

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

OBECNO 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 pod koniec XVIII wieku wyznacza nowy okres, w którym myślenie filozoficzne przełamało prymat bytu, na rzecz prymatu wiadomości. To o tej właśnie epoce E. Schelling mówił, i był to piękny czas dla filozofii i kultury, kiedy przez Kanta i Fichtego ludzki duch odkrył swobodę i zapytał nie o to, co jest, lecz o to, „co może być”. Termin „filozofia transcendentalna”, w swoim 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 taki metod należy raczej uznać myślenie, w którym jedno rzeczywistości zapewniana była w perspektywie bytu. Przyczyną powstania takiego nowego myślenia 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, identycznie do myślenia i bytu, które tworzyły dotychczas fundamenty myślenia metafizycznego. W takiej groźnej sytuacji rozpadu świata kultury filozofia transcendentalna stała się jej ratunkiem, wyznaczając nowe zasady pewności, i obronę sensu istnienia myślenia filozoficznego przed upadkiem w empiryzm i sceptycyzm. Wyrastając na gruncie przeobrażeń kulturowych epoki nowożytnej wyznaczała sobie również „ducha nowożytności”.

Filozofia wieku XX nie rozwijała się w opozycji do tej filozofii, lecz raczej 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. Jeden kierunek filozoficzny nie prze-

szedł obojętnie obok transcendentalizmu. Nie wystarczy tu wspomnieć o fenomenologii, ale można na to wskazać mocne związki tej filozofii z egzystencjalizmem¹, marksizmem², hermeneutyką³, filozofią analityczną⁴, a nawet neotomizmem⁵. Każde z tych kierunków nie tylko sięgał do tej filozofii, ale również przyczyniał się do przekształceń w jej obszarze, zwrotnie oddziałując na sam transcendentalizm. Przykładem może tu być podjęta w XX wieku próba zmiany tradycyjnie wrogiego wobec siebie stosunku filozofii transcendentalnej i tomizmu (neotomizmu). Jako pierwszy mosty między Kantem a w. Tomaszem próbował budować J. Maréchal⁶.

Koniec wieku XX zachęca 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?

I. Kantowska filozofia transcendentalna. Jeśli mówimy o filozofii transcendentalnej w teraźniejszych dyskusjach, względnie w jej oddziaływaniu na myśl współczesną, konieczne jest krótkie wskazanie sensu tej filozofii, jaki nadał jej twórca, Immanuel Kant. Mimo tego bowiem, co rozwijała się ona w wielu kierunkach, to jednak model stworzony przez filozofa z Królewca pozostaje wzorcem myślenia transcendentalnego. Niewielu jest jednak filozofów, o których można powiedzieć, że stworzyli filozofię, o tak wielu możliwościach rozwoju, jak uczynił to filozof z Królewca. Spory dotyczą tu nie tylko szczegółów, ale również podstaw, w tym samego pojęcia „filozofia transcendentalna”.

W systemie Kanta termin „transcendentalny” definiowany jest w sensie pojęcia teoriopoznawczego. Przypomnie tu należy najchętniej cytowane określenie tej filozofii: „Transcendentalnym - pisze Kant - nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem

¹ Należy tu przypomnieć, że filozofia transcendentalna, a dokładniej Kanta nauka o ideach, odegrała znaczącą rolę w narodzinach filozofii egzystencji K. Jaspersa.

² Stulecie mierni Kanta (1904) wiotowane było w całej prasie robotniczej Niemiec i Austrii. „Austromarksizm” za podjętą próbę zastosowania kantowskiego transcendentalizmu do przekształcenia materializmu historycznego.

³ „Zwrot krytyczny Kanta nie może być również zapomniany w filozofii hermeneutycznej” - powie Gadamer. Por. H.-G. Gadamer: *Kant und die Philosophische Hermeneutik*. "Kant-Studien", 66. Jahrgang 1975, s. 403.

⁴ Na ten temat: T. Grundmann: *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*. Paderborn 1994. Autor przedstawia drogę wprowadzania filozofii transcendentalnej w struktury myślenia analitycznego.

⁵ Por. np. H. Holz: *Thomistischer Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen*. "Kant-Studien", 58/1967, s. 376-386. Należy również odnotować np. H. Köchler: *Aktuelle Aspekte der Transzendentalphilosophie*. "Zeitschrift für Katholische Theologie", 102/1980.

⁶ Na ten temat: H. Holz: *Thomistischer Transzendentalismus...*, op. cit., s. 376 in.

poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy⁷. Filozof z Królewca po roku 1769, w którym, jak twierdzi „ogarn ło go wielkie światło”, w sposób znaczący zmienił filozoficzny język, jakim się dotychczas posługiwał. Zmiana ta nastąpiła w sposób wiadomy, jak informuje o tym Markus Herz. Kant nie chciał jednak tworzyć nowych pojęć, gdy „kucie nowych słów to rozszewienie do nadawania praw językom, które rzadko tylko się udaje”⁸. Sięgnięcie 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”⁹, ale zawsze zwracając się „ku naszemu sposobowi poznania”.

Stworzona przez niego filozofia transcendentalna zmierzała do krytycznego ugruntowania naszego poznania i naszej wiedzy. Jednak nie była 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 byciu. Filozofia transcendentalna Kanta wyraża nieodróżnienie się od wszystkich tych sposobów epistemologicznych rozwoju. Jej tematem stały się zasady, które gwarantują nam poznanie, 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 także ku sobie samemu, mogąc w ten sposób wskazać warunki poznania powszechnie dla niego. Nie tylko zatem przedmioty do wiadczenia zostają ujęte z punktu widzenia działalności podmiotu, lecz także ukazują się nam uchwycenia samego podmiotu w jego działalności. Zgodnie z tym podstawą odkrywca Kant, że „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”¹⁰. Porządek i jedno światło 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?”.

Podstawowe zadanie tak określonej filozofii transcendentalnej polegało na odkryciu warunków możliwości do wiadczenia, czyli praw, zgodnie z którymi podmiot podejmuje swoje sensotwórcze działanie, wnosząc porządek i różnorodność danych do wiadczenia. Kant wierzył w opracowanie syste-

⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum R. Ingarden, t. I. Warszawa 1986, s. 86.

⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum R. Ingarden, t. II. Warszawa 1986, s. 22.

⁹ Na temat pojęcia „transcendentalny” w filozofii Kanta por. np. A. Gideon: *Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Marburg 1903, s. 6.

¹⁰ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 32.

mu takiej struktury, tablicy kategorii. Znalezienie tych reguł, konstytutywnych dla naszego poznania i gwarantujących jego pewność, stało się nowym zadaniem filozofii, ale jednocześnie nie wymagało uznania wartości dla niej samej. Jeśli bowiem sam podmiot (rozum) staje się warunkiem pewności poznania i jeśli on właśnie wprowadza porządek i powiązania w różnorodnych danych do wiadczenia, to sam nie może być włączony w jego obszar. Chociaż zatem odnalazł warunki pewności i pokonał niebezpieczeństwo sceptycyzmu, filozofia transcendentalsa musiała uznać, że rozum (podmiot) jest czysty, nie tknięty przez świat i do wiadczenia. Tylko na mocy tego założenia zdolny jest swemu poznaniu nadać rangę pewności.

Istotniejsza jednak była konsekwencja druga klasycznej, kantowskiej filozofii transcendentalsa. 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 „rzecz sam w sobie”, lecz „zjawiskiem”. Tym samym wszystko to, co człowiek może poznać, stało się tylko „przedstawieniem” uwarunkowanym przez podmiot. Filozofia transcendentalsa nie tylko jednak odkryła na nowo ów „trzęsący 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 do wiadczenia jako przedmiotu swego poznania, ustalając z góry konstytuujące go czynniki.

Filozofia ta wkroczyła 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 wiadomości i zastępując substancjalne wykładanie świata wykładaniem funkcjonalnym¹¹. Kopernikańskie odwrócenie sposobu myślenia oznaczało to, 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 takimi teorią pojawiły się podstawy do późniejszego spojrzenia o kształt „pierwszej filozofii”: czy ma to być metafizyka, czy te teoria wiadomości, w której podmiot stawał się miejscem, w którym mogłyby rozwiązać się wszystkie problemy?

Jako taka próbowała realizować trzy cele, płacąc za ich realizację określone ceny, i one właśnie nie stały się problemem filozofii XX wieku. Po pierwsze, filozofia ta w swej istocie skierowana była przeciwko sceptycyzmowi, dowodząc możliwość pewnego poznania, ale płacąc za to cenę zwrotu ku podmiotowi, jako czynnikowi ahistorycznemu, wolnemu od kształtowania

¹¹ 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 in.

przez do wiadczenie. Po drugie, zwrócona była przeciwko despotyzmowi empiryzmu wskazuj c, e wiedza empiryczna ma walor pewno ci, ale tylko ze wzgl du na aprioryczny obszar wiadomo ci. Cena, jak tym razem przyszło zapłaci , oznaczała utrat bytu, przyj cie, e byt nie opiera si na sobie, lecz dopiero czyste my lenie (wiadomo) pozwala go wytworzy . Po trzecie, zwróciła si przeciw nieograniczonemu zasi gowi filozofii wyznaczaj c granice mo liwo ci poznania, ale i tu płac c za to eliminacj wia-topogl dowej funkcji filozofii.

II. Filozofia współczesna i transcendentalizm. 1. Pokonanie sceptycyzmu. Pokonanie sceptycyzmu przedstawia si cz sto jako podstawowe zadanie filozofii i jako główne zadanie filozofii transcendentalnej. W dziejach my lenia filozoficznego wskazano trzy zasadnicze instancje, które mog zapewni wa no naszego poznania. Pierwsz jest sam byt, który mo e gwarantowa podstawy wa no ci. Drug , metafizyczna zasada przekraczaj ca do wiadczenie, ze wzgl du na któr ono samo zyskiwało uniwersalno i ogólno . Trzeci wreszcie podmiot, który w sobie samym odkrywa podstawy wa no ci swego do wiadczenia. I wła nie trzeci rodzaj my lenia wyznacza obszar zainteresowa filozofii transcendentalnej. Niewła ciwe byłoby jednak s dzi , e ta trzecia odpowied stanowi swoisty monolit, wyznaczaj c obszar nierozró nialny wewn trznie. Tworzy ona raczej tylko pewne ramy, wewn trz których mo e pojawi si wiele stanowisk. Podmiot, który wyznacza takie podstawy wa no ci, mo e by interpretowany jako realny lub idealny, jako indywidualny lub intersubiektywny, wreszcie jako j zykowy lub „niemy” itp. Z tak ró n obecno ci podmiotu mieli my do czynienia w filozofii transcendentalnej pocz wszy od Kanta, przez idealizm niemiecki, neokantyzm w ró nych postaciach, a po pragmatyk transcendentaln . W ka dym z nich pozostaje on gwarantem pewno , mimo zmiany jego struktury.

Według zgodnej opinii historyków filozofii dopiero neokantyzm na przełomie XIX i XX wieku podj ł zało enia kantowskiego systemu, poddał nowej interpretacji, zmierzaj c do umocnienia jego roli w pokonaniu sceptycyzmu¹². Razem z nim wróciły jednak na teren filozofii nie tylko rozwi zania, ale i trudno ci tego my lenia. Neokantyzm pocz tku XX wieku nie tylko na nowo interpretował my l Kanta, ale te twórczo j rozwijał, ujawniaj c koniecznie transcendentalnego zagospodarowania nowych obszarów filozofii (nauki humanistyczne), ale przede wszystkim odsłaniaj c ukryte dotychczas warunki tego my lenia. Jednym z nich była wła nie „czasowo ” podmiotu i abstrahowanie od historii. Tylko pod tym warunkiem, e czas i historia nie dotycz podmiotu, mógł Kant pokona sceptycyzm. Cała filo-

¹² Por. C.H. Krijnen, E.W. Orth (Hrsg.): *Sinn - Geltung - Wert. Neukantische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Würzburg 1998, s. 57 i n.

zofia transcendentalna w swym zadaniu pokonania sceptycyzmu wydawała si zale e od tej jednej zasady.

2. Zwrot do historii. Niew tpliwie przemiany w obr bie samej filozofii transcendentальной w sposób istotny umo liwiały taki zwrot do historii. Chocia jeden z pierwszych krytyków Kanta w ród zarzutów wobec filozofii krytycznej umie cił nieuwzgl dnienie historii, wypowiadaj c słynne „Philosophie ohne Geschichte ist Grillen, Wortkram”¹³, to jednak ju neokantyzm szeroko otwierał drzwi, którymi historia mogła wdrze si na teren tego my lenia¹⁴. Dla filozofii transcendentальной oznaczało to najpierw, e adna z jej tez, dotycz ca czy to poznania, czy te ogólnie całego przełomu subiektywistycznego, nie da si wyrazi bez konieczno ci ustosunkowania si do tego zwrotu. Jeszcze w filozofii Diltheya ów problem „historyczno ci” pojawia si jakby tylko doł czony do filozofii Kanta. Jego troska o poznanie historyczne znajduje si wyra nie pod wpływem kantowskiej legitymizacji nauk przyrodniczych, za hermeneutyka jest „transcendentaln hermeneutyk ”. Lecz ju u tego filozofa mo na dostrzec, e zadanie ugruntowania nauk historycznych nie daje si rozwi za na gruntach starej ontologii istoty (wa no ci) i wymaga nowej, w której historyczny podmiot musi odnale si w faktyczno ci, historii, yciu. Stanowczy protest Rickerta przeciwko takim tendencjom, protest wypowiedziany na pocz tku XX wieku z perspektywy klasycznie poj tej filozofii transcendentальной, który wydawał si by samobron tej filozofii, nie spotkał si z uznaniem. Z perspektywy kilkudziesi ciu lat dostrzec jednak mo na, e to wcale nie broni cy Kanta Rickert, lecz zwrot dokonany przez Diltheya otwierał dla tej filozofii nowe mo liwo ci, umo liwiaj c uwolnienie si od kantowskiego uwikłania tego my lenia w problem „zjawisko - rzecz sama w sobie”. wiat historyczny nie tylko bowiem pozwalał si pomy le jako wytwór twórczego podmiotu, ale te pozwalał si tak pomy le „bez reszty”. Historia mo e by z góry uznana za nasze działanie i w niej te pokonana zostaje „rzecz sama w sobie”. Przeciwnie stwo, czy te p kni cie bytu na podmiot i przedmiot miało szans znaleźć swe przewyci enie wła nie w historii. Przedmiot historii w sposób wr cz idealny spełnia transcendentaln ide kreatywno ci i im bardziej filozofia zwraca si ku historii, tym bardziej te zyskuje na znaczeniu ta cz my lenia Kanta, w której podkre la si , e wiat nie jest dany jako co bezpo redniego, lecz jest wytwarzany i ustanawiany przez rozumnie działaj cy podmiot. Z tych przyczyn my lenie transcendentalne nie podj ło ta-

¹³ Por. J. G. Hamann an J. F. Hartknoch, vom 23 Oktober 1781, w: *Hamanns Schriften*, Hrsg. F. Roth, Bd. 6, Berlin 1824, s. 223.

¹⁴ Obecno historii w my leniu Kanta poddaje interesuj cej analizie L. Landgrebe: *Die Geschichte im Denken Kants*. "Studium Generale" Heft 9, 7. Jahrgang 1954, s. 533-544.

kiej walki z histori i czasem, jakiej domagał si Rickert, lecz odwrotnie, ch tnie nawi zało do tej rewolucji w my leniu.

3. Filozofia j zyka. Je li chciałoby si znale jedn , podstawow cech filozofii XX wieku, to jest ni bez w tpienia odkrycie j zyka. Wywołało ono wstrz s całej filozofii, ale przede wszystkim filozofii transcendentalnej. Transcendentalizm, jako filozofia wiadomo ci, wydawał si definitywnie ulega relatywizuj cej tendencji tego nowego my lenia. O ile bowiem my - lenie transcendentalne osłabiało relatywizuj cy i sceptycyzuj cy empiryzm przez wyzwolenie wiadomo ci spod jego wpływów, o tyle filozofia j zyka wydaje si obiera odwrotny kierunek.

Filozofia j zyka pełni cz sto dwie funkcje w my leniu filozoficznym: staj c si dyscyplin filozoficzn i/albo metod filozoficzn ¹⁵. W pierwszym przypadku j zyk pojawia si **obok** tradycyjnych problemów. W drugim za wszystkie dotychczasowe dziedziny filozofii zostaj uj te **z perspektywy j zyka**, a zatem mo na mówi o zorientowanej na j zyk logice, etyce, ontologii, teorii poznania itp. Jak łatwo zauwa y , filozofia transcendentalna bez trudu jest w stanie zaakceptowa problem j zyka w filozofii. Co prawda Kant takiego problemu nie podj ł, lecz jego sformułowanie nie pozostaje w sprzeczno ci z transcendentalnym zwrotem ku wiadomo ci. Wystarczy tu wspomnie , Fichtego, Humboldta, Cohena, czy te Husserla.

Inaczej wygl da sytuacja w drugim przypadku, czyli wtedy, gdy j zyk nie jest ju przedmiotem transcendentalnych rozwa a , lecz stanowi perspektyw , w której pojawiaj si wszystkie problemy filozoficzne. W odró nieniu od filozofii transcendentalnej, zmierzaj cej do ugruntowania poznania i pozabawienia go elementów sceptycyzmu, taka filozofia j zyka wydaje si spełnia dokładnie odwrotne zadanie. Odkrywaj c, e rozpoczynanie od wiadomo ci nie jest pierwotne, gdy mówimy przecie o niej za pomoc j zyka, wykracza si poza wiadomo . Jednak gdy j zyk zostaje postawiony w miejsce zajmowane wcze niej przez wiadomo (rozum, podmiot), cz sto oznacza to, e obszar ten musi utraci wcze niejsz funkcj ugruntowania wa - no ci.

4. Sytuacja transcendentalizmu. Wiek XX mo na jednak nazwa okresem, w którym filozofia nie traktuje ju historii tylko jako swego przedmiotu, lecz sama ulega skutkom tego my lenia. Podobnie nie podejmuje ju tylko problemu j zyka, lecz stwarza lingwistyczn perspektyw filozofowania. Jako konsekwencje wystarczy wskaza tu hermeneutyk H.-G. Gadamera, czy te filozofi R. Rortego. Pierwszy odwraca dotychczasowe my lenie na temat historii: nie do nas ju nale y historia, lecz my nale ymy do niej. Rorty z kolei na poznanie chce ju patrze tylko jako na praktyk społeczn o stale

¹⁵ Por. na ten temat np.: A. Gawro ski: Pochwała filozofii lingwistycznej, w: ten e, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z pa ska*. Warszawa 1984, s. 71.

zmieniaj cych si regu łach zale nych od sytuacji historycznej. W obu przypadkach wydaje si dochodzi do nowego spojrzenia na sam problem sceptycyzmu. Problem jego uniwersalnego pokonania przestaje istnie , czy te okazuje si by le sformu łowany. W tym wypadku wydaje si , e historia, w której transcendentalizm odkry ł pierwotnie dowu d swej słusznoci, podejmuje atak na inny aspekt tej filozofii. Historia, stawanie si konkretnych tre ci, stwarza bariery dla racjonalizmu nowo ytno ci. Równie sam podmiot, który przyj ł bez granic transcendentaln , aktywn rol , musi ulec przeobra eniom, które zwracaj si przeciwko tej postaci, jak otrzyma ł w filozofii Kanta. Je li bowiem historia staje si produktem jego dzia łalno ci, to równie on sam musi utraci „czysto ”, uniwersalno , staj c si podmiotem historycznym, który sam mo e si dopiero urzeczywistni . Podmiot nie wyprzedza ju historii, wiadomo nie jest czym pierwszym i samodzielny, b d c uwik łan w histori . Do wiadczenie czasu samo ulega czasowi, dzieje si w czasie. Dlatego ju nie logika, nie aprioryczne zasady, lecz tradycja musi sta si tym, do czego mo e i powinna zwróci si filozofia transcendentalna, chc c zrealizowa swój zamiar pytania o „warunki mo liwo ci”. Ona wła nie konstytuuje wiadomo odwracaj c kantowsk zale no : to, co jest badane, okre la badaj c wiadomo . Jest to niew tliwie najwi ksza pu łapka, jak historia zastawiła na filozofi kantowsk . Podmiot konstytuuje swój przedmiot jakim jest historia, ale by to mó g ł czyni , sam musi by tworzony przez histori . St d te rozbie no ci ocen, ró norodno s dów, wiele opinii i utrata uniwersalnej prawomocno ci.

Współczesna filozofia zatem, id c jeszcze dalej w kierunku wyznaczonym przez neokantyzm, dokonała zasadniczego dla filozofii zwrotu do konkretnej i historycznej rzeczywisto ci człowieka. I niew tliwie zwrot ten uniemo liwia spełnienia zadania, jakie Kant postawił przed t filozofi . Lecz nie ten problem wydaje si tu najwa niejszy. Naley zapyta , czy filozofia XX wieku, mimo tego, e - przez umocnienie zwrotu do historii - u wiadomiła złudzenia filozofa z Królewca, wyprowadza poza filozofi transcendentaln ? A tego wła nie nale a łoby oczekiwa .

5. Czy dalej drog Kanta? Wydawało si , e rzeczywi cie taka deprecjacja podmiotu w filozofii XX wieku powinna doprowadzi do załamania si filozofii transcendentalnej, a w konsekwencji przyczyni si do ponownego przemy lenia sensownoci przełamania prymatu bytu na rzecz prymatu wiadomo ci. Je li bowiem filozofia transcendentalna zostaje uj ta jako próba apriorycznego ufundowania poznania, to wydaje si pozostawa w sprzeczno ci z hermeneutycznym prze wiadczeniem o zawsze nowej sytuacji, stale nowym pocz tku itp. Skoro podmiot nie ma takiego charakteru jak uznał to Kant, to cała transcendentalna próba pokonania sceptycyzmu traci sens, a zatem powinny powróci bardziej radykalne pytania. Na przykład o to, czy

odejście od filozofii bytu nie było przypadkiem fałszywym krokiem mylenia filozoficznego? Wydawało się, że takie właśnie pytanie powinno się pojawić, za jego konsekwencją mogła być konieczność odwrócenia kierunku przemian, dokonanych razem z myleniem transcendentalnym, więcz nawet, u wiadomienia, że cały zwrot Kanta ku podmiotowi i „warunkom możliwości ci”, cała rewolucja filozofii wiadomo ci, nie spełniła nadziei w niej pokładanych i należy poddać 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 idei przełamania prymatu bytu na rzecz wiadomości. Przyczyna takiej sytuacji tkwi w przemianach idei przedmiotu, które pojawiły się jednocześnie nie z załamaniem się podmiotu. Podkreślić bowiem należy, że w parze z destrukcją podmiotu ujawniała się również inna postać wiata nieta, jak dostrzegał filozof z Królewca. Wiat ten, pozostając wiatem fenomenalnym, utracił wymiary uniwersalne, „trwał obecnie”, na rzecz tymczasowości, historycznej przygodności, „stawiania się”. Możliwość powiedzenia, że filozofia XX wieku nie tylko uwiadomiła wewnątrz różnorodność podmiotu i jego historyczność, lecz ujawniła również – głównie za sprawą Heideggera – czasownikowy aspekt kantowskiego wiata, jego „działanie się”. Historyczno-hermeneutyczny zwrot w filozofii XX wieku uwiadomił bowiem, że nie jest możliwa taka sytuacja, w której możliwość poddać refleksji „dziejczy się” wiat w taki sposób, aby mieć go „cały przed nami”. Z drugiej strony wskazał, że nie ma „punktu zerowego”, gwarantującego czegoś bezwarunkowo pewno, za nasze starania w ukazaniu takiego punktu prowadzą do nieskończonej regresji. Te dwie przyczyny sprawiły, że transcendentalizm mógł niejako pominiąć ów zasadniczy problem swoich ról.

Przeobrażenia filozofii współczesnej pod wpływem czasu i historii wydają się zatem doprowadzać do wniosku, że nie tyle mamy do czynienia z przekroczeniem perspektywy transcendentalnej, ile raczej z zacieraniem różnicy między tym, **kto** poznaje i co poznaje w obrębie tej perspektywy. A zatem nie rodzi się ona wbrew myleniu transcendentalnemu, lecz raczej jako jego rozwój, następujący etap. „mierzenie kantowskiego podmiotu” wcale nie zanegowała transcendentalnej rewolucji w filozofii wyrażającej się w opuszczeniu perspektywy bytu i uznaniu, że wiat, 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, łcznie z pytaniem o „warunki możliwości ci”¹⁶. Gadamer przecież nic innego nie czyni jak

¹⁶ 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.

tylko u ywa kantowskiego pytania wobec nowej sytuacji, jakim jest rozumienie, pyta c o to jakie s najogólniejsze warunki rozumienia. Co prawda pojawia si tu wyra nie my l, e nie ma uniwersalnego punktu wyj cia, nie ma uniwersalnej perspektywy. Lecz nawet ta sytuacja nie powinna nas jednak powstrzymywa przed tym, aby okre li „warunki mo liwo ci” tych historycznych do wiadczze . Takie warunki umo liwiaj nam rozumienie naszej obecno ci w wiecie. I chocia maj one teraz charakter społeczno-historyczny, to jednak pozostaj nadal jako organizuj ce nasze do wiadczenie. Nie chodzi ju o „punktowy podmiot”, który formuje i strukturalizuje fenomeny. Takiego podmiotu nie ujmuje si ju w tym statycznym i prawie solipsystycznym sensie, lecz rozumie go jako pole przedstawienia, cz pewnego wiata, który znajduje si na skrzy owaniu z cało ci , która przez niego jako obiekt jest formowana w procesie filogenetycznym i historycznym.

6. Transcendentalny interpretacjonizm. W filozofii niemieckiej powstała zreszt filozofia, która chce wykorzysta historyczne i hermeneutyczne do wiadczanie wiata i mimo to pozosta transcendentalizmem. Jest ni transcendentalny interpretacjonizm Hansa Lenka¹⁷. Mówi on jednoznacznie, e chce kontynuowa filozofi Kanta za pomoc innych, nowocze niejszych rodków¹⁸. Wszystko pozostaje tu tak, jak widział to Kant, a zatem: nie ma mo liwo ci dotarcia do samych rzeczy, nie istnieje mo liwo opisanie rzeczy poza interpretacj , wszelki kontakt z rzeczywisto ci uwarunkowany jest przez formy interpretacyjne, poznanie jest zawsze konstruowaniem itp. S to wi c idee, które mieszcz si w tradycji kantowskiej, z jedn wszak ró nic : podmiot, Ja, jest te konstruktem interpretacyjnym. Porzuca si zatem roszczenie do „jedyno ci” i „uniwersalnej wa no ci” interpretacji i czyni to jako efekt filozoficznych przemian XX wieku. Ujawniaj cy si tu perspektywizm zakłada, e wła nie interpretacja okre la nasz elementarny stosunek do wiata. Wszystko, co poznawalne mo e by uj te tylko interpretacyjnie i co prawda s ró ne poziomy takich interpretacji, lecz zawsze s tylko interpretacje. I jak klasyczny transcendentalizm pozostawiał otwart kwestię „wiata samego w sobie”, tak czyni te transcendentalny interpretacjonizm szukaj c „warunków mo liwo ci” interpretacyjnego uchwytowania wiata. Ró nica polega tylko na jednym. Kant nie miał w tpliwo ci, e tworzy system filozoficzny, który ma jeszcze wolne miejsca, ale które trzeba wypełni i „do-

¹⁷ Por. H. Lenk: *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationssätze*. Frankfurt am Main 1993. Wybór tekstów w j zyku polskim: H. Lenk: *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu. Filozofia miedzy nauk i praktyk* , tłum. Z. Zwoli ski. Warszawa 1995, s.26.

¹⁸ Por. H. Lenk: *Filozoficzny zarys transcendentalnego interpretacjonalizmu*, w: ten e, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonalizmu*, tłum. Z. Zwoli ski, Warszawa 1995, s. 26.

prowadzi rozum ludzki do pełnego zadowolenia”¹⁹. Interpretacjonizm transcendentalny chce pozostać transcendentalizmem otwartym szukającym stale, w nieskończoność, warunków i możliwości interpretowania. Jako taki umacnia kantowskie decyzje opuszczenia perspektywy bytu i zwrot do wiadomości, lecz wiadomości nie traktuje już po kantowsku. W sposób wyrazisty zachowuje się tu transcendentalny paradygmat i nadaje jemu postać nieprzekraczalną, wskazując konieczność nieskończonego poszukiwania warunków interpretacji.

7. Pragmatyka transcendentalna. Podobnie jak transcendentalny interpretacjonizm jest efektem konfrontacji klasycznego transcendentalizmu z przemianami w obrębie historii, tak pragmatyka transcendentalna jest odpowiedzią na zwrot językowy.

Konfrontacja filozofii języka i filozofii transcendentalnej w XX wieku musiała się odbyć. Stanęły naprzeciw siebie dwie filozofie, z których jedna (transcendentalizm) pyta o warunki waności, takich warunków poszukuje i wskazuje je w postaci apriorycznego wiata podmiotu. Druga zaś koncentruje się na „grach językowych” zakładając z góry, że jesteśmy zawsze w jakiejś perspektywie wyznaczonej przez język, zaś zmieniając język zmieniamy również perspektywę. Różne praktyki komunikacyjne wydają się tu wskazywać, że zgodnie co do kryteriów ma jedynie charakter kulturowy. Stąd te nie tylko odpowiedzi, ale samo pytanie „o waność” wydaje się tracić sens. Jeśli bowiem filozofia transcendentalna chce dotrzeć do warunków możliwości do wiadczenia i nie dysponuje żadnym innym rodzkiem niemyślenia, zaś myślenie ma zawsze językowy charakter i jest przeciw do wiadczenia, to zachodzi pytanie o sens takiej postawy. Jak można bowiem odkryć podstawy waności do wiadczenia, skoro poszukiwania odbywają się za pośrednictwem czegoś, co jest jego przeciwieństwo? Podobnie jak w wypadku historii, i tu wydawało się, że transcendentalne poszukiwanie warunków możliwości i waności musi ponieść klęskę w konfrontacji z filozofią języka. Wydawało się, że oznacza to te konieczne obwieszczenia końca tej filozofii. Perspektywa języka definitywnie obnała bowiem błąd Kanta. Skoro bowiem nie istnieje nic takiego jak „czyste myślenie”, zaś to, co i jak istnieje, jest zawsze językowo skonstruowane, to transcendentalne próby pokonania sceptycyzmu, poszukiwania warunków możliwości i waności, wyzwolenia się od relatywizującej empirii są skazane na porażkę.

Konfrontacja ta przebiegała w XX wieku różnymi drogami, począwszy od krytyki możliwości poznania wolnego od języka i uznania, że język decyduje o strukturze rzeczywistości, przez odrzucenie możliwości pewnego poznania wraz z uznaniem „językowego warunku wszelkiego poznania”

¹⁹ Por. I Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. II, op. cit., s. 600.

i „reprezentacji wiata przez j zyk”, a po próby odzyskania warunków pewno ci w pragmatyce transcendentalnej (Apel, Böhler, Kuhlmann). Tak samo jak filozofia transcendentalna, pragmatyka transcendentalna zwraca si ku „warunkom mo liwo ci”. A zatem nie tylko uznaje sensowno pytania, lecz te przyjmuje, e istnieje mo liwo udzielenia na nie odpowiedzi, e zatem mimo destrukcji podmiotu, j zykowego charakteru do wiadczenia - nale y kontynuowa kantowskie poszukiwania²⁰. Nie mog c jednak odwoła si do podmiotu, poszukiwania przeprowadza w „nowym miejscu”. Nie jest ju zwrócona ku wiadomo ci, lecz ku „intersubiektywnej jedno ci interpretacji” odnalezionej w obszarze wspólnoty argumentuj cych. Zadaniem pragmatyki transcendentalnej staje si wskazanie warunków mo liwo ci i wa no ci ludzkiego argumentowania²¹. „Kto argumentuje - mówi K.-O. Apel - ten *implicitie* uznaje wszelkie mo liwe roszczenia członków wspólnoty komunikacyjnej, które mog by uprawomocnione na drodze rozumnych argumentów, (...) i jednocze nie zobowi zuje si uprawomocnia za pomoc tych argumentów własne roszczenia wobec innych”²². Apel nie tylko zatem wi e ze sob filozofii transcendentaln , hermeneutyk i filozofii j zyka, lecz zwracaj c si przeciwko tradycyjnej, subiektywistycznie poj tej, idei transcendentalizmu, zachowuje jej odwrócenia si od filozofii bytu.

Taki transformowany transcendentalizm wydaje si niewiele pozostawia z my li Kanta, ale jedno pozostawia na pewno: zga ni cie bytu, prowadz c do wskazania intersubiektywnego porozumienia (komunikacji) w obr bie wspólnoty komunikacyjnej, jako nowej transcendentalnej instancji wa no ci i uprawomocnienia do wiadczenia. Mo na zatem powiedzie , e tradycyjna filozofia transcendentalna prowadziła nasze poznanie w sfer idealnej, „ponad wiatowej wiadomo ci”, w niej szukaj c warunków prawomocno ci do wiadczenia. Pragmatyka transcendentalna zmienia ten kierunek. W miejsce abstrakcyjnej wiadomo ci wkracza wiat otwierany zawsze j zykowo we wspólnotcie komunikacyjnej. J zykowa komunikacja, a nie pozbawiona zwi zku z j zykiem, czysta wiadomo , staje si teraz tematem refleksji transcendentalnej. Za podstawowe pytanie takiej pragmatyki transcendentalnej brzmi teraz: Jakie s warunki mo liwo ci i prawomocno ci naszego my lenia jako argumentowania?²³. Kieruj c si ideami i odkryciami filozofii współczesnej, wprowadza ona zatem dwie wielkie zmiany na teren

²⁰ K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1973, s. 7.

²¹ K.-O. Apel: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, w: *Transformation...* Bd. 2, s. 411.

²² Tam e, s. 424-425.

²³ 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.

klasycznie pojęto tego transcendentalizmu. Po pierwsze, ugruntowuje transcendentalne poszukiwania na innej podstawie niż wiadomo, choć pozostał transcendentalizmem nie będąc już filozofią wiadomości. Podmiot poznania zostaje zrekonstruowany teraz jako wspólnota argumentujących i komunikujących. Po drugie, filozofia ta nadaje tym poszukiwaniom charakter intersubiektywny i językowy, przywracając językowi transcendentalny charakter i zwracając poszukiwania ku zasadom dyskursu. To wszystko sprawia, że transcendentalizm koncentruje się na poszukiwaniu warunków, które zawsze już musimy założyć (zakładać), jeśli porozumiewamy się z innymi, za problem bowiem ci zostaje ułożony z kantowskim zagadnieniem „warunku możliwości”.

8. Dalej, czy powrót? Te dwa przykłady przekształconej filozofii transcendentalnej w naszym wieku wskazują, że filozofia ta z łatwością daje się przystosować do nowych warunków myślenia. Wiącej nawet, wszystko to, co powinno decydować o jej odrzuceniu (historyzacja, zmierzch podmiotu) znakomicie dało się wykorzystać w XX wieku do odkrycia nowych możliwości. W dziejach badań transcendentalnych można dostrzec pewien kierunek, który prowadzi od kantowskich pytań o „warunki możliwości”, przez Fichtego „Wissenschaftslehre”, czystą fenomenologię Husserla, ontologię fundamentalną Heideggera, a po współczesną pragmatykę transcendentalną i transcendentalny interpretacjonizm. W tych ostatnich mieszczą się również przemiany filozofii współczesnej. Kierunek ten przyjmuje, że nasze poznanie nie jest wychodzeniem od bytu, lecz do dochodzeniem, realizowanym teraz, może kiedyś, lub może nigdy. Zastępuje byt „warunkami możliwości”, powinno być (Fichte), „czystą wiadomością”, czy też czymkolwiek (interpretacja, wspólnota argumentujących) zawsze może na realizować transcendentalny zamiar. Równie wadliwym naszego postrzegania świata i naszej wiedzy nie jest tu przeszkoda. 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. „Jednak wariant sceptycyzmu nie jest tak radykalny - dowodzi W. Kuhlmann - i stąd nie tak mocno osłabiający, jak jego wersja historyczno-hermeneutyczno-lingwistyczna”²⁴.

Lecz ten rzucony przez filozofię współczesną „ciężar w tło” na to, czy w ogóle możemy kiedykolwiek mieć nadzieję na postęp epistemologiczny, odnaleźć niepodważalne wyjątki rozumu, wskazać warunki możliwości do wiadczenia i prawdy, odnaleźć byt, nie wskazuje na porażkę stworzonego przez Kanta paradygmatu filozofii. Mimo tego bowiem, że filozofia

²⁴ W. Kuhlmann: *Reflexive Letzbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation*. „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 35/1981, s. 20.

XX wieku wyraźnie wskazała, że marzenia Kanta związane ze wiadomościową 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, transcendentnej, apriorycznej zasady, lecz zachowany został kantowski sposób stawiania pytań, jak te podstawowa myśl, że poznanie jest zawsze twórczym tworzeniem związków i relacji, sytuowaniem w określonej perspektywie. Hermeneutyczna sytuacyjno-interpretatora i wskazania, 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. Można powiedzieć nawet więcej: filozofia współczesna pozostaje wierna myśleniu transcendentnemu, lecz odkrywając, że ideały i cele jakie miałyby osiągnąć dzięki temu myśleniu nie są możliwe do osiągnięcia, przystąpiła do ich rzeczowego 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 wraz z bytem uległa zerwaniu, a współczesny transcendentalizm nawet nie próbuje jej odbudować.

Zusammenfassung

Das Thema der Artikel sind Schicksale der Idee des Transzendentalismus. Es ergibt sich folgende Gliederung: 1. Was ist Philosophie des kantischen Typs? - Grundzüge der klassischen Version, 2. Gegenwartsphilosophie und Transzendentalismus. Er möchte Konsequenzen und Probleme des transzendentalphilosophischen Programms in einem breiten Spektrum gegenwärtiger Diskussionen beleuchten.