

Marek Szulakiewicz

Przeszłość i przyszłość filozofii transcendentalnej

Wstęp

Do myśli Kanta i podstawowych idei transcendentalizmu filozofia powracała wielokrotnie, z różnymi nadziejami i pragnieniami. Filozofia ta wydawała się spełniać pragnienie tych wszystkich, którzy moc rozumu stawiali na szczycie a ideał kultury dostrzegali jako zorganizowanie wokół rozumu, który porządkował, racjonalizował rzeczywistość. Taki rozum wydawał się bronić przed relatywizmem, historyzmem, antropologizmem z jednej strony, z drugiej zaś przed dogmatyzmem i sceptycyzmem. Oferował pewność i bezpieczeństwo przyszłości, rozstrzygał i oferował rozwiązania problemów, był filozofią, która poszukiwała pewności i obdarowywała nią człowieka.

Koniec XX wieku wydaje się negować ten styl filozofii. Ta negatywna ocena filozofii transcendentalnej sprawia, że mówi się o niej dzisiaj niechętnie i z ukrycia. W epoce *postmodernizmu*, *pluralizmu* idea ta wydaje się być przestarzała a przynajmniej nieaktualna. W wieku wizualizmu, w czasach dominacji obrazu nie ma miejsca ani na transcendentalizm, ani – jak się wydaje – na jego odnowienie jako tej filozofii, która ukierunkowana jest na poszukiwanie pewności. Obraz, związany zawsze z nieokreślonością, domaga się co najwyżej opisu, desymbolizacji rozszyfrowania, a nie wskazania prawomocności. Nie ma w nim nic pewnego, gdyż wszystko zależy od kąta spojrzenia, barw, naszego nastroju itp. Zmiana charakteru kultury, z tej zorientowanej na poznanie, na tę zorientowaną na przeżywanie uczyniła z samego transcendentalizmu ideę nieaktualną. Biorąc to wszystko pod uwagę można sądzić, że transcenden-

talizm przedstawia sobą dzisiaj jedynie problem dla historyków, będąc ideą zamkniętą, przeszłością, która odeszła. Lecz czy tak jest w istocie?

W roku 1923 neokantysta Artur Liebert sformułował w tytule swej pracy problem filozofii krytycznej. Pytając *Jak jest w ogóle możliwa filozofia krytyczna?*¹ formułował to pytanie wobec całego transcendentalizmu i możliwości uprawiania filozofii na sposób transcendentalny. Już wtedy jednak, gdy filozofia ta wydawała się tryumfować rozwijającym się neokantyzmem i odważnie broniła się wobec tendencji filozofii życia, problem tu sformułowany nie pozostawiał żadnych wątpliwości, że pytanie o krytycyzm jest w istocie pytaniem o sens i podstawy kultury.² Traktowanie tych zagadnień jako tak ściśle ze sobą związanych wskazuje, że w tym myśleniu zsumowały się podstawowe kwestie ważne dla europejskiej kultury a oferowane przez transcendentalizm rozwiązania określiły jej postać. Więcej nawet: tak ścisły związek oznacza, że filozofia ta ponosi w jakiejś mierze odpowiedzialność za stan współczesnej kultury, a przeobrażenia w jej obrębie dotyczą najważniejszych obszarów naszej obecności w świecie. Problem transcendentalizmu nie jest zatem tylko problemem filozofii, lecz również kultury, jej współczesnego położenia, ale i przeszłości, korzeni z jakich wyrasta. Czyim przeto jest ta filozofia skoro – jak żadna inna – tak mocno związana została z kulturą Europy? Czyim była idea transcendentalizmu i co przemawia dzisiaj jeszcze za filozofią typu kantowskiego?

I. *Idea transcendentalizmu*

W dziejach filozofii dostrzega się dwie tendencje rozumienia idei transcendentalizmu. Pierwsza z nich akcentuje nowy styl myślenia wprowadzony wraz z nią do filozofii. Druga zaś podejmuje próbę problematyzacji tej formy myślenia akcentując nie to jak się filozofuje w jej obrębie, lecz to jaki problem chce rozwiązać ta filozofia.

¹ Por. A. Liebert, *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?*, Leipzig 1923.

² *Ibid.*, s. 3.

1. *Transcendentalizm i subiektywistyczny paradygmat filozofii*

Załamaniem się średniowiecznego obrazu świata, rozpad uniwersalnego, kosmologicznego porządku stanowił zwrot w 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. Nie oznacza to jednak, że myślenie to w swych podstawach nie odwoływało się do tradycji. W języku filozoficznym wyrażenia *transcendencja*, *transcendentny*, *transcendentalny*, mają długą historię. Pochodzą one od łacińskiego czasownika *transcendere*, który oznacza wychodzenie poza granicę, wykraczanie ku. Jako takie mają wyraźną konotację metafizyczną, kierując ku temu co jest 'poza', 'na zewnątrz', 'poza granicami'. Mimo tego fonetycznego podobieństwa w samym pojęciu należy dostrzec wyraźne różnice, które na różne sposoby określają istotę transcendentalizmu. W dziejach filozofii *Transcendencją* (pisane często wielką literą) określany był status tego, co znajduje się poza danymi bytami i posiada odmienną od nich naturę.¹ Transcendencja wskazywana była jako to, co nie jest uwarunkowane, a jednocześnie co wszystko warunkuje.

Ścisłe związane jest z tym pojęcie „transcendentny” i problem tego, co ma taki charakter. Jako transcendentne określa się to, co znajduje się poza lub ponad rozpatrywanym obszarem, co jest niezależne, na przykład od świadomości. W tym znaczeniu przeciwstawia się ono temu co immanentne. W dziejach filozofii problem przedmiotów transcendentnych, istniejących niezależnie od świadomości, stał się jednym z podstawowych zagadnień teorii poznania. Transcendentny charakter tego, co poznawane, stanowił o uwikłaniu problemów poznania w metafizykę i poszukiwaniu drogi dotarcia do tego, co istnieje „poza”, „na zewnątrz”, transcendentnie.

Obok wskazanych pojęć w dziejach filozofii używane jest wyrażenie *filozofia transcendentalna*. Pojęcia tego używa się najczęściej

¹ Karl Jaspers stwierdza: Transcendencja jest wręcz odmiennością. Ze względu na sposoby bytu świata jest ona wprawdzie niczym, lecz ta nicość jest właściwym bytem [...]; *Von der Wahrheit*, München 1991, s. 108.

na określenie pewnego sposobu filozofowania, w którym filozofia staje się świadoma (charakterystycznego dla wszelkiej filozofii) „przekraczania”, radykalizuje je i poddaje refleksji.¹ Jako pierwszy obszar, w którym ta samoświadomość filozofii się ujawniła przedstawia się teoria poznania. Dlatego też właśnie z nią zostaje utożsamiona. Filozofia, która próbuje dotrzeć do warunków poznania, pytając *Jak jest ono możliwe?* nazywa się filozofią transcendentálną. Należy jednak podkreślić, że w myśleniu takim może chodzić albo o odkrycie uniwersalnych własności bytu, przysługujących każdemu bytowi (transcendentaliów) i stających się w ten sposób warunkami poznania, albo też o próbę rozważenia warunków poznania bez metafizycznego odniesienia. Ta postać filozofii transcendentálnej, która dokonuje analizy poznania w obrębie samego poznania i poszukuje jego warunków możliwości nazywa się transcendentalizmem. Metoda transcendentálnego krytycyzmu miała zapewnić sformułowanie ogólnofilozoficznego stanowiska, wolnego od metafizyki, w którym już nie chodziło o to, jaki jest świat, lecz jak jest nam dany w poznaniu.

Pierwszy projekt filozofii transcendentálnej w nowym, nowożytnym sensie pojawia się dopiero u Kanta. Filozof z Królewca nadał temu pojęciu nową treść². 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 nazwał 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

¹ Por. N. Hinske, „Verschiedenheit und Einheit der Transzendentalen Philosophien”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 1970, Bd. XIV, s. 44.

² Por. na ten temat N. Hinske, „Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 1968, Bd. XII, s. 86 n.

zwraca się ku przedmiotowi i zajmuje się systemem pojęć a priori przedmiotowości w ogóle, tym zatem, co warunkuje (umożliwia) przedmiotowość. Transcendentalizm, który nazywany jest również filozofią krytyczną, formułuje pytanie o koniecznościowe warunki poznania i odnajduje je po stronie podmiotu, odchodząc tym samym od transcendentnie pojmowanego świata, aby na nowo wyprowadzić go z podmiotu. W tym sensie doświadczenie zostaje zinterpretowane jako produkt podmiotu transcendentalnego.

Należy podkreślić, że obszar transcendentalizmu określony wszystkimi powyższymi kategoriami, z akcentem na teorię poznania, może prowadzić do niebezpiecznego ograniczenia tej filozofii, z jakim często ma się do czynienia przy omawianiu tej problematyki. Poszukując jego miejsca w filozofii stajemy bowiem przed niebezpieczeństwem związania tego myślenia z jednym z paradygmatów myślenia filozoficznego, jakim jest paradygmat subiektywistyczny. Metafizyka z jej pytaniem o byt zostaje przekroczona przez myślenie transcendentalne, którego fundamentem teoretycznym nie jest już byt, lecz świadomość. Za taką postawą wydaje się przemawiać kilka przesłanek. Po pierwsze, paradygmat subiektywistyczny związany jest z tym okresem filozofii, w którym filozofia transcendentalna pojawia się jako podstawowa idea myślenia.¹ Paradygmat ów, jak się dość powszechnie uznaje, wyznacza dominujący sposób filozofowania w czasach nowożytnych, a klasycznymi jego reprezentantami są: Mikołaj z Kuzy, Kartezjusz, Kant, a w XX wieku E. Husserl². Kant odgrywa tu jednak w sposób wyraźny rolę wyróżnioną, rolę kreatora transcendentalizmu i filozofa konsekwentnie uprawiającego filozofię w paradygmacie subiektywistycznym. To właśnie wydaje się sugerować, że filozofia transcendentalna jest po prostu synonimem subiektywistycznego paradygmatu. Drugą idea,

¹ Por. S. Sarnowski, *O filozofii i metafizologii*, Bydgoszcz 1991, s. 16.

² Habermas wyróżnia nawet dwie fazy w obrębie tego paradygmatu: pierwszym jest okres klasyczny, od Mikołaja z Kuzy, aż do Kanta z wyróżnioną pozycją Kartezjusza, drugim jest okres zaczynający się z Kantem i sięgający nawet do czasów współczesnych. Por. J. Habermas, „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihre Bedürfnis nach Selbstvergewisserung”, w: idem, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/Main 1991, s. 28 n.

często przemawiającą za utożsamieniem transcendentalizmu z filozofowaniem w obrębie paradygmatu subiektywistycznego, jest pewien regres tej filozofii, gdy paradygmat ów traci na znaczeniu. Druga połowa wieku XX jest tego wyraźnym przejawem. Współczesne załamanie się paradygmatu subiektywistycznego odbierane jest jako kryzys filozofii transcendentalnej, detranscendentalizacja kultury i filozofii.¹ W obu przypadkach (razem z obserwowanym upadkiem subiektywistycznego paradygmatu) czyni się z transcendentalizmu filozofię przemijającą, mającą swój początek, szczyt rozwoju i ewentualnie koniec. Dość powszechnie wskazuje się tu właśnie na Kanta, który rozpoczął ten nowy styl myślenia (subiektywistycznego) i kartezjański zwrot do podmiotu rozbudował w formę nowej filozofii, konstytuując nowe stanowisko teoretyczne, nazywane stanowiskiem epistemologicznym (M.J. Siemek²). Rzecz można, że – utożsamiana z paradygmatem myślenia subiektywistycznego – filozofia transcendentalna staje się pewnego rodzaju ruchem filozoficznym, który rozpoczął się wraz z Kantem, pierwsze interpretacje znalazł w myśli K. L. Reinholda³ i S. Maimona⁴, i później rozwijał się w trzech wielkich etapach przyswajania Kanta: w idealizmie niemieckim, neokantyzmie i poprzedzonej wystąpieniem Husserla ontologiczno-fenomenologicznej interpretacji Heideggera, w której został przekroczony.⁵ Na tej drodze wyróżnione miejsca zajmowałyby myśl fenomenologiczna, jako specyficzna postać filozofowania transcendentalnego. Z perspektywy paradygmatu subiektywi-

¹ Sytuacja ta została określona przez Derridę jako najśmielszy sposób przygotowania się do uczynienia kroku poza filozofię; por. „Struktura. Znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”, przeł. M. Adamczyk, *Pamiętnik Literacki* 1986, z. 2, s. 257.

² Istota transcendentalizmu Kanta - stwierdza M.J. Siemek - polega bowiem na zamierzonej i konsekwentnej próbie wykroczenia poza obszar problemowy klasycznej 'teorii poznania' wzięty jako całość; *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 14 n.

³ Interpretacja kantowskiej filozofii dokonana przez Reinholda w „Briefe Über die Kantische Philosophie” publikowanych w *Das Deutsche Merkur* (1786 -1787) spotkała się życzliwym przyjęciem samego Kanta.

⁴ Por. np. dzieło, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Berlin 1790.

⁵ Por. na ten temat N. Hinske, „Verschiedenheit und Einheit der Transzendentalen Philosophien”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1970, Bd. XIV, s. 41 n.

stycznego, który przy końcu XX wieku znalazł się w wyraźnej defensywie, ruch ten byłby już tylko filozofią przeszłości i można o nim mówić wyłącznie w czasie przeszłym. Kto jeszcze dzisiaj chce podjąć transcendentalną próbę sprowadzenia wszelkiego doświadczenia, a to znaczy wszelkiego bytu, do treści świadomości, ten wydaje się nie dostrzegać tych nurtów filozofii XIX i XX wieku, które w sposób wyraźny doprowadziły do dyskwalifikacji subiektywizmu.

2. *Problem filozofii transcendentalnej*

Utożsamianie transcendentalizmu z paradygmatem myślenia subiektywistycznego nieuchronnie prowadzi do odrzucenia tej filozofii. Charakterystyczny dla wieku XX proces egzystencjalizacji myślenia, historyzacji i językowy zwrot wydają się dyskwalifikować subiektywizm jako obowiązujący paradygmat filozofii. Lecz odrzucenie transcendentalizmu wraz z tym paradygmatem stanowi niebezpieczne dla filozofii jednocześnie zanegowanie zarówno pewnego sposobu jej uprawiania, jak również problemów, które ujawniły się wraz z nim. Dlatego istotne jest, aby wyraźnie odróżniać to *jak* filozofuje się w obrębie tej filozofii, od tego *jaki problem* chce się w tej filozofii rozwiązać. Dla przyszłości filozofii pominięcie tego rozróżnienia staje się niezwykle niebezpieczne. Z tego, że nie można już uprawiać filozofii w pewien sposób (subiektywistyczny) nie wynika bowiem konieczność odrzucenia problemów tej filozofii. Nie to zatem stanowi zagrożenia, że się już nie znajduje możliwości filozofowania w pewien sposób (transcendentalny), lecz to, że razem z tym nie dostrzega się już sensu problemów formułowanych przez tę filozofię. Pytanie o transcendentalizm i jego przyszłość wymaga zatem dostrzeżenia problemu, który wyznacza cały nurt tego myślenia i dopiero w tym kontekście nakreślenia jego przeszłości i przyszłości.

Próba wskazania podstawowego problemu filozofii transcendentalnej nie może być wolna od odwołania się do Kanta.¹ Nakreślony

¹ Opinie o filozofie z Królewca były różne. Uznawany był on za szczyt myśli oświecenia, ale i za przekraczającego oświecenie, wskazywany jako filozof zapomnienia

przez niego projekt jest niezbędny do zrozumienia zadania stawianego przed transcendentalizmem i jego losów w kulturze współczesnej.

a) *Transcendentalizm jako samoświadomość kultury*

Pojawienie się filozofii transcendentalnej, bez względu na jej filozoficzne (subiektywistyczne, „kopernikańskie”) znaczenie, oznaczało wprowadzenie kultury na drogę samouprawomocnienia, w której „rozum żyje dzięki odwadze opowiedzenia się za rozumem”¹. Filozofia ta nie tylko stwarzała możliwość „filozofii kultury” (będąc samoświadomością kultury, jak mówili neokantyści badeńscy), lecz również utwierdzała pewną postać kultury zorientowaną na poznanie, aprobowała jej kierunek rozwoju i kreśliła idee postępu pewności poznania. Metoda transcendentalna służyła do umocnienia scjentyistycznego obrazu kultury i utwierdzała złudzenie możliwości oglądu rzeczywistości z jakiejś uniwersalnej perspektywy wolnej od wartościowania. Kantowska filozofia transcendentalna umacniała kulturę w podmiotowo-przedmiotowym schemacie obecności świata, milcząco potwierdzała nowożytny kierunek nadany kulturze, była niejako dalszym ciągiem nowożytnej idei postępu. Transcendentalizm, skierowany ku podmiotowi, wyrażał co prawda radykalną zmianę roli tego podmiotu, w porównaniu z filozofią metafizyczną, lecz czynił to w obszarze – panującej już w kulturze nowożytnej – epistemologicznej schematyzacji doświadczenia. Wraz z rozpowszechnieniem filozofii transcendentalnej taka teoriopoznawcza schematyzacja ludzkiego doświadczenia w sposób wyraźny uległa umocnieniu.² Ona też stała się istotną ideą określającą charakter kultury. Filozofia ta poznanie uznawała za jedyną, a przynajmniej najważniejszą drogę do świata. W ten sposób klasy-

(Bierdiajew), ale i ścierający wszystko w proch (*alleszermalmend*) (M. Mendelssohn), nazywany Mojżeszem narodu niemieckiego (Hölderlin), ale i wielkim hamulcowym (*Hemmschuhen*; Nietzsche).

¹ Por. J. Habermas, „Dogmatyzm, rozum i decyzja - teoria i praktyka w cywilizacji naukowej”, w: Tenże, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 371.

² Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 324.

czny transcendentalizm, stanowiąc samoświadomość kultury, pozbawiał podmiot doświadczenia pluralizmu, oferował pewność za cenę ograniczeń, stwarzał złudzenie monistycznego charakteru doświadczenia i jego uniwersalizacji, odbierał prywatność (stąd „uniwersalny podmiot”, „uniwersalne warunki możliwości” itp.).

b) *Transcendentalizm jako problem doświadczenia*

Stając się samoświadomością kultury określonej przez poznanie, transcendentalizm podjął istotny dla niej problem doświadczenia. Kant dostrzegł i sformułował ten problem nie w jakiejś czystej postaci, lecz w postaci zaangażowanej w rozwiązanie XVIII-wiecznego problemu naukowej teorii doświadczenia.¹ Kant projektuje transcendentalizm jako metateorię doświadczenia, poszukując warunków legitymizacji obowiązującej w XVIII wieku teorii doświadczenia. Zafascynowany nauką, koncentruje się na teorii doświadczenia stworzonej przez naukę, chcąc stąd właśnie dotrzeć do warunków możliwości wszelkiej teorii.² Ta koncentracja jest tak wielka, że niezwykle trudne jest odróżnienie najogólniejszego problemu transcendentalizmu (problemu doświadczenia), od jego XVIII-wiecznego uszczegółowienia. A właśnie to odróżnienie prowadziło wielokrotnie w dziejach tego myślenia do rewizji kantowskiego pojęcia doświadczenia, odejścia od ogólnej idei transcendentalizmu lub modyfikacji kantowskiego punktu wyjścia.

Kantowskie pojęcie doświadczenia wzbudzało zainteresowanie już u pierwszych badaczy jego filozofii. S. Maimon już w 1797 roku w swej *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder*

¹ Wydaje się, że Kant, postępując w ten sposób, wystrzega się niebezpieczeństwa uczynienia z transcendentalizmu jeszcze jednej teorii. Pytając bowiem o teorię doświadczenia, jaką jest nauka, sam transcendentalizm musi mieć inny charakter niż nauka, inaczej byłoby to błędne koło.

² Jak łatwo dostrzec, filozof z Królewca odwołuje się tu do *modus ponens*: jeśli (jeśli p to q) i p , to q . Rozumowanie Kanta przebiega w taki sposób: zakłada, że zrozumienie charakteru możliwości sądów syntetycznych a priori w nauce (p) umożliwi rozwiązanie problemu takich sądów w ogóle (q) i rozwiązuje problem sądów syntetycznych a priori w nauce, w konsekwencji wnioskuje o charakterze możliwości sądów syntetycznych a priori w ogóle. Por. na ten temat: W. Kuhlmann: *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992, s. 15 n.

das höhere Erkenntniss- und Willensvermögen podkreślał, że Kant właściwie nie wyjaśnia tego podstawowego pojęcia swej filozofii.¹ Zainteresowanie to łatwo zrozumieć, gdyż losy (przyszłość) transcendentalizmu zależą właśnie od niego. Jeśli określi się je wąsko, jako doświadczenie nauki, transcendentalizm będzie 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*.² H. Cohen, który nie waha się stwierdzić, że „krytyka czystego rozumu jest krytyką doświadczenia”³, wskazuje jednocześnie, że jest to krytyka empiryzmu, pozytywizmu i materializmu. Kanta teoria doświadczenia nie ma jednak w myśli Cohena takiego samego charakteru jak u angielskich empirystów (doświadczenie jako wrażenie), gdyż samo doświadczenie ma inny charakter, jest podstawą wiedzy matematycznego i czystego przyrodoznawstwa.

Nieco inny sens uzyskuje transcendentalizm, jeśli doświadczenie otrzyma szerszą interpretację, a pytaniem o „warunki możliwości” objęte zostaje nie tylko „doświadczenie nauki”, lecz cały obszar kultury. Stanie się on wtedy samoświadomością kultury. Z taką interpretacją mamy do czynienia w filozofii neokantyzmu badeńskiego, który kantowskie pytanie *Jak jest możliwe doświadczenie?* odczytuje jako odnajdywanie podstaw naszej kultury.⁴ Doświadczenie, o które tu chodzi, rozumiane jest jako kultura, czyli „ogół tego, co ludzka świadomość zdoła swą działalnością wydobyć z rzeczywistości”⁵. Transcendentalizm nie ogranicza się teraz do teorii poznania, pytając o szerszy świat doświadczenia. Problemy epistemologiczne i doświadczenie nauki stają się tu tylko punktem wyjścia dla

¹ Na ten temat N. Hinske, *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart 1986, s. 22 n.

² Por. na ten temat H.-G. Gadamer, „Philosophie oder Wissenschaftstheorie”, w: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt/Main 1991, s. 126.

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

⁴ Por. W. Windelband, „Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus”, *Logos* 1910/11, I, s. 187.

⁵ *Ibid.*, s. 191.

tej filozofii. Okazuje się tu, że Kant stworzył możliwość transcendentalnego ufundowania podstaw kultury, wskazał na nowy sposób poszukiwań, lecz pozostawił następnym pokoleniom realizację tych poszukiwań i budowę transcendentalnej filozofii kultury. Filozofia ta staje się ciągle otwartym zadaniem wskazywania podstaw świata, w którym żyjemy. 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 i rozszerzenia, by objąć nią całość zjawisk kultury.

Trzecia wreszcie idea rozumienia doświadczenia, w której transcendentalizm realizuje kantowskie pytanie o *warunki możliwości doświadczenia*, pojawiła się razem z fenomenologią transcendentalną¹. Krytyka kantowskiej filozofii transcendentalnej, dokonana przez Husserla, dotyczy pierwotnie jedynie kantowskiej teorii doświadczenia, aby dopiero później, na skutek tej krytyki, przekształcić samą ideę transcendentalizmu w fenomenologię transcendentalną. Krytyka ta wychodzi z trzech żądań, które formułuje Husserl wobec transcendentalizmu. Są to: a) żądanie uniwersalności transcendentalnego postawienia problemu, b) żądanie absolutnej racjonalności nauki transcendentalnej, i c) żądanie strukturalnej jedności metody transcendentalnej.² Pierwsze z nich w sposób wyraźny ma na uwadze sens pojęcia doświadczenia. Uniwersalność transcendentalnego postawienia problemu oznacza tu bowiem, że właśnie doświadczeniu musi zostać nadany uniwersalny charakter. Krytyczna refleksja nie może się zatem zatrzymać przy pytaniu o ważność nauki i jej a priori, gdyż wtedy nie mieści się w tym pytaniu obszar przednaukowego świata, który należy również do doświadczenia. Uniwersalność transcendentalnego postawienia problemu nie może iść w parze z rozpoczynaniem od „jakiegoś” poznania (np.

¹ W. Schulz wskazuje, że fenomenologia transcendentalna Husserla powinna być uważana za ostatnią postać klasycznej filozofii transcendentalnej, gdyż za podstawę jest przyjmowana czysta i nieskończona subiektywność. Por. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, s. 275.

² Por. na ten temat T. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeiten der Transzendental-Philosophie*, Bonn 1962, s. 39.

nauki)¹, aby dalej rozwinąć ideę tej filozofii i rozszerzać ją na inne doświadczenia (pytając o warunki ich możliwości). Husserl, chce od razu pod znakiem zapytania postawić „wszelkie doświadczenie”, chce zapytać o aprioryczne warunki *wszelkiego* sensu. Nowy sens pytania o doświadczenie wyraża się w myśli Husserla przede wszystkim w pewnego rodzaju przygotowaniu do jego sformułowania, czyli w redukcji transcendentalej. Przygotowanie to polega na uznaniu radykalnej bezzałożeniowości początku, beztradycyjności, bezhistoryczność doświadczenia czyniąc z transcendentalizmu fenomenologię transcendentálną. Wyznaczony na drodze redukcji transcendentálny obszar doświadczenia² staje się teraz jedynym tematem tej nowej filozofii, badającej, w jaki sposób w transcendentálnej świadomości dochodzi do konstytucji świata. Dzięki temu może Husserl postawić problem transcendentálny w sposób uniwersalny.

Łatwo jednak dostrzec, że wraz z fenomenologią, ujawnieniem transcendentálnej podmiotowości, ulega zmianie sens transcendentálnego problemu Kanta. Możemy powiedzieć, że fenomenologia transcendentálna nie rości sobie pretensji do tego, aby w jakiś sposób poprawić kantowski obszar problemowy lub rozszerzyć, raczej nie jest ona w ogóle zgodna z Kantem w sposobie sformułowania samego problemu.³ 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 konkretną teorią możliwych typów przeżyć.

¹ Husserl pisze: fenomenologia to ogólna nauka o istocie, której podporządkowana jest nauka o istocie poznania; *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 10.

² Można powiedzieć, że doświadczenie staje się tu obszarem konstytutywnego działania czystej świadomości.

³ Na ten temat E. Fink, „Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie”, w: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg 1976. s. 32.

Co wynika jednak z zarysowanych spojrzeń na transcendentalizm i doświadczenie? Można tu stwierdzić, że im bliżej czasów współczesnych, tym bardziej ulega zmianie ten obszar, który poddaje się refleksji przy poszukiwaniu legitymizacji doświadczenia. Zmienia się nie tyle kantowskie pytanie o warunki możliwości wszelkiego doświadczenia, lecz raczej ten obszar, skąd transcendentalizm 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.¹ Neokantyści badeńscy, pozostając wierni kantowskiemu przywiązaniu do nauki (H. Rickert), włączają w zakres nauki również humanistykę i dostrzegają, że jest ona w równej mierze nauką, co nauki przyrodnicze, a zatem podlega badaniom transcendentalnym i poszukiwaniom warunków możliwości. Transcendentalizm nadal, realizując swe zadanie, koncentruje się na obszarze nauki, teraz jednak sfera ta nie jest jednoznaczna, będąc określona generalizującą cechą sądów nauk przyrodniczych i indywidualizującą nauk humanistycznych. Zapytajmy jednak, czy wskazując ten stały trend w tej filozofii można wnioskować o jakimś jej kierunku rozwoju w przyszłości?

c) *Transcendentalizm bez przyszłości*

Związanie się transcendentalizmu z obszarem nauki stawia myślenie to w wielkim niebezpieczeństwie zagubienia właściwej dla niego 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 dostrze-

¹ Jako szczególny przypadek transcendentalizmu należy wskazać tu teorię wiedzy J.G. Fichtego. Rozwiązując problem Kanta, filozof ten rozpoczyna od procesów wyzwania się od świadomości potocznej, aby odkryć Ja transcendentalne, dostrzec jego wolność i aktywność w kreowaniu sensu doświadczenia.

gając żadnego obszaru syntetycznych sądów a priori. Sam Kant doskonale zdawał sobie sprawę z takiego niebezpieczeństwa, choć ostatecznie wcale się go nie obawiał. 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 samo, jak gdyby kto chciał przy pomocy rozumu dowieść, że rozum nie istnieje”¹.

Przypomnijmy, że już przedstawiciele logicznego empiryzmu dowodzili, że kantowskie sądy tego rodzaju są bardziej pragnieniami i wyobrażeniami, niż opisami stanu faktycznego.² Oznaczało to zachwianie idei transcendentalizmu, czyniąc z problemu Kanta zagadnienie pozorne i negując całą drogę, która prowadziła od sceptycyzmu Hume’a do transcendentalnego optymizmu filozofa z Królewca. Cała refleksja transcendentalna, nastawiona na badanie niezależnych od doświadczenia i konstytuujących doświadczenie warunków jego możliwości, stała się zbyt czarna. Transcendentalizm nie służył bowiem ani do wyjaśnienia problemu nauk (w myśl tej koncepcji źle rozpoznał sądy nauki), ani też nie służył do wyjaśnienia samego procesu poznania.

Jeszcze mocniej, niż uczynił to empiryzm logiczny, możliwość transcendentalizmu została podważona wraz z kulturowym kryzysem nauki, gdy okazało się nie tylko – jak stwierdza K. Popper – „że dynamika Newtona nie jest nauką obowiązującą a priori, ale tylko doskonałą hipotezą, domysłem”³, lecz również, że nauka jest jedną z wielu dziedzin życia, a co więcej – ponosi w jakiejś mierze odpowiedzialność za redukowanie możliwości doświadczania świata. Transcendentalizm nie utracił tu co prawda swego problemu (jak jest możliwe doświadczenie), lecz przestał istnieć obszar, do

¹ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1984, s. 19.

² R. Carnap stwierdzał wyraźnie: zgodnie z ujęciem teorii konstytucji, dla kantowskiej teorii poznania zakładającej ‘syntetyczne sądy a priori’ w ogóle nie ma miejsca; *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928, s. 148.

³ Por. K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 130.

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 czyniąc sam transcendentalizm problematycznym. Wątpliwe stają się tu jednak nie kantowskie rozwiązania problemu sądów syntetycznych a priori, lecz sensowność jego sformułowania. Pytaniem staje się teraz: czy jest jeszcze możliwość uprawiania filozofii transcendentalnej, formułowanie problemu doświadczenia i wskazywania jego warunków możliwości.

II. *Perspektywy filozofii transcendentalnej*

Transcendentalizm interpretowany jako filozofia podmiotu, skoncentrowany wokół oświeceniowej idei rozumu, poszukujący uniwersalnych „warunków możliwości”, rozwijany w „paradygmacie subiektywistycznym” nie ma przyszłości. Subiektywizm, jako sposób uprawiania filozofii, został podważony wraz z egzystencjalizacją myślenia, jego uhistorycznieniem i wskazaniem na językowy charakter. Nie oznacza to jednak przekreślenia poszukiwań warunków legitymizacji doświadczenia. Lecz jak może filozofia ta realizować swoje zadanie określania warunków możliwości doświadczenia, skoro utracona została możliwość absolutyzacji jednego z tych doświadczeń (nauki), aby na jego podstawie wnosić o charakterze wszelkiego doświadczenia?

Pytając o to, co oferowała kulturze zorientowana subiektywistycznie filozofia transcendentalna, czy w kantowskim projekcie tej filozofii można odnaleźć elementy terapii zagrożonych dzisiaj obszarów rozumu, obecności człowieka, doświadczenia świata?, należy zwrócić uwagę na dwie idee. Z jednej strony, oferowała ona kulturze możliwość jej uniwersalnej legitymizacji, wskazując na „warunki możliwości”, stając się najlepszą metodą rozumienia zjawisk kultury i jej podstaw. Z drugiej zaś zastosowanie tej metody do analizy zjawisk kultury związane było z koniecznością nadania naukom o kulturze teoretycznego charakteru, w którym podmiotowo-

przedmiotowa relacja stała się podstawowym schematem samego doświadczenia. Problem istoty samego doświadczenia świata przez człowieka to zatem, jaki ma ono charakter, wydawał się już być rozwiązany¹. Podkreślmy tu, że stało się to nie w wyniku rozstrzygnięć dokonanych przez Kanta, lecz – można powiedzieć – na skutek bezkrytycznego oparcia się tej filozofii na podmiotowo-przedmiotowej schematyzacji doświadczenia nauk przyrodniczych. Transcendentalizm zaprojektowany przez Kanta zdawał się więc pogłębiać sytuację w jakiej znalazła się kultura wraz z rozwojem nauk i rodzającą się w nich teoriopoznawczą schematyzacją doświadczenia.

Sytuacja filozofii końca XX wieku pod tym względem zmieniła się radykalnie. Określona jest ona z jednej strony próbą kontynuacji myślenia transcendentalnego, podejmowaną szczególnie w nurcie filozofii niemieckiej (K.-O. Apel, J. Habermas), z drugiej detranscendentalizacją, przejawiającą się jako pluralizacja rozumu (racjonalizmu), dyskwalifikacja idei poszukiwania ostatecznej prawomocności, wyraźna szczególnie w nurcie filozofii amerykańskiej. Pierwsza tendencja zmierza do wskazania trwałych fundamentów samej filozofii, a przez to i poznania w ogóle oraz całej kultury, utwierdzając człowieka w przekonaniu odnośnie do nienaruszalnych norm, wartości i zasad organizujących obecność człowieka w świecie. Druga jest formą rozbicia fundamentów, niszczeniem jedności na rzecz wielości, stawianiem na pluralizm, wielość prawd, chaos i odrzucenie sensu.

Te dwie tendencje naszego wieku zaznaczają się jako dwie możliwości, które nadają kierunek przyszłej filozofii: jedną z nich jest myśl związana z poszukiwaniem podstaw, drugą ta tendencja, która zarysowała się pod koniec wieku w amerykańskim postmodernizmie, polegająca na detranscendentalizacji kultury i filozofii. Jeśli chcielibyśmy szukać korzeni filozofii przyszłości to niewątpliwie

¹ Kant - stwierdza J. Hintikka - powinien najpierw zapytać o to, czy spostrzeżenie wyznacza to wszystko, co pojawia się w naszym doświadczeniu. Dopiero po odpowiedzi na takie pytanie transcendentalizm może rozwijać metateorię doświadczenia; J. Hintikka, „Das Paradox transzendentaler Erkenntnis”, w: E. Schaper (Hg.), *Bedingungen der Möglichkeit. Transzendental Arguments und transzendentales Denken*, Stuttgart 1984, s. 128.

właśnie one prezentują się jako idee, w których zsumowały się rezultaty filozoficznych poszukiwań XX wieku. Przed myśleniem filozoficznym staje zatem wybór między detranscendentalizacją albo kontynuacją idei transcendentalizmu. Z tego wyboru będzie wyrastać filozofia przyszłości, filozofia wieku XXI. Filozofia ta będzie miała za zadanie albo kontynuowanie (choćby przekształconego) transcendentalnego kierunku legitymizacji nienaruszalnych norm, wartości, zasad organizujących obecność człowieka w świecie, albo też rezygnację z tej roli i poddanie się europejskiemu nihilizmowi. Jak łatwo zauważyć obie tendencje odnoszą się do filozofii transcendentalnej. Pierwsza z nich wyraźnie skierowana jest na przekroczenie wąskiego wymiaru transcendentalizmu, ograniczonego do teorii poznania, jako filozofii zbyt ciasnej dla współczesnych problemów i zadań stojących przed myśleniem filozoficznym. Przekroczenie to jest otwieraniem drogi do pójścia dalej niż umożliwiało klasyczne nastawienie transcendentalne i oznacza zniesienie tego myślenia przez myśl szerszą, ogólniejszą czy też bardziej dostosowaną do sytuacji współczesności. Druga tendencja, polegająca na detranscendentalizacji, oznacza zanegowanie całej tradycji tego myślenia, jako dróg okazujących się bezdrożem, a przede wszystkim nie dających możliwości spełnienia aspiracji pluralizmu, nihilizmu, postmodernizmu. Tam bowiem, gdzie podkreśla się wielość i neguje jednocześnie prawodawczy rozum, gdzie wszystko jest wieloznaczne i nie może być jednoznaczne, gdzie wreszcie ład racjonalny zastępuje chaos nieokreśloności, tam nie ma miejsca na transcendentalne poszukiwanie racji.

Powrót do Kanta przy końcu XX wieku, to konieczność podjęcia jeszcze raz jego problemów, to wskazanie, że one właśnie stanowią jego dziedzictwo. Jest to jednak podjęcie tych problemów na nowo, w nowej sytuacji epistemologicznej, przy nowej koncepcji doświadczenia i nowej antropologii, w której człowiek odkrywa siebie jako kogoś więcej niż tego tylko, który wie albo chce wiedzieć w sposób pewny.

L. Szestow na początku naszego wieku dowodził, że filozofia krytyczna wcale nie przewyciężyła problemów, które niosła z sobą kultura i tradycja filozoficzna. Filozofia ta problemy te jedynie zasłoniła

przed nami.¹ Dzisiaj zasłona opadła i problemy te dostrzegamy ponownie w ich praktycznym znaczeniu, gdy chodzi o losy naszej przyszłości. Myślenie krytyczne, szukające od czasów Kanta struktur racjonalności, warunków możliwości doświadczenia, zostaje postawione przed dwiema możliwościami: albo zrezygnujemy z idei takich poszukiwań, doprowadzając tym samym do „detranscendentalizacji kultury i filozofii” (np. R. Rorty), albo też ujawniona zostaje nowa postać myślenia transcendentalnego, przeprowadzona nowa krytyka rozumu jako myślenia zaangażowanego w problematykę aktualnej sytuacji kultury, pojawi się nowe pytanie o warunki możliwości. 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?”² 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 (K.-O. Apel), subiektywności przez interakcyjność³, czy też nowa idea „rozumu transwersalnego” (W. Welsch⁴) wprowadzają do transcendentalizmu nowy element. Jest nim intersubiektywność jako „wspólnota komunikacyjna”.

Jak zatem widać myślenie filozoficzne jest, nie mniej niż w czasach Kanta, zagrożone przez podwójne niebezpieczeństwo sceptycyzmu

¹ Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 65.

² Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 349.

³ Por. np. R. Lay, *Philosophie für Manager*, Düsseldorf 1991, s. 177 n.

⁴ Por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988. Idea rozumu transwersalnego stanowi interesujące dziedzictwo myśli kantowskiej. Kant jest tym filozofem, którego w sposób szczególny wymienia Welsch (obok Arystotelesa i Pascala) jako przedstawiciela idei pluralności rozumu, wielości form racjonalności; por. *ibid.*, ss. 291-294, wyd. polskie Nasza postmodernistyczna moderna, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 361 nn.

i dogmatyzmu. Filozofia Kanta (transcendentalizm) była lekarstwem na to niebezpieczeństwo. Czy dzisiaj może ona również spełnić taką rolę? „Krytyka” Kanta była w swej najważniejszej części „logiką transcendentalną” mającą na celu opisanie formalnych praw, które czynią możliwym doświadczenie. Tradycyjne pytanie transcendentalne o warunki możliwości doświadczenia musi pojawić się dzisiaj w nowej postaci. Nie można już pytać tak jak Kant, dla którego doświadczenie zostało z góry określone przez teoriopoznawczą schematyzację i otrzymało uniwersalny charakter. Dzisiaj, w dobie sceptycyzmu, coraz częściej powracamy do wątplenia. W przeciwieństwie do Kanta nie można już zakładać, że dany byłby jakiś stały skarbiec takich form ludzkiego oglądu i myślenia, który mógłby organizować wszelkie doświadczenie. Załamanie się tej postaci transcendentalizmu stawia kulturę przed niebezpieczeństwem utraty możliwości legitymizacji doświadczenia, poddania się chaosowi i samowoli. Pytanie o warunki możliwości jest w tej sytuacji pytaniem o to, w jaki sposób to samozagrożenie oglądu i myślenia może zostać przekroczone. Tego pytania nie miał sposobności sformułować ani Kant, ani subiektywistyczny transcendentalizm przeszłości. Filozofia transcendentalna odsyła zatem do problemu, który wymaga wcześniejszego rozwiązania, obok którego przeszedł kantowski transcendentalizm. Problem ten brzmi: jak można legitymizować nasze doświadczenie? „Pytanie o warunki możliwości doświadczenia – stwierdza R. Schaeffler – jest dla nas już nie tylko pytaniem o ‘struktury umożliwiające doświadczenie’, lecz tak samo pytaniem, jak może zostać przełamane panowanie tych struktur, które uniemożliwiają doświadczenie.”¹

To jest nowy obszar działań dla transcendentalizmu: nie tylko odnaleźć możliwość legitymizacji doświadczenia, ale również wskazać te przyczyny, które prowadzą ku sceptycyzmowi i odbierają nadzieję. W czasach Kanta, w okresie tryumfu nauki, pytanie czy doświadczenie jest możliwe nie pozostawiało wątpliwości. Problemem było: jak, pod jakimi warunkami. Dzisiaj często pojawia się

¹ R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchungen zur Logik der Erfahrung*, Freiburg 1995, s. 40.

zarzut wobec nauki empirycznej, że doprowadza ona do homogenizacji doświadczenia, będącego swego rodzaju ślepotą na inne sposoby prezentacji świata. W odróżnieniu od czasów Kanta i oświecenia poważnie traktujemy już dzisiaj wiele strukturalnie różnych postaci doświadczenia, ale też widzimy niebezpieczeństwo, że wyćwiczeni w jednym z nich (naukowej empirii) pomniejszamy swoją zdolność do podążania innymi drogami doświadczenia świata. Pod tym tylko warunkiem transcendentalne pytanie o warunki możliwości doświadczenia może stać się aktualne, że filozofia poradzi sobie ze scjentystycznym zawężaniem możliwości doświadczenia. Słowem: że odkryje problem samego doświadczenia, aby dopiero po tym sformułować problem jego warunków możliwości.

Marek Szulakiewicz
