

Hubert T. Mikołajczyk

Postkartezjańska metafizyka i aksjologiczna rewizja transcendentalizmu Kanta

Folia Philosophica 24, 107-130

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hubert T. Mikołajczyk

Postkartezjańska metafizyka i aksjologiczna rewizja transcendentalizmu Kanta

Zakładając, że filozofia Kartezjusza stanowi ważną inspirację zarówno dla Kanta, jak i całej rzeszy późniejszych jego następców, podkreślić należy, że ideał nowożytnej nauki uniwersalnej (mimo charakterystycznych dla prekantowskiej *episteme* słabości¹), przygotował solidne podłoże pod rozwój filozofii transcendentalnej. Dlatego też, wraz z jej Kartezjańską genezą, Kantowską kontynuacją, Fichteańską radykalizacją (*Wissenschaftslehre*), jak również neokantowską aksjologizacją (Windelband, Rickert), omówimy historię pewnej idei, która na długie wieki ukształtowała profil filozofii europejskiej. Przy czym, jedynie propedeutycznie akcentując specyfikę Kartezjańskiej metafizyki, bez komentarza zostawimy (z uwagi na to, że w XVII-wiecznych dyskusjach, nie dostrzegając związku teologii z filozofią, koncentrowano się głównie na określeniu archimedesowego punktu wiedzy) jej antyscholastyczny wydźwięk. W zamian za to wskażemy nie tyle na odmienny od średniowiecznego sposób definiowania zadań metafizyki, ile na kwestie precyzujące pojęcie nauki. Wiadomo bowiem, iż metafizyka tylko wówczas rości pretensję do bycia nauką centralną, gdy reprezentuje taki model poznania dedukcyjnego, który swe tezy w całości wyprowadza z twierdzenia uzasadniającego jego teoretyczność. W podstawowym zamyśle miało to oznaczać, że związek metafizyki z nauką, zwłaszcza w nowożytnej refleksji

¹ Zob. M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977.

epistemologiczno-metodologicznej, musi zostać ponownie przemyślany. Dlatego, jeśli w średniowiecznej filozofii scholastycznej znaczenie poszczególnych kategorii ustalano bez konieczności odwoływania się do pojęcia nauki, to w czasach pokartezjańskich metafizyka od tego uwolnić się nie mogła. Uzależniona od idei nauki uniwersalnej, którą *de facto* należało dopiero opracować, starała się najpierw dowieść swej ogólnoteoretycznej ważności, a dopiero później akcentować pierwszeństwo w stosunku do innych nauk. Jednakże potwierdzenie tego (w kontekście Kartezjańskiego statusu wiedzy) stanie się możliwe tylko wtedy, kiedy odpowiadać będzie metodom i celom poznania naukowego. Lecz i wówczas metafizyka, zależąc od tego, co ją warunkuje, nie byłaby teorią wiedzy rozumowej. Gdyby coś ją wyprzedzającego stanowiło system wcześniej dowiedzionych twierdzeń, to z konieczności musiałby to być system zasad naczelných. Wtedy zaś idea nauki uniwersalnej okazałaby się zbędna.

Skoro jednak metafizyka ma poprzedzać naukę, sama nie będąc gotową teorią, to u jej podstaw musi leżeć myślenie, jako coś, co uzasadnia całościową konstrukcję wiedzy. Był to wniosek, który Kartezjusz u zarania epoki nowożytnej sformułował, a który Kant następnie bez skrupułów wykorzystał. Zasługi myśliciela francuskiego muszą w tej kwestii zostać docenione, choćby dlatego, że będąc protoplastą nauki uniwersalnej, zdecydowanie odrzucał sceptycyzm Montaigne'a i esencjalizm Suareza (choć w mniejszym stopniu), budując w zamian metodologiczną bazę matematycznej oczywistości. Niemniej, oparcie metafizyki na poznaniu pewnym, jasnym i oczywistym bezsprzecznie świadczyło o usytuowaniu filozofii Kartezjusza na pograniczu dwu światów: scholastycznego (stopniowo zanikającego) oraz nowożytnego (dopiero kształtowanego). I o ile ich wzajemne przenikanie stanowiło wyraz nowego podejścia do zagadnień metafizycznych, o tyle ich forma, dalej mocno związana z Arystotelesowską esencjalizacją pluralistycznych form bytu, skutkowałą pojawieniem się wielu dziedzin nauki, *nota bene* o znacznie zróżnicowanych sposobach badawczych. Toteż jeśli rozwój wiedzy determinowany miał być uniwersalną metodą, to zasady metafizyczne należało kształtować tak, aby były ogólnym schematem poznania. W istocie dowodziło to, iż epistemologia Kartezjańska opierała się w całości na podmiotowych twierdzeniach myślenia niesystemowego (w średniowieczu niekwestionowaną pozycję zajmował system, a nie określający go sposób myślenia), obejmującego całą sferę bytu. Fakt, że systemowa filozofia metafizyczna nie była warunkowana rozumowaniem dowodowym, lecz horyzontem przedmiotowym, uzależniał ją od egzystencjalnego aspektu poznania. Lecz aspekt ten, podlegając zain-

teresowaniom fizyki, w ogóle nie leżał w kompetencjach analityki rozumu. Jej obiektem niezmiennie pozostawał byt, odkrywany w *cogito* (wraz z Kartezjuszem podporządkowanie myślenia systemowego myśleniu metafizycznemu zależało od myślenia matematycznego). Stąd wyłącznie refleksja nad myśleniem określała istotę poznania, pochodzącego z umysłu samoświadomego podmiotu, będącego *de facto* wyłączną podstawą wszystkich innych nauk. Wykraczając dość daleko poza granice scholastycznej ontologii, przypisał Kartezjusz metafizyce znamiona zdecydowanie subiektywistyczne, przy czym znaczony nimi program matematyki uniwersalnej prowadził do zatarcia różnicy między nauką o bycie a pozostałymi jej rodzajami. Toteż gdyby poznanie metafizyczne zasadniczo nie różniło się od poznania matematycznego, tzn. gdyby było jedynie bezpośrednią konsekwencją implikacji twierdzenia *cogito ergo sum*, znaczyłyby to, że prawdę o przedmiotach można dedukować *a priori*. Nie podzielając tego przekonania, nie zbudował Kartezjusz dojrzałej epistemologii, z której analitycznie mógłby dedukować poszczególne twierdzenia systemu filozoficznego. Podobnie, nie tworząc systemu *zasad naczelnych* filozofii (ujawniły się one dopiero w Teorii Wiedzy Fichtego), oparł *cogito* na różnicy metodologicznej, tj. na kontaminacji dwu różnych aktów poznawczych o odmiennym statusie przedmiotowym. I jeśli jedno z nich dotyczyło treści świadomościowych, a drugie ich uwarunkowań, to łączył Kartezjusz te porządki, ontologizując wspomnianą różnicę. Pozwala to przypuszczać, iż w ten właśnie sposób sygnalizował narodziny filozofii transcendentalnej. Niemniej, skoro refleksja empiryczna i egotyczna stanowią odrębne rodzaje refleksji, to formuła *cogito ergo sum* pod żadnym warunkiem nie sprowadza się do formuły *sum ergo cogito*. Potwierdza to, że właściwą istotą filozofii czyni Kartezjusz myślenie. Istnienie zaś, usytuowane na odległych jego peryferiach, gwarantowało, co najwyżej, iż podmiotowo-przedmiotowa struktura wiedzy, mimo że zasadniczo odnosi się do aktów umysłowych, dalej pozostaje w gestii substancjalnej świadomości. Bezspornie kształtuje to dualistyczną strukturę Kartezjańskiego poznania.

Oczywiście, nie zmienia to faktu, że zwrot w stronę *cogito* stał się swoistym punktem odniesienia dla filozofii podmiotu. Pomijając nawet, że niektórymi założeniami swej nauki dalej tkwił Kartezjusz w scholastycznym klimacie wiedzy, konsekwencje metodologiczne jego filozofii stały się jednakowo ważne zarówno dla transcendentalizmu Kanta, Fichtego, jak i fenomenologii Husserla². W rzeczy

² Należy jednak odnotować, „że nie sama tylko podmiotowa pewność, zdobywana niepodważalnym aktem samowiedzy w Kartezjańskim *cogito*, lecz najwyraź-

samej pozwala to sądzić, iż przełom epistemologiczny związany z odkryciem *cogito*, skutkujący i teorią poznania (Kant), i metafizyką (Hegel), polegał na przesunięciu całego ciężaru filozofowania ze sfery przedmiotowej na obszar podmiotowy. W konsekwencji problematyka filozofii w mniejszym już stopniu dotyczyła bytu, a w znacznie większym myślenia, sytuując uniwersum przedmiotowe na dalekim planie swych teoretycznych zainteresowań. Jednak i ta zmiana wymagała pewnego wyjaśnienia, jako że doświadczenie jedności bytu dalej pozostawało w gestii samego intelektu. Należało więc wyraźnie odróżnić metafizykę konkretnej świadomości podmiotowej (świadomość prawdy konkretnej) od transcendentального *Ich denke*. Obszar podmiotowego Ja, mimo że jednoczył moment immanentny i egzystencjalny, w dalszym ciągu separował indywidualizm metodologiczny Kartezjusza od Kantowskiej filozofii transcendentальной. Tak długo przeto uniemożliwiał rozwinięcie teorii epistemologicznej, jak długo poznanie było wytworem świadomości indywidualnej. Sytuując *cogito* w jej strukturach, nie dorównywał Kartezjusz transcendentальной epistemologii Kanta i Fichtego, pozostając na dalekich obrzeżach krytycyzmu³. Chcąc się zbliżyć do jego centrum, należało opracować program zasad naczelných filozofii jako podstawowych reguł rozwiniętej teorii metodologiczno-epistemologicznej. Wymagało to jednak – po uprzednim zlikwidowaniu przedmiotowych aspektów myślenia (sfera *sum*) – analizy świadomości jako strukturalnego elementu podmiotu transcendentального. Dopiero to pozwala sądzić, iż mimo wielu ważkich ograniczeń skonstruował Kartezjusz model filozofii, który antycypując założenia transcendentalizmu, podniósł *cogito* do poziomu spełniającego najważniejsze jego postulaty.

Zgodnie z nimi filozofia metafizyczna wtedy tylko odpowiada oczekiwaniom teorii naukowej, kiedy warunkowana jest powszechnością poznania. Kartezjusz jednak z podanych już względów nie potrafił w pełni temu zadaniu sprostać. Nie formułując (w oderwaniu od istniejących dyscyplin wiedzy) jakichkolwiek tez, będących tezami filo-

niej dopiero Kantowsko-Fichteańskie pytanie o wspólne podstawy dla samopewności podmiotu oraz bezwzględnej ważności przedmiotowej jego świadomych aktów, przeżyć czy doświadczeń – a więc właśnie *transcendentalne* pytanie o sens i sposób istnienia tej zasadniczo korelatywnej *całości*, jaką stanowi podmiotowość wraz z jej obiektywnym »światem« – jest punktem wyjścia i centralnym problemem całej filozofii Husserla”. Zob. M.J. Siemek: *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa 2002, s. 200–201.

³ Jak bowiem powiada M.J. Siemek, „Descartes jako filozof porusza się w obszarze wyłącznie »tradycyjnej«, a nie »transcendentальной« teorii poznania.” Ibidem, s. 202.

zofii pierwszej, trwał w przekonaniu (wpływ Newtona), że niezależnie od obiektów badań filozoficznych istnieje poznanie objaśniające warunki ich możliwości. Dlatego transcendentalizm, nie kierując się w stronę idei nauki uniwersalnej, lecz wyłącznie ku analizie problemów, jakie wynikają z faktu istnienia nauki, w każdym jej aspekcie ujawnia a priori czne podstawy poznania filozoficznego. Jedynie one, przybierając formę krytycznego namysłu rozumu nad samym sobą, sprawiają, że filozofia Kantowska, będąc transcendentalnym sposobem badania składników wiedzy niezależnych od doświadczenia, nawiązuje wprost do Kartezjańskiego *cogito* jako centralnej kategorii nauki. I jeśli rzeczywiście warunki narzucone przez Kanta na filozofię transcendentalną miały kartezjańskie korzenie, to zredukowanie jej do problemu wiedzy o wiedzy sprzyjało wyjściu z podmiotowo-przedmiotowego dualizmu.

Nie mniej istotne w tym względzie wydają się ustalenia Leibniza, który zakłada, że zintelektualizowanie istnienia (substancja) pojęciowo kształtuje rzeczywistość. Sugeruje to, iż właśnie Leibniz był właściwym twórcą nowożytnej filozofii, a tematyka monadologii, zacierająca odmiennosc między realnym a idealnym, stanowiła przykład metafizyki tożsamości, której ostatecznym dopełnieniem okazał się absolutyzm Hegla⁴. Przy czym odrzucenie przez Leibniza różnicy: realne – idealne i rzeczywiste – konieczne, pokazuje, jak substancja („rzecz” ontologii), rozwijając się z pojęcia indywidualności, staje się jej analityką. Widać tu jasno, z jakich powodów podmiot poznawczy urasta do rangi naczelnej kategorii epistemologicznej, a pytanie, dlaczego istnieje coś raczej niż nic, ma charakter racjonalny. Świadomość, że epistemologiczna filozofia Leibniza była w istocie filozofią metafizyczną, sprawiała, że szukanie pozaracjonalnego źródła wiedzy nie miało już większego sensu. Wynikająca stąd redukcja bytu (redukcja refleksyjna) do myśli, stanowiąca, jak wiadomo, *clou* Leibnizjańskiego *cogito* monadologicznego, powodowała, że istnienie, stopniowo tracąc przedmiotową naturę, odnajdywało się wyłącznie w treściach świadomości. W rezultacie, jego realność zastąpiona została formalnością określeń, w których tożsamość ducha (umysłu) i rzeczywistości (bytu) negowała istnienie niezależne od *ratio*. I skoro funkcjonowanie bytu w obiektywnej formie myślenia znosi sub-

⁴ Osoba Hegla jest tu ważna, albowiem próbował on „restytuować metafizykę, a w rzeczywistości dokonał ontologizacji refleksji. Refleksja, która była dotychczas związana z człowiekiem lub podmiotem filozofowania, jest dla Hegla (jako refleksja spekulatywna, absolutna lub refleksja totalna – to są nazwy, których Hegel używa w swojej logice) po prostu bytem”. Zob. W. Chudy: *Byt czy refleksja*. „Znak” [1994], nr 7: *Metafizyka na rozdrożu*. Red. K. Tarnowski, s. 78.

stancjalny wymiar *cogito*, to oznacza to, że istnieje formalne prawo rozumu, funkcjonujące pod postacią pewnej normy poznawczej, tzw. wprzód ustanowionej racjonalności (teodycea). Dowodzi ono, iż określając wewnętrzny związek między pojęciami (koherencyjna teoria prawdy w miejsce teorii korespondencyjnej), przywołał Leibniz logiczną rację bytu, której podmiot nie wytwarza, lecz do której bezwzględnie się odwołuje.

Leibnizjańskie kwestionowanie zdolności *cogito* do podmiotowego samostanowienia wiedzy ma swe uwarunkowanie w obiektywnej strukturze intelektu, z którą kojarzona jest idea wprzód ustanowionej racjonalności. To jednak rodzi sytuację, w której substancjalność podmiotu nie odpowiada epistemologicznej teodycei rozumu. Dlatego, opierając poznanie na panlogicznej metodologii, konstruował zręby takiego filozofowania, w którym refleksja analityczna determinuje refleksję metafizyczną (pojęciowe uzasadnienia istnienia), a problem przedmiotowego istnienia zostaje sprowadzony do jego określoności w ramach tzw. zasady racji dostatecznej (racjonalnej jedności treściowej) jako reguły legitymizującej logiczny charakter bytu. Toteż Leibnizjańska negacja autonomii przedmiotowej – metodologizm racji dostatecznej – w określony sposób kontynuowana w Teorii Wiedzy Fichtego i ontologii Hegla, w liczącym się stopniu inspirowała filozofię neotranscendentalną Heinricha Rickerta.

Myśl Kanta, nawiązując do refleksji Leibniza, redukującej *cogito* metodologiczne do *cogito* monadologicznego (zatarcie różnicy metodologicznej), jawi się więc zradykalizowaną wersją Kartezjańskiego myślenia. Negując przekonanie o jedności poznania tkwiącego w jedności świata⁵ (racjonalna ontologia Wolffa), motywowany do

⁵ „W odróżnieniu od Kartezjusza, sposób ten nie polegał na abstrakcyjnych rozważaniach, usiłujących w oderwaniu od faktycznie istniejących dyscyplin wiedzy ustanowić niepodważalne zasady nauki pierwszej. Dla Kanta pozostającego pod silnym wrażeniem postępów dokonywanych przez nowożytne przyrodznawstwo i matematykę, było poniekąd rzeczą oczywistą, iż filozofia, która chciałaby uchodzić za dyscyplinę rozumową, musi swe badania rozpoczynać od uznania faktu, iż poza nią [...] istnieć może w pełni prawomocne poznanie naukowe, domagające się co najwyżej filozoficznego wytłumaczenia swej możliwości, lecz nie podlegające radykalnej krytyce, która mogłaby prowadzić do jej totalnego odrzucenia, tak jak ma to zazwyczaj miejsce w wypadku systemowego myślenia metafizycznego. Transcendentalne podejście do zagadnień filozofii nie powinno zatem zwracać się ku abstrakcyjnej idei nauki uniwersalnej, lecz ku szczegółowej analizie szeregu problemów merytorycznych, jakie nasuwa sam fakt istnienia nauki, jak też ludzkie działanie rozpatrywane już to w aspekcie czysto moralnym czy estetycznym”. J. Jusia k: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998, s.183.

datkowo teoriopoznawczą krytyką Wolffiańskiej metafizyki (Lambert i Crusius), sygnalizował Kant nadejście poznania opartego na przejrzystych dla świadomości zasadach naczelnych. Uważał bowiem, że filozofia, w odróżnieniu od nauki matematycznej, w całości opierać się musi na pozbawionych dowodu twierdzeniach, będących podstawowymi twierdzeniami poznania rozumowego. Głównie dlatego decydujące zdaje się ich określenie (pojęcia rozumowe zapewniające jedność doświadczenia)⁶, a następnie wykazanie, że samoświadome Ja jest nie tylko podmiotem wiedzy teoretycznej (podmiotem substancjalnym korelatywnie odniesionym do świata), ale także podmiotem definiowanym prawami wolności. Mając to na względzie, dotarł Kant do struktury samoświadomości i związał ją z poznaniem metafizycznym (przedmioty nowożytnej metafizyki tworzą świat myślowy). Lecz o ile jeszcze dla Leibniza poznanie wyznaczał zakres sądów analitycznych, o tyle Kantowski sąd syntetyczny *a priori* był jednością pojęć skonstruowanych na podstawie doświadczenia i syntetyzujących je struktur myślenia. Rezygnacja bowiem z poznania przedmiotowego wynikała z przekonania, że poznanie, czy to Ja (*cogito*), czy też idei (harmonii przedustawnej), jest zadaniem filozoficznym znacznie ważniejszym od poznania przedmiotowego. Upatrując w tym przekonaniu szansy na ostateczną pewność poznawczą, koncentrował się Kant na badaniu podmiotowo-logicznych struktur, określających warunki możliwości doświadczenia w ogóle. Dlatego za jedyną podstawę jego jedności uznał transcendentálny model poznania, a tworzącej go metodzie konstrukcyjnej (ze względu na *a priori* przestrzeni i czasu zawarte w metateorii towarzyszącej zmysłowości) nadał charakter formalny⁷. Metoda ta, definiując poznanie podmiotowo, manifestuje się w dwu głównych funkcjach: świadomości i samoświadomości, oraz w czynniku jednoczącym dane doświadczenia („Myślę”). W ten właśnie sposób – wykazywał Kant – badanie zarówno empirycznych, jak i logicznych podstaw rozumu ujawnia refleksję wyższego rzędu, wyabstrahowaną z wszelkich określoności, zwaną dalej refleksją *a p e r c e p c y j n ą*. Jako autonomiczna władza

⁶ Uwagi na ten temat zawarł Kant w rozprawie *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz'ens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*

⁷ Myślenie musi poddać obligującemu je wyzwaniu i przyjąć postać krytycznego namysłu rozumu nad samym sobą i przypisanym mu zadaniom. Innymi słowy, przeoczenie refleksji nad jego poznawczą wydolnością byłoby równoznaczne zatraceniu przez refleksję jej naukowej autonomii. Stąd nawiązanie Kanta do Kartezjańskiego *cogito* jako naczelnej zasady badania naukowego jest warunkiem namysłu nad warunkami wiedzy prawomocnej.

intelektu, ujmuje ona aktywność filozoficzną w kategoriach metodologicznych, gdyż tylko wtedy poznanie metafizyczne (Kant wiąże je z poznaniem transcendentalem) jest ostatecznie prawomocne, kiedy upodobni się do nauk przyrodniczych.

Kantowskie pojęcie refleksji stanowi więc trzecie po Kartezjańskim i Leibnizjańskim ujęcie, w którym przestaje być ona narzędziem opisu (Kartezjusz) lub metodą legitymizowaną przez Boga (Leibniz), a staje się konglomeratem koniecznych warunków możliwości poznania, skierowanego w stronę analizy samego siebie. Zwraca się tym samym ku obiektywności, którą w koncepcji Kanta odzwierciedla w wymiarze praktycznym transcendentálna idea wolności. I jeśli nauka Kanta, ustalająca warunki jedności poznania, stanowi punkt zwrotny filozofii po Kartezjuszu (transcendentność nie stanowi w systemie Kanta sfery przedmiotowej), to staje się oczywiste, że różnica metodologiczna musi ulec definitywnej redukcji. W jej wyniku poznanie bezpośrednio zastąpione zostaje formalną konstytucją swego przedmiotu. Ukazując jego logikę, zredukował Kant Leibnizjańskiego Boga do transcendentálnej sfery podmiotowej, w której prawdziwość sądu zawiera się w syntetycznej jedności a percepcji, jako podstawowym warunkiem jego możliwości. W tym sensie koherencyjność twierdzeń transcendentálnej refleksji przejawia się jedynie w zakresie ogólności i konieczności. Nie będąc dziedziną poznania zmysłowego, nie istnieje realnie, lecz co najwyżej obowiązuje. Pozwala to przypuszczać, iż tworzy Kant trzecią sferę poznawczą, która stanowić miała pomost między dziedziną *Sein* i *Sollen*.

Odróżniając *ego* substancjalne Kartezjusza, zmodyfikowane Leibnizjańską koncepcją Boga, od *ego* transcendentálnego, ustanowił Kant aprioryczną syntezę jako formę samoświadomości (apercepcja transcendentálna). Przypisując jej charakter transcendentálny, nadawał jej zarazem rangę najwyższej zasady wszelkiego poznania, w sensie określającym pryncypium wolnego użycia rozumu. Wyznaczając finalną granicę pewności poznawczej w ogóle, twierdził nadto, iż samoświadome Ja, zawarte w przedstawieniu „Ja jestem”, towarzyszy każdej wolnej czynności rozumu. Dlatego też sąd „Ja istnieję” jest sądem analitycznym, albowiem tylko z Ja można logicznie wyprowadzić istnienie.

Ontologiczny rys Kantowskiej apercepcji wcześniej niż neokantysty (np. Rickert) dostrzeże i rozwinie Fichte. W wypadku Kanta można jednak mówić o tym, że konieczność wiedzy o warunkach *a priori* wszelkiego możliwego poznania wynika z postawy, w której „Ja myślę” ma charakter podmiotowy. Jeśli więc brak funkcji naocznej wyznacza granicę doświadczenia *a priori*, to podmiotowość jest

wyznaczona refleksją uzasadniającą empiryczne stosowanie rozumu. Jako „druga jego strona”, kontroluje działania, które tworzą struktury działania to uzasadniające, wskazując zarazem na praktyczny (teoretyczność nie wyczerpuje roli intelektu) walor intelektu.

Warto tedy wspomnieć, że w miejscu, w którym transcendentálna a percepcja kończy metafizyczne ustalenia Kanta, znajduje się punkt wyjścia metafizyki Leibniza (transcendencja przysługiwała Bogu); tyle tylko, że Kant, sytuując Boga w sferze praktycznej, uczynił zeń najwyższą zasadę poznania ludzkiego. Dlatego Kant właśnie, pierwszy bodaj raz w dziejach nowożytnych, przeciwstawił Bogu nową zasadę metafizyki, a mianowicie logiczną zasadę wolności⁸. Jej odkrycie, będące podstawą aktywności poznawczej, potwierdzało co najmniej dwa sposoby użycia rozumu: teoretyczny i praktyczny, z jednoczesnym wskazaniem pierwszeństwa rozumu praktycznego⁹. Przejście Kanta od teoretyczności do praktyczności (praktyczne jest wszystko, co jest możliwe przez wolność) oznaczało więc badanie wolności pod kątem jedności niezależnych od doświadczenia zasad, przez nią właśnie stanowionych. Uznając tedy filozofię praktyczną za refleksję metafizyczną, przynajmniej dla neokantyzmu badeńskiego, metafizyka rozumu praktycznego okazuje się filozofią tego, co *być powinno* (*Sollen*). A skoro przybiera charakter aksjologiczny, to na etapie konstrukcji zasad naczelnych i wnioskowania intelektualnego istotną rolę zaczyna odgrywać praktyczność. Jej prymat, stopniowo zyskując walor metodologiczny, analogicznie zresztą do Kantowskiej a percepcji transcendentálnej, kojarzonej z sądem „Ja myślę” (podmiot będący intelektem, a właściwie wola), wiąże się z twierdzeniem „Jestem wolny” (Fichte, ontologizując je, powie, „Jestem wolnością”). W związku z tym najwyższa pora zadeklarować, że Kantowska radykalizacja Kartezjańskiego *cogito* polegała, po pierwsze, na oparciu poznania na refleksyjnym przedmiocie filozofowania; po drugie, na jego denaturalizacji, w wyniku czego samoświadome Ja utraciło więz zarówno ze światem rzeczy, jak i z Bogiem (Bóg Leibniza, gwarantujący jedność bytu, staje się w ujęciu Kanta postulatem praktycznym wolnej istoty). Metafizyka zatem, kojarzona z intelektualną władzą subiektywnej jaźni, przybiera postać bądź aksjologiczną (neokantowska szkoła badeńska), bądź też antropologiczną (Nietzsche), w której zakresie brak metafizyki przy-

⁸ Idea metafizyki moralności była autorskim pomysłem Kanta, gdyż nikt w nowożytności, począwszy od Kartezjusza, nie stworzył podobnego projektu.

⁹ Zob. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałeccki. Warszawa 1984, ks. II, dział 2, § III.

rody powodował, iż zmuszona była utożsamić się z rozumem praktycznym. I jeśli zakładała, że poznanie oparte na absolutnej pewności rozumu wynika z jego moralnego stosowania¹⁰, to myślenie rozumu praktycznego zbudowane jest na prawie wolności.

Pozwala to sądzić, iż do przewyciężenia dualizmu poznawczego prowadziła Fichteńska krytyka myśli Kanta. Modyfikując transcendentizm w duchu ogólnych założeń *Wissenschaftslehre*, krytykował Fichte jego koncepcję doświadczenia zmysłowego. Wykazywał, że skoro metoda transcendentalna dostarcza metafizyce solidnych podstaw, to jej stosowalność należy rozszerzyć na całość doświadczenia umysłowego. Wszak dopiero wówczas stanie się ona właściwą Teorią Wiedzy, kiedy odpowiadać będzie rygorom myślenia spekulatywnego. Nastąpi to wtedy, gdy zmysłowe i umysłowe dane zyskają status spontanicznej aktywności intelektualnej, lecz aby do tego doszło, Ja transcendentalne należało przekształcić w ponadjednostkowy akt świadomości. On to bowiem nadaje doświadczeniu rozumowemu odmienną niż w koncepcji Kanta rolę, będącą następstwem nowego statusu kategorii. I o ile w ujęciu Kanta były one podmiotowymi formami oglądu, umożliwiającymi poznanie fenomenów, o tyle w Fichteńskiej Teorii Wiedzy stały się obiektywną zasadą metafizyki. Stopniowo odzyskując odebrany im przez krytycyzm Kanta status przedmiotowy (w systemie Hegla stanowiły system pojęć określających prawdę bytu), jawiły się absolutnymi prawami, stosującymi się zarówno do poznania, jak i do bytu. Jego badanie, oparte na czystych pojęciach absolutnej świadomości, sprawiało, iż rozum jako suweren – inaczej niż w transcendentalizmie Kanta – nie podlegał ani zmysłom, ani regułom logiki formalnej. Właśnie dlatego spekulatywna metafizyka Fichteńska, zamykająca byt w treściach transcendentalnej samoświadomości, kwestionowała rozdzielność tego, co rozumowe, i tego, co empiryczne¹¹. W konsekwencji sprawiła, że dane doświadczenia sprowadzone zostały do podmiotowych przedstawień. Propozował więc Fichte, aby poznaniu bezpośredniemu nadać sens intelektualny, sugerując podniesienie oglądu intelektualnego do rangi oglądu rozumowego. Dowodziło to, że przedstawienia nie są przedstawieniami przedmiotowymi (*noumen*), lecz co najwyżej rozumowym systemem wiedzy, w całości opartym już na aktywności transcendentalnej świadomości. Twierdząc, iż podstawowym celem

¹⁰ Zob. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg, R. Ingarden. Warszawa 1984, s. 411.

¹¹ Zob. J.G. Fichte: *Teoria Wiedzy. Wybór pism*. Tłum. M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 83–84.

metafizyki jest refleksja ducha nad samym sobą, przyjmował, że Teoria Wiedzy jest wiedzą wiedzy.

Zrównanie metafizyki z wiedzą wiedzy dostarczało wielu ważnych przesłanek utożsamiania teorii bytu z wytwarzającą go refleksją. Z tego powodu czynność znosząca niezależność rzeczy względem świadomości znosi również ich przedmiotową autonomię. Warto jednak pamiętać, że idealizm Fichtego nie wyrastał ani z krytyki Kantowskiej rzeczy samej w sobie, ani też z konsekwencji przyjęcia odmiennej opcji teoriopoznawczej. Stawiając przed myśleniem metafizycznym zadania metodologiczne, już Karl L. Reinhold dostrzegł konieczność przekształcenia Kantowskiej filozofii transcendentalnej w niesprzeczny system wiedzy, pochodzący z jednej, w dodatku ogólnej, zasady świadomości, wyłaniającej z siebie wszelkie inne twierdzenia systemu. Jednakże w przypadku Kanta przeszkodą w realizacji tego zamierzenia było rozdwojenie poznania na poznanie teoretyczne i poznanie praktyczne. Wprawdzie można było temu zapobiec, tworząc z transcendentalizmu w miarę spójną koncepcję wiedzy, ale pod warunkiem, że zostanie on wywiedziony z tożsamości zmysłów i rozumu pod egidą samej świadomości. W tym celu filozofię Kanta należało przekształcić w system spekulatywnej nauki, noszący znamiona teorii wiedzy, tzn. teorii istnienia wszystkich przedmiotów. Pretendując do rangi metafizyki, czyli ogólnej nauki o zasadach tego, co istnieje, wychodzić ona powinna od zasady naczelnej (*Grundsatz*), tj. konglomeratu logicznie wywiedzionych twierdzeń, nie wymagających dalszego dowodu, a stanowiących podstawę dla pozostałych dyscyplin wiedzy. Metafizyka zaś tylko wtedy ma szansę zyskać status nauki autonomicznej, gdy wskaże bezwzględnie pierwotny akt jako zarazem konieczny warunek formułowania wyjściowego twierdzenia systemu. Właśnie na nim oparł Fichte aktywność *Ja absolutnego* (odpowiednik Kantowskiego intelektu czystego), mogącego stanowić siebie (czyste działanie wolnościowe) i swe przeciwieństwo (*Nie-Ja*), w pierwotnym akcie samowiedzy, która ma za przedmiot czynność umysłu warunkującą wytwarzanie przedstawiń.

Wraz z *absolutnym Ja* nastąpiło ostateczne pożegnanie Fichtego z *empirycznym*. Stosując tę samą, co Kant, metodę, w odróżnieniu od niego uważał jednak, że znajduje ona swe zastosowanie tylko wówczas, gdy poznanie bezpośrednio zyskuje status poznania intelektualnie pierwszego. Dopiero wtedy prawdziwą naturę bytu odsłoni wgląd (ukazanie podstawy doświadczenia absolutnego *Ja*) w czynności ustanawiającej warunki możliwości wiedzy. Ale to, co tworzy fundament doświadczenia, nie jest bytem substan-

cialnym, gdyż podstawa poznania zależy bezpośrednio od wiedzytwórczej czynności świadomości transcendentalnej. Jeśli zatem *Ja absolutne* jest nieodróżnioną jednością, gwarantowaną aktem poznania podmiotu i przedmiotu, to stanowi ona autonomiczny wytwór intelektualnego oglądu. Samo oglądanie nie oznacza jeszcze kierowania się ku bytowi w jego egzystencjalnym sensie. Niemniej skoro jest ono działaniem stanowiącego *Ja*, to z ontologicznej formuły „*Ja jestem Ja*”, wyprowadził Fichte kolejne twierdzenie systemu, a mianowicie: jeśli istnieje *Ja*, to powinno również istnieć *Nie-Ja*, gdzie *Ja* i *Nie-Ja* dopełniają się wzajemnie. Jedynie to tworzy rzeczywistą istotę poznania konstruowanego przez logicznie najważniejsze zasady myślowe, czyli: zasadę tożsamości, zasadę sprzeczności i zasadę przeciwieństwa, usytuowane w płaszczyźnie wolnościowego *Ja*, w której pewność jego statusu bytowego staje się wyłączną podstawą istnienia świata. Czystemu podmiotowi przyznaje więc Fichte to, co kiedyś Leibniz kładł po stronie harmonii w pierw ustanowionej (*Bóg*). W wyjściu poza nią dostrzegał przykład naocznego stosowania zasady tożsamości (*Ja = Ja*), z której wynika teza egzystencjalna. Nie znajdując jej uzasadnienia poza absolutnością *Ja*, traktował ją jako wyraz wolnego działania intelektu praktycznego, będącego zasadą wolności i myślenia zarazem.

Ogląd intelektualny odegrał w systemie Fichtego rolę naoczności, umożliwiając refleksji ukazanie apriorycznych warunków transcendentalnej świadomości. W przeciwieństwie zatem do ujęcia Kanta propozycja Fichtego nie była wyłącznie propozycją metodologiczną, lecz również swoistego rodzaju refleksją ontologiczną. Dlatego, jeśli Kant w pełni jeszcze koncentrował się na transcendentalnie zmodyfikowanej wersji Kartezjańskiego *cogito (Ich denke)*, Fichte, uznając to za niewystarczające, poświęcił swe analizy kategorii *sum (Ich bin)*. Świadczyło to już o przyjęciu zgoła odmiennych od Kanta założeń metafizycznych, w których ogląd intelektualny, mając znaczenie ontologiczne, uzupełniał Kanta o niedogmatyczną teorię bytu. Negował tym samym Fichte przekonanie, jakoby coś niezależnego od świadomości warunkowało jedność procesu myślenia. Z tego powodu niewłaściwe wydaje się nazywanie owej jedności przedmiotem, albowiem nie jest ona niczym zewnętrznym w stosunku do świadomości. Jest natomiast skutkiem jej działania, który ją wytwarza, a wytwarzając, ogląda zarazem to, co właśnie wytworzył. Pozwala to sądzić, iż ogląd intelektualny ma swój zarówno teoretyczny, jak i praktyczny sens. Ten ostatni, postawiony na pierwszym planie Fichteańskich rozważań, jasno dowodził swego prymatu. To-

też w egologicznej zasadzie identyczności Ja, jako zasadzie typu „Ja powinienem być Ja”, przełamuje Fichte Kantowską dychotomię SEIN – SOLLEN. Łącząc *Ich bin* z *Ich soll*, przekonywał, że dzięki intelektualnym czynnościom Ja może się podmiot wyzwolić od praw, którym podlega wszystko, co nim nie jest, przy czym owo „wszystko” jest tym, co podmiot ustanawia w procesie swej praktycznej działalności.

Obraz świata, do jakiego prowadzi ta działalność, jest obrazem Ja skierowanym na czystą aktywność ustawiającą świadomość w opozycji do Nie-Ja. Dlatego przedmiotem negacji Ja nie jest substancjalność obserwowalnych w doświadczeniu zjawisk, lecz świat jawiący się myślącemu Ja w formie jego własnej aktywności. I skoro Nie-Ja jest wynikiem działań świadomości i zgoła niczego więcej, to próba skonstruowania metafizycznego sensu Nie-Ja byłaby powrotem do substancjalnego monizmu Spinozy. Budowany na nim system filozofii przyrody musiałby opierać się na założeniu, że poznanie nie jest wynikiem pierwotnej jedności podmiotu i przedmiotu, co w ramach *Wissenschaftslehre* wydaje się po prostu niemożliwe. Wiadomo wszak, że konieczność owej jedności wynika z wolnego myślenia, którego źródło tkwi w nim samym. Przypisując podmiotowości charakter egotyczny, uznał więc Fichte, iż naoczność i rozumność w całości już wiążą się z obszarem transcendentального Ja.

Wskazując, w jaki sposób niedomknięcie Kantowskiego transcendentalizmu (o czym świadczy chociażby filozofia Fichtego) skutkuje jego otwarciem na kolejne fazy realizacji, odwołajmy się do charakterystycznej dla Nicolaiia Hartmanna dychotomii myślenia systemowego i problemowego – po to, aby na jej podstawie wykazać sens rozszerzenia refleksji transcendentalnej na propozycje właściwe neokantyzmowi badeńskiemu. Przyjmuję tedy, że Windelbandowska i Rickertowska korekta transcendentalizmu Kanta kreowała szersze jego rozumienie, w dalszym ciągu zgodne z zasadami, jakie kiedyś wyznaczył mu myśliciel z Królewca. Właśnie dlatego wszelkie pytania o prawdę poznania sytuują w samym wnętrzu filozofii transcendentalnej, analizując wprzód refleksję p o k a n t o w s k ą w jej aksjologicznej (szkoła badeńska) wersji. Mając na uwadze rozwój filozofii po Kancie, stawiam tedy kwestię, czy istota systemu zamkniętego, zredukowana do matematycznego przyrodoznawstwa, odnosi się wyłącznie do klasycznie określającej go prawdy, czy też inspiruje prawdę systemu otwartego, w którym aksjologiczne dopełnienie Kanta w nowy już sposób definiuje problematykę owego systemu. Próbując na nią odpowiedzieć, zakładam, iż walory poznawcze danego systemu filozoficznego w całości warunkowane są założeniami sys-

temu wcześniejszego. Głównie to sprawia, że albo konsekwentnie pozostaniemy w zakresie jego dotychczasowych propozycji, albo też, sugerując radykalnie odmienne rozwiązania „starej” przeciwieństwa prawdy, akcentujemy nowy sens refleksji do tej pory obowiązującej. Kreśląc rozwiązania, niekiedy znacznie wybiegające poza dotychczasowe ustalenia systemu zamkniętego (odsłaniające jego nowe treści), traktujemy go jako system od samego początku niedomknięty. Dlatego przywołując tematykę przez Kanta niedocenianą, mimo wszystko wskazujemy na ich Kantowską proveniencję, gdyż jak wykazała Fichteńska *Wissenschaftslehre*, jest to zabieg o znaczących konsekwencjach merytorycznych.

Nie mniej istotne pozostaje również pytanie o granice teoretycznej otwartości filozofii Kanta. Rozwijana bądź ponad tym, co kiedyś ustalili, bądź też poza tym, jak go do pewnego czasu interpretowano, była ona swoistym tropem, którym podążał neokantyzm badeński, redukujący transcendentalizm do opracowanej przez Kanta metody. Przy czym faktem bezspornym pozostaje, że już Dilthey i Windelband (oczywiście, każdy w inny sposób) otwierali transcendentalizm na specyficzne formy jego interpretacji. W rezultacie zastąpienie czystego przyrodoznawstwa naukami historycznymi, z dziejowym charakterem świadomości włącznie, o tyle osłabiało jej egotyczną naturę, o ile subiektywny podmiot stopniowo, aczkolwiek systematycznie tracił epistemologiczne znaczenie. Głównie ze względu na historyczną naturę nie mógł już dłużej wydawać dedukcyjnych sądów o rzeczywistości. Wiedząc dobrze, że Fichteńska zasada obiektywizacji, oparta wyłącznie na analitycznej roli rozumu, prowadziła do jedności idealnego i realnego, uznał Schleiermacher, iż zadania świadomości historycznej, odmienne przeciwieństwo od zadań Fichteńskiego oglądu intelektualnego, wiodą do nowego myślenia, wyznaczającego *clou* filozofii hermeneutycznej.

Ważnym krokiem w kierunku uhistorycznienia świadomości było sformułowanie pytania o warunki możliwości nauki historycznej. Samo jego postawienie stało się widocznym sygnałem, iż transcendentalizm, mimo zachowania w nim Kantowskiego ducha, rozpada się na dziedzinę nauk przyrodniczych i dziedzinę nauk historycznych. Rozszerzenie transcendentalizmu na problem historii dotyczyło więc tych form filozoficznych wypowiedzi, które sytuując się między Kantowską a Heglowską przestrzenią teoretyczną, pozwalały przejść od krytycznego formalizmu Kanta do Heglowskiego historyzmu. Wymagało to jednak przywołania szerokiej gamy Kantowsko-Heglowskich odniesień tam, gdzie tacy historycy filozofii, jak: Erdmann, Zeller czy Kuno Fischer, wychodząc od immanentno-historycznego rozwoju idei,

ujmowali filozofię historii zgodnie z literą idiograficznej interpretacji dziejów. Potwierdzeniem tego pozostaje przekonanie Windelbanda, że właśnie jej przyporządkowane są badania teoriopoznawcze, reaktywowane po dość długim okresie dominacji spekulatywizmu Hegłowskiego. Nie zwlekając zatem zbytnio z określeniem warunków naukowości historii, stawiano je w perspektywie Kantowskiej epistemologii. Dlatego za Zellerem, przekonanym o niebagatelnej roli *a priori* zmu w poznaniu historycznym, uważano go za nieodzowny element konstytucji praw naukowych. Generalnie, skutkowało to negacją logiki Hegłowskiej i recypacją nauki Kantowskiej. Nie dziwi zatem, że nadając *a priori* znym prawom historii charakter podmiotowy, zauważono, że problem uzasadnienia nauk historycznych dotyczył faktograficznej krytyki Hegłowskiego ducha obiektywnego. Tym samym odsłonięcie idiograficznego aspektu filozofii historii, wskazującego na potrzebę zrozumienia świata, łączyło Kantowskie warunki poznania z rosnącym zainteresowaniem problemami dziejowości.

Teoriopoznawcze podejście do historii, w okresie żywego jeszcze zainteresowania heglizmem, stanowiło istotny zwrot w podejściu do filozofii transcendentalnej. Dlatego też – w nawiązaniu do Liebmannowskiej propozycji powrotu do Kanta – pytanie Fischera o naukowość historii filozofii definitywnie ograniczało już zainteresowanie przyrodoznawczą problematyką Kantowskiego krytycyzmu. Pytając w zamian o prawomocność historii, pytał Fischer o możliwość stosowania w niej sądów syntetycznych *a priori*. Miało to z jednej strony propagować idee filozofii Kantowskiej, z drugiej zaś nadać historii walor naukowości. W istocie świadczyło o pewnym kompromisie między nastawieniem filozoficznym i historycznym. I dopiero po jego osiągnięciu prawda historii mogła stać się prawdą filozofii, umożliwiając przekształcenie idealizmu Hegłowskiego w duchu filozofii Kantowskiej. Jednak problem ważności badań naukowych, związany głównie z podaniem warunków możliwości poznania historycznego, odnosił się do innego niż w koncepcji Kanta obszaru. Kierując badania w stronę dylematów życia duchowego człowieka, jasno określał Fischer stosunek filozofii do życia w zakresie historycznego rozumienia. Oparcie bowiem poznania na dziejowych zadaniach rozumienia historycznego istotnie poszerzało naszą wiedzę o świecie, nie niszcząc naukowego charakteru historii filozofii. W tym przekonaniu formułował ogólne warunki nauki, odnosząc je do problemu możliwości historii filozofii jako nauki właśnie. Ważną kwestią stało się więc określenie istoty filozofii ze względu na kulturową wykładnię transcendentalizmu. Nie podważając Kantowskiej me-

tody, sądził, że jeśli doświadczenie historyczne ma charakter naukowy, to bezwzględnie musi się stosować do jego założeń. Przypisanie historii filozofii znamion naukowości powodowało, że jeśli filozofia dążyła do udzielenia odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania, czyniła to wyłącznie w zakresie właściwej sobie istoty. W tym sensie umacnianie nauki sprzyjało umacnianiu filozofii.

Tak oto nie tyle naukowe przyrodoznawstwo, ile wkraczająca do filozofii świadomość historyczna świadczyła o jej nowym projekcie, zgodnym wprawdzie z duchem Kantowskiego transcendentalizmu, ale przeniesionym na jakby obce temu duchowi rejony. Dalej więc konsekwentnie preferowano jedynie formalny charakter wiedzy filozoficznej, rozszerzając jej zakres na indywidualną naturę przedstawień poznawczych. Sprawiało to, iż niechętny raczej stosunek do metafizyki Hegłowskiej objawiał się w formie dominacji rozumu jako wyraziciela prawdy względnej. Zatem tylko wówczas krytyka heglizmu mogła ujawnić swe nieznanne dotąd oblicze, gdy dziejowy rozum manifestował się w zakresie istoty skończonej. Kwestionując psychologizm i scjentyzm (czysty fakt historyczny), zakładano, że zespolenie historyczności podmiotu i przedmiotu generowało nową ideę transcendentalnych badań filozoficznych. I dopiero w jej obszarze świadomość filozoficzna mogła stać się świadomością historyczną, a aprioryzm mógł się stosować do zjawisk rzeczywistych. Dlatego też, otwierając Kantowski transcendentalizm na historię, od niej właśnie uzależniał Fischer naturę poszukiwanej prawdy. Rozumiał wszak doskonale, że jej charakter kwestionował tożsamość rozumu i historii tam, gdzie odwrócenie relacji między nimi prowadziło transcendentalizm ku problemom historii, wnosząc do jego rozumienia element dziejowości¹².

Między innymi z tego względu Windelband, jako ojciec duchowy szkoły badeńskiej, kontynuując myśl Fischera, wzbogacił Kantowski transcendentalizm naukową teorią wartości kulturowych. Tym samym interpretował myśl Kanta (oczywiście, w jedności trzech *Kry-*

¹² Uwzględniając wieloznaczność tego terminu, warto zaznaczyć, że przynajmniej od czasów Diltheyowskiej filozofii życia znaczenie tegoż właśnie pojęcia swój wyraz znalazło „w zwróceniu uwagi na antropologiczne uwarunkowania ludzkiego poznania wbrew absolutystycznym roszczeniom różnych systemów filozoficznych. Pojęcie dziejowości i świadomości historycznej było krytyczne w dwojakim sensie: 1) jako negacja ogólnej, metafizycznej koncepcji człowieka i jego istnienia poza czasem oraz 2) jako równoczesne odrzucenie wszystkich naturalistycznych, czyli opierających się na wynikach nauk przyrodniczych, sposobów rozumienia człowieka”. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988, s. 191.

tyk) na sposób aksjologiczny. Dostrzegając wpływ Fischera i Zellera na swe ustalenia, wiedział Windelband dobrze, iż powrót do Kanta możliwy był wyłącznie na drodze historycznej. Wpisując się w wybiegające ponad Kanta rozumienie nauk, przekonywał, że dualizm rozumu historycznego i rozumu przyrodniczego, który dla Fischera nie stanowił większego problemu (nauka historii funkcjonuje w zakresie ogólnej metodologii nauk), wymagał radykalnego przemyślenia. W związku z tym nie sądził, aby przyrodoznawstwo rozciągało właściwy sobie model wyjaśniania na całość problematyki filozoficznej. Dlatego swoistym miernikiem stosunku Windelbanda do kwestii nauki okazuje się alternatywa: albo kontynuujemy ją zgodnie z Kantowskim przyrodoznawstwem, albo też, idąc śladem Diltheya, szukamy innych form jej realizacji. Opowiadając się za indeterministyczną interpretacją zjawisk historycznych, uznał w końcu, że procedura wyjaśniania nie znajduje żadnego zastosowania w ich badaniu. Zgodnie zatem z postulatem wyjścia poza Kanta poszukiwał warunków możliwości poznania historycznego. Interpretując je podług kategorii rozumienia, zapewniał o problemowej niewystarczalności Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*.

Kierując swe dociekania w stronę nauk o duchu, poszukiwał Windelband możliwości stosowania względem nich zasad rozumu teoretycznego. I jeśli nie pozostawało to w sprzeczności z nastawieniem epoki, w którego ramach poszczególne problemy historii nie mogły być badane poza apriorycznym schematem nauki, to nie ulegało wątpliwości, że akcentując warunki możliwości doświadczenia historycznego, kierował filozofię na tory poznania kulturowego. Przy czym wiadomo, że jego epistemologiczna perspektywa, której poznanie to bezwzględnie podlegało, nie kwestionowała Kantowskiej metody transcendentalnej. Co najwyżej sprawiała, iż lokowało się w miejscu dotychczas zarezerwowanym dla nauk przyrodniczych. Nie przeszkadzało to jednak, aby w uzupełnieniu Kanta odwołać się do kulturowych zadań filozofii i w nich właśnie szukać historycznych podstaw wiedzy. Dlatego przeciwstawiając nauki nomotetyczne naukom idiograficznym, przy stosunkowo większej życzliwości dla tych ostatnich, podkreślał Windelband kwestię ich ważności. Pewne trudności z wyznaczeniem ich kryteriów powodowały jednakże, iż znacznie istotniejsze od ich konfrontacji okazało się ich ujednoczenie. Sprzyjając uchwyceniu innego poziomu doświadczenia, w istocie dowodziło, że rozdzwięk między tymi rodzajami nauk był rozdzwiękiem wyłącznie pozornym, gdyż odnosił się jedynie do odmiennego sposobu analizy rzeczywistości, nigdy zaś – do faktu rozdzielającego naukę.

Z chwilą sprowadzenia transcendentalizmu do historycznego poziomu doświadczenia zmieniło się także jego rozumienie. Dostrzegając nowe jego znaczenie, Fichteński ogląd intelektualny zastąpiono przedmiotową formą poznania bytu. Dopiero bowiem dotarcie do rzeczywistości samej, odsłaniającej ontologiczny aspekt transcendentalizmu, umożliwiło powrót do Kanta historyczną drogą. Chodziło wszak o to, aby odnaleźć punkt wspólny tego, co teoretyczne i praktyczne, a w konsekwencji również, na podstawie jedności trzech Kantowskich *Krytyk*, uchwycić fundament opartego na wartościach kulturowych duchowego systemu człowieka. Z tego względu konieczność wzbogacenia transcendentalizmu poznaniem typu historycznego obligowała do ukazania nieklasycznego oblicza filozofii Kantowskiej. Należało tedy tak zmodyfikować jej założenia, aby teoria wartości kulturowych stała się neokantowską wykładnią idealizmu krytycznego. Można w związku z tym zapytać: czy transcendentalizm, ulegając wpływom filozofii kultury, przypadkiem sam nie doświadczył znaczącej przemiany?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, załóżmy, że sformułowanie krytycystycznej teorii kultury służyło wskazaniu prymarnej roli rozumu wobec zmiennych przejawów bytu historycznego. W konsekwencji także – przekonaniu, że wartości kulturowe nie wspierają się na psychologicznie kruchym fundamencie indywidualnej podmiotowości. W dalszej kolejności – również tezie, że aksjologizacja transcendentalizmu (wartości jako racjonalne normatywy) wprowadziła do filozofii pojęcie normatywnej ważności kultury. Wartości zatem, jako coś obowiązującego, stanowiły konieczny warunek duchowych zachowań człowieka w sytuacji normalizowania świadomości indywidualnej za pomocą standardów świadomości idealnej.

Ukierunkowanie transcendentalizmu na problem wartości oprócz oczywistej zmiany jego charakteru wyznaczało także mocną pozycję tej filozofii w sporze z rozszerzającym się wówczas relatywizmem. Dlatego odwołując się do Kantowskiego aprioryzmu, wykazywał Windelband, że powrót do Kanta kulturową drogą nie tyle potwierdzał ważność myślenia naukowego, ile po Kierkegaardowsko-Nietzscheańskiej destrukcji wartości uzupełniał kantyzm motywami świadomości historycznej. Nie chodziło przy tym jedynie o to, aby z jego kulturowej i przyrodniczej odmiany czynić dwa, w dodatku odmienne poziomy rozważań filozoficznych, lecz o uchwycenie obszaru, w którym zarówno jeden, jak i drugi poziom wyznaczał podłoże transcendentalnej struktury wiedzy. Toteż jeśli nawet inaczej podchodził do problemów, które onegdaj stawiał Kant, to mimo wszystko osądzał je ze względu na niego, nigdy zaś przeciw niemu.

Dowodził tym, że aksjologiczny zwrot transcendentalizmu otwierał myśl Kantowską na kolejne etapy interpretacji, nie pozwalając jednocześnie wykroczyć poza obszar wyznaczony zasięgiem stosowanej w nim metody. Kierując świadomość filozoficzną ku historii, wiązał transcendentalizm z teorią wartości kulturowych, jako zasadniczo nowym przedmiotem badań filozoficznych.

Będąc przekonany, że Windelbandowski podział nauk nie rokował większej nadziei na ostateczne zdefiniowanie celu badań naukowych, podjął Rickert próbę zmodyfikowania transcendentalnej epistemologii. To przedsięwzięcie tylko wówczas mogło mieć jakiś głębszy sens, gdy dyskusja o istocie nauki koncentrowała się wokół jej jedności, a nie zasadności podziału. Wychodząc tedy poza stanowisko Windelbanda, uzależniał obiektywną ważność nauki (metodologiczna treść poznania) od transcendentnej faktyczności (gwarancja obiektywności wiedzy), zwanej dalej immanentnym przedmiotem doświadczenia (obiektywna rzeczywistość). Dając do zrozumienia, że prawdziwość sądów naukowych wyznacza granicę filozofii, zakładał nadto, iż nie pytanie o poznanie, ale raczej o jego możliwość wyróżniało ją od nauk szczegółowych. Filozofia bowiem zaczyna się tam, gdzie nauki te z reguły się kończą. To zaś, że nie rozstrzygają one kwestii warunków możliwości poznania, wystarczająco dobrze tłumaczy już, dlaczego rzeczywistość obiektywna tożsama była z treścią rozumu, a Kantowski dualizm *zjawiska i noumenu* – zdecydowanie niewystarczający.

Transcendentalno-logiczny charakter Rickertowskiej epistemologii przemawiał za takim jej rozumieniem, w którym rzeczywistość obiektywna (przedmiot poznania filozoficznego) była kategorią rozumu praktycznego. Nie nosząc widocznych cech istnienia rzeczywistego (pozapodmiotowego), w całości sytuowała się po stronie formalno-bezosobowego podmiotu transcendentalnego. Nie mogło więc chodzić o udowodnienie istnienia przedmiotu poznania poza treścią czystej świadomości, ale o wykazanie sposobu, w jaki on istnieje. Wskazanie na powinność (nieredukowalność do psychologicznej czynności sądenia) wymagało zatem uznania jego sądowej genezy. Toteż jeśli powinność wyznacza naturę poznania, to jego obiektywność stanowi warunek wystarczający przyjęcia za wartość tego, co przejawia się w sądzie. Rozróżniając kategorie konstytutywne (przedmiotowe) i kategorie metodologiczne (podmiotowe), przekraczał tym samym Rickert założenia transcendentalizmu Kantowskiego. Uznając, że podział nauk na nauki przyrodnicze i nauki kulturowe okazał się nieaktualny, stawiał pytanie, jak rzeczywistość obiektywna kształtuje wspólną im podstawę.

Twierdząc nadto, że treść świadomości jawi się podmiotowi jako uporządkowany w ramach czasu i przestrzeni fakt, deklarował, że wszystko to, co istnieje, istnieje wyłącznie dla Ja (*was für mich da ist*)¹³.

Jeżeli więc jedyną rzeczywistością jest rzeczywistość dostępna w sądzie, to jej treść bezwzględnie kieruje się w stronę wartości. Dowodził tym, iż jeśli sąd ma charakter logiczno-konieczny, to prawda zawsze związana jest z wartością. Skoro tak, to stwierdzenie bytu prawdziwego leży wyłącznie w gestii sądu. Ostatecznie utwierdzało to Rickerta w przekonaniu, że jedynie treść sądu stanowi podstawę pytania o transcendentny przedmiot poznania. Stawiając je, wychodził poza literę Kantowskiego transcendentalizmu, a zarazem wskazywał na słuszność Fichteńskiej *Wissenschaftslehre*. Zgodnie z jej założeniami konstruował transcendentalno-logiczną drogę poznania, wspartą powinnościowym wymiarem sensu. W zasadzie szło o to, aby budować jego obiektywny charakter na koherencji zdania prawdziwego. Dopiero to gwarantować miało jego tożsamość z prawdziwością powszechnie obowiązujących wartości. Kwestionując ontyczne pierwszeństwo bytu przed jego logicznością, wymuszał dominację *Sollen* nad *Sein*. A to oznaczało już, że nie byt, lecz jedynie powinność jest miernikiem prawdy. Negacja Kantowskiego noumenu dowodziła tedy, że transcendentalna epistemologia głównie dzięki Rickertowi zyskała status aksjologiczny.

Widoczne w tym podobieństwo do Fichtego filozofii praktycznej – oprócz tego, że zbliżało Rickerta do Fichteńskiej Teorii Wiedzy – wyraźnie także determinowało poznanie problemem wolności. Ale nieco wcześniej to właśnie Windelband wykazał, że powinność nadaje poznaniu walor obowiązku. Wiedział wszak dobrze, że skoro nie byt, lecz sąd jest podłożem powinności, to ontologia musi być wyłącznym uzupełnieniem aksjologii. Jednocząc byt z logiczną naturą przedmiotu poznania, nie dostrzegał jednak większej różnicy między metafizyką a ontologią. Jeśli więc nawet kwestionował materialny charakter poznania, to jego przedmiot z konieczności sytuował po stronie świadomości. Nie rozstrzygając, czy świat istnieje, ani też jak istnieje, koncentrował się Rickert wyłącznie na obiektywności jego poznania. Zapewne miało to swe odniesienie zarówno do transcendentalnej a percepcji Kanta, jak i *Normalbewusstsein* Windelbanda. Wspominając o podmiocie transcendentalnym, którego formalno-bez-

¹³ Jest to zasada, z której wywodzi się przekonanie, że istota badań transcendentalnych, akcentująca istnienie transcendentnego przedmiotu poznania, otwiera możliwość refleksji nad stosunkiem tego, co immanentne, do tego, co transcendentne.

osobowe przymioty mieściły się w zakresie stanowiska immanentnego, wyraźnie likwidował Kartezjański dualizm myśli i bytu.

Skoro rozum był ostoją prawdziwości poznania, to obiektywną wartość prawdy na tyle mocno wiązał z powinnością, na ile stać się ona mogła podstawą sensowności wiedzy, przy czym powiązanie prawdy z powinnością nie odnosiło się już do psychologicznego aktu sądzenia. Wszelako nie tyle droga psychologiczna, *nota bene* nie spełniająca podstawowych warunków narzucanych myśli prawdziwej, ile raczej droga logicznej konieczności jest zasadniczym źródłem sądowej konstytucji wiedzy. Jednak tylko wtedy stanowi ona gwarant prawdziwości, kiedy pojęcie prawdy zyskuje status pojęcia o b o w i ą z u j ą c e g o. Zanikająca autonomiczność sfery ontologicznej i aksjologicznej sprawia, że świadomość aksjologiczna i wiedza podmiotowa zaczynają się wzajemnie przenikać. Jeśli więc jakoś świadczyło to o krytycznym stosunku Rickerta do Kantowskiej koncepcji przedstawienia, to przeciwstawiając ją sądowej genezie wiedzy obiektywnej, tak określał teoretyczny status wartości, aby ich ważność nigdy nie wybiegała poza obszar o b o w i ą z y w a n i a. Chodziło o to, aby aksjologiczna wykładnia transcendentalizmu, znacząco wzmacniająca metodologiczny fundament wiedzy, nie tyle koncentrowała się wokół transcendentnego sposobu istnienia rzeczy, ile wokół logicznej powinności. Dostrzegając, że normatywność poznania stanowi element szeroko zakrojonej reformy filozofii Kantowskiej, uznał, iż koncepcja przedmiotu poznania odnosi się do obiektywnego porządku wartości.

Logiczność poznania, ostatecznie kwestionująca korespondencyjny model prawdy, wskazywała na syntezę powinności z obszarem teoretycznym i obiektywnie ważnych wartości. Przy okazji odsłaniała także granice ontologii, poza którymi sposób istnienia przedmiotu poznania prowadził do ukazania świata kultury. Jeśli więc świadcząca o jej obiektywności wartość była wartością o b o w i ą z u j ą c ą (obdarzoną ważnością), to kwestia przedmiotu poznania generowała problem królestwa filozofii. Z tego względu badania ontologiczne, zwrócone bezpośrednio w stronę wartości, stosować się musiały do nadrzędnego postulatu ich o b o w i ą z y w a n i a. Był to powód wyznaczający kierunek, w jakim podążały nauki motywowane pytaniem, czy badania ontologiczne odpowiadają warunkom, pod którymi ontologia w ogóle jest możliwa. Jego postawienie w perspektywie metafizycznej pociągało wszakże kolejne, tym razem dotyczące kwestii, czy transcendentalizm jest metatranscendentalizmem. Wiadomo przecież, że transcendentalizm, badając możliwość ontologii, sam nią nie będąc, musi znaleźć możliwość swego ugruntowania. Zasadniczo dlatego Rickertowska epistemologia generowała poznanie, w którym

obowiązywanie wartości urastało do rangi naczelnej i jedynej kategorii filozoficznej. Kładąc szczególny nacisk na ich ważność, poszedł Rickert znacznie dalej niż Kant, próbując określić stosunek wartości do rzeczywistości. I tak, jak trudno doświadczyć jest rzeczywistości, nie koncentrując się na wartości, tak doświadczenie wartości staje się jedynym miernikiem oceny rzeczywistości.

Spojrzenie na relację wartości do rzeczywistości przez pryzmat nauki oprócz tego, że kształtuje nowy jej wzorzec, umożliwia także zrozumienie jej rozwoju w perspektywie owej relacji. Okazuje się to możliwe wyłącznie wtedy, gdy sens kulturowy jest warunkowany obowiązywaniem wartości. W tym znaczeniu do kultury właśnie należało się odwołać, aby uznać wartość za kategorię obiektywną, a transcendentalizm – za metodę skutecznie ją badającą. Z pewnością jest to równoznaczne ze skierowaniem transcendentalnych analiz filozoficznych na tory badań historycznych. Podążając ich śladem, należało tak zweryfikować myśl Windelbanda, aby kwestię związaną z określeniem zasadności funkcjonowania dwu odmiennych typów postępowania (generalizującego i indywidualizującego) zastąpić jednym pojęciem nauki. Toteż jeśli nauki przyrodnicze i nauki historyczne wyrastać miały ze wspólnych korzeni metodologicznych, to ich relatywizacja do różniących się dziedzin wydaje się zgoła niemożliwa. Fakt zaś, że badanie zarówno przyrody, jak i historii wymaga odniesienia do wartości, sprawia, iż kryteria metodologiczne są wyłącznymi kryteriami określającymi aktywność naukową. Skoro granica między przyrodoznawstwem a humanistyką jest granicą wyłącznie formalną (wspólna metodologia), to bez większego znaczenia pozostaje stosunek jednych nauk do drugich.

Formalność tej granicy sprawia, że możliwe jest stosowanie prawideł generalizujących w badaniach historycznych. Literalnie rzecz biorąc, oznacza to, że transcendentalizm, ulegając aksjologicznej transformacji, kontynuował „starą” problematykę w zupełnie nowy sposób. Świadczył on, że zwrot ku historii nie był najmniejszą nawet jego deprecjacją, ale wyrazem innych możliwości, przed którymi w trakcie swego rozwoju stanął. Bezsprzecznie pociągać to musiało zmianę dotychczas obowiązujących standardów myślenia naukowego. W jej wyniku jednostkowe wydarzenia historyczne wtedy tylko uchodzą za istotne, kiedy przekraczają granicę czasowości. Przekraczać ją zaś – to przecież nic innego, jak porządkować dzieje historyczne w zobiektywizowanej formie prawdy¹⁴. Dlatego konkretne fak-

¹⁴ Z tym, że przekraczać – to „transcendować tak, aby [...] oparciem dla takiej transcendencji mogła stać się zasada, która pozwoli nam na uporządkowanie materiału historycznego, polegające nie tylko na jego pogrupowaniu i zestawieniu ze sobą”. A. Przyłębski: *W poszukiwaniu królestwa filozofii*. Poznań 1993, s. 55.

ty historyczne wówczas stają się przedmiotem dociekań naukowych, gdy swe znaczenie manifestują w zakresie sensu ogólnego. To już oznacza, iż nie tyle historia potrzebuje wartości, ile wartość, pod groźbą utraty obiektywności, nie może uchylać się od otwarcia na historię. Zatem pytanie, jak historia staje się przedmiotem rozważań naukowych, przyjmuje kształt zapytania o to, jak jest możliwa nauka o tym, co jest z gruntu jednostkowe. Udzielając na nie odpowiedzi, starał się Rickert pogodzić obiektywny sens wiedzy z indywidualnym procesem przemijania. Nie pytając o literalny przebieg dziejów, lecz o ich istotę, dowodził (uwzględniając naukowy charakter historii) zgodności pojęć historycznych ze zjawiskiem upływu czasu. W konsekwencji, akcentując tożsamość historii i wartości, nie odmawiał rzeczywistości znamion dynamicznego rozwoju, którego sens i tak gwarantowany był określającą go wartością. Nasuwa to przypuszczenie, iż aksjologizacja transcendentalizmu kwalifikuje badeński odłam neokantyzmu do filozofii, która przedmiotu swych badań upatruje w obowiązywaniu wartości, w znaczeniu, w jakim dociekania kulturowe tworzyły nieznany dotąd obszar badań ontologicznych. Tym samym krytycystyczny model historii, uwalniając się od wpływów Kantowskiego przyrodoznawstwa, zwiastował hermeneutyczny etap reformy filozofii transcendentalnej.

Hubert T. Mikołajczyk

Postcartesian metaphysics and an axiologic review of Kantian transcendentalism

Summary

The analysis of the issue of modern metaphysics has shown the need to formulate the basics of philosophy, reducing Cartesian *methodological cogito* to Leibniz's *monadological cogito* as a means to eliminate the difference between *Sein* and *Sollen*. Emphasising this fact, Fichtean *Wissenschaftslehre* has been pointed out, presenting, at the same time, its connections to Badenian Neo-kantism, for which the question on the sense of an axiologic correction made by Kant and its openness of transcendentalism to the problem of history has become important. Treating this question as especially important for understanding Windelband and Rickert programme of idiographic science, it has been suggested that it is similar to the attempts made to approach Kantian philosophy in a way of the hermeneutic stage of reform.

Hubert T. Mikołajczyk

Postkartesische Metaphysik und axiologische Revision
des Transzendentalismus von Kant

Zusammenfassung

Nachdem er die Problematik der neuzeitlichen Metaphysik untersucht hatte, erklärte sich der Verfasser dafür, dass man solche Hauptprinzipien der Philosophie entwickelt, die das kartesische *methodologische Cogito* auf *monadologisches Cogito* von Leibniz, als eine, die Unterschiede zwischen *Sein* und *Sollen* ausgleichende Tätigkeit, beschränken würden. Er wies auf die *Wissenschaftslehre* von Fichte hin, indem er ihre Zusammenhänge mit dem badtischen Neukantianismus zeigte. Für den Neukantianismus war folgende Frage von Bedeutung: in welchem Sinne die von Kant durchgeführte axiologische Revision die Rolle der Geschichte im Transzendentalismus herabgesetzt hat. Da die oben genannte Frage besonders wichtig ist, um das Programm der idiografischen Wissenschaften von Windelband und Rickert besser verstehen zu können, vertritt der Verfasser die Meinung, dass das Programm mit den Versuchen, die die kantische Philosophie in die Bahn der hermeneutischen Reform zu lenken sollten, identisch ist.