

Franciszek Gruszka

Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej

Studia Philosophiae Christianae 11/1, 5-26

1975

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

FRANCISZEK GRUSZKA

PRÓBY STOSOWANIA METODY TRANSCENDENTALNEJ W FILOZOFII NEOSCHOLASTYCZNEJ

1. Geneza i rozwój metody transcendentalnej w neoscholastyce. 2. Zasadnicze cechy metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej. 2.1. Punkt wyjścia — metoda transcendentalna a metoda przedmiotowa. 2.2. Struktura analizy filozoficznej w metodzie transcendentalnej. 2.3. Sposoby argumentacji oraz język analiz transcendentalnych. 3. Pojęcie transcendentalnego warunku możliwości. 4. Transcendentalne rozumienie apriori. 5. Uwagi końcowe.

1. Geneza i rozwój metody transcendentalnej w neoscholastyce

Metoda transcendentalna — podobnie jak każdy sposób uprawiania refleksji filozoficznej — powstała w konkretnej sytuacji historycznej¹. Chociaż powszechnie uważa się ją za oryginalny pomysł I. Kanta, to jednak, zdaniem Ottona Mucka, posiada ona głębokie związki z ogólnym stanem nauki w początkach epoki nowożytnej². Proces specjalizacji i wyodrębniania się

¹ Artykuł niniejszy — z niewielkimi skrótami i uzupełnieniami — stanowi pierwszy rozdział pracy magisterskiej: *Podmiotowe warunki możliwości poznania Boga we współczesnej filozofii transcendentalnej* (ze szczególnym uwzględnieniem prac K. Rahnera), pisanej pod kierunkiem ks. doc. dr hab. Mariana Jaworskiego i przedstawionej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w 1973 r.

² O. Muck: *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, s. XV. Praca ta stanowi dotychczas najbardziej wyczerpujące omówienie metody transcendentalnej w neoscholastyce.

nauk szczegółowych spowodował pojawienie się problemu jedności ludzkiego poznania. Na jedność tę nie można już było wskazać przez samo odwołanie się do porządku rzeczywistości, gdyż właśnie jedność tego porządku stała się problematyczna. Z drugiej strony brak refleksji nad poszczególnymi sposobami poznawania rzeczywistości stwarzał niebezpieczeństwo nieuzasadnionych uogólnień, absolutyzowania pewnych metod badawczych lub też wyników uzyskiwanych przy ich pomocy.

Zaistniała więc potrzeba znalezienia takiej metody, która poprzez refleksję nad samym procesem poznania, nad tym, w jaki sposób dane są nam przedmioty, mogłaby ukazać wartość oraz granice uprawnień poszczególnych metod badawczych, a także ustalić, w jakim pozostają one stosunku do całej rzeczywistości. Ta właśnie potrzeba znalazła się u podstaw kantowskiej krytyki transcendentalnej. Dla Kanta transcendentalnym jest „wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy”³. W takim ujęciu badanie transcendentalne ma znaczenie przede wszystkim krytyczne, ponieważ „zadaniem jego nie jest rozszerzenie samych poznań, lecz tylko ich poprawienie, tudzież dostarczenie kamienia probierczego (służącego do oceny) wartości lub bezwartościowości wszelkich poznań a priori”⁴.

Transcendentalny sposób stawiania problemów filozoficznych znalazł swoją kontynuację w niemieckim idealizmie oraz w filozofii neokantystycznej. Ze względu na powiązania z fenomenalizmem Kanta oraz idealizmem jego sukcesorów, metoda transcendentalna znalazła się poza orbitą zainteresowań filozofii klasycznej uprawianej w duchu tomistycznym. Dopiero belgijski jezuita Joseph Maréchal (1878—1944) podjął świadomie próbę zastosowania metody transcendentalnej na gruncie neotomizmu. Jego główne dzieło *Le point de départ de la métaphysique* zawiera krytyczną ocenę stosowania metody trans-

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, B 25.

⁴ Kant, dz. cyt., B 26.

cidentalnej przez Kanta, a także próbę przeszczepienia tej metody w tomistycznej teorii i metafizyce poznania⁵. Maréchal, zamierzając zbudować podstawy realistycznej metafizyki, uważał, że cel ten można osiągnąć właśnie przy pomocy metody transcendentalnej, która — oczyszczona z tego, co nie należy do jej istoty — prowadzi do przewyciężenia stanowiska idealistycznego.

Stanowisko Maréchala, poprzedzone zbieżnymi w poglądach artykułami P. Rousselota⁶, znalazło żywy oddźwięk wśród autorów neoscholastycznych. Z krytycznymi artykułami wystąpili już w latach dwudziestych m. in. B. Jansen⁷ oraz E. Przywara⁸, a następnie J. de Vries⁹ oraz E. Gilson¹⁰. Mimo tych mniej lub bardziej polemicznych wystąpień, dzieło J. Maréchala znalazło wielu kontynuatorów, w większości rekrutujących się spośród autorów należących do zakonu jezuitów i piszących po niemiecku. Stworzyli oni dającą się już dzisiaj wyodrębnić grupę, w której do najwybitniejszych trzeba zaliczyć J. B. Lotza, K. Rahnera, W. Bruggera, E. Coretha, O. Mucka i B. Lonergana. Wymienieni autorzy podjęli główne założenia metody transcendentalnej, stosując je w sposób twórczy w różnych działach filozofii (metafizyka, filozofia Boga, antropologia filozoficzna, metafizyka poznania, a także etyka, filozofia języka). Różnią się oni w wielu szczegółach dotyczących konkretnego zastosowania metody transcendentalnej, a także przez nawiązy-

⁵ Zob. Cahier III: *La critique de Kant*, Louvain 1923; oraz Cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain 1926.

⁶ Chodzi o: *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, „Revue de Philosophie” 16 (1910) 225—240, oraz: *L’Etre et l’esprit*, tamże, 561—574.

⁷ *Transzendente Methode und thomistische Erkenntnistheorie*, „Scholastik” 3 (1928) 341—369.

⁸ *Kantischer und thomistischer Apriorismus*, „Philosophisches Jahrbuch” 42 (1929) 1—24; oraz w: E. Przywara: *Kant heute. Eine Sichtung*, München 1930, 25—49.

⁹ *Intuition und Abstraktion. Gedanken zum Aufbau der Erkenntnislehre*, „Scholastik” 5 (1930) 393—400.

¹⁰ *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939, 130—155, tłum. polskie: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, 119—129.

wanie do pewnych elementów filozofii pozascholastycznej, np. Fichtego (Coretha), a zwłaszcza Heideggera (Lotz oraz w jeszcze większym stopniu Rahner). Łączy ich natomiast transcendentálny sposób stawiania zagadnień, polegający na wyjściu w analizie filozoficznej od aktów ludzkiego działania (poznania, pytania, sądzenia), aby w świetle podmiotowych warunków możliwości tych aktów spojrzeć na rzeczywistość tak, jak ukazuje się ona w polu ludzkiej podmiotowości.

W naszej polskiej literaturze filozoficznej poświęcono dotychczas stosunkowo mało uwagi dorobkowi transcendentalnego neotomizmu, przy czym w wielu wypadkach ograniczono się jedynie do zasygnalizowania odrębnego sposobu uprawiania refleksji filozoficznej w tym nurcie oraz do krótkich uwag polemicznych¹¹.

Zwrócenie szczególnej uwagi na ludzką podmiotowość, zdaniem wymienionych wyżej autorów, nie oznacza zejścia na tory subiektywizmu, ani tym bardziej przyjęcia rozwiązań idealistycznych. Podmiotowość jest bowiem tutaj ujmowana nie jako

¹¹ Na temat ujęcia problemu poznania u Maréchala zob.: *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie* (przegląd stanowisk), w: E. Gilson: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, 238—243; M. Kowalewski: *Przedmiotowość poznania w ujęciu J. Maréchala*, „Collectanea Theologica” 1957 (28), nr 2, 259—301. O koncepcji bytu u Lotza i Coretha pisze ks. A. Wawrzyniak: *Nowsze tendencje essentializujące w neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. XIV (1966) z. 1, 87—104, zwł. 99—102. Zob. tegoż autora recenzję podręcznika Lotza: *Ontologia*, Barcinonae-Friburgi 1963 („Roczn. Filoz. KUL” t. XIV, z. 1, 143—147). Krótkie omówienie koncepcji poznania metafizycznego u J. Maréchala, Lotza, Rahnera i Coretha przynosi artykuł M. A. Krapca: *O realizm metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” XII (1969) nr 4 (48) 9—20, zwł. 13—17. Na temat problematyki poznania Boga w transcendentalnej filozofii neotomistycznej wzmianki można znaleźć w artykułach Zofii J. Zdybickiej: *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, „Roczn. Filoz. KUL” XIV (1966) z. 1, 103—114, zwł. 109; *Czy bezdroża filozofii Boga?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 57—86, zwł. 64—67; *Problem poznania Boga we współczesnym tomizmie*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, 419—438, zwł. 428—430; *Problematyka Boga w filozofii współczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” XII (1969) nr 1, 17—30, zwł. 25—28.

element tworzący rzeczywistość, ale jako konieczny warunek otwarcia się człowieka ku rzeczywistości, która w swoich bytowych strukturach jest niezależna od ludzkiego działania. Jednocześnie ludzka podmiotowość sama stanowi element istniejącej rzeczywistości i może być zrozumiana tylko w relacji do niej. Neoscholastyczna filozofia transcendentálna jest więc próbą zbudowania filozofii realistycznej, dążącej jednak do refleksji nad tym, w jaki sposób rzeczywistość jest nam dana, szukającej w ludzkiej podmiotowości tych rysów, dzięki którym zdolna jest ona do kontaktu w poznaniu i działaniu z otaczającym nas światem.

2. Zasadnicze cechy metody transcendentálnej w filozofii neoscholastycznej

Cechą wyróżniającą autorów zaliczanych do transcendentálnego nurtu filozofii neoscholastycznej jest nie tyle odrębne stanowisko dotyczące zagadnień merytorycznych, ile raczej specyficzna droga uzyskiwania i uzasadniania twierdzeń filozoficznych, będących wspólnym dobrem tradycji scholastycznej. Trzeba więc zwrócić uwagę na zasadnicze cechy metody transcendentálnej u autorów neoscholastycznych. W tym celu omówimy najpierw postulowany przez tę metodę punkt wyjścia poznania filozoficznego, następnie rozpatrzemy podstawowe struktury postępowania w dochodzeniu do rezultatów badań, a wreszcie wskażemy na sposób dowodzenia oraz na język, w jakim formułowane są analizy przeprowadzane metodą transcendentálną.

2.1. Punkt wyjścia — metoda transcendentálna (podmiotowa) a metoda przedmiotowa

Punktem wyjścia w filozofii neoscholastycznej uprawianej metodą transcendentálną są intencjonalne, a więc skierowane ku przedmiotom akty ludzkiej świadomości. Przez uwzględnienie

nie faktu, iż między rzeczywistością przedmiotową a skierowanym ku niej aktem istnieje wzajemny związek, oraz przez zwrócenie uwagi na sam akt, metoda transcendentálna, zwana także niekiedy metodą „podmiotową” („subiektywną”), różni się w sposób zasadniczy od tradycyjnie stosowanej w filozofii scholastycznej metody „przedmiotowej” („obiektywnej”), kierującej się bezpośrednio ku przedmiotom. Cechą istotną metody przedmiotowej jest bezpośredniość poznania przedmiotu, wykluczająca zwrócenie się podmiotu poznającego ku sobie samemu i ku swoim aktom ¹².

W metodzie transcendentálnej postępowanie jest odwrotne. Wychodząc z analizy aktu intencjonalnego, pytamy się, jakie cechy musi posiadać przedmiot oraz stosunek myśli do niego, jeśli jest on przedmiotem aktu o określonych właściwościach ¹³. Chodzi więc o taką analizę aktów intencjonalnych, która prowadzi do wyodrębnienia w podmiocie warunków umożliwiających poznanie przedmiotowe, aby od strony tych apriorycznych warunków uzyskać światło na badany przedmiot.

W konkretnych zastosowaniach metody transcendentálnej jako punkt wyjścia obierane są różne akty ludzkiej świadomości. Podczas gdy dla Maréchala i Lotza transcendentálna refleksja rozpoczyna się od analizy sądu, Rahner i Coreth biorą za punkt wyjścia fenomen ludzkiego pytania ¹⁴.

Punkt wyjścia z intencjonalnych aktów ludzkiego podmiotu

¹² J. de Vries: *Der Zugang zur Metaphysik: objektive oder transzendente Methode?*, „Scholastik” 36 (1961) 481—496.

¹³ O. Muck: *Apriori, Evidenz und Erfahrung*, w: *Gott in Welt*, Freiburg 1964, t. I, 87.

¹⁴ Dla Coretha fenomen pytania stanowi krytycznie najbardziej radykalny punkt wyjścia filozoficznej refleksji. Roli tej, jego zdaniem, nie spełnia sąd, ponieważ może on być przedmiotem pytania, z jakich racji stawia się go jako punkt wyjścia filozofowania, a także dlatego, ponieważ sąd zakłada już pewną wiedzę o tym, o czym wyraża stwierdzenie. Ta zaś wiedza sama może ulec zakwestionowaniu. Pytanie jako punkt wyjścia refleksji filozoficznej pojmuje Coreth bardziej formalnie — jako pytanie o początek refleksji filozoficznej i w konsekwencji jako pytanie o samo pytanie. Por. Coreth: *Metaphysik*, Innsbruck ² 1964, 82—89 oraz 118 przyp. 32.

i poszukiwanie apriorycznych struktur ludzkiego poznania były często przedmiotem ostrych kontrowersji wśród autorów tomistycznych¹⁵. Głównym powodem odrzucania metody transcendentalnej przez niektórych tomistów jest przekonanie, że prowadzi ona do idealizmu transcendentalnego. Tymczasem według zwolenników metody transcendentalnej idealizm Kanta został spowodowany niedostatecznym, zatrzymującym się w połowie drogi sprowadzaniem poznania do jego apriorycznych warunków. Przy konsekwentnym stosowaniu metody transcendentalnej analiza intencjonalnego aktu ludzkiej świadomości dochodzi do „odsłonięcia” sfery samego bytu, jako ostatecznego warunku wszelkiego poznania przedmiotowego. W ten sposób to, co podmiotowe, okazuje się samo uwarunkowane odniesieniem do bytu realnego, a metoda transcendentalna przechodzi w metodę przedmiotową. Zamiast więc mówić o sprzeczności lub przeciwstawności obydwu metod, należy raczej mówić o ich wzajemnym skierowaniu ku sobie i uzupełnianiu się¹⁶.

2.2. Struktura analizy filozoficznej w metodzie transcendentalnej

Metoda transcendentalna, jak już wyżej wspomniano, przybiera rozmaite kształty w zależności od konkretnych zastosowań u poszczególnych autorów. Odnosi się to także do samej struktury i kolejności przeprowadzanych analiz. Mimo to w postępowaniu transcendentalnym można wyróżnić poszczególne fazy lub kierunki.

W etapie pierwszym, zwanym przez Mucka *transcendentalną refleksją*, a przez Coretha *transcendentalną redukcją*¹⁷, wychodząc od elementów strukturalnych naszej świadomości przed-

¹⁵ Por. Gilson, *Realizm tomistyczny*, 119—129, zwł. 126.

¹⁶ J. B. Lotz: *Die transzendente Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft” und in der Scholastik*, w: *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, 40—44.

¹⁷ Por. Muck: *Die transzendente Methode...*, 73; Coreth: *Metaphysik*, 60.

miotowej, szukamy warunków, które są konieczne, aby móc wytłumaczyć zastaną jako fakt jedność różnych elementów tej świadomości. Transcendentalna redukcja stawia więc pytanie, pod jakimi warunkami to, co dane w świadomości, może ukazać się z tymi charakterystycznymi cechami, które rzeczywiście posiada¹⁸.

Według Coretha droga redukcyjna polega na tym, że z bezpośrednich danych świadomości wskazuje się w sposób stematyzowany na zawarte w nich w sposób nieuwyraźniony, implícite, warunki lub założenia. Jest to więc powrót, sprowadzenie (*reductio*) z tego, co wprost uświadamiane lub chciane, do tego, co w przedmiotowym akcie świadomości w sposób nie-stematyzowany współ-uświadamiane lub współ-chciane. Chodzi zatem o wskazanie tego, co „wcześniejsze” w stosunku do bezpośrednio empirycznie dającej się stwierdzić świadomości, wskazanie tego, co tę świadomość warunkuje i określa¹⁹.

Właściwe rozumienie transcendentalnej redukcji wymaga odróżnienia jej od empiryczno-psychologicznej oraz czysto logicznej analizy aktów świadomości. Analiza *empiryczno-psychologiczna* zakłada już pewne rozumienie aktu, a mianowicie jako pewnego sposobu względnie przejawu zachowania się konkretnego osobnika psychofizycznego. Analiza empiryczno-psychologiczna dokonuje się przy pomocy innych przedmiotowych aktów świadomości, które z kolei także można poddać transcendentalnej redukcji. Natomiast transcendentalna redukcja pojmowana jest w ten sposób, że sama nie zakłada żadnego rozumienia badanego aktu, ujmując go jedynie w jego intencjonalnym skierowaniu do przedmiotu. Z tego względu transcendentalna redukcja jest wewnętrznie niezależna od analizy empiryczno-psychologicznej oraz logicznie od niej wcześniejsza²⁰.

Również *analiza logiczna* wykazuje cechy wtórności w stosunku do transcendentalnej redukcji. Zwraca się bowiem ona jedynie do pewnej klasy przedmiotowych aktów świadomości,

¹⁸ Muck, dz. cyt., 73.

¹⁹ Coreth, dz. cyt., 60.

²⁰ Muck, dz. cyt., 278.

a mianowicie do form myślenia dyskursywnego. Rozpatruje je także tylko z pewnego punktu widzenia, a mianowicie ze względu na ich związki następcze. Podobnie jak analiza empiryczno-psychologiczna, dokonuje się także i ona przy pomocy aktów, które z kolei same można poddać transcendentalnej redukcji²¹.

Tak więc w stosunku do wymienionych powyżej sposobów badania przedmiotowych aktów świadomości transcendentalna redukcja stanowi najbardziej pierwotne ujęcie badawcze aktu świadomości, zmierzające do uchwycenia tych jego momentów, które tworzą aprioryczne warunki możliwości badanego aktu, które więc wprawdzie nie czasowo, ale rzeczowo wyprzedzają faktyczny akt świadomości. Jest to ujęcie zarazem najbardziej uniwersalne co do zakresu, ponieważ odnosi się do przedmiotowych aktów świadomości w ogóle, a nie tylko do pewnej ich klasy.

Możliwość przeprowadzenia takiej redukcji opiera się na samoświadomości i refleksyjności przedmiotowych aktów świadomości. Dzięki tym cechom ludzkiej psychiki transcendentalna redukcja — choć sama stanowi przedmiotowy akt świadomości — nie popada w błąd „circulus vitiosus”²².

Uzupełnieniem transcendentalnej redukcji jest *transcendentalna dedukcja*. Kierunek postępowania jest tutaj odwrotny. Wychodząc od uzyskanych w transcendentalnej redukcji warunków możliwości intencjonalnego aktu, stwierdza się konieczne wzajemne powiązania tych warunków i wyprowadza stąd wnioski dotyczące koniecznych cech naszej świadomości przedmiotowej. Jest to więc ruch od tego, co wcześniejsze, do tego, co późniejsze; od tego, co jest koniecznym warunkiem możliwości, do tego, co faktyczne.

Transcendentalna dedukcja prowadzi do uchwycenia tych cech strukturalnych świadomości przedmiotowej, które przysługują jej w sposób konieczny, a więc takich, których zaprzeczenie pociągnęłoby za sobą w konsekwencji zaprzeczenie sa-

²¹ tamże.

²² dz. cyt., 279.

meo istnienia przedmiotowego aktu. W rezultacie transcendentálna dedukcja pozwala stwierdzić, jakie elementy strukturalne, wolne od wszelkiej przypadkowości, muszą przysługiwać przedmiotowi z tej racji, że stanowi on moment odniesienia ludzkiej intencjonalności²³.

W metodzie transcendentálnej elementy redukcji i dedukcji wzajemnie się przeplatają i uzupełniają. Zdaniem Coretha — także wzajemnie się warunkują. Niemniej, w konkretnych realizacjach metody transcendentálnej może się zaznaczyć przewaga jednego albo drugiego elementu. Sytuację taką mogą wyznaczyć zarówno przyczyny rzeczowe, jak też przyjęte z góry założenia metodologiczne²⁴.

2.3. Sposoby argumentacji oraz język analiz transcendentálnych

Charakterystyczny jest dla transcendentálnych analiz rodzaj dowodzenia negatywnego. Muck nazywa ten sposób argumentacji *retorsją*²⁵. W analizie transcendentálnej służy ona do wykazania konieczności przyjęcia tego, co wewnątrznie określa każdy przedmiot aktu intencjonalnego. Retorsja polega na wskazaniu niemożliwości zanegowania transcendentálnych warunków możliwości aktu bez faktycznej (choć pojęciowo nie sformułowanej) sprzeczności, jaka zachodzi między tym, co taka negacja wyraża, a tym, co sama zawiera w sobie jako warunek swej możliwości. Poprzez retorsję wykazuje się więc, że negacja dowodzonego elementu nie jest możliwa, gdyż sama zawiera ten element jako warunek swojej możliwości. Ten moment retorsywny zbliża analizę transcendentálną do dowodzenia typu elenktycznego.

Jednakże analiza transcendentálna nie ogranicza się tylko do wykazania konieczności przyjęcia momentów warunkujących akt intencjonalny oraz ujawniający się w nim przedmiot. Ana-

²³ dz. cyt., 75.

²⁴ Coreth, dz. cyt., 61.

²⁵ Muck, dz. cyt., 78 n.

liza transcendentalna stawia sobie także zadanie ukazania tego, w jaki sposób i dlaczego momenty te wpływają na ukształtowanie się tego aktu. I tak np. stara się pokazać „mechanizm” ludzkiego aparatu poznawczego (rzecz jasna, w rozumieniu metafizyczno-transcendentalnym, a nie psychologicznym), będący warunkiem możliwości poznania przedmiotu jako przedmiotu. Tę cechę analizy transcendentalnej nazywa Muck elementem aktowo-analitycznym albo *operatywnym*. Wywiera on zasadniczy wpływ na charakter przeprowadzanych analiz, a także na charakter używanych w ramach metody transcendentalnej sformułowań językowych. Wskutek operatywnego sposobu przeprowadzanych analiz, w obrębie metody transcendentalnej stosowane są tylko takie określenia, dla których istnieje ściśle przyporządkowanie do odpowiadających im aktów. Innymi słowy, określenia przedmiotów dokonywane są operacyjnie, tzn. poprzez odpowiadające tym przedmiotom momenty aktowe²⁶.

Na tę samą cechę analizy transcendentalnej, chociaż w nieco inny sposób, wskazuje także Coreth. Jego zdaniem w metodzie transcendentalnej ma miejsce swoista dialektyka między pojęciem a aktem, czyli między wiedzą pojęciowo sformułowaną, tematycznie ukonstytuowaną, a wiedzą niestematyzowaną, nie ujętą jeszcze w pojęciach, która jest współ-zawarta (mitgesetzt) w samym akcie podmiotu. Cechą tej wiedzy, którą można by nazwać „wiedzą aktową” (Vollzugswissen), jest z jednej strony bezpośredniość i nieodpartość, a z drugiej strony niewyraźność i niestematyzowanie. Dlatego dopiero poprzez refleksję może ona przekształcić się w wiedzę uwyrażnioną i stematyzowaną, a tym samym ujętą pojęciowo. Zdaniem Coretha refleksja nie może tego procesu doprowadzić do końca — nie może ona bowiem nigdy w sposób pełny i adekwatny wyczerpać wiedzy, która implicite jest zawarta w akcie ludzkiej podmiotowości. Dlatego możliwy jest i konieczny stały postęp w uwyrażnianiu i stematyzowaniu wiedzy zawartej w akcie

²⁶ dz. cyt., 280.

podmiotu, poprzez refleksję nad tym aktem i nad warunkami jego możliwości. Przy czym nie tylko każde twierdzenie, ale także każde wprowadzane pojęcie musi posiadać swoją legitymację w bezpośredniej wiedzy zawierającej się w akcie podmiotu. Musi więc ono być (Coreth świadomie używa tu terminologii heglowskiej) — „zapośredniczoną bezpośredniością”²⁷.

Zwrócenie uwagi na operatywny charakter analizy transcendentnej oraz na specyficzne, pośrednie określenie wprowadzanych w jej ramach pojęć, pozwala na uniknięcie wielu nieporozumień przy lekturze tekstów filozofii transcendentnej. Zdaniem Mucka, wspomniane cechy analizy transcendentnej czynią zrozumiałymi pewne wypowiedzi, które z punktu widzenia metody przedmiotowej wydają się pozbawione sensu. Same pojęcia — ponieważ określane są jedynie pośrednio — nie wskazują na stopień wyrażności, w jakim ukazywane przez nie momenty są zawarte w poznaniu. Jako *implicite* poznane określa się w metodzie transcendentnej to wszystko, o czym da się powiedzieć, że jego afirmacja stanowi transcendentalny warunek możliwości aktu myślowego. Nie zawsze jednak wskazywany moment także z punktu widzenia metody przedmiotowej zawiera się wirtualnie, *implicite* w danym akcie podmiotu²⁸.

3. Pojęcie transcendentnego warunku możliwości

Jednym z zasadniczych celów analizy transcendentnej jest ujawnienie warunków możliwości aktów ludzkiej świadomości. Wprawdzie charakterystyka transcendentnej redukcji rzuciła już nieco światła na rozumienie transcendentnych warunków aktów intencjonalnych, jednakże obecnie należy bliżej wy-

²⁷ Coreth, dz. cyt., 69. Por. tegoż autora: *Was ist philosophische Anthropologie?*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 91 (1969) 252—273. Zdaniem Coretha dialektyka między pojęciem a aktem wskazuje na dialektykę między częścią a całością oraz między elementem fenomenologicznym a elementem transcendentnym w antropologii.

²⁸ Muck: *Apriori, Evidenz und Erfahrung*, 91.

jaśnić, co w ramach metody transcendentalnej pojmuje się pod nazwą „warunek możliwości” (Möglichkeitbedingung).

Próbe określenia transcendentalnych warunków możliwości podjął m. in. Coreth²⁹. Opiera się ona na odróżnieniu transcendentalnego warunku możliwości od warunku ontycznego oraz warunku logicznego. *Warunek ontyczny* stanowi to, co musi być zakładane jako realnie istniejące, jeżeli dany akt ma być możliwy, co jednakże samo nie wchodzi w wewnętrzną strukturę aktu intencjonalnego i nie jest w nim zawarte. Znajduje się więc poza świadomością spełnianego aktu, jak gdyby „na zewnątrz” badanego aktu. Z tego względu warunek ontyczny, chociaż realnie istnieje, nie może zostać ukazany poprzez redukcję w analizie samego aktu. W przeciwieństwie do warunku ontycznego, *warunek logiczny* jest świadomie zakładany i wchodzi w samą strukturę spełnianego aktu. Dlatego jest w nim zawarty, chociaż niewyraźnie i nie wprost. Jednakże stanowi on założenie dotyczące nie samej możliwości zaistnienia aktu, ale jedynie jego ważności (Geltung), czyli logicznej poprawności. Dlatego nie jest on bezwzględnie konieczny do tego, aby akt intencjonalny jako taki w ogóle mógł zaistnieć. I tak np. w wypadku nie spełnienia logicznych warunków sądu, ten ostatni może być wprawdzie nieuzasadniony lub wręcz fałszywy, jednakże tym samym nie zostanie przekreślona sama możliwość zaistnienia sądu. Nic nie stoi bowiem na przeszkodzie w przyjęciu możliwości zaistnienia sądu nieuzasadnionego lub fałszywego.

Na tym tle łatwiej zrozumieć specyfikę *transcendentalnego warunku możliwości*. Podobnie jak warunek ontyczny, dotyczy on samego zaistnienia aktu, a nie tylko jego poprawności logicznej. W przeciwieństwie jednak do warunku ontycznego, nie jest on „z zewnątrz” aktu, ale wchodzi w samą jego strukturę. Ta ostatnia cecha zbliża go do warunku logicznego. Ze względu na nią Coreth, określając stosunek transcendentalnego warunku możliwości do warunkowanego przez niego aktu, mówi, że warunek ten jest w akcie „współ-zawarty” (mitge-

²⁹ *Metaphysik*, 91—93.

setzt), a nie tylko zakładany (vorausgesetzt). Podobnych określeń używają także inni autorzy ³⁰.

Jaką rolę odgrywają transcendentálne warunki możliwości w aktach ludzkiej świadomości? Czy ich obecność w strukturze aktu ma jedynie charakter towarzyszący, czy też aktywnie konstytuuje sam akt świadomości? Niewątpliwie koncepcja transcendentálnych warunków możliwości przychyła się ku drugiemu rozwiązaniu. Do istoty transcendentálnych warunków możliwości należy bowiem to, że określają one faktycznie dokonujący się akt świadomości przedmiotowej, nadając mu pewną strukturę. W tym sensie można je nazwać inaczej warunkującymi funkcjami. Ich wpływ na faktyczną strukturę aktu świadomości do tego stopnia stanowi ich „istotę”, że dadzą się one poznać i odróżnić, a w konsekwencji także nazwać, jedynie dzięki tym elementom aktu, które są przez nie uwarunkowane ³¹.

Wiąże się z tym sprawa terminologii, przy pomocy której określane są transcendentálne warunki możliwości. Terminologia ta bardzo często sama z siebie nie oddaje specyficznego, transcendentálnego rozumienia tego, co przy jej pomocy jest określane. Nierzadko mamy tu do czynienia z zapożyczeniami z innych dziedzin, np. z psychologii, przy czym abstrahuje się w takim wypadku od pełnego znaczenia zapożyczonych terminów, oznaczając przy ich pomocy tylko to, co stanowi transcendentálny warunek danego aktu. I tak np. dla Rahnera „zmysłowość” (Sinnlichkeit) oznacza jedynie warunek możliwości receptywnego poznania przedmiotu różnego od podmiotu poznającego ³². W podobny sposób „władze” (Vermögen) w analizie transcendentálnej ujmowane są nie jako pewne rzeczywistości psychofizyczne, ale jedynie jako najbliższe podmiotowe warunki możliwości określonych form jedności struktur aktowych.

³⁰ Rahner używa określeń: „mitgesetzt”, „mitbejaht”, „implizite bejaht”, „einschlussweise” itp.

³¹ Muck, *Die transzendente Methode...*, 75.

³² K. Rahner: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München ² 1957, 91 nn.

Stąd Muck postuluje konsekwentne odróżnianie zawężonego znaczenia tych językowych określeń, jakie nadaje się im w analizie transcendentalnej, od pełnego ich znaczenia, jakie przysługuje im poza obrębem analizy transcendentalnej³³.

Transcendentalne warunki możliwości mogą być poszukiwane w podwójnym kierunku. Można mianowicie pytać się o warunki tego, że przedmiot może się tak przedstawiać, jak faktycznie pojawia się on w akcie świadomości, z właściwymi mu cechami, jako określona jedność różnych elementów. W ten sposób dochodzimy do „przedmiotowych” („obiektywnych”) warunków możliwości. Można także pytać się, jakie warunki wpływają na możliwość uświadomienia sobie przedmiotu. W takim przypadku dochodzimy do „podmiotowych” („subiektywnych”) warunków możliwości³⁴. Odpowiednio do subiektywnych i obiektywnych warunków możliwości, można także wyróżnić transcendentalną dedukcję w subiektywnym znaczeniu oraz transcendentalną dedukcję w obiektywnym znaczeniu. Pierwsza ukazuje konieczność przyjęcia subiektywnych, a więc odnoszących się do samego podmiotu warunków możliwości aktu, druga natomiast dochodzi do konieczności przyjęcia warunków odnoszących się do przedmiotu jako ujawniającego się w akcie świadomości. O ile jednak dedukcja transcendentalna w subiektywnym znaczeniu wskazuje na te podmiotowe warunki możliwości, które określają strukturę uświadomionego przedmiotu, dochodzi ona do tych samych rezultatów, co transcendentalna dedukcja w obiektywnym znaczeniu³⁵. W obydwu wypadkach mamy do czynienia z transcendentalnym rozumieniem warunków możliwości aktu, a samo rozróżnienie obydwu porządków, „subiektywnego” i „obiektywnego”, jest już owocem transcendentalnej redukcji, która szuka warunków możliwości danej w intencjonalnej świadomości jedności immanentnego przeciwstawienia podmiot-przedmiot³⁶.

³³ Muck: *Die transzendentalen Methode ...*, 75.

³⁴ dz. cyt., 73.

³⁵ dz. cyt., 76.

³⁶ dz. cyt., 73.

4. Transcendentalne rozumienie „apriori”

Zagadnienie transcendentalnych warunków możliwości związane jest nierozdzielnie z problematyką apriorycznego elementu ludzkiego poznania. Podkreślanie znaczenia tego elementu stanowi wspólną cechą transcendentalnie uprawianej filozofii neoscholastycznej. Powstaje więc pytanie, w jaki sposób w ramach tej filozofii rozumiany jest ów aprioryczny element ludzkiego poznania? W jaki sposób przyjęcie apriorycznych momentów w poznaniu próbuje się godzić z postawą realizmu teoriopoznawczego?

„A priori” zwykło się za Kantem określać takie poznanie, „które ma coś ustalić o przedmiotach, zanim one są nam dane”³⁷. Przez „apriori” rozumie się także konieczne cechy przedmiotu, które są o nim orzekane niezależnie od doświadczenia. Pierwszeństwo momentu apriorycznego w stosunku do elementu empirycznego ma tutaj, rzecz jasna, charakter logiczny, a nie czasowy. Dla Kanta bowiem poznanie nie wypływa całkowicie z doświadczenia, chociaż rozpoczyna się razem z nim³⁸. Konieczne cechy przedmiotu wyrażane są w sądach określających związki istotowe — w terminologii Kanta: w sądach syntetycznych a priori.

Współczesna teoria apriorycznych elementów poznania, jaką reprezentują Maréchal i jego szkoła, wykazuje zasadnicze różnice w stosunku do Kantowskiego rozumienia apriori³⁹. Konieczne cechy przedmiotu, których poznanie dokonuje się poprzez refleksję nad strukturą czynności poznawczej (lub szerzej: nad strukturą ludzkiego działania), nie są bowiem produktem twórczej aktywności podmiotu, ale rzeczywiście przysługują same-

³⁷ Kant: *Krytyka czystego rozumu*, B XVI.

³⁸ dz. cyt., B 2.

³⁹ Na temat rozumienia *apriori* por. Muck: *Apriori, Evidenz und Erfahrung*, a także J. B. Lotz: *Zum Problem des Apriori*, w: *Mélanges Joseph Maréchal*, Paris 1950, 62—75. W dalszej części artykułu, zwłaszcza tam, gdzie a priori oznaczać będzie konieczne cechy przedmiotu stwierdzone niezależnie od doświadczenia, posługiwać się będziemy pisownią łączną — *apriori*.

mu przedmiotowi. Są więc one określeniami, mającymi swój ostateczny fundament w realnie istniejącej rzeczywistości. Dlatego zdaniem kontynuatorów Maréchala apriori posiada w stosunku do przedmiotu „w sobie” charakter „odsłaniający”, a nie „zasłaniający”⁴⁰. Ukazywanie apriorycznych momentów nie tylko nie niszczy obiektywności poznania, ale właśnie ją umożliwia. Struktury przedmiotu nie są zasłaniające przez strukturę podmiotu, ale są przez nią odkrywane i rozjaśniane. Tylko w ten sposób z czysto biernego odbioru wrażeń może powstać poznanie przedmiotowe⁴¹.

Apriorycznego elementu poznania nie należy rozumieć w znaczeniu posiadania przez nas idei wrodzonych. Dla Rahnera apriori dlatego nie jest żadną ideą wrodzoną, ponieważ jest ono jedynie „współ-poznane” jako warunek możliwości intelektualnego ujęcia danych zmysłowych, w stosunku do których pełni ono funkcję formalną⁴². Podobnie wypowiedają się także inni autorzy ze szkoły Maréchala. Walter Brugger uważa, że w konkretnym doświadczeniu można wyróżnić „materiał” (Stoff) tego doświadczenia, który ma charakter aposterioryczny, oraz to wszystko, co od strony podmiotu stanowi konieczny warunek możliwości zaistnienia świadomości doświadczanego przedmiotu. Ten ostatni element, wchodzący również w konkretne doświadczenie, ma charakter aprioryczny⁴³. Jego formalne znaczenie polega na tym, że stanowi on jedynie ogólne ramy dla przedmiotów, których istnienie i różnorodność można poznać dopiero przez przygodne doświadczenie. Zdaniem Bruggera sam intelekt poprzez refleksję nad naturą swojej czynności poznaje, że to funkcjonalne apriori nie dodaje niczego treściowego do przedmiotu, jakim on jest sam w sobie⁴⁴. W analogiczny spo-

⁴⁰ J. B. Lotz: *Die transzendente Methode in Kants ...*, 105. Por. także Muck: *Die transzendente Methode ...*, 166.

⁴¹ Por. Lotz, art. cyt., 105.

⁴² *Geist in Welt*, 227.

⁴³ W. Brugger, *Kant und das Sein*, „Scholastik” 15 (1940) 363—385, zwł. 373.

⁴⁴ art. cyt., 375; por. J. B. Lotz: *Metaphysica operationis humanae modo transcendentali explicata*, Romae 1958, 15—17.

sób przedstawia rolę momentu apriorycznego w poznaniu J. B. Lotz. Wskazując na formalny charakter apriori, porównuje je do scholastycznego pojęcia przedmiotu formalnego. W apriori widzi Lotz ten moment poznania, dzięki któremu zmysłowe wrażenia zostają zintegrowane jako przedmiot, jako to, co istnieje (das Seiende)⁴⁵.

Idąc dalej w określeniu transcendentального rozumienia apriori, Coreth postuluje odróżnianie właściwego metafizycznego apriori od empiryczno-historycznego apriori. Pierwsze dane jest w poznaniu z koniecznością wraz z samą istotą poznającego podmiotu, natomiast drugie pochodzi z doświadczenia świata i zależne jest od sytuacji historycznej danej jednostki. Jest „horyzontem” świata, jaki tworzy sobie poszczególne jednostki. Ponieważ horyzont bytu jako takiego przekracza horyzont konkretnego doświadczenia świata, dlatego metafizyczne apriori jest podstawą i warunkiem możliwości dla empiryczno-historycznego apriori⁴⁶.

Należy jeszcze krótko poruszyć stosunek tak rozumianego apriori do doświadczenia. Zdaniem zwolenników metody transcendentальной, apriori nie stoi w opozycji wobec poznania aposteriorycznego. Genetycznie samo wskazanie elementu apriorycznego zakłada bowiem poznanie doświadczałne⁴⁷. Związek apriorycznego elementu poznania z empiryczno-aposteriorycz-

⁴⁵ Lotz, *Zum Problem des Apriori*, 65 nn. Krytykę transcendentального apriori oraz godzenia go z realizmem ludzkiego poznania podjęli: B. La-kebrink: *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit existenzialen Anthropozentrik*, Freiburg 1967, 234, oraz W. Hoeres: *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1969. Ten ostatni, wychodząc ze stanowiska, że w poznaniu określonego przedmiotu zawiera się równocześnie poznanie jego bytu, uważa, że nie ma potrzeby przyjmowania teorii apriorycznego poznania bytu. Zdaniem Hoeresa, jeżeli tego rodzaju apriori ma rzeczywiście odnosić się do realnie istniejącego przedmiotu, to tego rodzaju odniesienie wymagałoby znowu apriorycznego uznania. Według Hoersa transcendentálne apriori posiada także charakter treściowy, ponieważ sam byt, który dzięki temu apriori jest przypisywany przedmiotom, ma charakter treściowy (por. 178—179).

⁴⁶ Coreth, *Metaphysik*, 483.

⁴⁷ Muck: *Apriori, Evidenz und Erfahrung*, 94.

nym badaniem otaczającego nas świata materialnego jest zdaniem Rahnera tak ścisły, że nie tylko formalnie element aprioryczny pozostaje zawsze skierowany do poznania aposteriorycznego, ale to skierowanie wynika z samej natury właściwie rozumianego apriori. Tylko w ten sposób można uniknąć niebezpieczeństwa aprioryzmu ⁴⁸.

Tak więc transcendentalne poszukiwanie podmiotowych, apriorycznych elementów poznania nie musi oznaczać tworzenia apriorystycznych, czyli dowolnych konstrukcji, które fałszują badaną rzeczywistość. Zdaniem Mucka jest wprost przeciwnie — właściwe przeprowadzenie transcendentalnej dedukcji apriorycznych warunków ludzkiego poznania pozwala na krytyczne rozróżnienie w naszych przeświadczeniach tego, co obiektywnie ważne, oraz tego, co jest tylko pozorną „oczywistością”, co jest jedynie czysto subiektywnym, nieuzasadnionym uogólnieniem ⁴⁹.

5. Uwagi końcowe

Artykuł niniejszy miał za zadanie dostarczyć podstawowych informacji dotyczących stosowania metody transcendentalnej we współczesnej neoscholastyce. Główny nacisk został położony na zagadnienia metodologiczne, na samo rozumienie i funkcjonowanie metody transcendentalnej. Nie chodziło więc o zaprezentowanie całego dorobku omawianego nurtu neoscholastyki. Z tego względu trudno o jakąś całościową ocenę tego typu uprawiania refleksji filozoficznej.

Warto jednak zwrócić uwagę na sposób interpretowania filozofii transcendentalnej. Jeśli pojmie się ją w duchu pokantowskim jako filozofię transcendentalnego „ja”, które poprzez proces konstytucji tworzy swój świat, wtedy tego rodzaju filozofia musi przybrać zabarwienie idealistyczne. Jeżeli jednak podmiot zostanie ujęty i zrozumiany w odniesieniu do rzeczywistości

⁴⁸ Geist in Welt, 404.

⁴⁹ Apriori, Evidenz und Erfahrung, 92.

realnie i niezależnie od niego istniejącej, wtedy filozofia transcendentalna, stojąc na pozycjach realizmu, może wnieść cenne uzupełnienia do dotychczasowych rozwiązań, dzięki ukazywaniu „miejsca” i możliwości poznania tego, co jest przedmiotem filozoficznej refleksji⁵⁰.

Specyfika filozofii transcendentalnej polega na tym, że stara się ona stawiać zagadnienia w sposób „pierwotnościowy”. Rozumiem przez to tę cechę filozofowania, dzięki której stara się ono zobaczyć swój przedmiot nie tylko w jego zasadniczych cechach bytowych, ale stara się także dotrzeć do tego, w jaki sposób przedmiot ten dany jest podmiotowi. Chodzi tu więc o konstytucję rzeczywistości, ale jedynie jako rzeczywistości uświadomionej i zrozumianej⁵¹.

Ta specyficzna funkcja filozofii transcendentalnej nadaje jej zarazem określone granice. Trzeba zgodzić się z de Vriesem, który uważa, iż żądanie, aby ogląd istotowy zastąpić w każdym wypadku transcendentalną dedukcją, jest zbyt wygórowane. Zarówno w punkcie wyjścia metody transcendentalnej jak i w toku przeprowadzanych analiz nie można uniknąć odwołania się do oczywistości przedmiotowych treści⁵². Filozofowanie obok posługiwania się logicznym schematem zawsze zawierać będzie element osobistej wizji intelektualnej.

⁵⁰ Mając to na uwadze, wydaje się, że frontalna krytyka filozofii Rahnera, jaką przeprowadził ostatnio C. Fabro, idzie zbyt daleko. Por. C. Fabro: *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica*, „Divus Thomas” 1971, 287—338 oraz 423—465.

⁵¹ Por. P. Eicher: *Die Anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970, 143.

⁵² Por. *Fragen zur transzendentalen Methode*, „Scholastik” 40 (1965), 389—397.

**ANWENDUNGSVERSUCHE DER TRANSCENDENTALEN METHODE
IN DER SCHOLASTISCHEN PHILOSOPHIE DER GEGENWART**

R e s u m é

Der Artikel stellt die charakteristische Züge der transzendentalen Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart dar. Diese Methode, die bei Kant ihren Ursprung nimmt, wurde zum ersten mal von J. Maréchal in die scholastische Philosophie eingeführt. Die hervorragendsten Philosophen, die diese Methode im scholastischen Denken entwickelt haben, sind J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth, O. Muck, B. Lonergan.

Die transzendente Analyse geht von den intentionalen Vollzügen des menschlichen Bewusstseins (Fragen, Erkennen, Wollen) aus, um diese nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu befragen. Es handelt sich um das Erfassen der Struktur des menschlichen Subjekts, die diese Akte ermöglicht. Die transzendente Analyse wirft gleichzeitig ein neues Licht auf das Objekt selbst, denn sie zeigt jene Aspekte des Objekts, durch die er Gegenstand des Aktes von bestimmten Eigenschaften ist. Durch diesen Ansatz der Analyse, den die intentionalen Vollzüge des Subjekts bilden, unterscheidet sich die transzendente Methode von der traditionellen philosophischen Methode, die die Gegenstände unmittelbar analysiert.

Im transzendentalen Verfahren sind zwei sich gegenseitig vervollständigende Phasen oder Denkbewegungen zu unterscheiden: die transzendente Reduktion, die die Ableitung der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen des intentionalen Aktes als Ziel hat, und die transzendente Deduktion, die den Weg zurück von den erreichten Möglichkeitsbedingungen zum Aufweis der notwendigen Eigenschaften des empirisch erfassten Bewusstseinsaktes geht.

Die Beweisführung, die in der transzendentalen Methode angewendet wird, kann man als eine negative bezeichnen. Sie besteht in dem Aufweis einer Unmöglichkeit der Negation der Möglichkeitsbedingungen des Aktes, ohne dass man das voraussetzen müsste, dass diese Negation selbst ausschliesst. Ebenfalls die Begriffe, die im Bereich der transzendentalen Methode geformt werden, haben eine spezifische Anwendungsweise. Diese Begriffe sind operativ oder funktionell, d.h. sie weisen auf die entsprechenden Momente des analysierten Vollzugs und nicht unmittelbar auf die Gegenstände selbst.

Um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, soll man auf das richtige Verstehen der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen und des transzendentalen Apriori die Aufmerksamkeit lenken. Um dessen willen unterscheidet Coreth die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen des

Vollzugs von den ontischen und den logischen Bedingungen des Aktes. Das transzendente Apriori, das mehr formalen Charakter hat, „verhüllt“ nicht den Gegenstand, aber ermöglicht die Enthüllung seines Inhalts. So sind alle Formen des Apriorismus und des Subjektivismus ausgeschlossen.

Zuletzt muss man betonen, dass die richtig interpretierte transzendente Methode ein gutes Mittel für eine Analyse der Struktur des menschlichen Subjekts sein kann. Andererseits muss man auch die Grenzen dieser Methode sehen, die selbst die unmittelbar erreichte gegenständliche Erkenntnisse nicht ersetzen kann. Sind diese Grenzen beachtet, dann kann die transzendente Methode zu einer fruchtbaren Bereicherung des philosophischen Denkens nützlich sein.