tu zatem idealizm transcendentálny, nie tracąc swych założeń, zostaje skierowany w stronę filozofii kultury, stając się "krytyczną teorią wartości kulturowych"²²⁵.

Kilka lat później (1910) ten problem transformacji filozofii transcendentálnej staje się jeszcze wyraźniejszy. W tym roku zamieszcza Windelband w "Logos" artykuł pt. *Kulturphilosophie und transcendentaler Idealismus*²²⁶, podkreślając historyczne znaczenie Kanta w założeniu podstaw filozofii kultury. Windelband wyraźnie jednak zaznaczył, iż nie chodzi tu o problemy sformułowane przez filozofa królewieckiego, lecz o "rezultat jego nauki"²²⁷.

Niepowątpiewalne jest - stwierdza Windelband - iż jako rezultat krytyki Kanta ujawnia się wyraźnie wskazanie podstaw rozumu w odniesieniu do wszelkich obszarów kultury; z krytyki czystego rozumu wynikają podstawowe założenia nauki tak jak widział je i rozumiał Kant, zaś z krytyki praktycznego rozumu i zbudowanej na niej metafizyce moralności, wynika obszar celów rozumu odnoszących się do

²²⁵ Tamże, s. 21.

²²⁶ Por. "Logos", 1910/1911, s. 186-196.

²²⁷ Tamże, s. 187.

moralności i państwa, z kolei krytyka władzy sądenia ujawnia podstawy sztuki i estetycznego kształtowania się życia²²⁸.

W ten sposób filozofia transcendentalna, która nie wyrasta jako efekt życia i kultury, może stać się filozofią kultury.

Gdyż przez kulturę – stwierdza Windelband – nie rozumiemy właściwie nic innego, niż ogół tego, co ludzka świadomość wydobywa z tego, co jest dane za pomocą swego rozumnego działania²²⁹.

Jest to jednak, jak łatwo można zauważyć, transcendentalna filozofia kultury, w centrum której stoi pojęcie powszechnie ważnych wartości. Właśnie ze względu na kantowski krytycyzm została w niej ujawniona możliwość odejścia od poszukiwania podstaw kultury w uwarunkowaniach historycznych czy też antropologicznych, psychologicznych itp. System krytycyzmu umożliwia – według Windelbanda – "szeroką filozofię kultury", zbudowaną na kantowskim założeniu, /.../ iż świat, który przeżywamy dopiero sami uczyniliśmy swoim własnym a podstawy tego świata znajdują się po naszej stronie, czy też my sami nimi jesteśmy²³⁰.

Z jednej zatem strony myśl Kanta zostaje zinterpretowana jako ta, w której nastąpiło wyraźne oddzielenie norm i wartości od empirycznego podłoża, a powinności nie mogą być wyprowadzane na podstawie i w odwołaniu do tego, co ludzkość od wieków uznaje za słuszne. Z drugiej zaś strony, świat (kultura) okazywał się sprawą ludzką, miejscem życia człowieka, jego naturalnym środowiskiem. Wskazując na transcendentalne warunki poznania teoretycznego i praktycznego (transcendentalne, a nie np. historyczne, psychologiczne, antropologiczne) krytycyzm staje się epokowym wydarzeniem w dziejach kultury, stwarzając najlepsze zabezpieczenie przed relatywizmem.

Ale też ta osłona kultury przed relatywizmem stworzona przez Kanta okazuje się być jedynie kierunkiem, a nie zrealizowaną przez niego sferą badań. Kant stworzył możliwość transcendentalnego ufundowania podstaw kultury, wskazał na sposób i miejsce poszukiwań, lecz pozostawił następnym pokoleniom realizację tych poszukiwań i

²²⁸ Tamże, s. 188.

²²⁹ Tamże, s. 190.

²³⁰ Tamże, s. 188.

budowę transcendentальной filozofii kultury. Oczywiście jest, iż kantowskie poszukiwania prawomocności poznania teoretycznego i praktycznego tworzą już taką filozofię kultury, ale również i to, iż jej nie wyczerpują. Myśl Kanta wymaga kontynuowania i rozszerzania, by objąć nią całość zjawisk kultury. Krytycyzm zostaje rozpoznany jako filozofia kultury i w takiej formie wymaga dalszego ciągu. Ofiarowuje on kulturze najmocniejszy sposób ugruntowania jej podstaw i pomaga uniknąć niebezpieczeństwa relatywizmu.

Łatwo zatem dostrzec, iż filozofia transcendentalna, która, jako metoda, rodzi się w odniesieniu do problemu poznania teoretycznego i pyta o jego warunki, staje się filozofią kultury, o ile zmienia się relacja między rozumem teoretycznym i praktycznym. Windelband uznaje, iż dopiero w trzech kantowskich krytykach realizuje się całe życie rozumu, a krytycyzm:

./.../ nie ogranicza się do teorii poznania, lecz jedynie z niej wychodzi: jest pytaniem o podstawy nauki w tym sensie, iż wszystkie problemy rozwija z pytania o to jak ujawniają się przedmioty poznania²³¹.

Jeszcze w swej rozprawie habilitacyjnej *Über die Gewissheit der Erkenntnis*²³² Windelband podkreślał rolę Fichtego w przesunięciu filozofii transcendentальной ku rozumowi praktycznemu i jego normom (zasadom), co oznaczało nadanie prawom logicznym, warunkującym nasze poznanie, charakteru "normatywnej aprioryczności". Ten zwrot niósł jednak sobą konsekwencje zarówno dla rozumu praktycznego, jak i teoretycznego. W pierwszym wypadku, było to nadanie warunkom etyczności i estetyczności szerszego i pierwotniejszego znaczenia, niż warunkom poznania. W drugim zaś, "normatywna aprioryczność" rozumu praktycznego zdawała się obejmować sobą również świat poznania. W ten sposób pierwotne znaczenie filozofii transcendentальной ujawniało się nie w epistemologii i badaniu świata teoretycznego, lecz w aksjologii i w świecie praktycznym. Mimo tego, że Fichte próbował rozszerzyć transcendentálny punkt widzenia Kanta również na "rzecz w sobie" i mimo przetworzenia kantowskiej epistemologii w metafizykę, filozofia praktyczna (jako czyn wolnej jaźni) określała centralny

²³¹ W. Windelband, *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus*, Heidelberg 1912, s. 5.

²³² Por. W. Windelband, *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, Berlin 1873.

wątek transcendentalizmu. W ten sposób wykraczała poza krytykę poznania, gdyż - mówi Windelband - "/.../ obok myślenia zbudowanego na normach istnieje jeszcze zakładająca je wola i takie samo uczucie; wszystkie trzy mają równe prawo"²³³. Normy (zasady) warunkujące logiczność, etyczność i estetyczność stały się tym samym podstawą całego życia podmiotu. Jako powszechnie ważne, wymagające bezwarunkowego uznania, nadawały znaczenie nauce, sferze etycznej i estetycznej tworząc tym samym świat znaczeń, świat świadomości tych sfer, świat kultury.

Można zatem stwierdzić, że jedynie z perspektywy całego obszaru filozofii transcendentalnej zaprojektowanego przez Kanta, filozofia ta ujawnia się jako filozofia kultury. Dopiero "cały Kant" pozwala dostrzec, iż krytycyzm jest filozofią kultury. Odpowiadając na pytanie "Co powinno stać się z krytycyzmem w sto lat po śmierci Kanta?" dowodzi Windelband, iż jedynie ta filozofia jest zdolna do wypracowania światopoglądu, jako zespołu ogólnie uznawanych wartości.

Krytycyzm, /.../ ma do tego prawo i powołanie, gdyż - zgodnie z zasadami stworzonymi przez Kanta - zdolny jest do poszukiwania podstaw powszechnie ważnych i koniecznych przekonań w odniesieniu do całego zakresu ludzkiej działalności kulturowej, tak samo w życiu moralnym i historycznym, jak w sztuce i religii czy też nauce²³⁴.

Jak łatwo zauważyć, rozpoznanie filozofii transcendentalnej jako filozofii kultury tu dokonane zmienia radykalnie spojrzenie na myśl Kanta, chociaż myśli tej nie neguje. Takie spojrzenie na transcendentalizm staje się możliwe po uprzednim "połączeniu" wszystkich jego "Krytyk", ale jednocześnie nie odbiera ono wartości żadnej z nich. Krytycyzm przestaje być jedynie stanowiskiem epistemologicznym o ile spojrzysz się nań nie z perspektywy *Krytyki czystego rozumu* (jak się to najczęściej czyni), ani też z perspektywy którejś z dwu pozostałych "Krytyk". Dopiero ze względu na nie wszystkie ulega zmianie dotychczasowy, epistemologiczny jego status. Windelband próbuje to

²³³ Por. W. Windelband, *Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie*, w: tenże, *Präludien...*, s. 140.

²³⁴ W. Windelband, *Nach hundert Jahren. Zu Kants hundertjährigen Todestage*, w: tenże, *Präludien I*, Tübingen 1915, s. 165.

uczynić, patrząc na całość kantowskiego krytycyzmu i unikając podporządkowania tej całości którejś z "Krytyk". Umieszcza go tym samym w nowej perspektywie.

Swoistość tej nowej perspektywy ujawni się, gdy zwrócimy uwagę, iż każde z kantowskich pytań o podstawy czy to nauki, czy moralności, sztuki, religii spełnia teraz dwojaką funkcję. Odkrywa założenia (warunki) tej jednej sfery ducha, ale jednocześnie ujmuje je w ramach pewnej całości. Jeśli przypomnimy tu rozważania Windelbanda, dotyczące nauki, to poszukiwanie warunków jej możliwości jest nie tylko uprawomocnieniem samej nauki, lecz również budową jakiejś części "państwa wartości". Transcendentalizm, jako stanowisko epistemologiczne, uczestniczy w idei filozofii kultury. Windelband dostrzega zatem nowy poziom, perspektywę, filozofii transcendentальной. Perspektywa ta, po pierwsze, stwarza możliwość spojrzenia nań "z zewnątrz" i, po drugie, wyklucza z góry próby zamknięcia w epistemologii wskazując, że jest ona czymś więcej niż jedynie stanowiskiem epistemologicznym, chociaż z niego wyrasta. Właśnie z tej nowej perspektywy "widać", że jest ona filozofią kultury i jako taka stwarza kulturze najmocniejszą możliwość uniknięcia zagrożenia relatywizmem.

Trzeba jednak zauważyć, iż ta zmiana perspektywy, jest nie tylko - niejako - wewnętrzną sprawą tej filozofii. To bowiem, czy transcendentalizm jest stanowiskiem epistemologicznym, czy też przekracza problemy epistemologii, może zostać odebrane jako wewnętrzna dyskusja w obrębie tej filozofii. Windelband jednak przenosi to zagadnienie do innego obszaru problemowego, obszaru, który można by nazwać "metatranscendentalizmem". Obszar ten zostaje ukonstytuowany ze względu na całość filozofii Kanta i jest właśnie owym przekroczeniem myśli Kanta przy pomocy jego własnej myśli. A zatem problematyka filozofii transcendentальной nic nie traci z dotychczasowych swoich rozważań, nie przestaje być tym czym była, a jednocześnie, w ramach nowego obszaru problemowego, odświeżając swoje nowe znaczenie jako filozofia kultury.

Mówiąc najkrócej, należy stwierdzić, iż Windelband nie tylko formułuje pytanie o całościową strukturę filozofii transcendentальной, ale również określa ową strukturę jako badanie podstaw naszej kultury. Problematyzuje całość myślowego pola filozofii transcendentальной, czy

też formułuje zagadnienie jej sensu, by w konsekwencji wskazać na kulturę, jako przedmiot zainteresowań. Tego zwrotu nie należy jednak traktować jako zmiany kierunku, lecz raczej próbę zrozumienia dotychczasowej drogi tej filozofii w ramach ogólniejszej całości. Rozpoznamy tu łatwo pominięcie zagadnień metafizycznych, ale jednocześnie przekroczenie zawężania tego myślenia do stanowiska epistemologicznego. Filozofia transcendentalna zostaje ujawniona jako "samoświadomość kultury". Bo ".../ jeśli nie ma niczego, z czym wszyscy ludzie we wszystkich czasach byliby zgodni"²³⁵, to pozostaje jedynie relatywizm. Transcendentalna filozofia kultury, jako jej samoświadomość, nie pozostawia bowiem wątpliwości co do apriorycznego charakteru powszechnie przyjmowanych wartości. Przyjmuje na siebie jedynie obowiązek ich wskazania. Tylko powrót do transcendentalnie ugruntowanych wartości, które umożliwiają trwałe podstawy nauce, moralności, religii miał zamknąć drogę przed relatywizmem i pokonać zagrożenie rozpadu kultury.

Pole problemowe filozofii transcendentalnej tu ujawnione jest tym samym, które wskazał filozof królewiecki, chociaż teraz otrzymuje nazwę. Nadal chodzi zatem o badanie "warunków możliwości", lecz działanie to otrzymuje sens ogólniejszy w ramach filozofii kultury. Krytyka kultury po raz pierwszy oznacza po prostu filozofię transcendentalną, a tożsamość ta nie jest dodana do myśli Kanta, lecz z niej wydedukowana. Filozofia transcendentalna jest nadal poszukiwaniem warunków możliwości doświadczenia w znaczeniowoczym a priori, ale jako taka działalność ma ogólny sens w filozofii kultury.

Lecz transcendentalizm, który zostaje zrozumiany jako filozofia kultury, nie tylko przekracza epistemologiczny kontekst, lecz wymaga też uwzględnienia w swoich rozważaniach problemu historyczności. I to właśnie prowadzi ku radykalnemu przewartościowaniu całego jego obrazu. Będąc "samoświadomością kultury", poszukując podstaw (warunków możliwości), filozofia ta nie może tego czynić w oderwaniu od historii. Zarówno wtedy, gdy owe a priori kultury stanowią trwałą, niezmienną i niepodlegającą procesom historycznym strukturę, jak i

²³⁵ W. Windelband, *Kritische und genetische Methode...*, s. 337.

wtedy, gdy rozpoznane zostają jako podlegające procesowi historycznemu, samego zjawiska historyczności nie sposób pominąć.

Filozofia transcendentalna zmuszona zostaje do wkroczenia w wymiar historii. Nie jest to jednak "filozofia historii" (filozofia dziejów), lecz "historia w filozofii". Nie chodzi już teraz nawet o transcendentarno-filozoficzne ugruntowanie wiedzy historycznej, lecz o otwierającą się tu konieczność przemyślenia kantowskich warunków możliwości w kontekście historycznym. Przeszłość, historia, czas - kategorie, bez których kultura jest nie do pomyślenia - "wchodzą" niejako w sam środek filozofii transcendentальной. Historia wkracza w próby istotowego określenia samego podmiotu poznania. Podmiot, wtedy gdy stał się podmiotem wiedzy historycznej, sam stał się historyczny, został zmuszony do włączenia siebie samego w obszar historyczności. Konstrukcja rzeczywistości historycznej przez świadomość transcendentálną, musiała zmienić status samej świadomości. W systemie Hegla historia absolutu była historią stawania się wiedzy. Teraz wiedza historii wskazuje na historyczność wiedzy i uwikłanie świadomości transcendentальной w zjawisko historyczności. Treści tej świadomości odsłaniają się również jako rezultat historyczności.

W myśli Windelbanda konieczność przemyślenia problemu historyczności z perspektywy transcendentalizmu ujawnia się przez opowiedzenie się za "naturalną" tendencją przejścia od "neokantyzmu" do "neoheglizmu". Dostrzega się tu ową konieczność, nawet żądanie historyczności, jakby wyznaczając tym samym kierunek dalszego rozwoju filozofii transcendentальной, w sytuacji rozpoznania jej jako filozofii kultury.

Możemy naturalnie zapytać dlaczego droga ku historyczności prowadzi przez Hegla? Sam Windelband, jakby przeczuwając zarzuty mogące się tu pojawić pyta:

Co oznacza to zmartwychwstanie Hegla? i jak godzi się to z tym, co przedtem mówiłem o naszej filozofii jako o nauce specjalistycznej? Czy właśnie Hegel nie oznaczałby tu powrotu metafizyki w starym stylu²³⁶.

Z drugiej strony przypomnieć należy, iż to przecież Hegel wskazał w sposób najwyraźniejszy na to, iż nie można dotrzeć do prawdy,

²³⁶ W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, Heidelberg 1910, s. 8.

abstrahując od historii. Zwrot do historyczności rozpoznany zostaje nie jako jedynie przypadkowe spotkanie, lecz tu właśnie, w filozofii kultury, związek ten ujawnia się jako jedyna idea, mogąca uratować transcendentalizm przed upadkiem w psychologizm. Nazywając transcendentalizm "samoświadomością kultury" Windelband wyraźnie zostaje zmuszony do opowiedzenia się za historycznością i przeciw psychologiczności. "Neoheglizm" nie jest przypadkowym wyborem, lecz koniecznością wynikającą ze zrozumienia filozofii krytycznej jako filozofii kultury.

W ten sposób przed kantyzmem, mającym możliwość alternatywnej interpretacji (albo zwracającemu się ku psychologizmowi, albo też ku historyzmowi), zamknięta zostaje droga psychologiczna. Jako filozofia kultury transcendentalizm staje w sposób konieczny na drodze Hegla, a nie Friesa. Gdyż walka z psychologizmem na terenie filozofii transcendentalnej, to nie tylko obrona przed sprowadzaniem aprioryczności do introspekcji psychologicznej, lecz również obrona przed relatywizmem. Tu jednak, mogłoby się wydawać, wciągnięcie aprioryczności w proces historii, idzie w parze z narastaniem tendencji relatywistycznych. Jeśli jednak historia, a nie psychologia przyjmuje rolę przywódczą w całej koncepcji transcendentalizmu i staje się organonem tej filozofii, to dlatego, iż metoda transcendentalna nie zostaje tu odrzucona. Nadal poszukuje się apriorycznych warunków np. poznania naukowego, teraz jednak przy ważnym założeniu, że poznanie naukowe nie jest faktem dokonany, lecz aktem dziejowym.

Właściwym miejscem naszej wiedzy o wartościach kultury jest właśnie historia, w której wiedza ta zostaje zdobyta wraz z postępem narodów do ludzkości przez wspólne zmaganie się z losem jako nauka, moralność, prawo, sztuka i religia. Człowiek jako istota rozumna nie jest dany psychologicznie, lecz jest zadany historycznie. /.../ Tylko jako historyczna istota mamy udział w rozumie światowym²³⁷ - pisze Windelband.

Filozofia transcendentalna przyjmuje na siebie obowiązek poszukiwań powszechnie ważnych wartości, którymi są prawda w myśleniu, dobro w woli i działaniu, piękno w uczuciu.

²³⁷ Tamże, s. 11.

Transcendentalna filozofia kultury H. Rickerta

Heinrich Rickert był nie tylko kontynuatorem filozofii Windelbanda i myślicielem, który swoją filozofią potrafił pokonać niebezpieczeństwo subiektywizmu całej filozofii transcendentальной, ale również tym, który potrafił uczynić z niej najważniejszy nurt filozofii kultury przełomu wieków. Razem z nim ulega zmianie centrum filozofii transcendentальной. Dotychczas takie centrum wyznaczała legitymizacja świata ze względu na subiektywność. Ona właśnie stanowiła podstawę nauki i świata przedmiotowego. Już jednak Windelband wskazał, że dla świata historii problematyczne staje się odróżnienie formy i treści, jeśli pozostanie się na gruncie subiektywizmu. Podmiot, który projektuje historię, jest jednocześnie jej częścią, “tkwi w historii”. Razem z filozofią kultury Windelbanda okazało się zatem, że świat historii (kultury) wyznacza granicę dla tej formy legitymizacji naszego doświadczenia²³⁸. System Rickerta przedstawia próbę stworzenia takiej filozofii transcendentальной, która mogłaby pójść drogą obiektywną, ale jednocześnie nie porzucając drogi subiektywnej. Jako taka mogłaby ona służyć do stworzenia światopoglądu i zrozumienia kultury. Z jednej zatem strony, nie rezygnuje Rickert z teoriopoznawczego ugruntowania filozofii, z drugiej jednak, nie jest to filozofia, która ma się ograniczać do teorii poznania.

Rickert protestuje przeciwko pozytywistycznemu spojrzeniu na rzeczywistość. Wie bowiem, że to nie nauka, lecz filozofia może i musi pytać o “cały świat”, tworząc światopogląd²³⁹. Lecz problem, jaki się tu pojawia, nie stanowi jedynie odpowiedź na pytanie o sens świata, lecz konieczność wcześniejszego uświadomienia sensu tego pytania. Musimy wiedzieć “/.../ z jakim problemem mamy do czynienia, jeśli zwracamy uwagę na całość świata i na czym właściwie polega działalność filozoficzna”²⁴⁰. Światopogląd nie ma być bowiem “sumą przekonań” o świecie, ani też wiarą. Ma on być raczej ograniczony do

²³⁸ Por. na ten temat: J. Berger, *Gegenstandskonstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf Heinrich Rickert*, München 1967, s. 87.

²³⁹ Por. H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, Logos, 1910/11, Bd. I, s. 1.

²⁴⁰ Tamże s. 1.

teoretycznego odnoszenia się do świata. Jeśli zatem filozofia chce odegrać rolę badacza światopoglądu, to musi zbadać całość teoretycznego odnoszenia się człowieka do świata, a zatem nie tylko poznawcze, lecz również etyczne, estetyczne, religijne odnoszenie się do świata. Dlatego filozofia nie jest "światopoglądem", lecz nauką o światopoglądzie (Weltanschauungslehre). Tylko jako taka jest w stanie dotrzeć do sensu życia.

Rickert chce zatem rozpocząć filozofię z innego miejsca, niż czynił to klasyczny transcendentalizm. Nie chodzi już bowiem o wiedzę i warunki pewnego poznania ani też o spojrzenie na świat z perspektywy poznania. Zadaniem filozofii jest uczynić przedmiotem namysłu "całość świata" i odnaleźć sens życia.

Pierwszy namysł nad tą "całością" ukazuje, że kto myśli o świecie, ten zajmuje wobec niego pozycję obserwatora, rozdzielając całość na dwie części "Ja i świat". W drodze do światopoglądu filozofia ma ująć stosunek Ja do świata. Lecz problem ten znajduje już tu dwojaką możliwość rozwiązania: można chcieć ująć całość świata od strony przedmiotu, co oznacza, "że podmiot wprowadza się w pewien sposób w świat przedmiotu"²⁴¹, albo też uczynić to od strony podmiotu i "we wszechobjmującym podmiocie odnaleźć przedmioty". Te dwie drogi, droga obiektywizująca i subiektywizująca, pojawiły się w rozważaniach Rickerta jako nakreślenie możliwości stojących przed filozofią. Jest to wybór między filozofią przedmiotu i filozofią podmiotu. Rickert w sposób jednoznaczny pokazuje jednak, że szukając światopoglądu droga "przedmiotowa" musi być przed nami zamknięta. Idąc nią filozofia ogranicza się jedynie do poszukiwania przyczyn, zaś światopogląd oznacza coś więcej, niż tylko szukanie i znajomość przyczyny. Wraz z nim chcemy bowiem "uzyskać rozumienie świata, w którym rozpozna się sens naszego życia i nasze znaczenie w świecie"²⁴². Metoda obiektywizująca nie jest w stanie tego uczynić sprowadzając świat do związków przyczynowych i w ten sposób unicestwiając wolę i aktywność. Rickert powie wyraźnie:

²⁴¹ Tamże, s. 3.

²⁴² Tamże, s. 6.

Im więcej tendencji obiektywizującej, tym bardziej mamy do czynienia ze światem wyobcowanym. /.../ Należy zatem powiedzieć wyraźnie: im lepiej obiektywizm wyjaśnia świat, tym bardziej czyni go niezrozumiałym. Świat rozumiany jako czysty przedmiot jest absolutnie pozbawiony sensu²⁴³.

Lecz również subiektywizm stawia przed filozofią niebezpieczeństwo zagubienia w poszukiwaniu całościowej wizji świata, ulegając złudzeniu, że przedmiot istnieje dla podmiotu. Świat wcale nie otrzymuje bowiem sensu tylko dlatego, że podmiot staje się jego warunkiem. "Również pojęcie stwórczego rozwoju jest dla światopoglądu puste i niewiele mówiące"²⁴⁴. Dlatego też o sensie życia równie mało mówi subiektywizm, jak i obiektywizm.

Ta podstawa filozofii Rickerta wskazuje, że zmienia się w sposób zasadniczy problem kantowskiej filozofii transcendentальной. Kant nie szukał bowiem światopoglądu, lecz koncentrował się na sądach o rzeczywistości. Teraz nie jest to już, jak u filozofa z Królewca, poszukiwanie warunków pewności naszych jednostkowych sądów o świecie, lecz światopoglądu, w którym byłby zawarty "sens naszego życia" i całość świata. Od filozofii transcendentальной żąda się zatem wypełnienia innego zadania niż dotychczas, ale jednocześnie zamyka się przed nią drogę obiektywizmu i subiektywizmu. Te dwie możliwości, stojące dotychczas przed filozofią, zostają przez Rickerta odsunięte, jako nieprzydatne do budowy światopoglądu.

Droga, jaką proponuje Rickert dla filozofii transcendentальной, jest nowym początkiem uprawiania tej filozofii. Uznaje on, że rzeczywistość nie stanowi całości świata i kto świat do tego sprowadza nie jest w stanie ani właściwie uprawiać filozofię, ani tym bardziej dotrzeć do sensu świata. "Bezsensowną frazą jest bowiem – mówi Rickert – że sens życia byłby samym życiem"²⁴⁵. Obok rzeczywistości odkrywa Rickert nieistnienie (wartość), bez którego nie można poznać istnienia, ale i nie można stworzyć światopoglądu.

W ten sposób świat wartości z góry został ustanowiony jako obszar, który rozwiązuje tradycyjny problem poznania kantowskiego

²⁴³ Tamże, s. 7.

²⁴⁴ Tamże, s. 10.

²⁴⁵ Por. H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, w: "Logos", Bd. II, Heft 2, 1911, s. 131.

transcendentalizmu, ale też otrzymuje szersze znaczenie. Jeśli zatem Kant zwracał się ku warunkom możliwości wiedzy, która była wiedzą podmiotu o przedmiocie, o ile kierował się ku samej relacji poznawczej, pytając o jej "jak", o tyle Rickert nie ma wątpliwości, że "wartości" rozwiązują problem Kanta.

Ale tu dopiero zaczyna się nowa jakość filozofii transcendentalnej, która prowadzi ją do filozofii kultury. Problemem stają się wartości. Nie jest tu nawet takie ważne, że kantowski świat "warunków możliwości poznania" został nazwany światem wartości. O wiele istotniejsze jest wskazanie na konieczność poddania tego obszaru dalszej problematyzacji i zapytanie o to, "Jak możliwy jest świat wartości"? O ile zatem - na kantowskim szczeblu badań - filozofia skierowała się ku warunkom poznawalności, o tyle poziom odsłonięty przez Rickerta, zwrócił ją ku temu, jak "są" te warunki, jak "istnieją". Oczywiście jest, że nie mógł Rickert nadać im rangi istnienia. Czyniąc tak byłby rozszerzył jedynie zakres świata, o który pytał Kant. Zwrócić się ku wartościom można jedynie poza ramami horyzontu ontologicznego, gdyż na jego granicy stanął już Kant.

Pytanie o wartości musiało w związku z tym oznaczać pytanie o coś innego, niż istnienie. Tym nowym polem jest ważność wartości.

Filozofii pozostaje /.../ jako jej właściwy obszar państwo wartości. Ma ona za zadanie te wartości potraktować jako wartości. To znaczy pytać o ich ważność i wnikać w teleologiczne związki²⁴⁶.

Lecz i ta teza o absolutnych, w sobie samym ważnych, wartościach może występować w różnych formach. Najważniejsze jest jednak to, czy pojęcie "wartość" odnosi się jedynie do pewnego szczególnego obszaru, np. etycznego, czy też przyzna się jemu uniwersalne znaczenie filozoficzne. Rickert w sposób wyraźny czyni to drugie.

Przez wartości nie rozumiemy realnych dóbr, w których tkwią wartości, ani też aktów wartościowań. /.../ Myślmy tu raczej o nierzeczywistych, oddzielonych od

²⁴⁶ H. Rickert, *Geschichtsphilosophie. Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Hrsg. W. Windelband, Heidelberg 1907, s. 419.

wszelkiej realności, samych wartościach, ze względu na które istnieje sens dóbr kultury i tak je traktujemy o ile ważne są wartości²⁴⁷.

Odkrycie świata wartości stało się niezwykle istotne dla filozofii, światopoglądu, filozofii transcendentальной i wreszcie filozofii kultury. Dla samej filozofii oznaczało to uznanie, że obok rzeczywistości, obecnej jako podmiot i przedmiot, jest jeszcze druga (inna) część świata, jaką są wartości. Pisze Rickert:

Dopiero te obydwa obszary ujęte razem stanowią to, co zasługuje na nazwę świata. Należy też zwrócić uwagę na to, że samych wartości, które przeciwstawiamy często rzeczywistościom, nie należy ujmować jako rzeczywistości²⁴⁸.

Zaś dla filozofii transcendentальной przedstawiał się teraz nowy obszar badań, nowa całość świata. Przeciwnieństwo "rzeczywistości" i "niereczywistości" staje się fundamentalnym przeciwnieństwem, na którym wyrasta filozofia, co również zmienia sens teorii poznania. Realny, przestrzenno-czasowy świat, nie jest jedynym określeniem bytującego, gdyż są np. przedmioty idealne, jak matematyczne, które nie egzystują ani fizycznie, ani psychicznie. Należy zatem na byt patrzeć w dwu wymiarach: zmysłowo-realnym i niezmysłowo-idealnym.

Wskazanie przez Rickerta na to, że świat składa się z rzeczywistości i wartości, otworzyło też drogę do filozofii kultury i nowego miejsca filozofii w całym obszarze ducha. Przed filozofią stanął świat wartości, jako pole zainteresowań, przed nauką zaś rzeczywistość. Filozofia może teraz zaczynać się dopiero tam, gdzie zaczynają się problemy wartości. Ten krok Rickerta oznaczał nie tylko wyprowadzenie filozofii z obszaru rzeczywistości, którym zajmuje się nauka metodą obiektywizującą, ale również ocalenie dla filozofii jej szczególnego obszaru zainteresowań. Łatwo jednak zauważyć, że był to też krok niebezpieczny. Oto bowiem przedmiotem badań filozofii staje się obszar (wartości), któremu nie przysługują istnienie, a nie jest nim ten obszar (rzeczywistość), który istnieje. Wydaje się, że filozofia niczego nie zyskała, i więcej nawet, wkroczyła ponownie na niebezpieczną drogę subiektywizmu. Krok następny, uczyniony przez Rickerta, jest pokonaniem tego

²⁴⁷ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1921, s. 533.

²⁴⁸ Por. H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie, ...*, s. 11.

zagrożenia. Proponuje bowiem Rickert powrót do rzeczywistości. Filozofia, jako teoria wartości, potrzebuje materiału, aby znaleźć w nim wartość. Tego materiału nie może jednak stwarzać psychologia, lecz tylko historia, która jest nauką traktującą dobra kultury, jako realności obciążone wartościami. Na nią właśnie musi być zorientowana filozofia i wskazywać wartości w obszarze historycznej kultury. Z powodu zorientowania ku historii należy odrzucić zamknięty system filozofii, gdyż historyczne życie prezentuje ciągle nowe, dotychczas nieznane wartości.

Rzeczywistość, do której wraca filozofia, jest już zatem inną rzeczywistością, "rzeczywistością z wartością"²⁴⁹. Te ostatnie bowiem przejawiają się w rzeczywistości, dlatego też filozofia wartości nie może odchodzić od jej obserwacji.

Przeciwnie - mówi dosadnie Rickert - wartości mogą być odnalezione w swej różnorodności tylko w rzeczywistości, zaś do pojęcia filozofii jako nauki o wartościach (Wertlehre) należy jeszcze pojęcie rzeczywistości, z którą wartości są związane²⁵⁰.

Ten "powrót" oznaczał konieczność innego spojrzenia na rzeczywistość, która nie jest już tylko obszarem zainteresowań uprzedmiotowiającej nauki, ale również konieczność uściślenia zadań filozofii, która ma za zadanie wskazać przejawiające się w niej wartości. Był to też krok ku filozofii kultury, gdyż w sferze kultury mamy do czynienia z rzeczywistością, w której obecne są wartości.

W trakcie historycznego rozwoju w dobrach kultury niejako osadziła się różnorodność wartości. A zatem właśnie ku dobrom kultury musi filozofia skierować swe spojrzenie i w nich też odnaleźć wielość wartości. W tym celu musi jednak zwrócić się do nauki, która kulturę traktuje jako rzeczywistość, obiektywizując, indywidualizując jej bogactwo i rozszerzając jej różnorodność. Czyni to historia²⁵¹.

A zatem filozofia, jako nauka o wartościach, nie ma zajmować się podmiotami, lecz przedmiotami (dobrami). Jej zadaniem jest dostrzec obecne w świecie kultury wartości, oddzielić je od przedmiotów i przy tym ustalić, jakie są te wartości, które przedmioty kultury czynią dobrami. Filozofia zwraca się ku kulturze, gdyż obszar kultury zakłada

²⁴⁹ Tamże, s. 11 i n.

²⁵⁰ Tamże, s. 17.

²⁵¹ Tamże, s. 17.

wartości. Każda jej wydzielona część ma sens, który należy wskazać i rozpoznać. Podkreślić należy jednak, że taka filozofia kultury nie może być budowana z perspektywy psychologii, gdyż kultura jest uosobieniem ponadindywidualnych obszarów sensu, dla których nie jest wystarczające opisanie życia duchowego, gdyż chodzi tu o coś, co nie utożsamia się z konkretną duchowością i ponad nią wykracza. Dla teorii filozoficznej musi się odróżnić między psychicznymi aktami wartości i obszarami sensu. Wartość staje się zatem określeniem nierzeczywistego obszaru, na którym ufundowane są dziedziny kultury. W filozofii kultury chodzi więc o to, aby bliżej wskazać ów specyficzny sens obszarów kultury.

Rickert dowodzi zatem, że obszary kultury są nam dane jako produkty historyczne. Oznacza to, że filozofia kultury musi szukać możliwości przedstawienia ponadczasowych treści obszarów kultury, lecz nie tak, aby ująć je jedno obok drugich, lecz uporządkować, usystematyzować, i podzielić na różne grupy. Dopiero w ten sposób uporządkowane, że np. obszary należą do różnych porządków, że działalność naukowa i symbolika religijna nie są tym samym, lecz należą do różnych sfer, mogą służyć do przełamania walki i konfliktów między różnymi obszarami kultury.

Wskazanie na rzeczywistość i wartość, jako na dwa "królestwa" i jednocześnie na kulturę, w obrębie której ma miejsce ich połączenie, czyni z filozofii transcendentальной Rickerta odpowiedź na narastający kryzys kultury. Jest to jednak odpowiedź specyficzna, w której nie chodzi o przedstawienie diagnozy i recepty na jego pokonanie, lecz raczej o wskazanie, że człowiek do wskazania sensu świata potrzebuje systemu wartości. System ten może "odkryć" filozofia, ale nie stworzyć. Wartości są częścią świata i obecne są w kulturze nawet wtedy, gdy dostrzega się jej kryzys. Dwa zadania stawia zatem Rickert przed filozofią transcendentálną: po pierwsze, dotarcie do wartości obecnych zawsze w konkretnej kulturze, po drugie, określenie ponadhistorycznej zawartości obszarów kultury i ich uporządkowanie. "Przed problemem świata stoi problem wartości kultury, przed nim zaś problem historii"²⁵². Można jednak zapytać: jaka metoda ma służyć do zbudowania

²⁵² Tamże, s. 19.

systemu wartości? I tu też, w wyborze takiej metody, znajdziemy wyraz specyficznego stanowiska Rickerta wobec kryzysu kultury. Nie jest to bowiem metoda dedukcyjna, mająca być odkrywaniem świata wartości i “wprowadzeniem” go do świata. Jest to raczej indukcja, będąca analizą rzeczywistości (kultury i dóbr)²⁵³. Materiałem jest tu zawsze jakaś rzeczywistość, w której wartość jest związana z realnym bytem. Obiektywnie realna kultura, nie zaś subiektywny świat konkretnego człowieka, oferuje nam materiał empiryczny do stworzenia systemu wartości.

System Rickerta stwarzał jednak nie tylko możliwość dotarcia do wartości, ale również zakreślał drogę, jaką miała kroczyć filozofia. Nie była to już droga nauk przyrodniczych, lecz dyscyplin nauk historycznych. Dla nauki o wartościach te ostatnie stały się o wiele bardziej znaczące niż przyrodnicze. Właśnie w historycznie określonych obszarach kultury możemy dotrzeć do wartości, których poszukujemy. Tylko przez historię prowadzi droga do tego, co przekracza historię i określa podstawy naszej kultury. Nauka o wartościach musi się zatem skoncentrować na naukach historycznych i poddawać systematyzacji to wszystko, co zostało dzięki nim odkryte. “Słuchanie” historii staje się drogą nie tylko do odkrycia wartości, ale również do stworzenia systemu wartości. Postępowanie, jakie proponuje Rickert wobec narastającego kryzysu kultury, jest zatem odmienne, niż wskazywane często przez innych jej terapeutów. Nie proponuje się tu jakichś prometejskich działań zmierzających do “uratowania wartości”, czy też przywracania ich światu, który je utracił. Chce Rickert najpierw w sposób niesystematyczny przyjrzeć się różnym obszarom kultury, by w nich odsłonić świat wartości. Nie zaczyna się zatem od spojrzenia na kulturę jako na całość, lecz odwrotnie, poddaje analizie poszczególne jej obszary, zakładając możliwość stworzenia systemu wartości. System taki dotyczy całej kultury i rozdziela się na pojedyncze jej obszary (Kulturgebiete). Są nimi moralność (Sittlichkeit), sztuka, religia, nauka.

Filozofia kultury Rickerta była odpowiedzią na coraz częstsze przejawy pesymizmu i świadomości kryzysu. Sama kultura odczytana

²⁵³ Por. na ten temat: A. Messer, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig 1926, s. 34.

została w niej jako działalność podejmowana ze względu na wartości, ale również rezultat tej działalności. Nie tylko zatem nie ma kultury bez uobecnianych w niej wartości, lecz są też różne kultury, rozwijane ze względu na różne wartości. Teoria ta – pełna historycznego optymizmu – nie była zatem diagnozą kultury, ale czymś więcej, jej transcendentálną teorią, która kazała patrzeć optymistycznie na działalność człowieka i jej efekty. Lecz zawarte w niej było też wielkie niebezpieczeństwo. Uniemożliwiając kryzys, jako "zagubienie wartości", wydawała się wskazywać na możliwość jakiejś uniwersalnej kultury, obecnej ze względu na uniwersalny wymiar wartości. Ten kierunek wydaje się bowiem w sposób naturalny wynikać z uniwersalnego charakteru wartości. Stwarzało to zagrożenie uniwersalizacji i odrzucenia różnorodności kultur. Rickert nie sądził jednak, że jakakolwiek kultura jest w stanie zrealizować cały system wartości, zaś filozofia może tylko ku niej się zwrócić, aby je "odczytać"²⁵⁴. Odwrotnie, różnorodność wartości implikuje w tej teorii wielość kultur, w których mogą one znaleźć swą realizację.

W roku 1924 opublikował Rickert rozprawę, która miała za zadanie jeszcze raz pokonać tendencje pesymistyczne, ale i zamknąć drogę przed fałszywą ideą uniwersalizmu. Dzieło to pt. *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*²⁵⁵ realizowało trzy cele: po pierwsze, miało być ukazaniem roli Kanta i filozofii transcendentálnej w ufundowaniu nowożytnej filozofii kultury, po drugie próbą historycznego spojrzenia na kulturą europejską, po trzecie wreszcie, przykładem spojrzenia na kulturą, jako na urzeczywistnienie wartości.

Pokonanie narastającego pesymizmu kulturowego stało się niezwykle aktualnym zadaniem po opublikowaniu przez O. Spenglera dzieła pt. *Der Untergang des Abendlandes* (1919 – 1921). Chcąc uchwycić całość dziejów świata Spengler ujął je jako historię wielkich kultur,

²⁵⁴ Por. na ten temat: A.L. Zachariasz, *Wartości i ich dynamika a dzieje kultury europejskiej w myśli Henryka Rickerta*, w: Z. J. Czarnecki, S. Symotiuik (red.), *Historyczna dynamika wartości. Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów*, Lublin 1990, s. 54 i n.

²⁵⁵ H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen 1924.

czyniąc z filozofii filozofię kultury. Ta propozycja była, co prawda, bliska idei Rickerta, aby filozofia zajęła się kulturą i jej sprawami, zostawiając naukom przyrodniczym obszar natury. Jednocześnie jednak była to propozycja, stwarzająca odmienne spojrzenie na świat kultury. Spengler zakładał nie tylko wielość kultur, ale również ich naturalną śmierć i upadek w cywilizację²⁵⁶. W ten sposób przyczyniał się nie tylko do narastania świadomości kryzysu kultury, ale wręcz do pesymizmu.

W filozofii Spenglera znalazł Rickert trzy idee, które wymagały komentarza z perspektywy filozofii transcendentalnej. Po pierwsze, problem wielości (różnorodności) kultur, który w filozofii Spenglera sprowadzał się do wskazania ośmiu kultur (babilońska, egipska, chińska, hinduska, meksykańska, antyczna, zachodnioeuropejska, rosyjska), nie mających ze sobą nic wspólnego. Po drugie, problem sensu kultur, który Spengler określił biologizmiecznie: w dziejach kultury idzie o życie i tylko o życie, rasę, triumf woli mocy, a nie o zwycięstwo prawd, sentymentów lub pieniądza. Po trzecie wreszcie, problem transformacji kultur, który dla Spenglera związany był z kresem, upadkiem każdej kultury w cywilizację²⁵⁷. W odpowiedzi na to wszystko Rickert wskazuje jeszcze raz na filozofię Kanta, jako na filozofa, który stworzył możliwość transcendentalnego namysłu nad kulturą. Próbując rozwiązać problem różnorodności wskaże, że nie kłóci się to z określeniem kultury, jako działalności podejmowanej ze względu na wartości. Transcendentalne wartości determinują działania człowieka.

Neokantowska terapia kultury

Neokantyzm, szczególnie w swej odmianie badeńskiej, uformował się jako transcendentalna szkoła kantowska, zwrócona ku problemom kultury. Jego powstanie zbiegło się z rozwojem wyspecjalizowanej wiedzy o kulturze w drugiej połowie XIX wieku. Wraz z pracą

²⁵⁶ Por. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1922, Bd. I. s. 152 i n.

²⁵⁷ Pisze Spengler: "Sztuka – tak, ale w betonie i stali, poezja – tak, ale tworzona przez ludzi o stalowych nerwach i bezwzględnyemu spojrzeniu, religia – tak, ale bierz śpiewnik, nie zaś Konfucjusza na czerpanym papierze, i idź do kościoła, polityka – tak, ale uprawiana przez mężów stanu, nie zaś poprawiaczy świata". O. Spengler, *Pesymizm*, w: A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981, s. 307.

Burckhardta *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) zaczyna się bowiem kariera pojęcia "kultura", czyniąc z niego podstawowe pojęcie humanistyki przełomu wieków. Burckhardt przygotował pewien sposób ujmowania zjawisk kultury, który odbiegał od wcześniejszego wyjaśniania genetycznego. W konsekwencji, następstwa czasowe utraciły na znaczeniu przy przedstawianiu zjawisk kultury, na rzecz ujęcia rozumiejącego. Badania te cechowała przede wszystkim tendencja do opisowego ujmowania zjawisk kultury i przedstawięcia tego, "jak" realizuje się kultura.

Idąc za tym powszechnym trendem, również neokantyzm odkrywa kulturę, jako własny temat. Odkrycie to miało jednak inny sens. Wierny Kantowi i filozofii transcendentальной neokantyzm zmienia sens rozważań na temat kultury. Należy podkreślić, że wiek XIX odkrył kulturę jako proces, ze swą własną dynamiką i tym samym jej normy, reguły i zasady, które ulegały również przemianom, wydawały się być zawieszony w swym obowiązywaniu. Oznaczało to, że dotychczasowy kierunek, który od czasów Herdera kulturę dostrzegał jako sensowny porządek, w którym człowiek uczestniczy z nadzieją i ufnością, musi ulec radykalnej zmianie. Kultura wydawała się tracić uniwersalność na korzyść historyczności i tymczasowości. Neokantyzm podjął próbę wskazania, że wcale tak nie jest. Nie chciał zatem opisywać kultury, jej losów i historii, lecz – wzorem Kanta – wskazać udział rozumu w kulturze, podejmując prace nad autonomicznym jej ugruntowaniem²⁵⁸.

Neokantyzm badeński - szczególnie w osobie głównego przedstawiciela Heinricha Rickerta - wskazując transcendentálny charakter wartości, stwarzał tym samym aprioryczną możliwość uzasadnienia kultury i działań w jej obszarze. Działania te (poznanie, religia, sztuka) otrzymywały swój sens ze względu na "odniesienie do wartości". Oznacza to, że chociaż ujawniały się one zawsze w rzeczywistości podlegającej procesom historycznym i jedynie taki historyczny materiał umożliwił dostęp do świata wartości, to jednak same wartości miały zawsze charakter transhistoryczny i nie poddawały się relatywizmowi. Filozofia

²⁵⁸ Por. F. Tenbruck, *Neokantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, w: E.W. Orth/H. Holzhey (Hrsg.), *Neokantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994, s. 81.

transcendentalna Rickerta stała się zatem systemem, który ukazując kulturę i badając jej obszary, dwojako starał się przedstawiać bezzasadność tez na temat kryzysu kultury. Po pierwsze, dowodząc, że w każdej kulturotwórczej działalności człowieka ma miejsce obecność wartości, ze względu na które przebiega ta działalność i realizuje się kultura. Po drugie stwierdzając, że historia jest światem obecności wartości, a zadaniem filozofii jest dotrzeć do nich przez analizę dóbr kultury w jej dziejach. Z jednej zatem strony, Rickert uniemożliwiał pojawienie się kryzysu kultury ze względu na samą działalność człowieka, która, mając kulturotwórczy charakter, jest zawsze działalnością ze względu na wartości. Z drugiej zaś, w każdej kulturze wartości zostały z góry uznane za bezwzględnie obecne, co wykluczało możliwość "kultury bez wartości", a zatem jej kryzys.

Wydawało się więc, że taka droga wskazywania podstaw naszej kultury powstrzymała jej destrukcję i prowadziła do przywrócenia utraconego sensu. Jednak ten terapeutyczny transcendentalizm poniósł klęskę. Zginął - jak mówił Gadamer - w okopach pierwszej wojny światowej. Cały nurt transcendentalizmu aksjologicznego neokantyzmu tylko pozornie był najmocniejszą (bo transcendentalną) formą obrony kultury. Prawdą jest naturalnie, że - jako kategorie transcendentalne - wartości otrzymały tu charakter konieczny i transhistoryczny. Ich nadrzędność (absolutyzm) nie podlegała dyskusji. Jednak cała ta "obrona" działa się poza konkretnym życiem. Filozofia neokantyzmu mogła ratować wartości wskazując, że ciągle "mają ważność", są ideami, lecz nie potrafiła ratować ich "konkretnego życia". Do życia neokantowski transcendentalizm nie docierał i w życiu właśnie poniósł klęskę. Każda próba włączenia się neokantyzmu w obronę rozumu, doświadczenia i człowieka sprowadzała się w istocie do wskazywania, że nie jest możliwa utrata apriorycznych i transcendentalnych kategorii, organizujących kulturotwórczą działalność. Kryzys nie był jednak przewyżniony, raczej ukazywana była jego niemożliwość.

W aksjologicznym neokantyzmie początku XX wieku należy dostrzec jednak element ważny nie tyle dla pokonania kryzysu kultury, ile dla jego osłabienia. Neokantyzm dostrzegł bowiem, że każdy z obszarów kultury, każda ludzka działalność w jej obrębie realizowana jest ze względu na wartości, określające tylko ten, a nie inny obszar. Poznanie

teoretyczne organizowane jest ze względu na wartość prawdy, sztuka ze względu na piękno, religia ze względu na wartość świętości. W ten sposób każdy z nich otrzymywał swoje "warunki możliwości", swoją możliwość uzasadnienia, niezależnie od innych obszarów. W konsekwencji idee neokantowskie wskazywały na bezsensowność wewnątrz-kulturowej walki między różnymi obszarami kultury i różnymi kulturami. Jedność europejskiej kultury nie została zachwiana, mimo że ujawniony został pluralizm jej obszarów i odrębny charakter legitymizujących wartości. Każdy obszar kultury (religia, nauka, państwo, sztuka, gospodarka itp.) otrzymuje autonomię i żaden nie może wkrazać ze swoimi wartościami (warunkami możliwości) na obszar sąsiedni.

Transcendentálna terapia E. Husserla

Pierwsza (neokantowska) próba zaangażowania filozofii transcendentálnej w przezwyciężenie samodestrukcji kultury europejskiej, zorientowana została nie tyle na wyprowadzenie kultury z tego stanu, ile na filozoficzne udowodnienie pozorów owej destrukcji. Skierowanie ku wartościom nie pozostawiało żadnych wątpliwości co do dwu kwestii: pierwszą jest, że wartości "mają ważność", drugą, że nie ma historii (kultury) bez wartości. Zwrócony ku kulturze transcendentalizm musiał zatem z całą mocą odrzucić wszelkie idee "odwartościowania" epoki, historii, kultury. Kryzys kultury, ujawniany w takim spojrzeniu, mógł być jedynie odbierany jako czas "przewartościowania", sytuacja zmiany wartości, dotychczas obowiązującego światopoglądu itp., lecz nigdy jako "świat bez wartości". Nihilizm i "świat bez właściwości" nie mógł tu być zagrożeniem dla kultury.

Łatwo jednak spostrzec, że taki sposób myślenia transcendentálnego nie docierał jednak do filozoficznej świadomości kryzysu, jako sytuacji "ostatecznego rozstrzygnięcia", zatrzymując się na sytuacjach "przewartościowań" w obrębie kultury. Nie poddaje się tu analizie świadomości przeżywanego kryzysu, która pojawia się pod koniec XIX wieku bez względu na rzeczywistą sytuację kultury.

Drugą próbę przedstawienia terapii zagrożonej kultury Zachodu z perspektywy filozofii transcendentálnej podjął E. Husserl, który

ukierunkował fenomenologię nie ku wartościom (jak czynił to neokantyzm), lecz ku samej idei racjonalizmu, jako istocie europejskiej kultury. Fenomenologia transcendentálna należy niewątpliwie do najważniejszych prób, podjętych przez filozofię w celu odzyskania przez kulturę jej utraconego sensu z perspektywy transcendentalizmu w XX wieku.

Historycy filozofii ukazują, że Husserl niejako osobiście został “dotknięty kryzysem”, gdy po krytyce jego książki *Philosophie der Arithmetik* (1891), w której przedstawił psychologiczny opis procedur matematycznych, przez G. Fregego doszedł do wniosku, że studentom “nie ma już nic do powiedzenia”²⁵⁹, ale i wtedy, gdy nie został mianowany na stanowisko profesora uniwersytetu w Getyndze. Sytuacja ta prowadzi go do filozofii transcendentálnej i konieczności poszukiwania absolutnych podstaw poznania, lecz w innym horyzoncie niż czynił to neokantyzm. Te osobiste motywy pojawiają się razem z pewnym przesunięciem, dokonany w obszarze filozofii transcendentálnej, zwróconej przeciw w swej istocie ku legitymizacji i zasadom. Źródł transcendentálnego spojrzenia na kryzys kultury i jego interpretacji należy szukać w myśli Husserla w przewartościowaniu samej idei transcendentalizmu, która umożliwia dostrzeżenie tego wszystkiego, czego neokantyzmowi nie udało się dojrzeć. Przewartościowanie to dotyczy starego sporu wśród historyków filozofii o miejsce i rolę, jaką odegrali w dziejach nowożytnej idei transcendentalizmu Kartezjusz i Kant.

Ci dwaj przedstawiciele filozofii transcendentálnej, mimo tego, że realizowali ten sam transcendentálny zamiar, czynili to jednak na różnych drogach. Wspólne było im poszukiwanie warunków pewności naszego poznania, odmienne zaś drogi poszukiwań, a tym samym i osiągnięte rezultaty własnych działań. Kant, wikłając się w założenia metafizyczne i problem nauki XVIII wieku, w efekcie nie był w stanie ogarnąć swą filozofią całego obszaru poznania, ograniczając tym samym możliwości swej filozofii. Inaczej postępował Kartezjusz, który aktem wątplenia stworzył warunki ujęcia całego tego obszaru i ugruntowania możliwości wiedzy w ogóle. Husserl, co prawda, w latach 1901-1907

²⁵⁹ Por. C. Wodziński, *Spór o granice racjonalności. Szestow-Husserl*, “Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1988, nr 33, s. 142.

w sposób szczególny zajmuje się filozofią Kanta, lecz w istocie postawa Kartezjusza jest punktem wyjścia dla fenomenologii transcendentальной²⁶⁰. Twórca fenomenologii nie neguje kantowskiego transcendentizmu, jako poszukiwań apriorycznych warunków poznania, lecz baczniejszą uwagę zwraca na właściwe przygotowanie tych poszukiwań, czego Kant nie uczynił.

Kant – powie Husserl – nie zapuścił się nigdy w głąbie kartezjańskich rozważań fundamentalnych, a jego własna problematyka także nie doprowadziła go do szukania w tych głębiach ostatecznych uzasadnień i rozstrzygnięć²⁶¹.

Lecz, aby pytanie transcendentalne mogło znaleźć odpowiedź, konieczne jest również “kartezjańskie przygotowanie”, czego Kant nie dokonał²⁶². W takim przygotowaniu istotniejszą rolę odgrywa właśnie filozofia Kartezjusza, gdyż Kant “nie umiał całkowicie wyzwolić się z psychologizmu i antropologizmu”²⁶³. W tym sensie, mimo chęci realizacji kantowskiego zadania, początek filozofii transcendentальной dla Husserla wyznacza Kartezjusz, który nie tylko wiedział co należy uczynić, szukając podstaw poznania, ale również wiedział lepiej od Kanta, jak należy to czynić. W ten sposób Husserl chce jednocześnie realizować dwa wątki transcendentizmu: kantowską krytykę poznania i kartezjańskie ugruntowanie możliwości wiedzy w ogóle. Zadania te są wyraźnie widoczne w artykule *Philosophie als strenge Wissenschaft*, opublikowanym w neokantowskim periodyku “Logos”²⁶⁴.

Przesunięcie transcendentizmu “w stronę Kartezjusza” stanowi istotną podstawę fenomenologii Husserla. Należy jednak zapytać, co oznaczało ono dla problemu kryzysu kultury i na czym polega nowe zaangażowanie tego myślenia w problematykę kryzysu kultury, niż miało to miejsce w neokantyzmie? Jeśli bowiem porównamy ze sobą neokantowskie próby wskazania na wartości, jako podstawę kultury, i

²⁶⁰ Por. E. Pivcevic, *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie*, München 1972, s. 101 i n.

²⁶¹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 96.

²⁶² Na ten temat: I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag 1964, s. 29 i n.

²⁶³ Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 59.

²⁶⁴ Por. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, “Logos” Bd. I, 1910/11.

jednoznaczne stwierdzenia Husserla, iż “narody europejskie są chore, sama Europa przeżywa kryzys”²⁶⁵, to nieuchronnie pojawia się pytanie o to, co stało się w samej filozofii transcendentальной, że możliwe są takie wypowiedzi? Nie tyle zatem chodzi tu o racje teoretyczne tych wypowiedzi, lecz o ich możliwość z perspektywy filozofii transcendentальной, zwróconej przeciwku “warunkom pewności”, legitymizacjom itp. Pytamy zatem o to, jak filozofia transcendentальная przechodzi od neokantowskich dowodów na rzecz niepodważalności obszarów kultury i ich “absolutnego ugruntowania w świecie wartości”, ku krytyce i wskazaniu destrukcji?

Wydaje się, że właśnie powrót do Kartezjusza umożliwia Husserlowi dostrzeżenie problematyki kryzysu w innej postaci, niż miało to miejsce w myśli neokantowskiej. Powrót ten oznaczał dla idei transcendentalizmu nie tylko uwolnienie od metafizycznych przesądów (“rzecz w sobie”), lecz również stworzył możliwość niejako fundamentalnego namysłu nad sytuacją kultury.

Przypominając Kartezjusza i “opatrując wskaźnikiem zerowości” wszystko, co transcendentne, Husserl skierował myśl transcendentálną ku świadomości i jej istotnościowym strukturom, badając akty świadomości. Rozróżnienie między aktem świadomości, a jej treścią stało się podstawowe dla samego transcendentalizmu. Transcendentálna podmiotowość okazała się “absolutnie samoistną dziedziną bezpośredniego doświadczenia”²⁶⁶, zaś sama fenomenologia miała nie czynić użytku z żadnego uznania w bycie, zajmując się “transcendentálnie zredukowanymi fenomenami”.

Do tego dołączyła się jeszcze jedna konsekwencja redukcji. Inaczej niż miało to miejsce w klasycznej filozofii transcendentальной o proveniencji kantowskiej, redukcja unieważniała również wszelką zastaną wiedzę. W ten sposób Husserl stworzył możliwość rozważania problemu poznania, jego ugruntowania, bez konieczności uznania z góry jakiegóś jego koncepcji (teorii). Inaczej zatem niż czynił to Kant, ograniczający się do analizy poznania newtonowskich nauk przyrodniczych,

²⁶⁵ Por. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, Haag 1962, s. 315.

²⁶⁶ Por. E. Husserl, *Posłowie do moich ‘Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii’* w: M. J. Siemek, (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 53.

Husserl nie jest już zniewolony żadnym obrazem, którego krytykę należy przeprowadzić. W fenomenologii zaczyna chodzić o "czysty akt poznania", nie zaś o wskazanie, "jak możliwe jest pewne poznanie, skoro jest możliwe w określonej postaci"?

Redukcja transcendentalna nie zlikwidowała więc transcendentального pytania o "warunki możliwości", lecz zmieniła nastawienie wobec badanego obszaru. Nie jest to już – jak czynił to neokantyzm – racjonalne udowodnienie podstaw ważności, dla tego, co jest ważne (nauka, moralność.. itp.), ani też – co było bodźcem Kanta – krytyka naukowego poznania w szczególności. Teraz jest to taka krytyka, która jest również potencjalnym założeniem możliwości zagubienia człowieka w stworzonym przez siebie świecie kultury. Problem kultury i jej kryzysu pojawił się zatem niejako "w drugiej kolejności", w horyzoncie uniwersalnej postawy fenomenologii i prawd przez nią odkrytych. Dlatego też myśl Husserla jest - w przeciwieństwie do neokantyzmu - wskazaniem na kryzys kultury jako "kryzys podstaw", a jednocześnie jest w stanie ująć "świadomość kryzysu".

Taki kierunek fenomenologii transcendentальной już z góry właśnie jej nadawał podwójny charakter. Po pierwsze, filozofia ta stawiała się zdolną do dostrzeżenia zagrożeń dotychczasowej kultury europejskiej i - po drugie - prezentowała się jako jedyna możliwość obrony zagrożonych tradycji tej kultury. Wraz z transcendentálním namysłem nad wiedzą, nauką, "ratio", która stała się najważniejszym składnikiem cywilizacji zachodniej, fenomenologia transcendentálna zostaje wykorzystana jako narzędzie namysłu nad kwestiami dotyczącymi podstaw naszej cywilizacji, prezentując się teraz jako sposób pokonania niewłaściwych (fałszywych) wyobrażeń człowieka o sobie samym i świecie jego życia, jako powrót do utraconych fundamentów naszej kultury.

Zaangażowanie to przybrało zatem inny charakter niż neokantowska (np. Windelband) próba rozumienia samego transcendentalizmu jako filozofii kultury. Zadaniem fenomenologii transcendentальной Husserla stało się ukazanie człowiekowi, że jest jedynym prawodawcą sensu i nakłonienie go do odnalezienia się w tej roli. Rozum nauki doprowadził do irracjonalizmu, fenomenologia transcendentálna przedstawiała się jako jedyna droga uratowania europejskiego człowieczeństwa i przywrócenia utraconego sensu.

Transcendentalno-fenomenologiczna diagnoza Husserla wskazała, że kryzys kultury ma za podstawę podważenie racjonalizmu przez scjencystyczny sposób myślenia, a co za tym idzie, idealizację doświadczenia nauki (poznania).

Niewątpliwie wskazane przez Husserla zagubienie kultury w naukowej obiektywizacji doświadczenia stanowi ważny wkład transcendentalizmu w postawienie diagnozy współczesnego kryzysu. Jeśli dodamy do tego jeszcze, że kryzys, jaki Husserl ma na uwadze, jest kryzysem ostatecznego rozstrzygnięcia, "być albo nie być" kultury i ludzkości, to wszystko to czyni z Husserla znakomitego diagnostyka współczesnego kryzysu. Lecz czy czyni również terapeutę? Czy powrót do utraconej racjonalności przezwycięża kryzys rozumu, kryzys doświadczenia świata i kryzys samoświadomości człowieka? Czy, przedstawiając diagnozę kryzysu kultury Zachodu, filozofia ta może również zaprezentować terapię w odniesieniu do samodestrukcji rozumu i zagubienia człowieka, nie rezygnując z podstawowego paradygmatu swego myślenia? Spójrzmy najpierw na możliwość przekroczenia irracjonalizmu.

Wskazać należy przede wszystkim, że problem irracjonalizmu nie jest tym, dla którego można by znaleźć rozwiązanie na drodze transcendentalnego myślenia Husserla. Współczesny irracjonalizm nie wyrasta bowiem jako odpowiedź kultury na osłabienie rozumu, czy też fałszywy jego kierunek. Wyrasta raczej obok rozumu, jako szukanie nowych możliwości doświadczeń człowieka, obok panujących dotychczas metod nauki, rozumu i racjonalizmu. Jeden ze współczesnych przejawów takiego irracjonalizmu, ruch New Age, nazywa się czasem "racjonalnym irracjonalizmem". W tym paradoksalnym zestawieniu wyraża się cały sens nowej postaci irracjonalizmu, który ukazuje się nie jako protest przeciwko rozumowi, ani też jako jego destrukcja, odrzucenie itp. "Racjonalny irracjonalizm", stosując techniki poszerzania świadomości, nie jest ukierunkowany na poprawianie racjonalizmu, docieranie do źródeł itp. Jest raczej jego "przekraczaniem". Idea ta wyraża "nowe myślenie" (bez względu na stare), nową świadomość, nową religijność, wreszcie nową epokę. W takiej sytuacji żadna terapia racjonalizmu, powrót do pierwotnej racjonalności, próby odnalezienie właściwego wzorca racjonalizmu itp. ani nie rozwiązują problemu takiego

irracjonalizmu, ani też - trzeba to podkreślić - nie stanowią dla niego żadnego zagrożenia. Terapia taka "przechodzi obok" problemu, jako zwrócona zawsze "ku źródłom" (przeszłości), podczas gdy idee "racjonalnego irracjonalizmu" zwrócone są ku przyszłości. Wydaje się, że podstawowa cecha (wartość) transcendentalizmu (jako samouzasadnienia rozumu, uprawomocnienie racjonalizmu itp.) mija się ze współczesnymi zagrożeniami irracjonalizmem. Rozum w myśleniu transcendentnym, niczym baron Münchhausen, uzasadniał sam siebie, ale też mógł wtedy przedstawiać terapię i diagnozę racjonalności. Dzisiaj wiadomo jednak, że działania podejmowane w tym kierunku "trafiają w próżnię": filozofia transcendentna zorientowana na uprawomocnienie racjonalizmu, weryfikacji, nie jest w stanie pokonać niebezpieczeństwa takiego irracjonalizmu, który nastawiony jest na "wyższą formę świadomości".

Fenomenologia transcendentna, nie mogąc podjąć walki z niebezpieczeństwem irracjonalizmu, w sposób wyraźny jednak przeciwstawiła się - niebezpiecznej kulturowo - idei antropologizmu. Takie niebezpieczeństwo antropologizacji myślenia pojawiło się na przełomie XIX i XX wieku, jako reakcja na pozytywizm i septycyzm, w których gubiły się problemy konkretnego człowieka. W filozofii oznaczało to, z jednej strony, chęć sprowadzenia problemów filozoficznych do trosk konkretnego człowieka, z drugiej zaś, wzrastającą rolę samej filozofii człowieka, która na początku XX wieku doprowadza do narodzin antropologii filozoficznej. Ta ostanina na tyle modyfikowała sens pytań filozoficznych, że wszystkie one wydawały się sprowadzać do tego jednego: Kim jest człowiek? Nie tylko zatem sam człowiek stawał się centrum zainteresowań filozofii, ale również fundament filozofii wydawał się tkwić w samym człowieku.

Dla teorii poznania i przyszłości kultury sytuacja ta stanowiła wielkie zagrożenie. Zwrócony ku pryncypiom poznania transcendentalizm nie mógł jej zaakceptować. Właśnie z tej perspektywy podejmuje się walkę z częstymi próbami wyprowadzania zasad poznania, ale również reguł powinności, wyznaczników dobra i zła z tego, co ludzie faktycznie, stosownie do okoliczności czynią. Przyjmowanie antropologii za podstawę etyki i szukanie właśnie w niej podstaw poznania, stworzyło bowiem wielkie niebezpieczeństwo relatywizmu i rozkładu kultury,

związanego z uznaniem niemożliwości ustalenia prawdy i fałszu, dobra i zła lub też próbami wydedukowania wartości z faktycznych zachowań ludzkich, procesów społecznych, czy też wydarzeń historycznych.

Historia filozofii wskazuje, że zagadnienie ludzkiego bytu pojawiło się wraz z sokratejsko – sofistycznym przeobrażeniem filozofii, objawiającym się jako odejście od poznania “ostatecznych racji bytu” na rzecz “poznania człowieka”²⁶⁷. Rodowód pytania o człowieka miałby zatem poznawczy charakter, wynikając z “niedosytu poznawczego” i to w podwójnym sensie: po pierwsze, w samym pytaniu wydaje się chodzić o poznanie człowieka (wskazanie tego kim jest, określenie jego istoty, miejsca w rzeczywistości itp.), po drugie, pojawienie się tego pytania oznaczało również radykalne przekształcenie całego dotychczasowego obszaru poznania. I nie chodzi tu tylko o jego poszerzenie, wzbogacenie, lecz o przekształcenie jakościowe. Wraz z sokratejsko - sofistycznym pytaniem o człowieka pojawił się bowiem nowy element w dotychczasowym wyznaczaniu obszaru poznania, rozdzielonego dotychczas między tego, kto poznaje i co poznaje. Przełom ten był pierwszą próbą zachwiania tego modelu: człowiek stał się tu zarówno podmiotem, jak i przedmiotem pytania, tym zatem, kto pyta, i tym o co pyta²⁶⁸. Teza Parmenidesa, że “myśl i to, o czym się myśli, jest tym samym” znalazła tu pierwsze potwierdzenie.

Z tym krokiem jednak nierozzerwalnie został połączony krok drugi, który na długi czas określił sens antropologicznych poszukiwań, nadając im epistemologiczny profil. Problem człowieka zaczął pojawiać się w tym samym kontekście, co inne zagadnienia określone poszukiwaniem wiedzy i wynikające z “niedosytu poznawczego”. Podporządkowanie pytania o człowieka aspektowi poznawczemu doprowadziło do ścisłego związania epistemologii i antropologii. Właśnie ten krok wydaje się mieć decydujące znaczenie dla profilu filozofii człowieka przeszłości. Można powiedzieć, że im bardziej filozofia człowieka rozwijała się jako chęć zaspokojenia niedosytu poznawczego na temat człowieka, tym bardziej też wytwarzała się mocniejsza jej więź z

²⁶⁷ Por na ten temat: M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg 1962, s. 29-68.

²⁶⁸ Na ten temat por. E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1973, s. 8.

epistemologią i transcendentalizmem. Epistemologia jednak, szukając zasad poznania, w sposób naturalny zwraca się ku podmiotowi, mogąc jedynie w nim zrealizować swój podstawowy cel. Nie można bowiem, szukając ostatecznych pryncypiów poznania i warunków jego możliwości, rozpoczynać od uznania całego szeregu tez, jakie pojawiają się wraz z psychologiczną teorią myślenia. Zarówno psychofizyczne podstawy tej teorii, jak i uznawanie transcendentnego wymiaru rzeczywistości, uniemożliwiają realizację tak właśnie wytyczonego zadania epistemologii.

Ograniczenie pytania Kim jest człowiek? do aspektu poznawczego, ukierunkowanie antropologii na poszukiwanie jedynie “wiedzy na temat człowieka”, staje się niezwykle niebezpieczne dla rozważań antropologicznych. Stwarza się bowiem złudzenie, jakoby filozofia transcendentalna, zorientowana ku “absolutnemu poznaniu poznania”, mogła stać się uniwersalną drogą myślenia, zaś problemy, przed którymi staje człowiek, mają u swych podstaw jedno pragnienie: wiedzieć w sposób pewny. Marzenie o wiedzy absolutnej organizuje tu całe myślenie, w tym również antropologię.

I właśnie ten aspekt, tak doniosły dla filozofii kultury, został przez Husserla ukazany w innym świetle. Trzeba bowiem powiedzieć, że związek transcendentalnych rozważań epistemologicznych z antropologią nie pozostawał bez znaczenia również dla nich samych, czyli dla realizacji marzenia o wiedzy pewnej. Nie tylko bowiem stwarzał on tendencję ograniczania sensu pytania o człowieka do jednego, poznawczego aspektu. Niejako zwrotnie sytuacja ta oddziaływała na formułowany w obszarze epistemologii problem samego poznania, gdy pierwszoplanową rolę zaczyna odgrywać właśnie antropologia. W dziejach filozofii można wyraźnie zaobserwować, trwający dosyć długo, pewien chaos z tym związany. Dotyczy on nierozróżniania i utożsamiania podmiotu poznania i człowieka. Z sytuacją taką mamy do czynienia aż do przełomu subiektywistycznego. Wystarczy przypomnieć tu tezę Protagorasa: “wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”, aby związek ten stał się wyraźniejszy. Nie ulega wątpliwości, że wyraża ona jednocześnie sąd natury epistemologicznej, jak i antropologicznej, prezentując zarówno odpowiedź na pytanie o człowieka, jak i na pytanie o prawdę. Właśnie człowiek (a nie podmiot) określa tu poznanie i prawdę,

człowiek jest tożsamy z podmiotem myślenia. Z podobną sytuacją uznania człowieka za podmiot myślenia w obszarze epistemologii i uzależnienia prób poszukiwania zasad poznania od struktury psychofizycznej człowieka mamy do czynienia również w dyskusji, jaką przedstawia Kartezjusz w dialogu *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*. Kiedy na początku dyskusji jeden z jej uczestników (Eudoks) zadaje drugiemu (Polianderowi) pytanie: "...lecz czym ty jesteś, który wątpisz we wszystko, a nie możesz powątpiewać o sobie samym"²⁶⁹ słyszy odpowiedź w duchu wskazanego tu nieporozumienia. "Jestem człowiekiem" – odpowiada Poliander, chcąc podporządkować czynności poznawcze, a zatem obszar rozważań epistemologii, antropologii.

Te dwa przykłady wskazują, że również epistemologia zagrożona jest niemożliwością realizacji swego zadania, gdy ma miejsce zbyt bliskie powiązanie obu dyscyplin i w sposób wyraźny nie oddzieli się obszaru poszukiwania zasad poznania i pytania o człowieka. Jest bowiem oczywiste, że człowiek (jako indywiduum psychofizyczne) nie może stanowić ostatecznego gruntu pewnego poznania i jego zasad. Można zatem powiedzieć, że kto pyta o człowieka kierując się jedynie "niedosytem poznawczym" i nie oddziela w sposób wyraźny obszaru antropologii od epistemologii, ten stawia również epistemologię w niebezpieczeństwie niezrealizowania jej podstawowego zadania, jakim jest określenie pryncypiów poznania.

Wskazane zagrożenia dla antropologii, wynikające z ustanowienia nadrzędności transcendentального obszaru poznania zostały w XX wieku wyraźnie uświadomione. Wraz z radykalizacją poznania w fenomenologii transcendentальной, miało miejsce odantropologizowanie obszaru teorii poznania.

Protest przeciwko powyższym próbom filozofowania "ze świata kultury" zgłosił H. Rickert w swej krytycznej pracy *Die Philosophie des Lebens*²⁷⁰. W sposób krytyczny dowodził w niej, że "przy

²⁶⁹ R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 135,

²⁷⁰ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.

filozofowaniu na temat życia nie można wychodzić z samego życia²⁷¹, gdyż postawa taka jest metodologicznie niewłaściwa i kulturowo niebezpieczna. Wydaje się, że również to zagrożenie określa działanie podjęte przez E. Husserla w celu odłączenia epistemologii (fenomenologii transcendentальной) od tak rozumianej uniwersalnej antropologii (antropologizmu). W wygłoszonym 10 czerwca 1931 roku w Berlinie wykładzie *Phänomenologie und Anthropologie*²⁷² wyraźnie protestuje przeciwko tendencjom antropologicznym, zakładającym, że fundament filozofii powinien tkwić “w samym człowieku”, w nauce o istocie jego konkretnego istnienia w świecie. Husserl dostrzega niebezpieczne odwracanie tradycyjnego związku epistemologii i antropologii wskazując, że jeśli w przeszłości tendencja antropologiczna w filozofii ulegała epistemologicznej, to obecnie ma miejsce sytuacja odwrotna. Twórca fenomenologii nie proponuje jednak ponownego utożsamienia antropologii i epistemologii. Obrona przed antropologizacją filozofii i teorii poznania polega tu na wykazaniu, że fenomenologia transcendentálna przekracza obszar antropologii i jako taka może dopiero stworzyć jej podstawy rozwoju. Husserl dowodzi, że właściwie przeprowadzona redukcja uniemożliwia spełnienie idei antropologizmu, gdyż każde utożsamienie transcendentальной subiektywności z człowiekiem oznacza pozostawanie nadal w “nastawieniu naiwno-naturalnym i myślenie o świecie jako “danym z góry” (vorgegebenen Welt)²⁷³.

Jeśli chybiony jest sens redukcji – pisał Husserl – która jest jedyną bramą wejściową do nowego królestwa, to wszystko jest chybione. Pokusy błędnego zrozumienia są olbrzymie. Nazbyt silnie nasuwa się stwierdzenie: ja jestem przecież tym człowiekiem, który realizuje całą metodę transcendentальной zmiany nastawienia, który przez to sprowadza się do swego czystego Ego. Czy to Ego jest więc czymś innym niż abstrakcyjną warstwą w konkretnym człowieku? /.../ Jasne jest, że ten,

²⁷¹ Tamże, s. III.

²⁷² Por. E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, w: “Philosophy and Phenomenological Research”, Voll. II, nr 1, 1941. Tłumaczenie polskie: E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, tłum. S. Walczewska, w: “Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, T. 32, 1987.

²⁷³ E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie...*, s. 8.

kto tak mówi, popadł znów w naiwno-naturalne nastawienie, jego myślenie porusza się na gruncie danego z góry świata, zamiast w sferze epoche²⁷⁴.

W sposób jednoznaczny wskazuje się tu, że zwycięstwo antropologizmu pozbawia epistemologię możliwości realizacji jej zadań.

Przedstawione tu idee zawierają w sposób niezwykle wyraźny nie tylko odrzucenie antropologizmu w teorii poznania, lecz również konieczność odróżnienia obszaru epistemologii i antropologii. Drogi teorii poznania (Rickert), pytanie o źródła "sensu i ważności świata" (Husserl) prezentują się jako niezależne od antropologii i stanowią inny obszar badań filozoficznych. I o ile pozostaną one niezależne, o tyle mają możliwość zrealizowania. Nie pozostawia się tu najmniejszej wątpliwości, że antropologia i jej problemy nie może określać obszaru rozważań teorii poznania.

Możemy zatem stwierdzić, że radykalizacja problemu poznania w fenomenologii transcendentальной Husserla, jak też odrzucenie filozofii życia przez Rickerta, prowadziły do zjawiska "odantropologizowania" epistemologii i uniknięcia zagrożeń związanych z antropologizmem. Walka z antropologizmem na terenie fenomenologii i wykazywanie, że teoria poznania byłaby pełna absurdu, gdyby przejmowała rozmaite założenia i twierdzenia antropologii, stanowi niewątpliwie znaczący krok na drodze uregulowania relacji między tymi dyscyplinami. Ten krok został uczyniony przez filozofie transcendentálną.

Lecz pojawia się teraz pytanie o los samej antropologii i jej sytuację w świecie kultury. Czy postawa taka oznacza, że również ona zostaje "wyzwolona", czy uzyskuje tym samym samodzielność, zaś samo pytanie o człowieka może pojawić się w pełnym znaczeniu?

Jeśli spojrzeć tylko na treść omawianego tu wykładu Husserla, jak też na krytykę "filozofii życia" przez Rickerta, to pozostaje jasne, że tak nie jest. Obaj przeprowadzają wyraźne oddzielenie tych dyscyplin ze względu na stworzenie możliwości rozwoju filozofii w ogóle (Rickert²⁷⁵), albo też epistemologii (Husserl). Tylko oddzielona od

²⁷⁴ E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia...*, s. 341.

²⁷⁵ Rickert powie wyraźnie: "Pojęcie życia staje się całkowicie puste o ile odnosi się do wszystkiego, co jest lub nie jest". Por. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens...*, s. 39.

niebezpieczeństwa antropologizmu teoria poznania może rozwijać się w sposób umożliwiający rozwiązanie jej problemów. O samej antropologii się milczy. Co prawda pojawia się również teza (Husserl), że dopiero teraz, razem z redukcją transcendentálną i radykalizacją obszaru poznania, uzyskuje się możliwość również prawdziwego poznania człowieka. Lecz wcale nie w tym sensie, o którym mówiliśmy wyżej. Ulega tu wyraźnie zmianie "forma" poznania człowieka, z naturalnej naiwności przedfenomenologicznego poznania, na poznanie transcendentálne, lecz chodzi tu nadal o "poznanie człowieka" i zaspokojenie "niedosytu poznawczego".

Rozwiązaniem zagadki ludzkiego bytu miała zająć się współczesna antropologia filozoficzna. Myślenie tego nurtu wyrasta wyraźnie z tradycji transcendentálnej. Bollnow wskazuje, że stanowi ona "pogłębienie kantowskiego myślenia transcendentálnego". Plessner zaś stawiał ją w relacji z filozofią transcendentálną. W sposób jednoznaczny filozofowie ci przyznają się do transcendentalizmu, fundującego podstawę antropologii filozoficznej. Czy jednak myślenie zamknięte "paradygmatem świadomości" stwarza możliwość odnalezienia człowieka?

Wydaje się, że niemożliwość transcendentálnej terapii na tym obszarze związana jest z samą istotą tego myślenia. Myślenie transcendentálne dokonuje - niebezpiecznej dla antropologii - zmiany kontekstu pytania o człowieka z antropologicznego na epistemologiczny. Filozofia transcendentálna nie była w stanie uratować człowieka, gdyż (jak wskazują powyższe przykłady) podstawowym zagadnieniem nie jest tu problem samego człowieka (jego bytu), lecz wiedza o nim. Kryzys człowieka nie oznacza jednak fałszywej wiedzy o człowieku, a wiedza prawdziwa nie jest jego pokonaniem.

Co jednak wynika z tego rozczarowania transcendentalizmem, który miał być samoświadomością kultury i usunąć jej zagrożenia, wskazać uniwersalne struktury, lecz dzisiaj jest bezradny wobec jej zagrożeń? Jakie jest miejsce dla tej filozofii w czasach współczesnego kryzysu kultury?

Wskazane powyżej elementy kryzysu każą przyjąć wobec tak zaprezentowanej terapii, płynącej z idei transcendentalizmu postawę krytyczną. Nie można bowiem - widząc "ucieczkę świata", "samoznoszenie się rozumu", "zagubienie człowieka" - przyjmować kantowskiego

optymizmu, płynącego z badań struktur świadomości i szukania w nich terapii wobec zagrożeń kultury. Lew Szestow na początku naszego wieku dowodził, że filozofia krytyczna wcale nie przewyciężyła problemów, które niosła sobą kultura i tradycja filozoficzna. Filozofia ta problemy owe jedynie zasłoniła przed nami. Dzisiaj zasłona opadła i dostrzegamy ponownie ich praktyczne znaczenie, gdy chodzi o losy naszej przyszłości. Myślenie krytyczne, szukające od czasów Kanta uniwersalnych struktur racjonalności, staje w takiej sytuacji przed dwiema możliwościami: albo zrezygnujemy z idei takich poszukiwań, doprowadzając tym samym do "detranscendentalizacji kultury i filozofii" (np. Richard Rorty), albo też ujawniona zostaje nowa postać myślenia transcendentalnego i przeprowadzona nowa krytyka rozumu, jako myślenia zaangażowanego w problematykę aktualnej sytuacji kultury (np. Karl Otto Apel, Wolfgang Iser). Pierwsza droga - widoczna wśród idei postmodernistycznych - w obszarze kultury oznacza apologię pluralizmu, konfliktów jako pożądanego stanu kultury i prowadzi do rozproszenia rozumu, a nawet do jego dyskwalifikacji. Tu transcendentalizm dokonuje samozniesienia i być może - jak zauważa Rorty - "kantowską ideę filozofii czeka już wkrótce los średniowiecznej idei kapłaństwa?".

Druga droga podejmuje wysiłek uratowania transcendentalnego wymiaru naszej kultury, angażując pokantowską filozofię w pokonywanie jej kryzysu. Konieczna transformacja takiej filozofii, zastąpienie paradygmatu świadomości przez paradygmat komunikacji (Apel), subiektywności przez interakcyjność, czy nowa idea "rozumu transwersalnego" (W. Iser) wprowadzają do transcendentalizmu nowy element. Jest nim "wspólnota komunikacyjna", "intersubiektywność".

Pytając zatem o to, co oferowała kulturze filozofia transcendentalna, czy w kantowskim projekcie tej filozofii można odnaleźć elementy terapii zagrożonych obszarów rozumu, obecności człowieka, doświadczenia świata, należy zwrócić uwagę na dwie idee. Z jednej strony filozofia ta oferowała kulturze możliwość jej legitymizacji, wskazując na "warunki możliwości", stając się najlepszą metodą rozumienia zjawisk kultury i jej podstaw. Z drugiej strony zaś, zastosowanie tej metody do analizy konkretnych zjawisk kultury i problemów konkretnego człowieka, ukazywało coraz większy rozdźwięk między tym, jak być powinno, a tym, jak jest. Neokantyzm badeński jednoznacznie ukazywał,

że zaprojektowana przez Kanta filozofia transcendentalna zdawała się coraz mniej uczestniczyć w życiu, a tym samym pogłębiała sytuację, w jakiej znalazła się kultura wraz z rozwojem nauk i rodzącą się w nich teoriopoznawczą schematyzacją doświadczenia. Faktem jest, że filozofia ta stworzyła metodę analizy kultury, jak też wydawała się prezentować najlepszy sposób jej ochrony przed upadkiem, zamykając drogę przed relatywizmem natury antropologicznej, psychologicznej i historycznej. Czynniki jednostkowe, społeczne, historyczne traciły tu swe znaczenie w określaniu sfery epistemologicznej, aksjologicznej itp., przekreślając tym samym jakąkolwiek próbę wydedukowania podstaw zjawisk kulturowych z obserwacji ich samych. Wszystko to oczywiście nie podlega dyskusji. Będąc ze swej istoty myśleniem zwróconym ku "warunkom możliwości" filozofia ta stworzyła najlepsze warunki do namysłu nad kulturą. Z drugiej strony, była w stanie dotrzeć do takich podstaw naszej kultury, które - jako transcendentalne - nie poddają się najmniejszym próbom relatywizacji. Lecz nawet ten obszar nie mógł obronić się przed postmodernistyczną destrukcją.

Rozdział piąty

Współczesne przemiany filozofii transcendentalnej

Twórcze odrodzenie filozofii nastąpi tylko wówczas, kiedy nastąpi zdecydowana przewaga problemów ontologii nad problemami gnoseologii, tzn. kiedy filozofia znów zajmie się bytem, a nie sobą.

N. Bierdiajew

W filozofii, tak jak w całej kulturze, są okresy rozwoju i regresu. Niewątpliwie pojawienie się filozofii transcendentalnej wyznacza nowy okres, w którym myślenie filozoficzne przełamało prymat bytu, na rzecz prymatu świadomości. Ocena tej filozofii często jednak nie jest osądem rozwiązanych na jej gruncie problemów, lecz osądzeniem właśnie tej podstawowej rewolucji w filozofii: przełamania prymatu bytu, na rzecz prymatu świadomości. To o tej właśnie epoce i tym wydarzeniu F. Schelling mówił, iż był to piękny czas dla filozofii i kultury, kiedy przez Kanta i Fichtego ludzki duch odkrył swą wolność i zapytał nie o to, co jest, lecz o to, "co może być". Ta entuzjastyczna ocena nie była jednak jedyną. O tym samym wydarzeniu z perspektywy myślenia metafizycznego często mówiło się jako o regresie filozofii i błędnym kierunku.

Termin "filozofia transcendentalna" w swym znaczeniu systematycznym został wprowadzony przez Kanta. Począwszy od *Krytyki czystego rozumu*, w której wyrażony został system i zasady tej filozofii, rozwijała się ona w wielu kierunkach, wyznaczając drugi, obok filozofii bytu, podstawowy nurt myślenia filozoficznego. W dziejach filozofii nie stanowił on jednak pierwotnej metody filozofowania. Jako taką metodę należy raczej uznać myślenie, w którym jedność rzeczywistości zapewniana była w perspektywie bytu. Przyczyn powstania takiego nowego myślenia i przełamania prymatu bytu na rzecz świadomości można szukać zarówno w określonej sytuacji kultury XVIII wieku, jak też w obrębie samej filozofii. Powstanie transcendentalizmu było konsekwencją kulturowego i filozoficznego zniszczenia bezpośredniej relacji świata i podmiotu, identyczności myślenia i bytu, które tworzyły dotychczas fundamenty myślenia metafizycznego. Bez wątpienia groziło to rozpadem kultury, sceptycyzmem i utratą sensu istnienia.

W takiej groźnej sytuacji filozofia transcendentalna stała się ratunkiem kultury, wyznaczając nowe zasady pewności i obroną sensu istnienia myślenia filozoficznego przed upadkiem w empiryzm i sceptycyzm. Wyrastając na gruncie przeobrażeń kulturowych epoki nowożytnej wyznaczała sobą również "ducha nowożytności". W filozofii tej jak w zwierciadle odbijają się istotne rysy tej epoki i krytyka tej filozofii jest jednocześnie krytyką nowoczesności²⁷⁶.

Filozofia wieku XX nie rozwijała się w opozycji do tej filozofii, lecz często jako jej twórczy rozwój. Można powiedzieć, że wiek XX był nadal okresem z dominującą rolą tej filozofii, która swoje korzenie znajduje w przekształceniach tamtej epoki. Żaden kierunek filozoficzny nie przeszedł obojętnie obok transcendentalizmu. Nie wystarczy tu wspomnieć o fenomenologii, która wraz z Husserlem czyni z metody transcendentalnej podstawową zasadę uprawiania filozofii, ale można też wskazać mocne związki tej filozofii z egzystencjalizmem²⁷⁷,

²⁷⁶ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 30 i n.

²⁷⁷ Należy tu przypomnieć, że filozofia transcendentalna, a dokładniej Kanta nauka o ideach, odegrała znaczącą rolę w narodzinach filozofii egzystencji K. Jaspersa.

marksizmem²⁷⁸, hermeneutyką²⁷⁹, filozofią analityczną²⁸⁰, a nawet neotomizmem²⁸¹. Każdy z tych kierunków nie tylko sięgał do tej filozofii, ale również przyczyniał się do przekształceń w jej obszarze, zwrotnie oddziałując na sam transcendentalizm.

1. Kierunki filozofii współczesnej i transcendentalizm

Przypomnijmy podstawowe związki myślenia transcendentalnego ze współczesnymi kierunkami filozofii.

Hermeneutyka i transcendentalizm. Od związków z filozofią transcendentalną nie ustrzegła się hermeneutyka. Co prawda Heidegger zwrócił się przeciwko temu myśleniu z powodu ukrytego w niej warunku subiektywności, lecz w trakcie rozwoju hermeneutyki sytuacja uległa wyraźnej zmianie. Wskazanie przez Heideggera na ontologiczny sens kantowskiej analizy transcendentalnej, prowadziło do konieczności wykroczenia poza ten sposób myślenia i jego samozniesienie. Lecz już u H.-G. Gadamera sytuacja ulega zmianie i odnajdziemy widoczne odwołanie się do tej filozofii. Filozof z Heidelbergu podkreśla na przykład rolę Fichtego w rozwoju hermeneutyki²⁸². Ujawniony przez Gadamera "uniwersalny wymiar hermeneutyki" każe ją uznać już nie za jeszcze jedną teorię nauk humanistycznych, lecz za podstawową dyscyplinę filozoficzną. Właśnie hermeneutyka może pozwolić na poszukiwanie

²⁷⁸ Stulecie śmierci Kanta (1904) świętowane było w całej prasie robotniczej Niemiec i Austrii. "Austromarksizm" zaś podjął próbę zastosowania kantowskiego transcendentalizmu do przekształcenia materializmu historycznego.

²⁷⁹ "Zwrot krytyczny Kanta nie może być również zapomniany w filozofii hermeneutycznej" - powie Gadamer. Por. H.-G. Gadamer, *Kant und die philosophische Hermeneutik*, w: "Kant-Studien", 66. Jahrgang 1975, s. 403.

²⁸⁰ Na ten temat: T. Grundmann, *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*, Paderborn 1994. Autor przedstawia drogę wprowadzania filozofii transcendentalnej w strukturę myślenia analitycznego.

²⁸¹ Por. np. H. Holz, *Thomistischer Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen*, w: Kant-Studien, 58/1967, s. 376 - 386. Należy również odnotować np. H. Köchler, *Aktuelle Aspekte der Transzendentalphilosophie*, w: "Zeitschrift für Katholische Theologie", 102/1980,

²⁸² Por. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Tübingen 1986, s. 426.

warunków możliwości doświadczenia pojętego już nie jako wiedza podmiotu o przedmiocie.

Gadamer - pisze A. Bronk - nie ogranicza swych dociekań do epistemologii nauk przyrodniczych (rozum czysty), a tym bardziej humanistycznych, lecz rozciąga je na rozum praktyczny i całe w ogóle poznanie ludzkie, szukając jego wstępnych, przedpoznawczych uwarunkowań²⁸³.

Hermeneutyka nie rezygnuje wcale z kwestii transcendentalnych podstaw poznania, lecz zmienia obszar pytania. Ma to być teraz doświadczenie w wymiarze uniwersalnym. W tym sensie dziedziczy ona transcendentalną tradycję pytania o "warunki możliwości doświadczenia". Żadnych też wątpliwości, jeśli chodzi o związek hermeneutyki z transcendentalizmem, nie pozostawiają już J. Habermas i K.-O. Apel. Im bardziej hermeneutyka koncentruje się na kategorii "rozumienia", tym bardziej też zbliża się do myślenia transcendentalnego²⁸⁴.

Można łatwo też wskazać, iż takie zbliżanie się tych obszarów przybrało w naszych czasach dwójaki charakter. Jest to próba nadania hermeneutyce charakteru transcendentalnego (transcendentalna hermeneutyka) albo też próba swoistej hermeneutyzacji myślenia transcendentalnego (hermeneutyczny transcendentalizm)²⁸⁵. Pierwsza źródło znajduje w przemianach samej hermeneutyki, która od czasów F. Schleiermachera coraz bardziej zwraca się ku kategorii "rozumienia", przestając być tylko literacką sztuką interpretacji i nadając tej kategorii uniwersalny charakter, w którym obecne jest nasze całe doświadczenie świata. Ta droga, od hermeneutyki, ku filozofii transcendentalnej budowana jest zatem jako rozpoznawanie przez samą hermeneutykę swego uniwersalnego znaczenia. Jeśli uniwersalny wymiar hermeneutyki był w myśli Schleiermachera jedynie postulatem, to w wieku XX został on spełniony. Ten obszar zbliżania wyznaczony jest szczególnie filozofią G. Vattimo, który widzi w hermeneutyce wspólny styl myślenia współczesności, pragnąc kulturową przyszłość ugruntować na

²⁸³ A. Bronk, *Epistemologiczny charakter filozofii H.-G. Gadamera*, w: "Studia Filozoficzne" 1985/1, s. 24.

²⁸⁴ Por. na ten temat: Th. Grethlein, *Reservate der Geltung. Untersuchungen zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie zu Hermeneutik und Pragmatik*, Würzburg 1993, s. 47 i n.

²⁸⁵ Tamże, s. 38 i n.

hermeneutyce²⁸⁶. Uniwersalność nadaje hermeneutyce swoiste transcendentálną rolę, gdyż rozumienie staje się warunkiem możliwości wszelkiego doświadczania świata.

Nieco inaczej wygląda sytuacja w hermeneutycznym transcendentalizmie. O ile w zbliżaniu hermeneutyki do filozofii transcendentalnej chodziło o to, aby rozwijać hermeneutykę jako swoiste przedłużenie, dokończenie filozofii transcendentalnej, to hermeneutyczny transcendentalizm XX wieku przyjmuje inny kierunek. Chodzi w nim o to, aby konsekwencje rozwoju hermeneutyki przenieść do filozofii transcendentalnej. To znaczy, przyjmuje się tu - jak np. w filozofii Gadamera - transcendentalny obszar filozofii Kanta i dzięki hermeneutyce zmierza się do tego, aby obszar ten rozszerzyć na nowe możliwości. Twórca hermeneutyki filozoficznej mówi tu wyraźnie o "supremacji kantowskich Krytyk"²⁸⁷. Supremacja ta oznacza swoiste podporządkowanie idei Kanta, aby nadal poszukiwać "warunków możliwości". W centrum takiej "hermeneutycznej filozofii transcendentalnej" tkwi zatem żądanie nowego spojrzenia na transcendentalizm i nowego rozumienia przedmiotu jego zainteresowań. Ze względów na hermeneutykę, transcendentalizm nie może być tylko kantowską krytyką rozumu. Musi uwzględniać hermeneutyczny obszar, a to znaczy przede wszystkim to, że rozum zakorzeniony jest w historii i obszarze społecznym.

Filozofia analityczna i tanscendentalizm. Można sądzić, że przed transcendentalizmem powinna się "ustrzec" filozofia analityczna. Jeśli zwróci się uwagę na intencje filozofii transcendentalnej i filozofii języka, to ich odmienność i różnokierunkowość wydaje się oczywista. Pierwszej chodziło o znalezienie możliwości apriorycznego ugruntowanie ważności naszego poznania. Lecz "pozytywizm logiczny", który długo wyznaczał paradygmat filozofii analitycznej, nie zaakceptował tego roszczenia transcendentalizmu. Logiczny empiryzm, będąc paradygmatem analitycznej filozofii języka, nie mógł roszczeń takich zaakceptować. Odrzucony został sam problem ugruntowania kategorialnych zasad świata, gdyż takie nie mogły być wskazane ani przez logiczną

²⁸⁶ Por. G. Vattimo, *Ergebnisse der Hermeneutik*, w: tenże, *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Wien 1986, s. 43.

²⁸⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Kant und hermeneutische Wendung*, w: tenże, *Heideggers Wege. Studien zur Spätwerk*, Tübingen 1983, s. 46.

analizę znaczenia, ani przez nauki empiryczne. Obok metodologicznych zarzutów podstawowych, również inne dążenia filozofii języka były odpowiedzialne za to, że transcendentalne ugruntowanie uznano za zbyt czyste.

Wydaje się bowiem, że uznanie języka za narzędzie i przedmiot filozofii, powinno oznaczać likwidację samego problemu "warunków możliwości". Lecz wiek XX i tu nie pozostawił wątpliwości. Choć klasycznie rozumiana idea transcendentalizmu rzeczywiście nie widziała języka wśród warunków możliwości i granic poznania, to jednak wiek XX dokonał w tej kwestii radykalnej zmiany. Za sprawą E. Cassirera, R. Höningswalda i innych, z teorii świadomości przekształca się ona w "transcendentalną filozofię języka", w której właśnie język staje się warunkiem rozumienia świata. Język przestaje być aktywnością podmiotu, lecz przyjmuje charakter procesu transcendentalnego, w którym ujawnia się rzeczywistość.

Ale również w samej filozofii analitycznej można dostrzec wyraźny kierunek ku transcendentalizmowi, widoczny nie tylko w tym, że odkrywa się transcendentalny charakter języka, gdyż we wszelkim "mówieniu o języku" jest on obecny. Zarówno w filozofii analitycznej wyrażanej jako konstrukcjonizm (R. Carnap), jak i w programie deskrypcjonizmu (późny Wittgenstein, G. Ryle, J. L. Austin) elementy transcendentalnych poszukiwań "warunków ważności" nie mogą być pominięte. Bowiem również w doświadczanej wielości języków pojawia się interesujący dla tej filozofii obszar rozważań. Nawet wtedy, gdy zakładamy wielość i nieporównywalność języków, wzajemnie nieprzetłumaczalnych i niosących różne doświadczenia świata, napotykamy interesujący dla filozofii transcendentalnej problem dostępu do tego "obcego nam języka", warunków jego rozpoznania jako obcego itp. Niekiedy można odnieść wrażenie, że ma tu miejsce swoiste zastąpienie "Krytyki czystego rozumu" przez "Krytykę rozumu językowego". Zdaniem wielu "analityków języka" transcendentalna rewolucja Kanta nie była rewolucją radykalną, gdyż pomijała konstytutywne znaczenie języka dla poznania. Ponieważ jednak język ma takie transcendentalne znaczenie, to filozofia transcendentalna musi się realizować właśnie w analizie języka.

Lecz w cieniu tych argumentacji w końcu lat 50. stało się możliwe wprowadzenie transcendentalnej argumentacji w kontekst analityczny i potraktowanie jej nie tylko jako ważnego zagadnienia, ale też jako części składowej analitycznej filozofii. Wystarczy wskazać tu imię P. F. Strawsona. Strawson nie tylko pobudził zainteresowanie się tej filozofii argumentacją transcendentalną, lecz również wpłynął na kierunek dyskusji na ten temat²⁸⁸. Podjął on próbę przeniesienia strategii argumentacji stworzonej przez Kanta do filozofii analitycznej. Okazało się, że projekt transcendentalnego ugruntowania poznania nie traci sensu w perspektywie filozofii języka. Badając "schemat pojęciowy", za pomocą którego myślimy o świecie, Strawson poszukuje jego warunków obiektywności. Oznacza to, że są takie fundamentalne elementy schematu pojęciowego, które są niezbędne w naszym myśleniu o świecie.

Łatwo jednak dostrzec, że "tradycyjna" i analityczna filozofia transcendentalna nie są wcale tożsame²⁸⁹. W pierwszej uznaje się za możliwy dostęp, na drodze samego poznania, do jego zasad, "warunków możliwości" itp. Oznacza to, że transcendentalne warunki poznania byłyby zasadami, które dają się odróżnić od samego poznania, "tkwią poza nim" i wymagają specyficznej drogi dotarcia do nich. Inaczej dzieje się w analitycznej filozofii transcendentalnej. Właśnie w tym punkcie filozofia ta zgłasza swój sceptycyzm. Neguje ona możliwość osiągnięcia w samym poznaniu i przez nie samo swoistego "metapoznaniu", z którego mogłyby zostać odkryte jego własne warunki ważności i kategorie. Wiedza nie może być jednocześnie obszarem wykroczenia poza siebie. Jako alternatywę pozostawia analityczna filozofia transcendentalna możliwość, aby w ramach codziennej wiedzy rozpoznać zależności między różnymi jej obszarami. To znaczy, bez wykraczania ku jakiemuś "wyższemu obszarowi" dotrzeć do wspólnego obszaru warunków możliwości poznania. Różnica ta ukazuje się najlepiej w rozumieniu podmiotu. Tradycyjny transcendentalizm akcentował możliwość odkrycia "czystej świadomości", "podmiotu transcendentalnego", będącego warunkiem poznania. Analityczna filozofia

²⁸⁸ Por. na ten temat: T. Grundmann, *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*, Paderborn 1994, s. 12.

²⁸⁹ Na ten temat por.: T. Grundmann, *Analytische Transzendentalphilosophie...*, s. 120 i n.

transcendentalne uniemożliwia taką postawę. Transcendentalna świadomość, będąca zasadą wszelkiego doświadczenia, nie może być wskazana na podstawie naszego faktycznego poznania. Nie ma bowiem żadnego "miejsca", w którym taka świadomość mogłaby być odkryta i opisana.

Marksizm i kantyzm. Nie zapomniiała również o Kancie i filozofii transcendentalnej ta myśl XX wieku, która pozostawała pod wpływem filozofii Marksa. Jej odwoływanie się do myśli filozofa z Królewca nie było wcale rzadkim zjawiskiem. Kantowskie inspiracje szkoły frankfurckiej są znane²⁹⁰. H. Marcuse w roku 1930 pytał, co prawda, o sens "transcendentalnego marksizmu", lecz sam transcendentalizm rozumiał w wąskim wymiarze pytania o myślenie²⁹¹. W tym kontekście dostrzegał on błąd pytania o doświadczenie, przy wcześniejszym założeniu, iż jest ono efektem myślenia. Zamiast doświadczenia myślenie badało tu samo siebie. Dopiero Marks stwarzał możliwość pokonania tego niebezpieczeństwa, przez wprowadzenie działania praktycznego. Lecz i Marcuse proponuje transformację filozofii transcendentalnej. Można więc stwierdzić, że transcendentalna teoria wiedzy została przez "frankfurtczyków" przekształcona w teorię społeczeństwa i jego krytykę. M. Horkheimer - przykładowo - idąc śladem Kanta przyjmuje idee konstytucji przedmiotu, lecz dołącza do tego filozofię Marksa. Efektem tego jest wskazanie, że podmiotem, który powinien być poddany analizie, wcale nie jest "czysta świadomość", lecz życie społeczne.

Jeszcze mocniejsze związki między Kantem i Marksem znaleźć można w neokantyzmie. Marksizm kantyzujący wyznacza specyficzną ideę realizacji przesłania "powrotu do Kanta" w XX wieku. Wskazuje ona często na zacieranie odrębności między Kantem i Marksem. Pierwszy pozostawał w granicach krytyki rozumu (świadomości), drugi zaś poddawał krytyce rzeczywistość. W marksizującym neokantyzmie różnica ta ulegała osłabieniu: krytyka świadomości stała się krytyką rzeczywistości, szczególnie rzeczywistości społecznej. Sam kantyzm przybrał charakter uniwersalnego systemu, w którym Marks stawał się

²⁹⁰ M. Horkheimer mówi dosadnie: "/.../ teoria krytyczna czuwa nad dziedzictwem niemieckiego idealizmu, po prostu nad dziedzictwem filozofii". Por. H. Horkheimer, *Uzupełnienie*, w: "Colloquia Communia", 1983 nr 2, s. 66.

²⁹¹ Por. H. Marcuse, *Transzendentaler Marxismus? Die Gesellschaft*, 1930.

kontynuatorem, próbując poszukiwać tam teorii świadomości społecznej. K. Vorländer²⁹² - przykładowo - wykorzystuje kantowską powinność (Sollen), aby móc przedstawić socjalizm jako cel, do którego należy dążyć. Oznaczało to, że stworzona przez filozofa z Królewca teoria moralna świetnie uzupełnia marksowską ideę socjalizmu, jako celu rozwoju społecznego. W tym sensie Marks staje się filozofem, który urzeczywistnia kantowskie idee moralne. Podobnie M. Adler wskazuje na świadomość transcendentalną jako drogę do wyjaśnienia idei "człowieka uspołecznionego" i więzi społecznych²⁹³. Wykorzystuje tym samym transcendentalizm już nie do tego, aby uwiarygodnić filozofię marksowską, lecz aby ją przebudować.

Neotomizm i transcendentalizm. Przed związkiem z transcendentalizmem nie obroniła się również filozofia neoscholastyczna XX wieku. Przykładem może tu być próba zmiany tradycyjnie wrogiego wobec siebie stosunku filozofii transcendentalnej i tomizmu (neotomizmu). Jako pierwszy mosty między Kantem, a św. Tomaszem próbował budować J. Maréchal²⁹⁴. Ten swoisty "nowy tomizm", jak określa nurt ten E. Przywara²⁹⁵, stał się drogą prezentacji tego, że wskazywanie przez transcendentalizm podmiotowych warunków poznania jest jednocześnie drogą afirmacji bytu. W tym sensie metoda transcendentalna nie stawała się już konkurencyjną i niebezpieczną, lecz przyjmowana była jako narzędzie metafizyki.

Takich przykładów związku współczesnych kierunków filozofii z transcendentalizmem można oczywiście mnożyć. Koniec wieku XX zachęca jednak do pytań o efekty tych przeobrażeń. Należy zapytać, w jakiej formie filozofia transcendentalna opuszcza wiek XX i jakim koniecznym przemianom została poddana pod wpływem głównych tendencji filozoficznych naszych czasów? Co zostało jeszcze z filozofii typu kantowskiego w myśleniu filozoficznym współczesności?

Pytanie to nie jest nowe. W 1954 roku formułował je neokantysta J. Ebbinghaus, pytając o rolę jaką odegrał Kant i transcendentalizm w XX

²⁹² K. Vorländer, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen 1926.

²⁹³ Por. M. Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, Wien 1936, s. 76 i n.

²⁹⁴ Na ten temat: H. Holz, *Thomistischer Transzendentalismus...*, s. 376 i n.

²⁹⁵ E. Przywara, *Neuer Thomismus*, w: "Stimmen der Zeit" 1940/41, 138, s. 301-303.

wieku²⁹⁶. Odpowiedź już wtedy nie była optymistyczna, jeśli chodzi o przyszłość tej filozofii. Nie miał on wątpliwości, że w połowie XX wieku filozofia przybrała charakter "antykantyzmu" i ten rozdział wydaje się być zamknięty. Pisał jednak Ebbinghaus z nadzieją:

Każda epoka potrzebuje swoistego kompasu, dzięki któremu może się zorientować o sytuacji filozofii. Takie narzędzie nie oznacza żądania pozostawania niezmiennym, lecz zawiera pewien kierunek wyznaczanie tego, o co można i należy pytać, co pozostaje niejasne, jakie sprzeczności należy pokonać, co jest nie do utrzymania i jakie argumenty należy odnaleźć, jeśli chce się zachować odmierności. Filozofia Kanta jest ostatnią, która daje możliwość takiej orientacji, z którą filozofowie mogą określić, jaki jest historycznie osiągnięty stan pytania, które oni formułują jako filozofowie. W tym sensie wierzę, że główną sprawą filozofii naszych czasów jest nauczać filozofii Kanta²⁹⁷.

Dzisiaj możemy poszukiwać odpowiedzi na to pytanie bogatsi o doświadczenia ostatniego półwiecza.

2. Transcendentalizm i tendencje współczesnego myślenia

Kiedy patrzymy wstecz na wiek XX, coraz częściej staje przed filozofami świadomość kryzysu. Świadomość ta wyrażana jest tezami o "końcu filozofii". Czym różni się filozoficzna sytuacja współczesności od przeszłości i jakie ma to znaczenie dla idei transcendentalizmu?

Pokonanie sceptycyzmu. Droga filozofii transcendentalnej była jedna: w sytuacji utraty pewności bytu zaferować człowiekowi i kulturze pewność świadomości. Miała to być forma pokonania sceptycyzmu i oswojenia świata człowieka przez wskazanie, że to zawsze jest jego świat, a skoro tak, to jest też za ten świat odpowiedzialny. Pokonanie sceptycyzmu przedstawia się często jako podstawowe zadanie filozofii w ogóle i jako główne zadanie filozofii transcendentalnej.

Przypomnieć należy, iż w dziejach myślenia filozoficznego wskazano trzy zasadnicze instancje, które mogą zapewnić ważność naszego poznania i pokonać sceptycyzm. Pierwszą jest sam byt, który może gwarantować podstawy ważności. Drugą metafizyczna zasada, przekraczająca doświadczenie, ze względu na którą ono samo zyskiwało

²⁹⁶ Por. J. Ebbinghaus, *Kant und das 20. Jahrhundert*, w: "Studium Generale", Heft 9, 1954, s. 513 i n.

²⁹⁷ Tamże, s. 523-524.

uniwersalność i ogólność. Trzecią wreszcie podmiot, który w sobie samym odkrywa podstawy ważności swego doświadczenia. I właśnie trzeci rodzaj myślenia wyznacza obszar zainteresowań filozofii transcendentnej. Filozofia ta zwraca się ku takim poszukiwaniom możliwości ugruntowania naszego poznania, aby rozwiązanie znaleźć w samym poznaniu. Niewłaściwe byłoby jednak sądzić, że ta trzecia odpowiedź stanowi swoisty monolit, wyznaczając obszar nierozróżnialny wewnątrz. Tworzy ona raczej tylko pewne ramy, wewnątrz których może pojawić się wiele stanowisk. Podmiot, który wyznacza takie podstawy ważności, może być interpretowany jako realny lub idealny, jako indywidualny lub intersubiektywny, wreszcie jako językowy lub "niemy" itp. Z taką różną obecnością podmiotu mieliśmy do czynienia w filozofii transcendentnej począwszy od Kanta, przez idealizm niemiecki, neokantyzm w różnych postaciach, aż po pragmatykę transcendentną. W każdym z nich pozostawał on gwarantem pewności, mimo zmiany jego struktury.

Według zgodnej opinii historyków filozofii dopiero neokantyzm na przełomie XIX i XX wieku podjął założenia kantowskiego systemu, poddał nowej interpretacji, zmierzając do umocnienia jego roli w pokonaniu sceptycyzmu²⁹⁸. Razem z nim wróciły jednak na teren filozofii nie tylko rozwiązania, ale i trudności tego myślenia. Neokantyzm początku XX wieku nie tylko na nowo interpretował myśl Kanta, ale też twórczo ją rozwijał, ujawniając konieczność transcendentnego zagospodarowania nowych obszarów filozofii (nauki humanistyczne), ale przede wszystkim odsłaniając ukryte dotychczas warunki tego myślenia. Jednym z nich była właśnie "czasowość" podmiotu i abstrahowanie od historii. Tylko pod tym warunkiem, że czas i historia nie dotyczą podmiotu, mógł Kant pokonać sceptycyzm. Cała filozofia transcendentna, w swym zadaniu pokonania sceptycyzmu, wydawała się zależeć od tej jednej zasady. Unikała związku z czasem i historią.

Zwrot do historii. Filozofia przełomu XIX i XX wieku, ale też i wieku XX, jest jednak myśleniem, w którym coraz większą rolę zaczyna odgrywać czas. Niewątpliwie również przemiany w obrębie

²⁹⁸ Por. C.H. Krijnen, E.W. Orth (Hrsg.), *Sinn - Geltung - Wert. Neukantische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Würzburg 1998, s. 57 i n.

samej filozofii transcendentalnej w sposób istotny umożliwiały taki zwrot do historii. Należy przypomnieć, że chociaż jeden z pierwszych krytyków Kanta, wśród zarzutów wobec filozofii krytycznej, umieścił nieuwzględnienie historii, wypowiadając słynne "Philosophie ohne Geschichte ist Grillen, Wortkram"²⁹⁹, to jednak już neokantyzm szeroko otwierał drzwi, którymi historia mogła wdrzeć się na teren tego myślenia³⁰⁰.

Odnowiona w XIX wieku filozofia transcendentalna nie tylko kontynuowała badania Kanta odnośnie do uprawomocnienia nauk przyrodniczych, ale też odkryła konieczność przeprowadzenia krytyki rozumu historycznego i stworzenia warunków zapytania o podstawy możliwości poznania historycznego. Dla filozofii transcendentalnej oznaczało to najpierw, że żadna z jej tez, dotycząca czy to poznania, czy też ogólnie całego przełomu subiektywistycznego, nie da się wyrazić bez konieczności ustosunkowania się do tego zwrotu. Należy przypomnieć, iż jeszcze w filozofii W. Diltheya ów problem "historyczności" pojawia się jakby tylko dołączony do filozofii Kanta. Jego troska o poznanie historyczne znajduje się wyraźnie pod wpływem kantowskiej legitymizacji nauk przyrodniczych. Lecz już u tego filozofa można dostrzec, że zadanie ugruntowania nauk historycznych nie daje się rozwiązać na gruntach starej ontologii istoty (ważności) i wymaga nowej, w której historyczny podmiot musi odnaleźć się w faktyczności, historii, życiu. Stanowczy protest H. Rickerta przeciwko takim tendencjom, protest wypowiedziany na początku XX wieku z perspektywy klasycznie pojętej filozofii transcendentalnej, który wydawał się być samoobroną tej filozofii, nie spotkał się z uznaniem. Z perspektywy kilkudziesięciu lat dostrzec jednak można, że to wcale nie broniący Kanta Rickert, lecz zwrot dokonany przez Diltheya otwierał dla tej filozofii nowe możliwości, umożliwiając uwolnienie się od kantowskiego uwikłania tego myślenia w problem "zjawisko - rzecz sama w sobie". Świat historyczny nie tylko bowiem pozwalał się pomyśleć jako wytwór

²⁹⁹ Por. J. G. Hamann an J. F. Hartknocht, vom 23 Oktober 1781, w: *Hamanns Schriften*, Hrsg. F. Roth, Bd. 6, Berlin 1824, s. 223.

³⁰⁰³⁰⁰ Obecność historii w myśleniu Kanta poddaje interesującej analizie L. Landgrebe, *Die Geschichte im Denken Kants*, w: "Studium Generale" Heft 9, 7. Jahrgang 1954, s. 533-544.

twórczego podmiotu, ale też pozwalał się tak pomyśleć "bez reszty". Historia może być z góry uznana za nasze działanie i w niej też pokonana zostaje "rzecz sama w sobie". Przeciwnieństwo, czy też pęknięcie bytu na podmiot i przedmiot miało szansę znaleźć swe przezwyciężenie właśnie w historii. Przedmiot historii w sposób wręcz idealny spełnia transcendentálną ideę kreatywności i im bardziej filozofia zwraca się ku historii, tym bardziej też zyskuje na znaczeniu ta część myślenia Kanta, w której podkreśla się, że świat nie jest dany jako coś bezpośredniego, lecz jest wytwarzany i ustanawiany przez rozumnie działający podmiot. Z tych przyczyn myślenie transcendentálne nie podjęło takiej walki z historią i czasem, jakiej domagał się Rickert, lecz odwrotnie, chętnie nawiązało do tej rewolucji w myśleniu.

Razem jednak ze zwrotem samego transcendentalizmu do historii, na przełomie wieków ujawnia się niebezpieczeństwo utraty apriorycznego charakteru myślenia. Zagrożenie pojawiło się wraz z uhistorycznieniem samego rozumu. Ta nowa idea oznaczała, iż filozofia ta musi zmierzać do tego, aby "aprioryczność" pozostawała ciągle żywa, jako określona przez terażniejszość. Historyczność pojawia się teraz jako swoista forma aprioryczna, w której ujawnia się rzeczywistość. Wszewhładność historii oznacza, iż wszelkie struktury aprioryczne nie mogą być rozważane bez tej idei podstawowej, jaką jest właśnie historia. Jeśli jednak poznanie, moralność, religia, prawo nie mogą być badane z punktu widzenia kryteriów ahistorycznych, lecz zawsze w kontekście historii, to zaproponowane przez transcendentalizm poszukiwanie "warunków możliwości" nie może być realizowane inaczej, niż tylko jako wskazanie ich dla "teraz", "chwili obecnej". Z tej perspektywy niebezpieczna wydaje się próba ich absolutyzacji, jako przeniesienie sytuacji z chwili obecnej w przeszłość lub przyszłość.

Filozofia języka. Nie tylko jednak czas i historia określały nowe zasady filozofii w XX wieku. Jeśli chciałoby się znaleźć jedną, podstawową cechę filozofii XX wieku, to jest nią bez wątpienia odkrycie języka.

"Odkrycie" języka wywołało wstrząs całej filozofii, ale przede wszystkim filozofii transcendentálnej. Transcendentalizm, jako filozofia świadomości, wydawał się definitywnie ulegać relatywizującej tendencji tego nowego myślenia. O ile bowiem myślenie transcendentálne

osłabiało relatywizujący i sceptycyzujący empiryzm, przez wyzwolenie świadomości spod jego wpływów, o tyle filozofia języka wydaje się obierać odwrotny kierunek.

Filozofia języka pełni często dwie funkcje w myśleniu filozoficznym: stając się dyscypliną filozoficzną i/albo metodą filozoficzną³⁰¹. W pierwszym przypadku język pojawia się **obok** tradycyjnych problemów. W drugim zaś wszystkie dotychczasowe dziedziny filozofii zostają ujęte z **perspektywy języka**, a zatem można mówić o zorientowanej na język logice, etyce, ontologii, teorii poznania itp. Jak łatwo zauważyć filozofia transcendentalna bez trudu jest w stanie zaakceptować problem języka w filozofii. Co prawda Kant takiego problemu nie podjął, lecz jego sformułowanie nie pozostaje w sprzeczności z transcendentalnym zwrotem ku świadomości. Wystarczy tu wspomnieć Fichtego, Humboldta, Cohena, czy też Husserla. W każdej z tych filozofii transcendentalnych pojawia się problem języka i zostaje on włączony do struktur tego myślenia.

Inaczej wygląda sytuacja w drugim przypadku, czyli wtedy, gdy język nie jest już przedmiotem transcendentalnych rozważań, lecz stanowi perspektywę, w której pojawiają się wszystkie problemy filozoficzne. W odróżnieniu od filozofii transcendentalnej, zmierzającej do ugruntowania poznania i pozbawienia go elementów sceptycyzmu, taka filozofia języka wydaje się spełniać dokładnie odwrotne zadanie. Odkrywając, że rozpoczynanie od świadomości nie jest pierwotne, gdyż mówimy przecież o niej przy pomocy języka, wykracza się poza świadomość. Jednak gdy język zostaje postawiony w miejsce zajmowane wcześniej przez świadomość (rozum, podmiot), często oznacza to, że obszar ten musi utracić wcześniejszą funkcję ugruntowania ważności. Można powiedzieć, iż wraz z przemyśleniem języka, jego źródła i roli w myśleniu, zmianie musi ulec sama charakterystyka myślenia. Zmiana ta w filozofii XX wieku została umożliwiona również przez to, że właśnie na język przeniósł się w tym okresie przedmiot zainteresowania filozoficznego - szczególnie w krajach anglosaskich. Niekiedy przesunięcie to przyjęło tak skrajną postać, że językoznawstwo zaczęło

³⁰¹ Por. na ten temat np.: A. Gawroński, *Pochwała filozofii lingwistycznej*, w: tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa*, Warszawa 1984, s. 71.

warunkować filozofowanie. Filozofia nie tylko zatem uznaje tu język za swój przedmiot badań, lecz wydaje się, że ona cała staje się filozofią języka.

Zainicjowana przez G. Fregego filozofia języka stała się najpierw poszukiwaniem doskonałego języka dla wyrażenia struktur matematyki, aby później zająć się badaniem językowego znaczenia i zrezygnować z wcześniejszych prób badania języka w oderwaniu od rzeczywistości, koncentrując się na poszukiwaniu związków między językiem a światem. Jednak późniejsze zainteresowanie językiem, sięgające G. Moore'a i "późnego" L. Wittgensteina, stało się zainteresowaniem językiem potocznym, dostrzegając, iż w potocznych praktykach językowych zawarta jest wiekowa mądrość, która musi zainteresować filozofię. Uznano w tym duchu, że badanie języka i znaczenia, doprowadzi do korzystnej sytuacji filozofii, do której nie mogły doprowadzić ani analizy pojęć, ani też poszukiwania pierwszych zasad.

Niewątpliwie ten główny trend filozofii, będący odkryciem języka, nie pozostał również bez wpływu na sytuację filozofii transcendentalnej. Filozofia języka przyjęła na siebie zadanie rozjaśniania odwiecznych zagadnień filozoficznych. Wydawało się, że dzięki temu filozofia uzyska solidniejsze oparcie i tym samym tradycyjne problemy pojawiają się w nowym świetle.

Filozofia języka często staje się zatem propeudeutyką filozofii, mającą służyć do stworzenia zasad uporania się z tradycyjnymi problemami. W tym wydaje się zastępować metateoretyczny charakter filozofii transcendentalnej i jej badanie świadomości. Jeśli spojrzymy jednak na dzieje filozofii, to łatwo dostrzec, że często wraz z problemem języka, myślenie odkrywało inną swoją stronę, niż ta, jaka ujawniała się w nowożytniej aktywności podmiotu. Tak było w dziejach filozofii i tak stało się też w XX wieku. Wystarczy przypomnieć tu, że nowe zasady myślenia ujawniły się w filozofii XVIII wieku jednocześnie z problemem języka (mowy). Należy bowiem podkreślić, że problem pochodzenia mowy pojawił się w filozofii XVIII wieku właśnie u progu "ery subiektywistycznej" wraz z dziełem B. Condillaca *O pochodzeniu*

poznania ludzkiego (1746)³⁰², stwarzając opozycyjne wobec siebie odpowiedzi na genezę języka. Dla jednych język stawał się tworem człowieka i pojawił się zaspokajając jego potrzebę komunikacji. Dla innych zaś był tworem Boga i został człowiekowi ofiarowany. Najistotniejszy element tego sporu nie dotyczył jednak samej genezy języka, lecz związku języka (mowy) z myśleniem.

I ten problem nie był jednak w dziejach filozofii zagadnieniem nowym. Pytanie o to, czy myślenie i mowa są dwoma różnymi zjawiskami, czy też jednym zjawiskiem, mającym tylko różne nazwy, pojawiały już w starożytności. Identyfikacja myślenia i mowy nie była w filozofii poglądem odosobnionym. Wystarczy wspomnieć tu stwierdzenie Platona: "Sądzeniem nazywam mówienie"³⁰³. W wieku XVIII i XIX to zagadnienie przyjmuje jednak specyficzną postać. Nie tylko wskazuje się na tożsamość myślenia i mowy, ale przede wszystkim chce się z tej perspektywy spojrzeć na samo myślenie i zmienić dotychczasowy jego sens. Interesujące jest, że cały proces poszukiwania nowych zasad myślenia toczy się "wokół" filozofa, który szuka pewności i czyni to poza życiem.

Należy przypomnieć, że szczególnie trzech filozofowie odgrywali w tym procesie przekształcania struktury myślenia doniosłą rolę. Pierwszym był "człowiek upojony Bogiem", krytyk Kanta i oświecenia a jednocześnie "jego ziomek z Królewca" - Johann Georg Hamann. Drugim przedstawiciel klasycznej filozofii niemieckiej Johann Gottlieb Fichte, największy uczeń Kanta. Trzecim wreszcie Wilhelm von Humboldt, filozof okresu przejściowego między oświeceniem i romantyzmem, zachwycony Kantem i rozwijający jego aprioryzm. Przykłady te wskazują wyraźnie, że z perspektywy języka już wtedy zmierzano do zmiany subiektywistycznych zasad myślenia. Wiek XX uczynił to jednak radykalnie. To znaczy, język staje się koniecznym warunkiem myślenia. Biorąc to wszystko pod uwagę należy zapytać, czy filozofia języka wykazuje wolę przejścia funkcji filozofii transcendentalnej?

³⁰² Por. E. B. Condillac, *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, tłum. K. Brończyk, Kraków 1952.

³⁰³ Por. Plato, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 108.

Taką chęć przejścia tej tematyki przez filozofię języka można łatwo dostrzec. Można powiedzieć, że im bardziej ten nurt myślenia zmierza do potraktowania języka jako warunku możliwości naszego doświadczenia świata, tym bardziej też ujawnia się zbliżenie ku transcendentalizmowi. Lecz łatwo też dostrzec, że transcendentalizm, jako filozofia świadomości, nie mieści się w takim myśleniu. Ani filozofia języka nie może być już filozofią świadomości, ani też filozofia świadomości nie może stać się filozofią języka. Wszystko to oznacza, że chęć przejścia tematyki transcendentalnej przez filozofię języka musi oznaczać, że filozofia ta nie będzie już filozofią świadomości.

3. Sytuacja transcendentalizmu

Wiek XX można jednak nazwać okresem, w którym filozofia nie traktuje już historii tylko jako swego przedmiotu, lecz sama ulega skutkom tego myślenia. Podobnie nie podejmuje już tylko problemu języka, lecz stwarza lingwistyczną perspektywę filozofowania. Jako konsekwencje wystarczy wskazać tu hermeneutykę H.-G. Gadamera, czy też filozofię R. Rortego. Pierwszy odwraca dotychczasowe myślenie na temat historii: nie do nas już należy historia, lecz my należymy do niej. Rorty z kolei na poznanie chce już patrzeć tylko jako na praktykę społeczną o stale zmieniających się regułach, zależnych od sytuacji historycznej. W obu przypadkach wydaje się dochodzić do nowego spojrzenia na - tak ważny dla filozofii transcendentalnej - problem sceptycyzmu. Problem jego uniwersalnego pokonania przestaje istnieć, czy też okazuje się być źle sformułowany. W tym wypadku wydaje się, że historia, w której transcendentalizm odkrył pierwotnie dowód swej słuszności, podejmuje atak na inny aspekt tej filozofii. Historia, stawanie się konkretnych treści, stwarza bariery dla racjonalizmu nowożytności. Również sam podmiot, który przyjął bez granic transcendentalną, aktywną rolę, musi ulec przeobrażeniom, które zwracają się przeciwko tej postaci, jaką otrzymał w klasycznej filozofii Kanta. Jeśli bowiem historia staje się produktem jego działalności, to również on sam **musi** utracić "czystość", uniwersalność, stając się podmiotem historycznym, który sam może się dopiero urzeczywistnić. Podmiot nie wyprzedza już historii, świadomość nie jest czymś pierwszym i

samodzielnym, będąc uwikłaną w historię. Doświadczenie czasu samo ulega czasowi, dzieje się w czasie. Dlatego już nie logika, nie aprioryczne zasady, lecz tradycja musi stać się tym, do czego może i powinna zwrócić się filozofia transcendentalna chcąc zrealizować swój zamiar pytania o "warunki możliwości". Ona właśnie konstytuuje świadomość, odwracając kantowską zależność: teraz już to, co jest badane, określa badającą świadomość. Jest to niewątpliwie największa pułapka, jaką historia zastawiła na filozofię kantowską. Podmiot konstytuuje swój przedmiot, jakim jest historia, ale by to mógł czynić, sam musi być tworzony przez historię. Stąd też rozbieżności ocen, różnorodność sądów, wielość opinii i utrata uniwersalnej prawomocności.

Współczesna filozofia zatem, idąc jeszcze dalej w kierunku wyznaczonym przez neokantyzm, dokonała, zasadniczego dla filozofii, zwrotu do konkretnej i historycznej rzeczywistości człowieka. I niewątpliwie zwrot ten uniemożliwia spełnienia zadania, jakie Kant postawił przed tą filozofią. Lecz nie ten problem wydaje się tu najważniejszy. Należy zapytać, czy filozofia XX wieku, mimo tego że przez umocnienie zwrotu do historii uświadomiła złudzenia filozofa z Królewca, wyprowadziła poza filozofię transcendentalną i dokonała przełamania prymatu świadomości, na rzecz prymatu bytu? A tego właśnie należało oczekiwać.

4. Czy dalej drogą Kanta?

Wydawało się, że rzeczywiście taka deprecjacja podmiotu, umocnienie się lingwistycznego i historycznego kierunku w filozofii XX wieku, powinna doprowadzić do załamania się filozofii transcendentalnej, a w konsekwencji przyczynić się do ponownego przemyślenia sensowności przełamania prymatu bytu na rzecz prymatu świadomości. Ujawnione tu sprzeczności są wyraźne. Jeśli bowiem filozofia transcendentalna zostaje ujęta jako próba apriorycznego ufundowania poznania, to wydaje się pozostawać w sprzeczności z hermeneutycznym przeświadczeniem o zawsze nowej sytuacji, stale nowym początku itp. Skoro podmiot nie ma takiego charakteru jak uznał to Kant, to cała transcendentalna próba pokonania sceptycyzmu wydaje się tracić sens, a zatem powinny powrócić bardziej radykalne pytania. Na przykład o

to, czy odejście od filozofii bytu nie było przypadkiem fałszywym krokiem myślenia filozoficznego?

Wydawało się, że takie właśnie pytanie powinno być się pojawić, zaś jego konsekwencją mogła być konieczność odwrócenia kierunku przemian, dokonanych razem z myśleniem transcendentálním, więcej nawet, uświadomienia, że cały zwrot Kanta ku podmiotowi i "warunkom możliwości", cała rewolucja filozofii świadomości, nie spełniła nadziei w niej pokładanych i należy poddać ją koniecznej weryfikacji.

Obserwując filozoficzne przeobrażenia ostatnich lat stwierdzić jednak należy, że nie tylko nie formułuje się tak radykalnego pytania, lecz podstawowy nurt zupełnie dobrze sobie radzi, kontynuując filozofię, której korzenie znajdują się w tamtej idei przełamania prymatu bytu, na rzecz świadomości. Przyczyna takiej sytuacji tkwi w przemianach idei przedmiotu, które pojawiły się jednocześnie z załamaniem się podmiotu. Podkreślić bowiem należy, że w parze z destrukcją podmiotu i odkryciem nieświadomości, ujawniała się również inna postać świata, niż ta, jaką dostrzegał filozof z Królewca. Świat ten, pozostając światem fenomenalnym, utracił wymiary uniwersalne, "trwałą obecność", na rzecz tymczasowości, historycznej przygodności, "stawania się". Można powiedzieć, że filozofia XX wieku nie tylko uświadomiła wewnętrzną różnorodność podmiotu i jego historyczność, lecz ujawniła również - głównie za sprawą Heideggera - czasownikowy aspekt kantowskiego świata, jego "dzianie się". Historyczno-hermeneutyczny zwrot w filozofii XX wieku uświadamiał bowiem, że nie jest możliwa taka sytuacja, w której można poddać refleksji "dziejący się" świat w taki sposób, aby mieć go "cały przed nami". Z drugiej strony wskazał, że nie ma "punktu zerowego", gwarantującego bezwarunkową pewność, zaś nasze starania w ukazaniu takiego punktu, prowadzą do nieskończonego regresu. Te dwie przyczyny sprawiły, że transcendentizm mógł niejako pominąć ów zasadniczy problem swoich źródeł.

Przeobrażenia filozofii współczesnej pod wpływem czasu, historii i języka wydają się zatem doprowadzać do wniosku, że nie tyle mamy do czynienia z przekroczeniem perspektywy transcendentalnej, ile raczej z zacieraniem różnicy między tym **кто** poznaje i **co** poznaje w obrębie tej perspektywy. A zatem nie rodzi się ona wbrew myśleniu transcendentálnemu, lecz raczej jako jego rozwój, następny etap. "Śmierć

kantowskiego podmiotu" wcale nie zanegowała transcendentalnej rewolucji w filozofii, wyrażającej się w opuszczeniu perspektywy bytu i uznaniu, że świat, taki jaki jest prawdziwy, nie jest nam dostępny. Znane są przecież wysiłki nadania hermeneutyce wymiaru transcendentalnego, w których próbuje się wykazać, że nikt bardziej jak właśnie hermeneutyka dziedziczy kantowskie przekonania, łącznie z pytaniem o "warunki możliwości"³⁰⁴. Gadamer przecież nic innego nie czyni, jak tylko używa kantowskiego pytania wobec nowej sytuacji, jaką jest rozumienie, pytając o to, jakie są najogólniejsze warunki rozumienia. Co prawda pojawia się tu wyraźnie myśl, że nie ma uniwersalnego punktu wyjścia, nie ma uniwersalnej perspektywy. Lecz nawet ta sytuacja nie powinna nas jednak powstrzymywać przed tym, aby określić "warunki możliwości" tych historycznych doświadczeń. Takie warunki umożliwiają nam rozumienie naszej obecności w świecie. I chociaż mają one teraz charakter społeczno-historyczny, to jednak pozostają nadal jako organizujące nasze doświadczenie. Nie chodzi już o "punktowy podmiot", który formuje i strukturalizuje fenomeny. Takiego podmiotu nie ujmuje się już w tym statycznym i prawie solipsystycznym sensie, lecz rozumie go jako pole przedstawienia, część pewnego świata, który znajduje się na skrzyżowaniu z całością, która przez niego jako obiekt jest formowana w procesie filogenetycznym i historycznym.

Przyglądając się zatem filozofii współczesnej często ma się wrażenie, że pytanie Kanta "jak są możliwe sądy syntetyczne a priori"? znalazło się w nowej sytuacji. Z jednej strony, podejmuje się często, wśród wszystkich sceptycznych teorii, próby jego negacji, dowodząc, że takich sądów nie jesteśmy w stanie formułować. Z drugiej zaś, kontynuacja transcendentalnego kierunku filozofii zdaje się stawiać myślenie filozoficzne w konieczności sformułowania nowego pytania, "meta-transcendentalnego": "jak możliwe jest pytanie 'jak możliwe są sądy syntetyczne a priori'? To nowe pytanie, które nie przestaje być pytaniem transcendentalnym wyrasta z historyzmu, relatywizmu i językowego charakteru współczesnego myślenia.

³⁰⁴ Por. na ten temat np.: M. A. Cota, *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in ,Wahrheit und Methode, von. H.-G. Gadamer*, Frankfurt am Main 1977, s. 49 i n.

Transcendentalny interpretacjonizm

W filozofii niemieckiej powstała zresztą filozofia, która chce wykorzystać historyczne i hermeneutyczne doświadczenie świata, i mimo to pozostać transcendentalizmem. Jest nią transcendentalny interpretacjonizm Hansa Lenka³⁰⁵.

Należy przypomnieć, że w latach siedemdziesiątych rozwinął Lenk swoją nową metodę "konstruktury interpretacyjnej". Pytał wtedy w jednej z prac:

Czy upadek filozofii rozumu jest nieuniknionym upadkiem zachodniej kultury i optymizmu /.../³⁰⁶.

Wskazywał już wtedy, że ideał rozumu, ukazany przez Kanta i filozofię transcendentalną, był ideą regulatywną. A to znaczy nie był żadną obietnicą i gwarancją tego, że oświecenie się powiedzie. Błędem było zatem uznawanie tej idei za realną podstawę przemian epoki oświecenia. Rozum oświecenia to tylko "apel", "idea regulatywna". Kulturowy kryzys rozumu, tak niebezpieczny dla transcendentalizmu, zostaje tu pozbawiony znaczenia, gdyż "oświecenie rozumu może być zastąpione apelem, programem bez emfatycznego optymizmu"³⁰⁷.

W ostatnich latach swej filozofii nadał charakter transcendentalny, kontynuując filozofię transcendentalną.

Zwrot filozofii XX wieku do interpretacji nie jest oczywiście niczym wyróżniającym się. Dostyc często filozofowie - idąc tropem Nietzschego - wskazują, że wszystko, co jest, to tylko interpretacja. Lenk wyprowadza jednak swą filozofię od innej tezy. Zakłada, że wszystko co jest (świat, rzeczywistość, sens), **ujmowane** jest tylko jako interpretacja. Oznacza to, że interpretacja musi być rozpoznana jako aktywność "interpretującego podmiotu". Mówi on jednoznacznie, że chce kontynuować filozofię Kanta za pomocą innych, nowocześniejszych

³⁰⁵ Por. H. Lenk, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationssätze*, Frankfurt am Main 1993. Wybór tekstów w języku polskim: H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu. Filozofia między nauką i praktyką*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 26.

³⁰⁶ Por. H. Lenk, *Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hamburg 1975, s. 47.

³⁰⁷ Tamże, s. 48.

środków³⁰⁸. Wszystko pozostaje tu tak, jak widział to Kant, a zatem: nie ma możliwości dotarcia do samych rzeczy, nie istnieje możliwość opisanania rzeczy poza interpretacją, wszelki kontakt z rzeczywistością uwarunkowany jest przez formy interpretacyjne, poznanie jest zawsze konstruowaniem itp. Są to więc idee, które mieszczą się w tradycji kantowskiej, z jedną wszak różnicą: podmiot, Ja, jest też konstruktem interpretacyjnym. Porzuca się zatem roszczenie do "jedyności" i "uniwersalnej ważności" interpretacji, i czyni to jako efekt filozoficznych przemian XX wieku. Ujawniający się tu perspektywizm zakłada, że właśnie interpretacja określa nasz elementarny stosunek do świata. Wszystko, co poznawalne, może być ujęte tylko interpretacyjnie i co prawda są różne poziomy takie interpretacji, lecz zawsze są tylko interpretacje. Lenk odróżnia sześć szczebli interpretacji, które pojawiają się jako konstrukt podmiotu, który sam jest konstruktem samego siebie. Są to: interpretacje pierwotne (Primärinterpretationen), które są umożliwiające wraz z naszą konstrukcją biologiczną; interpretacje wzorcowe (Musterinterpretationen); interpretacja społeczna i kulturowa; interpretacja porządkująca; interpretacja rozumiejąca i wreszcie "metainterpertacja", odkrywająca "że wszystko, co jest, jest ujmowane tylko jako interpretacja".

Łatwo tu dostrzec, że tak jak klasyczny transcendentalizm pozostawił otwartą kwestię "świata samego w sobie", tak czyni też transcendentalny interpretacjonizm, szukając "warunków możliwości" interpretacyjnego uchwytowania świata. Różnica polega tylko na jednym. Kant nie miał wątpliwości, że tworzy system filozoficzny, który ma jeszcze wolne miejsca, ale które trzeba wypełnić i "doprowadzić rozum ludzki do pełnego zadowolenia"³⁰⁹. Interpretacjonizm transcendentalny chce (i musi) pozostać transcendentalizmem otwartym, szukając stale, w nieskończoność, warunków i możliwości interpretowania. Jako taki umacnia kantowską decyzję opuszczenia perspektywy bytu i zwrot do świadomości, lecz świadomości nie traktuje już po kantowsku. W sposób wyraźny zachowuje się tu transcendentalny paradygmat i nadaje jemu postać nieprzekraczalną, wskazując konieczności nieskończonego

³⁰⁸ Por. H. Lenk, *Filozoficzny zarys transcendentalnego interpretacjonalizmu*, w: tenże, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 26.

³⁰⁹ Por. I Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 600.

poszukiwania warunków interpretacji, gdyż wszystko, co "jest", jest ujmowane tylko jako interpretacja. Wszelkie poznanie i mówienie o świecie są możliwe tylko w jakiejś formie. Droga do bytu jest na zawsze zamknięta.

Pragmatyka i transcendentalizm

Podobnie jak transcendentalny interpretacjonizm jest efektem konfrontacji klasycznego transcendentalizmu z przemianami w obrębie historii, tak pragmatyka transcendentalna jest odpowiedzią tego myślenia na zwrot językowy. Ten kierunek filozofii, który został zapoczątkowany przez K.-O. Apła i kontynuowany jest przez W. Kuhlmana i innych, ma być też odpowiedzią na współczesną sytuację myślenia i kultury. I chociaż - jak czyni to Apel - jego genezę znajduje się już w antyku, to jednak jest to wyraźnie transcendentalizm wychylony w przyszłość. Podejmuje ona próbę przeformułowania i radykalizacji kantowskiej idei transcendentalizmu, rozumianej jako krytyka rozumu.

Pragmatyka transcendentalna ujmuje filozofię i jej dzieje zgodnie z poetycką intuicją Hölderlina, jako "rozmowę, jaką jesteśmy" (das Gespräch, das wir sind). Ale próbuje też być odpowiedzią na kantowskie pytania: "co możemy wiedzieć?" i "co powinniśmy czynić?". Są to pytania o warunki możliwości i granice poznania, jak też warunki możliwości moralności. Próbuje zatem przejść transcendentalną drogę od filozofii świadomości, do "refleksji komunikacyjnej", od "ja myślę", do "my myślimy" i znaleźć nowe ugruntowanie dla tego wszystkiego, co "jest dla nas ważne".

Konfrontacja filozofii języka i filozofii transcendentalnej w XX wieku musiała się odbyć. Stanęły naprzeciw siebie dwie filozofie, z których jedna (transcendentalizm) pyta o warunki ważności, takich warunków poszukuje i wskazuje je w postaci apriorycznego świata podmiotu. Druga zaś koncentruje się na "grach językowych", zakładając z góry, że żyjemy zawsze w jakiejś perspektywie, wyznaczonej przez język, zaś zmieniając język, zmieniamy również perspektywę. Różne praktyki komunikacyjne wydawały się tu wskazywać, że zgodność co do kryteriów ma jedynie charakter kulturowy, a zatem zmienny i historyczny. Stąd też nie tylko odpowiedzi, ale samo pytanie "o ważności"

wydawało się tracić sens. Jeśli bowiem filozofia transcendentalna chciała dotrzeć do warunków możliwości doświadczenia i nie dysponowała żadnym innym środkiem niż myślenie, zaś myślenie ma zawsze językowy charakter i jest częścią doświadczenia, to zachodzi pytanie o sens takiej postawy. Jak można bowiem odkryć podstawy ważności doświadczenia, skoro poszukiwania odbywają się za pośrednictwem czegoś, co jest jego częścią?

Podobnie zatem jak w wypadku historii i tu wydawało się, że transcendentalne poszukiwanie warunków możliwości i ważności musi ponieść klęskę w konfrontacji z filozofią języka. Wydawało się, że oznacza to też konieczność obwieszczenia końca tej filozofii. Perspektywa języka definitywnie obnaża bowiem pomyłkę Kanta. Skoro bowiem nie istnieje nic takiego, jak "rozum", "czyste myślenie", zaś to, jakie istnieje, jest zawsze "językowo skażone", to transcendentalne próby pokonania sceptycyzmu, poszukiwania warunków możliwości i ważności, wyzwolenia się od relatywizującej empirii są skazane na porażkę. Należy też przypomnieć, że z perspektywy filozofii metafizycznej często widziano w takim językowym zakotwiczeniu myślenia nadzieję, na definitywne pozbycie się ostatnich rubieży filozofii świadomości.

Konfrontacja ta przebiegała w XX wieku różnymi drogami. Zmierzła ona od krytyki możliwości poznania wolnego od języka i uznania, że właśnie język decyduje o strukturze rzeczywistości; przez odrzucenie możliwości pewnego poznania wraz z uznaniem "językowego warunku wszelkiego poznania" i "reprezentacji świata przez język"; aż wreszcie po próby odzyskania warunków pewności właśnie w pragmatyce transcendentalnej (Apel, Böhler, Kuhlmann). W tym ostatnim przypadku dowodzi się, że język w pewien szczególny sposób jest wielkością transcendentalną, to znaczy, że rozum i język muszą być analizowane jako nierozdzielna całość. W. Kuhlmann pyta:

Czy jest możliwy rozum i jego użycie bez języka, czy może użycie rozumu jest koniecznie związane z językiem? Czy każde użycie rozumu jest zapośredniczone przez język, czy też tylko szczególne kompleksy, formy późniejsze? A jeśli rozum jest związany z językiem, to czy jest on z nim związany tylko jako system znaków

lub może (także) jako medium komunikacji i interakcji, i o ile związany jest z samą komunikacją i interakcją?³¹⁰.

Łatwo dostrzec, że rozum i jego użycie pozostaje tu podstawowym tematem filozofii, lecz pojawia się jeszcze jedno zagadnienie: wzajemnej relacji rozumu i języka. I chociaż filozofia transcendentálna zajmowała się samym życiem rozumu, to jednak w dziejach filozofii ta ostatnia relacja nigdy nie była poboczną. Można wyraźnie wskazać trzy kierunki rozważań tego związku i miejsce myślenia transcendentálnego. Pierwszy kierunek, obecny np. w myśli J. Locke'a, wskazuje, że człowiek jest zdolny do użycia rozumu, zanim jest w posiadaniu języka, to znaczy, iż język jest zależny od rozumu, będąc czymś dodatkowym, gdyż ten ostatni jest już kompletny bez języka. Tu transcendentalizm nie musi ulec zmianie. Drugi kierunek, który ujawnił się w filozofii współczesnej, jest formą pośrednią. Także tu rozum i jego użycie jest możliwy bez języka i komunikacji. Można bowiem używać rozumu, będąc pozbawionym związku z innymi osobami, bez komunikacji z nimi itp. Istotna różnica, w porównaniu z pierwszym stanowiskiem, polega na tym, że rozum nie jest jednak czymś "prywatnym". Nie jest zatem czymś "osamotnionym", lecz czymś, co od początku ma udział w obszarze "rozumności intersubiektywnej". Dla transcendentalizmu kierunek ten wymaga pewnej modyfikacji, prowadząc do nowej, intersubiektywnej podmiotowości.

Pragmatyka transcendentálna wskazuje jednak trzeci kierunek. Przyjmuje się tu, że język jest apriorycznym warunkiem możliwości i ważności, warunkiem wszelkich roszczeń do obowiązywania. Z jednej strony przedstawiciele tego kierunku w sposób transcendentálny pytają o warunki, które muszą być spełnione a priori, a które określają nasze doświadczenie, czy też działanie. Z drugiej strony jednak, pytają oni o takie warunki w wymiarze społeczno-ontologicznym wskazując, że język, komunikacja, społeczeństwo, historia itd. należą do transcendentálnych warunków możliwości i ważności.

Język ma jednak charakter intersubiektywny. Pragmatyka transcendentálna poszukuje zatem takich warunków, które muszą być spełnione

³¹⁰ W. Kuhlmann, *Sprache und Vernunft*, w: E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg 1993, s. 187.

przy intersubiektywnym dyskursie, jeśli jest możliwe intersubiektywne roszczenie do prawdy i działań. W tym świetle prezentuje transcendentalną filozofię argumentacji, jako swoistą praktykę komunikacyjną, którą argumentujący muszą artykułować i zakładać, jeśli chcą, aby powiodła się ich działalność argumentacyjna. Odchodzi zatem od rozumienia idei transcendentalizmu jako "metateorii doświadczenia" i konstytuuje nową jego postać: transcendentalizm skierowany w stronę dyskursu. Z góry musi się też założyć komunikacyjne ujęcie podmiotu transcendentalnego.

Tak samo zatem jak filozofia transcendentalna pragmatyka transcendentalna zwraca się ku "warunkom możliwości". Nie tylko więc uznaje sensowność samego pytania, lecz też przyjmuje, że istnieje możliwość udzielenia na nie odpowiedzi, że zatem – mimo destrukcji podmiotu, językowego charakteru doświadczenia - należy kontynuować kantowskie poszukiwania wbrew wołaniom postmodernistów³¹¹. Nie mogąc jednak odwołać się do świadomości, filozofia ta ukazuje nową, transcendentalną możliwość. Jest nią "intersubiektywna jedność interpretacji", odnaleziona w obszarze wspólnoty argumentujących. Zadaniem pragmatyki transcendentalnej staje się wskazanie warunków możliwości i ważności ludzkiego argumentowania³¹².

Kto argumentuje – mówi K.-O. Apel – ten implicite uznaje wszelkie możliwe roszczenia członków wspólnoty komunikacyjnej, /.../ i jednocześnie zobowiązuje się uprawnomiczać za pomocą tych argumentów własne roszczenia wobec innych³¹³.

Lecz Apel nie tylko wiąże ze sobą filozofię transcendentalną, hermeneutykę i filozofię języka. Podkreślić należy, że zwracając się przeciwko tradycyjnej, subiektywistycznie pojętej, idei transcendentalizmu, zachowuje on też jej odwrócenia się od filozofii bytu. Transcendentalizm nie jest już teorią doświadczenia, lecz staje się teorią argumentacji. Lecz jest to filozofia transcendentalna. Kuhlmann mówi w tej kwestii wyraźnie, iż chodzi tu o takie struktury języka, komunikacji i rozumu,

³¹¹ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik. Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973, s. 7.

³¹² K. -O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, w: *Transformation. . . Bd.2*, s. 411.

³¹³ Tamże, s. 424 - 425.

które są apriorycznymi, koniecznymi warunkami możliwości poznania³¹⁴. Uznając język za aprioryczny warunek możliwości i ważności ten nowy transcendentalizm nie potrzebuje już ani metafizycznej koncepcji "rzeczy samej w sobie", ani też nie musi odwoływać się do nauk, czy też do "czystej świadomości". Wszystko to zostaje odrzucone jako zbędny element w poszukiwaniu "warunków możliwości". Przede wszystkim jednak uchylony zostaje schemat poznania podmiotowo-przedmiotowego. Podmiot, który klasycznie rozumiany był jako swoisty punkt graniczny świata, teraz ukazuje się jako swoisty "aktor", który komunikuje się będąc w świecie, który jest światem społecznych znaczeń. Idee pragmatyki transcendentalnej wskazują zatem na pewną transformację filozofii krytycznej. Ma tu miejsce swoisty fenomen, który wymaga podkreślenia. Otóż, mimo wskazania na językowy warunek wszelkiego myślenia i wszelkiej argumentacji, ma tu miejsce specyficzna radykalizacja filozofii transcendentalnej. Otrzymuje się nową jej pozycję, w której chodzi o wskazanie obowiązujących warunków myślenia, lecz w obszarze wspólnoty komunikacyjnej. Perspektywa transcendentalna zostaje zachowana w filozofii właśnie ze względu na język. Wiecej nawet: jeśli świat jest zawsze pomyślany jako społeczny (wspólnotowy) to musi także być pomyślany jako zmienny historycznie i kulturowo-pluralistyczny.

Taki transformowany transcendentalizm wydaje się niewiele pozostawiać z subiektywistycznej myśli Kanta, ale jedno pozostawia na pewno: zgaśnięcie bytu, prowadząc do wskazania intersubiektywnego porozumienia (komunikacji) w obrębie wspólnoty komunikacyjnej, jako nowej transcendentalnej instancji ważności i uprawomocnienia doświadczenia. Można zatem powiedzieć, że tradycyjna filozofia transcendentalna prowadziła nasze poznanie w sferę idealnej, "ponadświatowej świadomości", w niej szukając warunków prawomocności doświadczenia: to wszystko odbywało się "poza bytem". Pragmatyka transcendentalna zmienia ten kierunek. W miejsce abstrakcyjnej świadomości wkracza świat otwierany zawsze językowo we wspólnocie komunikacyjnej. Językowa komunikacja, a nie pozbawiona związku z

³¹⁴ Por. W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992, s. 26.

językiem, czysta świadomość, staje się teraz tematem refleksji transcendentalnej. Zaś podstawowe pytanie takiej pragmatyki transcendentalnej brzmi teraz: Jakie są warunki możliwości i prawomocności naszego myślenia jako argumentowania?³¹⁵

Kierując się ideami i odkryciami filozofii współczesnej, wprowadza ona zatem dwie wielkie zmiany na teren klasycznie pojętego transcendentalizmu. Po pierwsze, ugruntowuje transcendentalne poszukiwania na innej podstawie niż świadomość, chcąc pozostać transcendentalizmem, nie będąc już filozofią świadomości. Podmiot poznania zostaje zrekonstruowany teraz jako wspólnota argumentujących i komunikujących. Droga przemiany prowadzi zatem od swoistego "samotnego oglądu świata" w klasycznej wersji transcendentalizmu, do namysłu nad warunkami "oglądu wspólnotowego wyrażanego w języku".

Po drugie, filozofia ta nadaje tym poszukiwaniom charakter intersubiektywny i językowy, przywracając językowi transcendentalny charakter i zwracając poszukiwania ku zasadom dyskursu. Oznacza to, że transcendentalizm przełamuje tradycyjny w tej filozofii podział na podmiot i przedmiot poznania. Warunki możliwości mówienia o świecie człowieka są jednocześnie warunkami przedmiotów. Transcendentalizm koncentruje się na poszukiwaniu warunków, które zawsze już musimy założyć (zakładać), jeśli porozumiewamy się z innymi, zaś problem ważności zostaje utożsamiony z kantowskim zagadnieniem "warunku możliwości". Pytanie o warunki intersubiektywnej ważności argumentacji zastępuje pytanie o warunki ważnego poznania³¹⁶. Kuhlmann w sposób wyraźny dostrzega załamanie się teorii doświadczenia, ku któremu zwrócony był kantowski transcendentalizm. Wyrażnie jednak poszukuje tego, co może przejąć taką samą rolę, jaką miało doświadczenie w filozofii Kanta³¹⁷.

³¹⁵ Por. K. -O. Apel, *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, w: A. Wüsthube (Hrsg.), *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealism and Philosophy of Mind*, Würzburg 1995, s. 39.

³¹⁶ Por. K.-O. Apel, *Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht*, w: D. Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel*, Stuttgart 1983, s. 615 i n.

³¹⁷ W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg 1985, s. 21.

Niewątpliwie mamy tu do czynienia ze swoistym pokonaniem niebezpieczeństwa językowego zwrotu dla transcendentalizmu. "Poprawia" się klasyczną postać tej filozofii, a jednocześnie unika relatywizmu, płynącego z analizy języka jako "gier". Pragmatyka transcendentalna dowodzi zatem, że w transcendentalnym poszukiwaniu koniecznych warunków możliwości poznania nie można pozostać na starych pozycjach logiki doświadczenia nauk przyrodniczych. Łatwo dostrzec, że przekracza się tym samym transcendentalną filozofię świadomości, lecz nie samą ideę transcendentalizmu, określoną przełamaniem prymatu bytu. Przedmiotem zainteresowań nie jest już "solipsystyczna" świadomość w ogóle, lecz zapośredniczony językowo i ujawniany w procesie komunikacji związek między podmiotem a przedmiotem.

Jak łatwo dostrzec to swoiste nowe ugruntowanie filozofii transcendentalnej może być odebrane jako jej rozszerzenie. Zamiast filozofii świadomości mamy do czynienia z pragmatyką transcendentalną. Próbuje się pokazać, że istnieje możliwość (a nawet konieczność) pójścia jeszcze dalej, niż klasyczny transcendentalizm i jego zapytanie o "cogito" (świadomość). Świadomość nie jest już granicą, której nie możemy przekroczyć w poszukiwaniu warunków ważności. Właśnie język wskazuje, że aby coś sensownego powiedzieć potrzebna jest wspólnota komunikacyjna. Świadomość odślania tu swój "społeczny wymiar". Wyraźne też staje się, że mimo języka i sytuacji określonej historycznie, w filozofii i kulturze nie traci się podstaw pewności. Chociaż człowiek może zajmować różne postawy, to jest jednak coś, co wszyscy jako "sensownie argumentujący" musimy uznawać. Tym "czymś" jest a priori dyskursu argumentacyjnego. I tak jak Kant dowodził, że każdy, kto myśli, zakłada aprioryczny świat podmiotu, teraz jest to aprioryczny świat wspólnoty komunikacyjnej.

Pragmatyka transcendentalna wydaje się być znaczącą próbą uaktualnienia filozofii transcendentalnej. Próbuje zwrócić się ku warunkom uprawomocnienia doświadczenia w sytuacji, gdy filozofia współczesna, w różnych postaciach postmodernizmu, dekonstrukcjonizmu itp. ogranicza ważność tego problemu. Lecz zachowując jego ważność nie uznaje jednak za fałszywe (błędne) współczesnych tendencji skierowanych przeciwko Kantowi. W. Kuhlmann pisze:

Najistotniejsza, najbardziej fundamentalna część pragmatyki transcendentalnej polega przede wszystkim na obronie tezy, że rozum i jego użycie związany jest z językiem, i że język jest koniecznym warunkiem poznania, wreszcie że filozofia języka i jego krytyki nie są peryferyjnymi dyscyplinami filozofii /.../³¹⁸.

Można naturalnie dyskutować, czy ta transformacja transcendentalizmu, przejście od apriori doświadczenia, do apriori argumentowania nie jest nadużyciem pojęcia "transcendentalny". Lecz jeżeli pojęcia tego nie rezerwujemy do określenia badań struktur świadomości, lecz do metody i samego pytania, to pragmatyka transcendentalna przedstawia się jako znacząca próba kontynuacji tego pytania i tym samym dziejów transcendentalizmu w nowej sytuacji, określonej egzystencjalizacją myślenia, językowym i historycznym zwrotem filozofii. Nie bez przyczyny zatem używa tego określenia. Pozwala ona wybrnąć filozofii transcendentalnej z niebezpieczeństwa zwrotu językowego w XX wieku. Ale czyni to idąc dalej drogą transcendentalną, zacierając przy okazji różnice między ontologią i filozofią świadomości, a nawet między filozofią teoretyczną i praktyczną. W. Kuhlmann dowodzi, że ten nowy transcendentalizm nie tylko umacnia kierunek klasycznej filozofii transcendentalnej, ale też pokonuje podstawową trudność tego myślenia, jaką jest subiektywizm³¹⁹. I więcej nawet, jeśli uzna się, że myślenie transcendentalne stworzyło niemetafizyczną próbę "ostatecznych ugruntowań", to pragmatyka transcendentalna świetnie wpisuje się w koncepcję tego myślenia³²⁰. Również ona szuka podstaw do ważności poza metafizyką. W tym sensie można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z radykalizacją filozofii transcendentalnej, która - tak jak Kant - za punkt wyjścia uznaje realne doświadczenie, lecz - dalej niż Kant - znajduje możliwość badań w najogólniejszej formie. Tak jak filozof z Królewca chce szukać "warunków możliwości", lecz - inaczej niż Kant - nie chodzi już tu o badanie warunków racjonalności, lecz o kreowanie i badanie nowej racjonalności - racjonalności komunikacyjnej. Centrum takiej filozofii staje się - jak dowodzi Kuhlmann "refleksyjne ostateczne

³¹⁸ W. Kuhlmann, *Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik...*, s. 14.

³¹⁹ W. Kuhlmann, *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992, s. 49.

³²⁰ Por. na ten temat: K.-O. Apel, *Nichtmetaphysische Letztbegründung?*, w: E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft...*, s. 81 i n.

ugruntowanie"³²¹. Apel formułuje w tej kwestii interesujące pytanie. Pyta mianowicie, czy może tak być, że filozoficzne "ostateczne ugruntowanie" jest jednocześnie ugruntowaniem niemetafizycznym³²². Właśnie pragmatyka transcendentálna ma wskazać, że odrzucenie tradycyjnej metafizyki nie znosi wcale idei ostatecznego ugruntowania w filozofii.

Bez względu na ocenę tych propozycji jedno jest pewne. Wskazują one, że transcendentálna krytyka rozumu nie została wcale zanegowana przez filozofię języka. Lecz to właśnie język odsłonił inny wymiar filozofii transcendentálnej. Można naturalnie pytać o to, czy rzeczywiście idea filozofii transcendentálnej urzeczywistnia się w tak przedstawionej, transcendentálnej filozofii języka³²³. Ale bezsprzeczne pozostaje, że chroni ona samą ideę przed destrukcją. Dowodzi się nawet, że dopiero pragmatyka transcendentálna znosi dotychczas ciągle metafizyczny problem ugruntowania klasycznej filozofii transcendentálnej³²⁴. Język staje się apriorycznym warunkiem możliwości i ważności. Byt nie jest już potrzebny.

Dalej czy powrót?

Te dwa przykłady przekształconej filozofii transcendentálnej w naszym wieku wskazują, że filozofia ta z łatwością daje się przystosować do nowych warunków myślenia. Więcej nawet, wszystko to, co powinno decydować o jej odrzuceniu (historyzacja, zmierzch podmiotu) znakomicie dało się wykorzystać w XX wieku do odkrycia nowych jej możliwości. Oznacza to, że nawet mimo pokonania świadomości w XX wieku, nie pozwoliło to na przemyślenie tych przemian w

³²¹ Por. W. Kuhlmann, *Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung*, w: A. Dorschel (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1993, s. 212 i n.

³²² Por. K.-O. Apel, *Nichtmetaphysische Letztbegründung?...*, s. 59

³²³ Pytanie takie formułuje np. O. Höffe. Por.: O. Höffe, *Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel*, w: "Philosophisches Jahrbuch" 1984/94, s. 264 i n.

³²⁴ Por. H. Burckhart, *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie*, Würzburg 1991, s. 30 i n.

filozofii, na których wyrosła filozofia transcendentalna. Zamiast tego poszukuje się ciągle nowych możliwości ugruntowania ludzkiego działania, kontynuując nowożytną tendencję przełamania prymatu bytu, na rzecz prymatu świadomości.

W dziejach filozofii transcendentальной często wskazywano, że należy iść drogą Kanta i filozofii transcendentальной, chociaż "nie można tak jak Kant". Droga Kanta oznaczała tu zawsze zachowanie idei przełamania prymatu bytu, na rzecz prymatu świadomości. Modyfikacje prowadzono w wielu kierunkach. Już za czasów filozofa z Królewca wskazywano na kłopoty z niepoznawalnością "rzeczy w sobie", później na pominięcie roli języka i historii. W dziejach badań transcendentálních można dostrzec pewien kierunek, który prowadzi od kantowskich pytań o "warunki możliwości", przez Fichtego "Wissenschaftslehre", czystą fenomenologię Husserla, ontologię fundamentalną Heideggera, aż po współczesną pragmatykę transcendentálną i transcendentálny interpretacjonizm. W tych ostatnich mieszczą się również przemiany filozofii współczesnej. Kierunek ten przyjmuje, że nasze poznanie nie jest wychodzeniem od bytu, lecz doń dochodzeniem, realizowanym teraz, może kiedyś, lub może nigdy. Zastępując byt "warunkami możliwości", powinnością (Fichte), "czystą świadomością", czy też czymkolwiek (interpretacja, wspólnota argumentujących) zawsze można realizować transcendentálny zamiar. Również wadliwość naszego postrzegania świata i naszej wiedzy nie jest tu przeszkodą.

W XX wieku stało się jasne, że marzenia Kanta związane z pokonaniem sceptycyzmu i relatywizmu nie zostały zrealizowane na skutek relatywizacji uniwersalnych struktur apriorycznych, przez ich umieszczenie w związku historycznym i filogenetycznym. Żaden jednak wariant sceptycyzmu nie jest tak radykalny - dowodzi W. Kuhlmann - i stąd też tak mocno osłabiający, jak jego wersja historyczno-hermeneutyczno-lingwistyczna³²⁵. Lecz ten rzucony przez filozofię współczesną "cień wątpliwości" na to, czy w ogóle możemy kiedykolwiek mieć nadzieję na postęp epistemologiczny, odnaleźć niepodważalne

³²⁵ W. Kuhlmann, *Reflexive Letzbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation*, w: "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 35/1981, s. 20.

wyjaśnienia rozumu, wskazać warunki możliwości doświadczenia i prawdy, odnaleźć byt, nie wskazuje na porażkę stworzonego przez Kanta paradygmatu filozofii. Mimo tego bowiem, że filozofia XX wieku wyraźnie wskazała, że marzenia Kanta związane ze świadomościową perspektywą "ostatecznych uzasadnień" nie zostały spełnione i spełnione być nie mogły, to jednak wydarzenia te nie doprowadziły do zmiany perspektywy filozofii. Zerwanie z Kantem nie nastąpiło, lecz odwrotnie, stworzony przez niego paradygmat filozofii został umocniony. Wraz z kontekstualizmem postmoderny dokonano co prawda destrukcji w obszarze uniwersalnej, transcendentalnej, apriorycznej zasady, lecz zachowany został kantowski sposób stawiania pytań, jak też podstawowa myśl, że poznanie jest zawsze tworzeniem związków i relacji, sytuowaniem w określonej perspektywie. Hermeneutyczna sytuacyjność interpretatora i wskazanie, że w procesie rozumienia nie da się zagwarantować obiektywności, zmieniły co prawda nadzieje związane z subiektywistycznym przełomem filozofii, lecz sam ten przełom nie stał się przedmiotem namysłu. Możemy powiedzieć nawet więcej, filozofia współczesna pozostaje wierna myśleniu transcendentalnemu, lecz odkrywając, że ideały i cele, jakie miały być osiągnięte dzięki temu myśleniu, nie są możliwe do osiągnięcia, przystąpiła do ich zręcznego wymazywania. Przekształcenia w obrębie tej filozofii nie wydają się wskazywać, że myślenie filozoficzne w sposób naturalny powraca do filozofii bytu, jako alternatywnej możliwości dla filozofii. Wydaje się, że więc z bytem uległa zerwaniu, a współczesny transcendentalizm nawet nie próbuje jej odbudować.

Zakończenie

Kulturowe przemiany, które dokonują się na przełomie wieków, związane są przede wszystkim z filozoficznym zjawiskiem utraty świata i rozszerzaniem się w związku z tym filozofii światopoglądowej. Zjawisko to - rozważane z perspektywy filozofii klasycznej, zorientowanej wokół uniwersalizmów - jest niezwykle niebezpieczne. Coraz częściej dostrzegamy bowiem w tym kontekście proces upozorowania rzeczywistości, w którym świat określony jest tymczasowością i codziennością.

Przyglądając się światu, w którym żyjemy, widzimy też, że świat niczego właściwie by nie stracił nawet wtedy, gdyby wcale nie istniał. Coraz trudniej odróżnić fikcję od rzeczywistości, rzeczywistość od jej obrazu. Wskazuje się niekiedy, że kultura nasza jest już tylko "kulturą kopii" bez oryginału. A skoro tak, to może nic takiego jak "realność" nie istnieje? Może świetnie potrafimy się obejść bez tej "hipotezy realności" i nic nie zmieni to w naszym życiu?

Ten brak afirmacji istnienia bytu, lub - w najlepszym przypadku - obywatelstwo bez takiej afirmacji, stał się powszechnym zjawiskiem kulturowym naszych czasów. Efektem tego jest umacnianie się kierunku, prowadzącego ku filozofii światopoglądowej, która ustala prawdy, wartości i ważności z perspektywy samego życia, w sposób irracjonalny i sytuacyjny, dla "dzisiaj", "teraz" i "tutaj", z całkowitym pominięciem tego, że "kopia", "odbicie" musi jednak mieć "oryginał". Wydaje się, że każda teoria może teraz opisywać świat, gdyż jest już

tylko "teorią bez świata". I nie może być też inaczej, skoro myślenie pograżyło się w swe własne stany. Częste wskazywanie przez filozofów, że sytuacja ta jest stanem jakiejś choroby, (kulturowej zapaści), z której uzdrowienie nie może być łatwym i szybkim procesem, wydaje się nie wyznaczać terapii.

Choroby kultury są jednak zawsze chorobami bytu i schorzeniami ontycznymi. Już Grecy znali dwie najgroźniejsze takie choroby bytu, których pokonanie stawało się największą troską starożytnych myślicieli. Były to: nadmierna ogólność (uniwersalność) i równie nadmierna konkretność (indywidualność). W pierwszym przypadku, chodziło o takie spojrzenie na byt, w którym przekreśla się jego "indywidualną stronę". W drugim zaś chodzi o niedostatek tej powszechności, ogólności i uniwersalności, czyli jakąś formę negacji boskości (świętości) i ogólnego porządku.

Lecz te dwie "greckie" choroby nie wyczerpują zagrożeń. Wydaje się, że filozofia czasów nowożytnych sztucznie umożliwiła stworzenie jeszcze jednej choroby bytu. Było nią przekonanie, że można obejść się bez afirmacji bytu i mimo tego nie stracić struktur kategoryalnych, wartości i zasad. Ta droga była również drogą filozofii transcendentalnej. Na drodze tej filozofia podjęła, jedyną w swoim rodzaju, próbę uratowania uniwersalności, mimo utraty rzeczywistości. Wydawało się, że zasady, wartości, "warunki możliwości" mogą i muszą przetrwać, mimo tego, że nie mają odniesienia do istnienia, a wyrastają z samej aktywności człowieka. Więcej nawet, wydawało się, że najbardziej wewnętrzne zjednoczenie z takimi "warunkami możliwości" możliwe jest tylko po stronie podmiotu, zaś "świat" nie jest już do niczego potrzebny.

Jednak każda z tych chorób bytu wprowadzała kulturę w stan dostrzegalnego braku i niepełności, wskazując na konieczność odzyskania tego, co jest koniecznym dopełnieniem, a co - właśnie w dobie choroby - ukrywa się i może być tylko pożądanym, a nie zrealizowanym. Niedostatek ogólności i niedostatek indywidualizmu stawały się częstymi kulturowymi przejawami takich chorób bytu również w erze nowożytnej. Lecz epoka ta jest erą subiektywizmu. Początkowo rzeczywiście nie przeszkadzało to, że doświadczenie jest subiektywnym stanem, gdyż "warunki ważności" odkryte zostały po stronie podmiotu, w Rozumie, który mimo swego izolowanego i oderwanego istnienia nie tracił

apriorycznych podstaw ważności. Lecz gdy ten uległ destrukcji, filozofia ta stała się przyczyną jednego z najmocniejszych zagrożeń, którego pokonanie może oznaczać tylko odkrycie na nowo i wyzwolenie rzeczywistości. Dla samej filozofii takie załamanie się transcendentálnych warunków ważności oznacza, że staje się ona już tylko filozofią światopoglądową, która z góry zakłada, że jest "filozofią swego czasu". Dla kultury zaś oznacza tymczasowość. W takich sytuacjach kultura zmuszona jest bowiem do czerpania norm z samej siebie, stwarzając zagrożenie dla świata powinności, a tym samym własnej degradacji. Dotychczasowe ujęcie normatywne zastępowane jest ujęciem empirycznym, w którym z tego, jak jest, zaczyna się wyprowadzać normy, powinności, zalecenia, wnosząc zatem to, "jak być powinno". Świat metafizycznej pewności przekreślany jest na rzecz nieokreśloności i niepewności.

Taką apologię myślenia i życia bez absolutnych norm, zasad, prawd, wartości łatwo zrozumieć. Gdy bowiem kultura stawia na praktykę, chwilę, codzienność, to często i filozofia ulega tym pokusom i proponuje apologię "życia bez fundamentów". Postawa ta wydaje się też realizować dążenia XIX wieku, aby filozofia nareszcie zaczęła coś znaczyć praktycznie.

Wiek XX w wielu marzeniach filozofów miał przebudzić filozofię do życia owocnego, praktycznego. Należy przypomnieć, że niektóre z kierunków filozoficznych dążenia takie realizowały w sposób jawny (marksizm), inne w sposób ukryty, wyrzucając z filozofii wszystko, co niepraktyczne (neopozytywizm), inne wreszcie zmieniały na tyle sens filozofowania, że zatracala się różnica między poznaniem a działaniem (intuicja Bergsona), pragmatyzm marzył o "pociągającej filozofii", a nawet "nowy początek filozofii" poszukiwany przez Husserla wyrastał z dostrzeżonej opozycji filozofii i życia i próby jej pokonania.

Co znaczył jednak ten kierunek "ku praktyce" dla filozofii transcendentálnej, która nie chciała być refleksją skierowaną na to, co istniejące?

Wiek XX zmieniał tradycyjną zależność konkretnego życia od filozofii, na zależność filozofii od konkretnego życia. Proces ten miał jednak swoją cenę, którą przyszło zapłacić w czasach współczesnych. Jednym z bardziej charakterystycznych rysów filozofii przełomu wieków jest postępujące zjawisko odwracania się od "rzeczy pierwszych",

kategorii, konieczności, na rzecz “zjawiskowości”, interpretacji i względności. Filozof nie może już być “moralnym doradcą”, gdyż sam jest z tego świata, nie może sięgać do fundamentów, gdyż - wydaje się - kultura nie potrzebuje już “fundamentów filozoficznych”. Jako nowe pole filozofii wskazuje się teraz, że nie chodzi już o to, co robimy, nie o to co powinniśmy zrobić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania.

Paradoksalnie zatem, chęć włączenia filozofii do świata doprowadziła do zamknięcia tradycyjnych możliwości filozofowania jako **poszukiwania**, na rzecz jedynie **opisywania** tego, jak nam się przedstawia. Ta sytuacja nie pozostała jednak bez znaczenia dla samej praktyki, dla życia, codzienności, wreszcie dla kultury. Należy dostrzec istnienie ścisłego związku między procesem upracticznienia filozofii XX wieku a zjawiskami, które zagrażają kulturze degradacją i umacniają postawę instrumentalną. Dotychczasowa funkcja filozofii w kulturze polegała na tym, że – nie uczestnicząc w konkretności, lecz ją zakładając – wyposażała życie w dodatkowy sens, zachęcając do poszukiwania i przekraczania rzeczywistości z jednej strony, z drugiej zaś stabilizując różnice między dobrem a złem, wojną i pokojem, prawdą i fałszem, rozumem i szaleństwem, wiedzą i ignorancją itp. Filozofia “żywa”, z tego świata, takiej funkcji już nie może spełniać, a nawet sama przyczynia się do rozkładu pojęciowego, zacierania granic i różnic wprowadzając elementy nieostrości. Nie może tego czynić, gdyż oddając się światu, kulturze, praktyce, perspektywie “teraz” ulega praktycznemu stanowi, że oto wszystko może być zniesione i zdyskredytowane z innej praktyki, innej kultury, innego “teraz”.

Można powiedzieć, że teoretyczna ważność filozofii transcendentalnej polegała na eliminacji, lub przynajmniej czynieniu nieistotnym, momentu indywidualno-historycznego. Szkody związane ze spełnieniem marzenia poprzedniego wieku, aby “filozofia wykazała się praktycznymi owocami” są zatem w myśleniu filozoficznym naszych czasów niezmiernie. Lokalny wymiar ważności, zerwanie z tradycyjnym systemem pojęć, a w efekcie odczucie samotności człowieka, który pozbawiony trwałych miar zostaje zmuszony do działania, lecz nie potrafi już odpowiedzieć na pytanie "dlaczego?" - to tylko niektóre konsekwencje zmniejszenia dystansu między teorią i praktyką. Zamiast zyskać

"praktyczną wartość", filozofia utraciła "teoretyczną doniosłość". Dając wyraz światopoglądowi swego czasu przekształca się w literaturę i nie ma nic innego do czynienia, niż myślowo opisywać potrzeby stanu duszy człowieka i wypowiadać treści przeżyciowe.

Kiedy rozglądamy się na kulturowym obszarze nowego wieku dostrzegamy zatem, że świat utraciliśmy nie tylko jako "to, co istniejące", lecz również jako "to, co warunkujące". Wraz z dekonstrukcją neopozytywizmu otrzymaliśmy różne wersje świata, z których żaden z osobna nie wyznacza już uniwersalnego obrazu i nie stanowi też wystarczającego systemu rozumienia rzeczywistości. Mając do czynienia z taką wielością coraz częściej zaczynamy jednak dostrzegać brak świata. Wiele jego wersji obecnych dla równie wielu podmiotów sprawia, że coraz bardziej odczuwamy brak rzeczywistości, a jeśli tej nie ma, to brak też komunikacji między ludźmi, porozumienia i narastanie obcości i subiektywizmu.

Kant wskazał, że mamy nie tylko naszą "prywatną" zdolność sądzenia, która oznacza, że widzimy świat z naszego własnego punktu widzenia. Ale wskazał też, że mamy umiejętność oglądania świata z perspektywy wszystkich obecnych. Potrafimy mieć nasz wspólny świat. A to znaczy, że myślenie nie jest wcale "myśleniem z teraz", "dla teraz" itp. Filozofia transcendentna podkreślała zatem, że chociaż nie znamy bytu, to jednak uczestniczymy w nim, ale nie jako bierny obserwator, lecz twórca, który dzięki tej mocy tworzenia może dotrzeć do prawdy. Nasz świat "ma" struktury kategoriałne i uniwersalne.

Ale filozofia ta wskazała jeszcze coś ważniejszego. Wszystkie te struktury, wartości, prawda ukazywały się tylko możliwościami, które mogą stać się rzeczywistością dopiero na skutek aktywności człowieka. Oznaczało to, że nasza obecność w świecie wcale nie polega na bezwiednym oddaniu się temu światu, rzeczywistości, lecz jest jego współtworzeniem. Stając się "transcendentalną" filozofia przestała zatem wypowiadać się na temat samego bytu i zwracała ku warunkom, pod którym byt ten prezentuje się człowiekowi. Proponowała życie z absolutnymi, uniwersalnymi zasadami i standardami, lecz zawsze w "cieniu bytu". Dzisiaj świętujemy wielkie kulturowe zwycięstwo tego myślenia. Hipotezy bytu już się nie potrzebuje.

Literatura cytowana

Adler M., *Das Rätsel der Gesellschaft*, Wien 1936.

Aduszkiewicz A., *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995.

Albert H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991.

Apel K.-O., *Transformation der Philosophie. Band 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973.

Apel K.-O., *Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1973.

Apel K.-O., *Die Erklären – Verstehen – Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main 1979.

Apel K.-O., *Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht*, w: D. Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel*, Stuttgart 1983.

Apel K.-O., *Nichtmetaphysische Letztbegründung?*, w: E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg 1993.

Apel K.-O., *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, w: A. Wüste-hube (Hrsg.), *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealism and Philosophy of Mind*, Würzburg 1995.

Apel K.-O., *Sprechakththeorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, w: tenze (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976.

- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Beck J. S., *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant*, Riga 1793.
- Berger J., *Gegenstandskonstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf Heinrich Rickert*, München 1967.
- Bierdiajew N., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczak, Białystok 1995.
- Böhler D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main 1985.
- Bröcker W., *Der europäische Nihilismus und die kantische Philosophie*, w: "Studium Generale", 1954, Jg. 7, Heft 9.
- Bronk A., *Epistemologiczny charakter filozofii H.-G. Gadamera*, w: "Studia Filozoficzne" 1985/1.
- Bronk A., *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*, Lublin 1995.
- Carnap R., *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928.
- Chesterton G. H., *Święty Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Warszawa 1959.
- Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1885.
- Cohen H., *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907.
- Condillac E. B., *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, tłum. K. Brończyk, Kraków 1952.
- Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1973.
- Cota M. A., *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in ,Wahrheit und Methode, von. H.-G. Gadamer*, Frankfurt am Main 1977.
- Dąbmska I., *O dwoistości w aspekcie bytu i poznania i o tendencji do przewycięzania tej dwoistości jako podstawie kierunków i stanowisk filozoficznych*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrał i opracował J. Perzanowski, Warszawa 1989.
- Descartes R., *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958.

- Deussen P., *Vdanta, Platon und Kant*, Wien 1917.
- Ebbinghaus J., *Kant und das 20. Jahrhundert*, w: "Studium Generale", Heft 9, 1954.
- Ebner F., *Das Wort und die geistige Realitäten*, w: tenże, *Gesammelte Werke, Bd. I*, Wien 1952.
- Feuerbach L., *Zasady filozofii przyszłości*, tłum. M. Skwieciński, w: tenże, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1999.
- Fischer K., *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg 1898.
- Freudiger J., *Der Typenkreis der Erfahrungsanalyse. Bemerkungen zu Röds problematizistischem Transzendentalismus*, w: J. Freudiger (Hrsg.), *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1996.
- Gadamer H.-G., *Hermeneutik*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Tübingen 1986.
- Gadamer H.-G., *Kant und die philosophische Hermeneutik*, w: "Kant-Studien", 66. Jahrgang 1975.
- Gadamer H.-G., *Philosophie oder Wissenschaftstheorie*, w: tenże, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main 1991.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Kant und hermeneutische Wendung*, w: tenże, *Heideggers Wege. Studien zur Spätwerk*, Tübingen 1983.
- Gawoll H.-J., *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. Frommann 1989.
- Gawroński A., *Pochwała filozofii lingwistycznej*, w: tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa*, Warszawa 1984.
- Geyer C.-F., *Marginalien zum Thema: 'Transzendentalphilosophie und Theologie'*, "Franziskanische Studien", 1983/65.
- Gideon A., *Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Marburg 1903.
- Gilson G., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasz z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Grethlein Th., *Reservate der Geltung. Untersuchungen zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie zu Hermeneutik und Pragmatik*, Würzburg 1993.

- Grundmann T., *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*, Paderborn 1994.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, Warszawa 1998.
- Gruszka F., *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*, w: "Studia Philosophiae Christianae", 11/1975.
- Lenk H., *Filozoficzny zarys transcendentalnego interpretacjonalizmu*, w: tenże, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1991.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
- Hacker P.M.S., *Metafizyka jako cień gramatyki*, tłum. A. Orzechowski, w: *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, red. A. Chmielewski i A. Orzechowski, Wrocław 1966.
- Hamanns Schriften*, Hrsg. F. Roth, Bd. 6, Berlin 1824.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, w: *Drogi Heideggera*, red. i tłum. J. Mizera, "Principia" T. XX (1998).
- Heidegger M., *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, w: tenże, *Gesamtausgabe II Abteilung, Vorlesungen*, Band 56/7, Frankfurt am Main 1987.
- Heidegger M., *Transcendencja i czasowość*, tłum. J. Margański, w: *Transcendencje. Teksty filozoficzne*, PAT, Kraków 1986.
- Herbut J., *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987.
- Hinske N., *Die historischen Vorlagen der kantischen Transzendentalphilosophie*, w: "Archiv für Begriffsgeschichte", 12/1968.
- Hinske N., *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*, w: "Archiv für Begriffsgeschichte", Band XIV, 1970.
- Höffe O., *Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit*

Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel, w: "Philosophisches Jahrbuch" 1984/94.

Holz H., *Thomistischer Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen*, w: Kant-Studien, 58/1967.

Holz H., *Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Studien über Tendenzen in der heutigen philosophen Grundlagenproblematik*, Mainz 1966.

Horkheimer M., Adorno Th, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

Horkheimer M., *Uzupelnienie*, w: "Colloquia Communia", 1983 nr 2.

Hösle V., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*, München 1990.

Hösle V., *Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Inter-subjektivität*, w: "Zeitschrift für Philosophische Forschung" Bd. 40, 1986.

Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Haag 1962.

Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.

Husserl E., *Phänomenologie und Anthropologie*, w: "Philosophy and Phenomenological Research", Voll. II, nr 1, 1941. Tłumaczenie polskie: E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, tłum. S. Walczewska, w: "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", T. 32, 1987.

Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, "Logos" Bd. I, 1910/11.

Husserl E., *Postłowie do moich 'Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii'* w: M. J. Siemek, (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.

Jacobi F., *Werke*, Hrsg. Von. F. Routh und F. Köppen, Leipzig 1818-1825.

Jaspers K., *Die großen Philosophen. Erster Band*, München 1957.

Jaspers K., *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1952.

Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1971.

Jaspers K., *Von der Wahrheit*, München 1991.

- Jusiak J., *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998.
- Kamiński St., *Metodologiczna problematyka poznania Boga*, w: "Studia Philosophiae Christianae", 1965 /2.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum R. Ingarden, t. I i II, Warszawa 1996.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Kant I., *Reflexion zur Metaphysik*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd.18, Berlin 1928.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993.
- Kern I., *Husserl und Kant*, Den Haag 1964.
- Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995.
- Knittermeyer H., *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920.
- Köchler H., *Aktuelle Aspekte der Transzendentalphilosophie*, w: "Zeitschrift für Katholische Theologie", 102/1980,
- Kołakowski L., *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983.
- Krapiec M.A., *Egzystencjalizm tomistyczny*, "Znak", 1951, nr 2.
- Krijnen C.H., Orth E.W. (Hrsg.), *Sinn - Geltung - Wert. Neukantische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Würzburg 1998.
- Kuhlmann W., *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992.
- Kuhlmann W., *Reflexive Letzbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation*, w: "Zeitschrift für Philosophische Forschung", 35/1981.
- Kuhlmann W., *Sprache und Vernunft*, w: E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg 1993.
- Kuhlmann W., *Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992.
- Landgrebe L., *Die Geschichte im Denken Kants*, w: "Studium Generale" Heft 9, 7. Jahrgang 1954.

- Landmann M., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg 1962.
- Lange F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866.
- Leist F., *Transzendenz, transzendent, transzendental*, w: "Phil. Jahrbuch", 1957/65.
- Lenk H., *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationssätze*, Frankfurt am Main 1993.
- Lenk H., *Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hamburg 1975.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lonergan B.J. F., *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976.
- Lotz J. B., *Die transcendentale Methode in Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik*, w: J. B. Lotz, (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955.
- Lotz J.B., *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955.
- Mader J., *Problemgeschichtliche Studien zur Periechontologie K. Jaspers*, Wien 1952.
- Martin G., *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*, Berlin 1965.
- Martin G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln 1958.
- Martin Heidegger, *Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Hrsg. W. Biemel, Frankfurt am Main 1990.
- Martinez de Marañon J.M., *Die Problematik, die Aufgaben und Grenzen des transzendentalen Denkens*, w: Hammacher K., Mues A., (Hrsg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, Holzboog 1979.
- Mathisen S., *Transzendentalphilosophie und System. Zum Problem der Geltungsgliederung in der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1994.
- Melanchton F., *Mowa o filozofii*, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1972.
- Messer A., *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig 1926.
- Meyer M., *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989.

- Muck O., *Die transcendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964.
- Müller-Lauter W., *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, w: A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975.
- Natorp P., *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1921.
- Nietzsche F., *Der Wille zur Macht*, w: *Werke*, Bd. 15, Leipzig 1911.
- Orth E. W., Holzhey H., (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994.
- Parrington V. L., *Główne nurty myśli amerykańskiej 1800-1860*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1970.
- Paulsen F., *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1898.
- Paulsen F., *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, w: "Kant-Studien", 4/1900.
- Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963.
- Pivcevic E., *Von Husserl zu Sartre. Auf den Spuren der Phänomenologie*, München 1972.
- Plato, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Popper K.R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992.
- Potępa M., *Dialektyka i hermeneutyka w filozofii Friedricha Daniela Schleiermachers*, Łódź 1992.
- Przywara E., *Kant heute. Eine Sichtung*, München 1930.
- Przywara E., *Neuer Thomismus*, w: "Stimmen der Zeit" 1940/41, 138.
- Puntel L. B., *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, w: "Philosophisches Jahrbuch, 1967/75.
- Rahner K., *Hörer des Wortes*, München 1941.
- Reichenbach H., *Powstanie filozofii naukowej*, tłum. H. Kraheńska, Warszawa 1960.
- Rickert H., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928.
- Rickert H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1921.

- Rickert H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.
- Rickert H., *Geschichtsphilosophie. Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Hrsg. W. Windelband, Heidelberg 1907.
- Rickert H., *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen 1924.
- Rickert H., *Lebenswerte und Kulturwerte*, w: "Logos", Bd. II, Heft 2, 1911.
- Rickert H., *Vom Begriff der Philosophie*, Logos, 1910/11, Bd. I.
- Röd W., *Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht*, München 1991.
- Röd W., *Zur psychologischen Deutung der Kantischen Erfahrungstheorie*, w: H. Ober (Hrsg.), *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*, Würzburg 1988.
- Schaeffler R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995.
- Scheler M., *Die transzendente und psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*, w: tenze, *Frühe Schriften*, Bd. I, Bern 1971.
- Schelling F. W. J., *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979.
- Schmidt G., Wolandt G. (Hrsg.), *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*, Bonn 1977.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994.
- Schulz W., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.
- Siemek M. J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes*, München 1922.
- Spengler O., *Pesymizm*, w: A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Szulakiewicz M., *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995.
- Szulakiewicz M., *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.

- Tenbruck F., *Neukantianismus als Philosophie der modernen Kultur*, w: E.W. Orth/H. Holzhey (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994.
- Tonelli G., *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der "Kritik der reinen Vernunft*, w: "Archiv für Begriffsgeschichte", Bd. 9/1964.
- Tugendhat E., Wolf U., *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1984.
- Vattimo G., *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Wien 1986.
- Vorländer K., *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen 1926.
- Vries J. de, *Kantische und thomistische Erkenntnistheorie*, w: J. B. Lotz (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München 1955.
- Windelband W., *Die Erneuerung des Hegelianismus*, Heidelberg 1910.
- Windelband W., *Die Philosophie im Deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts*, Tübingen 1909.
- Windelband W., *Die Wandlung des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert*, Heidelberg 1909.
- Windelband W., *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, s. 253.
- Windelband W., *Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1900.
- Windelband W., *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, w: "Logos" I, 1910/11.
- Windelband W., *Nach hundert Jahren. Zu Kants hundertjährigen Todestage*, w: tenze, *Präludien I*, Tübingen 1915.
- Windelband W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1903.
- Windelband W., *Über die Gewissheit der Erkenntnis*, Berlin 1873.
- Windelband W., *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus*, Heidelberg 1912.
- Wodziński C., *Spór o granice racjonalności. Szestow-Husserl*, "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 1988, nr 33.
- Wolsza K., *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999.

Wundt M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939.

Zachariasz A.L., *Wartości i ich dynamika a dzieje kultury europejskiej w myśli Henryka Rickerta*, w: Z. J. Czarnecki, S. Symotiuk (red.), *Historyczna dynamika wartości. Studia nad aksjologicznymi interpretacjami dziejów*, Lublin 1990.

Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993.

Indeks nazwisk

A

Adler M., 211, 243
Adorno Th., 50, 247
Aduszkiewicz A., 109, 111, 243
Albert H., 121, 243
Alsted J. H., 25
Apel K.-O., 14, 53, 54, 66, 80-89, 96,
201, 206, 225, 227-231, 233, 243,
247
Arystoteles, 21, 28, 90, 99, 112, 120,
124, 130, 244
Austin J. L., 208

B

Bauman Z., 123, 246
Baumgarten A., 25, 26, 27
Beck J. S., 23, 24, 244
Berger J., 31, 175, 244
Bernstein B., 102

Biemel W., 128, 249
Bierdajew N., 7, 34, 35, 103, 148,
149, 150, 203, 244
Böhler D., 58, 227, 244
Braun E., 227, 233, 243, 248
Bröcker W., 154, 244
Bronk A., 40, 93, 206, 244, 249
Brończuk K., 218, 244
Brzostowski T., 107, 250
Buber M., 51
Burckhardt J., 185

C

Calov A., 109
Carnap R., 70, 97, 208, 244
Cassirer E., 208
Ceynowa A., 123, 246
Chesterton G. K., 106, 244
Chmaj L., 196, 245
Chmielewski A., 70, 98, 246, 250
Chojecki A., 106, 244
Cohen H., 23, 24, 39, 67, 92, 216, 244

Condillac B., 218
 Coreth E., 65, 137, 195, 244
 Cota M. A., 222, 244
 Czarnecki Z. J., 183, 253

D

Dambska I., 22, 244
 Derrida J., 40
 Deussen P., 146, 245
 Dilthey W., 98, 214
 Dorschel A., 233
 Dörstling, 143
 Duns Szkot, 22, 107

E

Ebbinghaus J., 212, 245
 Ebner F., 51, 122, 245
 Emerson R. W., 32, 33

F

Feuerbach L., 155, 245
 Feyerabend P., 40
 Fichte J. G., 7, 14, 25, 51, 56, 61, 64,
 83, 84, 93, 118, 152, 153, 169, 170,
 203, 205, 216, 218, 228, 234, 247,
 251
 Fischer K., 24, 178, 245, 251
 Frege G., 188, 217
 Freud Z., 50
 Freudiger J., 75, 245
 Fries J., 174

G

Gadamer H.-G., 40, 52, 67, 122, 186,
 205, 206, 207, 219, 222, 244, 245
 Garewicz J., 103, 144, 251
 Gawoll H. J., 152, 245
 Gawroński A., 216, 245
 Geyer C. F., 138, 245

Gideon, 23, 245
 Giebułtowski J., 123, 246
 Gilson E., 36, 105, 245
 Grethlein Th., 206, 246
 Grundmann T., 205, 209, 246
 Gruszka F., 140, 246

H

Habermas J., 46, 47, 53, 155, 204,
 206, 246
 Hamann J., 145, 214, 218, 246
 Hammacher K., 106, 249
 Hartknoch J. F., 214, 246
 Hegel G. W., 56, 173, 174, 231, 243
 Heidegger, 13, 20, 21, 24, 44, 46, 47,
 56, 85, 87, 96, 99, 121, 127, 128,
 152, 161, 162, 205, 207, 221, 234,
 245, 246, 249, 252
 Heideggera, 13, 46, 56, 85, 87, 99,
 127, 128, 162, 205, 221, 234, 246
 Herbut J., 64, 65, 136, 246
 Herdera J., 185
 Herz M., 23, 28
 Hinske N., 25, 26, 27, 28, 57, 246
 Höffe O., 233, 247
 Hölderlina F., 225
 Holz H., 126, 138, 205, 211, 247
 Holzhey H., 163, 186, 250, 252
 Hönigswald R., 208
 Horkheimer M., 50, 210, 247
 Hösle V., 83, 84, 247
 Humboldt W., 216, 218
 Hume D., 69, 70, 121
 Husserl E., 7, 14, 36, 47, 50, 51, 56,
 68, 121, 127, 187, 188, 189, 190,
 191, 183, 192, 186, 197, 198, 199,
 204, 216, 234, 239, 247, 248, 250,
 253

I

Ingarden R., 23, 28, 29, 107, 108,
 147, 248, 252

J

Jacobi F., 150, 152, 153, 247
Jaspers K., 15, 16, 17, 36, 113, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 247, 248, 249
Jenisch D., 152
Jusiak J., 111, 248

K

Kamiński St., 110, 248
Kant I., 7, *passim*
Kartezjusz R., 44, 49, 189, 190, 196
Kern I., 189, 248
Kierkegaard, 128, 129, 130, 131,
133
Kmita J., 93, 124, 248
Knittermeyer H., 25, 248
Köchler H., 205, 248
Kołakowski A., 185
Kołakowski, 156, 248, 251
Köppen F., 153, 247
Kowalska M., 46, 249
Krahelska H., 123, 250
Krąpiec M. A., 126, 248
Krijnen C. H., 213, 248
Krzczkowski H., 32, 250
Krzemieniowa K., 64, 251
Kuhlmann W., 227, 229, 231, 232,
233, 235, 248

L

Landgrebe L., 214, 249
Landmann M., 194, 249
Lange F. A., 162, 163, 249
Leibniz G. W., 23
Leist F., 18, 249
Lenk H., 14, 223, 224, 246, 249
Levinas E., 21, 46, 48, 51, 96, 249
Liebmann O., 157
Locke J., 23, 227

Lonergan B. J.F., 40, 137, 249
Lotz J. B., 65, 106, 118, 137, 140,
249, 252
Lotze H., 164
Luter M., 109

Ł

Łukasiewicz M., 50, 204, 246, 247

M

Mader J., 113, 130, 249
Marc A., 65, 137
Marcel G., 21
Marcuse H., 210, 250
Maréchal J., 14, 36, 65, 126, 136,
137, 138, 139, 141, 142, 211
Margański J., 21, 246
Marks K., 210, 211
Marquard O., 160
Martin G., 24, 97, 128, 248, 249
Martinez de Marañon J. M., 106, 249
Mathisen S., 91, 249
Matuszczak E., 35, 103, 148, 244
Melanchton F., 109, 249
Messer A., 182, 250
Meyer M., 93, 250
Mikołaj z Kuzy, 120
Mizera J., 46, 246
Moore G., 217
Muck O., 65, 137, 141, 250
Mues A., 106, 249
Müller-Lauter W., 153, 250

N

Natorp P., 104, 250
Newton I., 70, 108
Nicolai H., 109
Nietzsche F., 50, 127, 129, 151, 152,
153, 154, 207, 224, 244, 250, 252

O

Ockham W., 48, 107, 111
 Orth E. W., 163, 186, 213, 248, 250,
 252
 Orzechowski A., 98, 246

P

Parker Th., 32
 Parmenides, 100, 195
 Parrington V. L., 32, 33, 250
 Paulsen F., 102, 127, 250
 Peirce Ch., 82, 83, 86
 Perzanowski J., 22, 244
 Pieper J., 107, 250
 Pivcevic E., 189, 250
 Platona, 100, 104, 106, 120, 130, 146,
 216, 218, 245
 Popper K. R., 70, 71, 250
 Potępa M., 93, 250
 Protagoras, 196
 Przywara E., 118, 211, 250
 Puntel L.B., 142, 250

R

Rahner K., 65
 Reichenbach H., 123, 250
 Reinhold K., 155
 Rickert H., 14, 20, 31, 50, 63, 64, 69,
 117, 122, 150, 175, 176, 177, 178,
 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186,
 197, 198, 199, 214, 215, 244, 251,
 253
 Röd W., 59, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
 251
 Rorty R., 200, 219
 Roth F., 214, 246
 Rybałt J., 36, 105, 245
 Ryle G., 208

S

Sartre J. P., 189, 250
 Schaeffler R., 66, 75, 76, 78, 79, 80,
 81, 251
 Scharf J., 25
 Scheibler Ch., 25
 Scheler M., 41, 251
 Schelling F., 51, 56, 64, 93, 203, 251
 Schlegel F., 14
 Schleiermache F.E., 93, 206, 250
 Schmidt G., 113, 251
 Schopenhauer A., 102, 103, 144, 251
 Schwan A., 153, 250
 Sidorek J., 190, 247
 Siemek M. J., 25, 61, 118, 191, 247,
 251
 Simmel G., 160
 Skwieciński M., 155, 245
 Spengler O., 184, 251
 Strawson P., 14, 127, 209
 Stróżewski Wł., 105, 252
 Symotiuł S., 183, 253
 Szczucki L., 109, 249
 Szestow L., 159, 188, 200, 253
 Szulakiewicz M., 3, 8, 252

T

Tales, 110
 Thoreau H., 32, 33
 Timpler C., 109
 Tomasz św., 22, 36, 95, 101, 102,
 104, 105, 106, 107, 108, 110, 119,
 126, 128, 137, 140, 244, 245
 Tonelli G., 23, 252
 Tugendhat E., 44, 233, 247, 252

U

Unamuno M. de, 42, 252

V

Vattimo G., 206, 207, 252
Vorländer K., 211, 252
Vries J., 106, 107, 140, 245, 252

W

Walczewska Sł., 51, 189, 197, 247
Weber M., 159
Welsch W., 201
Windelband W., 67, 122, 150, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 178,
192, 251, 252, 253
Wittgenstein L., 50, 98, 208, 217, 246
Witwicki Wł., 218, 250
Wodziński C., 188, 253
Wolandt G., 113, 251
Wolf U., 44, 252
Wolff Ch., 25, 26, 27, 28, 111, 112,
115
Wolsza K., 139, 253
Woźniakowski H. , 42, 252
Wundt M., 109, 253
Wüstehube A., 88, 230, 243

Z

Zachariasz A., 183, 253
Zwoliński Z., 223, 224, 246

Z

Żelazny M., 25, 253

