

Jan Hartman

Heurystyczna analiza dyskursu transcendentalnego

Sztuka i Filozofia 9, 99-108

1994

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.

Jan Hartman

HEURYSTYCZNA ANALIZA DYSKURSU TRANSCENDENTALNEGO

O transcendentalizmie pisze się ciężkie i dość nieprzystępne prace — tak jest często w literaturze niemieckiej. Anglosasi natomiast piszą na ten temat najchętniej analityczne artykuły, tak odmienne w swej treści i stylu od niektórych produkcji niemieckich, jakby dotyczyły zupełnie innych zagadnień. Sądzę, że nie chodzi tu jedynie o to, że ktoś *uprawia* filozofię transcendentalną, a ktoś inny ją tylko komentuje, bądź krytykuje — w sferze tzw. „filozofii refleksji” podział ten wręcz nie daje się przeprowadzić. Decydująca różnica pomiędzy niemieckim i anglosaskim spojrzeniem na sprawę transcendentalizmu tkwi chyba w tym, że jedni mają na uwadze transcendentalną epistemologię, lub filozofię w ogóle (w każdym razie obszerną i rozbudowaną problematykę i tradycję), drudzy natomiast chcą widzieć tu przede wszystkim pewien *argument*, względnie typ argumentacji. W istocie — pole teoretyczne rozciągające się pomiędzy na przykład kantowską ideą sądu syntetycznego *a priori* jako podstawy prawomocności nauki, a husserlowską koncepcją konstytuowania się sensów noematycznych w naoczności jest tak szerokie, że mieszczą się na nim bardzo różne uprawy. Mamy więc i mocny kantowski transcendentalizm (jak u Apla czy Kringsa), i analityczny rozbiór argumentu (jak u Strawsona i Alberta), i nietzscheańską krytykę tropiącą związki wiedzy i władzy. Chciałbym w przyszłości powiązać i uporządkować te różne wątki w obszerniejszej rozprawie. Niniejszy artykuł jest czysto teoretycznym studium, które traktuję jako wstępne i przygotowawcze dla tego zadania.

„Argumentologiczna” perspektywa nie docenia „metafizycznego” sensu filozofii transcendentalnej, natomiast rzeczowy dyskurs transcendentalny („rzeczowy jako fenomenologiczny czy epistemologiczny — i w tym też sensie „metafizyczny”) często zaniedbuje autoanalizę transcendentalnej argumentacji (co jest zresztą kłopotliwe, jeśli argumentację tę szeroko się eksploatuje). Dlatego też (choć bynajmniej nie ma nic oryginalnego w takim postawieniu problemu) chciałbym zająć się tu pokazaniem, w jaki sposób transcendentalny (*resp.* redukcyjny) tryb myślenia przechodzi w pewne deklaracje rzeczowe (zwane w tradycji krytyki metafizyki „metafizycznymi”). W szczególowszym sformuło-

waniu chodzi o analizę związku pomiędzy motywem transcendentalnym, występującym w postaci pewnego rodzaju redukcyjnej argumentacji, a motywem transcendentalnym jako tezą o subiektywnym umocowaniu każdej obiektywności. Być może uda się pokazać, że słowo „argument”, które lojalnie na razie przyswoimy, nie jest najszczęśliwsze. Ta wątpliwość byłaby zarazem wskazaniem trudno uchwytnego punktu, w którym „analityczne” i, powiedzmy, „syntetyczne” podejścia do sprawy transcendentalizmu mogłyby się do siebie zbliżyć.

Nadzieję zbliżenia, nie tylko zresztą w tej sprawie, daje „regulatywna idea” *heurystyczności*. Jeśli nie chcę powiedzieć „typ argumentacji” czy „sposób myślenia”, „podejście” albo „metoda” (bo byłyby to zbyt wąskie określenia), to mówię „heureza”, jeśli nie chcę powiedzieć „refleksja logiczna”, „refleksja metodologiczna”, „samowiedza”, to powiem „refleksja heurystyczna”, jeśli obawiam się takich słów, jak „metodologiczny”, „argumentacyjny”, „strukturalny”, to użyję słowa „heurystyczny”. Jest to strategia (heurystyczna) idei regulatywnej — zaczerpnięta właśnie z transcendentalizmu. Wprowadza ona wprawdzie pewien „nadmiar semantyczny”, a więc jest nieustającą okazją do „przemycania” dowolnych treści (jak to się często dzieje w transcendentalizmie), ale za to jest też środkiem pozwalającym uniknąć jednostronności i zawężenia horyzontu — łatwiej chyba wystrzegać się grożącej dowolności niż walczyć ze znaczeniami, które nie będą odpowiednie do tego, co chcemy powiedzieć. Taka walka jest skazana na niepowodzenie, znaczenia niechybnie przykują nas do siebie. Natomiast jeśli w ogóle miałyby jakoś organizować się wiedza o tym, jak unikać zarazem dowolności i jednostronności, to przecież wymaga ona dla siebie dostatecznie świeżej i ogólnej nazwy — nazywam to właśnie *heurystyką*.

*

Argumentacja redukcyjna (a w konsekwencji argumentacja transcendentalna) opiera się na pewnej refleksji heurystycznej, co dla wielu oznacza, że od początku występuje nie wprost jako rozumowanie zmierzające do poznania, ale właśnie jako *argumentacja*: prawda ulega tu od początku refleksyjnej konwersji na *bycie uznanym*, *resp.* na bycie godnym uznawania, a w dalszej konsekwencji na bycie prawomocnie uzna-

wanym, czyli na *prawomocność*. Najprostsza forma ogólna rozumowań redukcyjnych jest następująca:

Uznanie x (np. tezy „Bóg istnieje” albo „świat jest realny”) jest warunkiem uznawania y , które skądinąd i tak uznajemy (np. „uznając” pojęcie Boga, „uznając” pojęcie świata) — wobec tego x .

W kolejnym kroku refleksji, y , czyli to co „skądinąd” uznajemy, poddane zostaje zakwestionowaniu: dlaczego mamy to uznawać? Odpowiedź kształtuje się według tego samego redukcyjnego trybu: uznajemy y (np. pojęcie Boga), bo to, co zawiera się w y (np. metafizyczna rola Boga) umożliwia coś innego, z , co i tak uznajemy (np. porządek świata). To coś innego, z , poddane może zostać temu samemu wątpieniu, co y , wobec czego zostaje zamienione na pewne pojęcie totalności — najpierw obiektywistyczne (np. Bóg umożliwia świat w ogóle — jak to mówią spontanicznie a celnie prości ludzie: skąd by się wziął świat, gdyby nie było Boga?), a następnie subiektywistyczne (np. Bóg jest warunkiem wszelkiej sensowności: świata jako pewnego porządku oraz poznania jako źródła jego inteligibilności)¹. Trzymając się naszego przykładu: Bóg, który przed chwilą był bezsilnym pojęciem, teraz występuje jako metafizyczny byt, będąc źródłem metafizycznej mocy — nic jednak, po tym grzechu konwersji Boga na pojęcie, nie przeszkadza nam założyć tej metafizycznej mocy w samym pojęciu Boga, mówiąc, że Bóg jest już w swym pojęciu *naprawdę* (a nie tylko w założeniu pojęcia) stwórcą świata i źródłem sensu.

Metafizyczna autentyczność zostaje w ten sposób poddana władzy pojęcia, gdyż konwersja Boga na pojęcie jest równie łatwa, jak deklaracja, że w tym, czy innym dyskursie chodzi o „Boga prawdziwego”, a nie o pojęcie. Rodzi się „Bóg filozofów” i jest to wyraźna konsekwencja heurystycznej refleksji, każącej uznawać coś ze względu na samą formę argumentu. Oczywiście, owo y i z muszą spełniać pewne warunki, mianowicie muszą być *pojęciami* pewnej totalności (czy też, w stylizacji obiektywistycznej, *resp.* metafizycznej: muszą być pewnymi totalnościami). Dlatego też dalsza praca refleksji nakierowana jest na umocnienie tej totalności: na przykład na ukształtowanie pojęcia Boga jako pojęcia absolutu, wyposażonego we wszelkie dające się pomyśleć czyście doskonałości, gdzie też ta absolutna czystość i doskonałość wszelkich tych doskonałości zaczyna być rysem dominującym w rozumieniu

¹ Chciałoby się tu już teraz dodać: „tym samym jest też źródłem możliwości podawania czegokolwiek w wątpliwość” — to jest jednak już dalsza faza w omawianej strukturze argumentacyjnej.

Boga, przesłaniającym i utrudniającym mówienie o czymkolwiek innym na temat Boga².

Bardziej jeszcze zreflektowane rozumowania redukcyjne wychodzą jednak od razu od totalności subiektywnej lub formalnej, unikając możliwości podania w wątpliwość tego, co „skądinąd uznawane”. To bowiem, co „skądinąd” uznajemy, będzie już warunkiem możliwości wszelkiego w ogóle uznawania (i wątplenia) — argument redukcyjny staje się więc samouzasadniający się; odtąd tryb redukcyjny przeistacza się w tryb oscylacyjny, we wzajemne uzasadnianie się stron argumentu. Oto ten mechanizm:

Uznanie x (np. istnienia prawdy, czy możliwości skutecznego i prowadzącego do *consensusu* porozumiewania się) jest warunkiem możliwości wszelkiego uznawania lub odrzucania w ogóle (w szczególności kwestionowania x), ewentualnie jest warunkiem możliwości szczególności określonej totalności — na przykład dyskusowania w ogóle, argumentowania racjonalnego w ogóle — wobec tego x .

Tak jak w poprzednim argumentacie Bóg wystąpił jako „coś więcej” niż pojęcie, które uznajemy, i to więcej określamy w ten sposób, że pojęcie Boga odnosi się do *bytu* metafizycznego *naprawdę*, tak też tutaj „wszelkie uznawanie lub odrzucanie w ogóle”, czy „wszelkie argumentowanie w ogóle” jest czymś więcej niż formalnym „wszystkim tym, co umożliwiane przez x ”. Z czysto formalnego punktu widzenia bowiem forma argumentu ciąży ku czystej tautologii (i z niej wydaje się czerpać swoją argumentacyjną i heurystyczną siłę): uznanie x jest warunkiem możliwości wszystkiego, co umożliwione przez x . Odpowiedź może być następująca: wszystko, czym w istocie jest x (na przykład wszystko, co *jest* prawdą) tak *naprawdę* występuje jedynie w ramach tej formalnie nakreślonej totalności i zarazem ją kształtuje — na przykład prawda występuje w ramach argumentowania czy dyskusji i stanowi jej „materialną treść”. Występuje tu więc analogiczne powołanie się na autentyczną zawartość tego, co założone w ramach totalności, na „własną treść” i „rzecz samą” (oczywiście założoną w swoim pojęciu jako mającą tę autentyczność) do tego, które widzimy w przypadku klasycznego „metafizycznego” pojmowania Boga. Podobny tryb heurystyczny — powoływania się na metafizyczność (*resp.* autentyczność „rzeczy samej”) i zrównywania jej, aż do zupełnej nieodróżnialności, przynajm-

² Proces ten przebiega według nieco szczegółowszego schematu redukcyjnego: jeśli jakaś egzystencjalna bądź estymatywna kwalifikacja f (np. „istnieje”, „jest dobry”) przynależy do pojęcia x (np. Boga), to przyjmując x (np. pojęcie Boga) musimy przyjąć $f(x)$.

niej środkami językowymi, od jej pojęcia (metafizycznej autentyczności jako założonej w pojęciu) występuje zarówno w dowodach na istnienie Boga, jak i w proklamowaniu świadomości transcendentальной, uniwersalnej wspólnoty komunikacyjnej, oraz w wielu innych przypadkach zakładania jakiejś formy totalności. Słowo „proklamowanie” oddawać ma charakter szczególniej struktury heurystycznej, która się w takich przypadkach kształtuje³. To, co ma być w danym argumencie redukcyjnym (czy oscylacyjnym) uzasadnione, w pierw występuje w perswazyjnej formie, zanadto subiektywnej, by móc zadowolić aspiracje fundacjonalistycznej filozofii, mianowicie jako „trzeba uznać x”. Na przykład, gdy powiemy „Ja transcendentálne jest warunkiem możliwości wszelkich sensów przedmiotowych w ogóle”, to pierwsza konkluzja brzmi: „trzeba uznać Ja transcendentálne”. Jest to konkluzja odniesiona do pojęcia, dotyczy uznania pojęcia. Dopiero konwersja pojęcia na jego „metafizyczną zawartość”, na postulowane w nim „to, co autonomicznie i naprawdę istniejące”, pozwala przekształcić to uznanie pojęcia w formę „trzeba uznać *istnienie* Ja transcendentálnego”.

To istnienie nie jest niczym innym i oddzielnym od tego, co zawiera się w samym pojęciu Ja transcendentálnego, jest zwykłą konsekwencją heurystyczną proklamowania pewnego pojęcia jako pojęcia „czegoś istniejącego”. Ta „nieodróżnialność” pojęciowa i językowa tego „istnienia naprawdę” od „istnienia na mocy pojęcia”, znajduje swój wyraz w sposobie przedmiotowego mówienia o „Ja transcendentálnym” — jego „metafizyczne” istnienie zostaje jawnie proklamowane transcendentálne jako równoważne z jego istnieniem pojęciowym. Metafizyczność „uszanowana” zostaje w heurystycznej formie przedmiotowego (przypisującego własności) mówienia o Ja transcendentálnym, natomiast czysta pojęciowość w tym, co się jej przypisuje, szczególnie obracając jej proste i niezapośredniczone „istnienie” w zreflektowaną i inteligibilną formę, odzwierciedlającą pochodzenie samego pojęcia z refleksji heurystycznej, w pewien „sposób istnienia”. To istnienie Ja transcendentálnego wyczerpuje się więc w jego „bytowej ważności”, która jest niczym innym, jak refleksem metafizycznym (czyli po stronie postulowanej w samej strukturze heurystycznej „rzeczy samej”) heury-

³ W zasadzie chodzi o to samo, co w użytym tu także terminie „zakładać”. Dokonując jednak analizy tej formy heurystycznej używam innego słowa, aby nie ingerować w historyczny sens heglowskiego „zakładania w pojęciu”. Z innego punktu widzenia o momencie proklamacji w myśleniu transcendentalistycznym oraz w ogóle o tej formie heurezy pisałem też w *Komentarzu do artykułu R. Chisholma Co to jest argument transcendentálny*. „Principia” t. IV (1992), s. 35–46.

stycznej formy proklamowania: logiczne „trzeba uznać istnienie...” znajduje swój odpowiednik w „ma ważność bytową”. Zupełnie podobnie jest w podanym wyżej przykładzie: „trzeba uznać istnienie Boga” ma swój odpowiednik w metafizycznym „Bóg jest źródłem i racją swego własnego bytu”. Analogiczne zjawisko odpowiedniości „tez” po stronie pojęcia, czyli logicznej (czy też, jak się czasem mówi: epistemologicznej) i po stronie „rzeczy samej” („metafizycznej”) zachodzi w odniesieniu do samego źródła obowiązywania: „trzeba uznać istnienie Ja transcendentalnego jako źródła wszelkiego sensu” — byt (sposób istnienia) Ja transcendentalnego polega na stanowieniu źródła sensu i wyczerpuje się w aktach, w których ten sens się kontynuuje; w przypadku Boga natomiast: „trzeba uznać istnienie Boga jako stwórcy wszelkiego bytu w ogóle” ma swój odpowiednik w określeniu istoty „sposobu istnienia” Boga znów jako *causa sui* i jako przyczyny świata.

Dzięki tej oscylacji wzajemnego uzasadniania się strony logicznej (uznawanie, *resp.* uznawanie istnienia) i strony metafizycznej (istnienie, ważność bytowa, bycie prz. ną) na gruncie heurystycznej struktury zawierającej wyobrażenie pojęcia i dyskursu stojącego naprzeciw „rzeczy samej”, niepewne i subiektywne *proklamowanie* w formie „trzeba uznać *x*” i „trzeba uznać istnienie *x*”, przechodzi w formę bardziej zreflektowaną, w formę *prawomocności*. Logicznej „racji uznawania” (*resp.* „uznawania za istniejące”) na podstawie tego, że to, co ma być uznane jest warunkiem możliwości czegoś, co i tak uznajemy (w szczególnym przypadku: samego uznawania czegokolwiek w ogóle), odpowiada bowiem po stronie „metafizycznej” przypisanie temu, co ma być uznane, władzy metafizycznej jako pewnej formie totalności: Bóg będzie „przyczyną świata”, a Ja transcendentalne źródłem sensów. Proklamowana totalność staje się więc źródłem świata, wszelkiej inteligibilności, wszelkiego sensu, możliwości jakiegokolwiek prawomocności czegokolwiek w ogóle — i ta moc metafizyczna „promieniuje” na stronę logiczną, nadając „uznawaniu” wyższą jakość. Zwyczajna zasadność uznawania tej czy innej formy totalności (Boga, Ja transcendentalnego, ale i oczywiście wielu innych: Woli, transcendentalnie pojętej językowości, dziejów, hermetycznie pojętej tradycji itd.) przeistacza się w tym heurystycznym „oscylatorze” w *prawomocność* uznawania tego, co samo jest źródłem możliwości prawomocności. Logiczny „warunek możliwości” znajduje swój odpowiednik „metafizyczny” w jakimś pojęciu metafizycznego bycia źródłem (przyczyną, ośrodkiem konstytucji itd.), czyli „tym, co umożliwia”. To „bycie źródłem” zostaje refleksyjnie

pojęte jako odnoszące się zarazem do strony metafizycznej („obiektywnej”), jak i do strony logicznej, pojęciowej („subiektywnej”), jak to bywa zazwyczaj nazywane) — na przykład jako źródło wszelkich sensów w ogóle albo źródło możliwości takiego sensu jak „transcendencja”. Dzięki temu, od początku wykorzystywana językowa i pojęciowa „nieodróżnialność” obu porządków: logicznego i metafizycznego, subiektywnego i obiektywnego, dyskursu i „rzeczy samej” zostaje *explicite* proklamowana jako teza o umocowaniu wszelkiej obiektywności w subiektywności, czy też częściej — o zanikaniu sensu tego przeciwstawienia. W tym kontekście dopiero w pełni mocy nabiera uprawomocniająca funkcja strony „rzeczy samej”: źródło świata, wszelkich sensów i wszelkiego obowiązywania staje się zarazem źródłem apodyktycznego obowiązywania, prawomocności tego filozoficznego systemu, proklamującego to źródło.

Sens „prawomocnego obowiązywania” przypisany może zostać nie tylko temu, co proklamowane w filozoficznej teorii jako odkryta postać totalności, ale tym bardziej temu, co „skądinąd” uznajemy, co w teorii tej występuje w roli „totalności zastanej”, a wręcz jest pojęciem tego, co zastane; jest to oczywiście zawsze zarazem pojęcie tego, co *wyjściowe*, a więc i źródłowe — będące źródłem wszelkiego obowiązywania w ogóle. W ten sposób może wyglądać uprawomocnienie ważności bytowej świata empirycznego doświadczenia, używania języka obiektywistycznego, naturalnego nastawienia, *Lebenswelt*. Każda z tych totalności jest prawomocna z mocy tego, że jest niezbywalna, będąc podłożem, z którego wyrasta wszelkie możliwe poznanie. Byłoby naiwnością podważać prawomocność „naturalnego nastawienia”, można jednak jego autorytet zaprząć w służbie uprawomocniania filozoficznej teorii, która postulować będzie konstytucyjną wywiedność wszelkich sensów — najpierw naszego świata naturalnego nastawienia, a dopiero potem wszelkich teorii, w tym i jej samej — z jednego źródła; taka teoria, lojalna wobec owego naturalnego nastawienia, staje się jego strażniczką, mogąc przeto korzystać z jego siły legitymującej, z przypisanej mu prawomocności tego, czego i tak zmienić nie możemy.

Wszystko to zbyt łatwo może układa się w krytykę „oscylacyjnej” heurystyki, charakterystycznej dla myślenia transcendentalistycznego. Mamy tu do czynienia co prawda z budzącym wątpliwości zapętlaniem refleksji heurystycznej, która skupia się na sobie i podporządkowuje swe deklaracje „przedmiotowe” samemu trybowi heurystycznemu — kolistemu i oscylacyjnemu argumentowi, ale przecież

także z istotnym wzbogaceniem heurystycznej samowiedzy filozofii. Szczególnie wyraźnie widać właśnie w tym przypadku, jak teoretyczna deklaracja, warstwa „tez” dyskursu filozoficznego może być korelatem dokonywanej refleksji heurystycznej.

Dotychczasowa heurystyczna krytyka „oscylacyjnych” dyskursów filozoficznych, heurystyczna właśnie dlatego, że wychodząca od zarzutu, że skupiają się one na swej własnej formie samouzasadniającego się „argumentu”, podciągała je na ogół pod ogólniejszą formę dyskursów, wyrażających roszczenia rozumu do panowania, a więc wplatała je w historię dialektyki wiedzy i władzy. Jako że ten nietzscheański wątek krytyczny był już wielokrotnie opracowywany, i to przez najwybitniejszych autorów, jak Adorno i Horkheimer, Foucault, Habermas, Lyotard, doszło chyba do pewnego przeakcentowania całego zagadnienia „aspektu roszczeniowego” rozumu, czy też „woli mocy” w świadomości współczesnych filozofów. Klasyczna heglowska krytyka heurystyczna opierająca się na zarzucie abstrakcyjnej konceptualizacji, jak i krytyka lingwistyczna wydaje się dziś podporządkowana dyskursowi krytyki roszczeń „rozumu oświeceniowego”, czy też roszczeń filozofii z takim czy innym przydomkiem, określającym istotę jej złej strony (na przykład „metafizycznej”). Ważnym zadaniem jest rozeznanie się w tych formach krytyki, ewentualne ich wzbogacenie, lecz nie mniej ważnym osiągnięcie jakiejś pozytywnej wiedzy heurystycznej, poddanie się pouczającemu wpływowi samych dyskursów „oscylacyjnych” i towarzyszącej im zawsze krytyki (jako odrzucenia lub jako krytycznego użytku rozumu). Krytyka „zewnątrzna” należy co prawda do wzniosłej nowożytnej epepei „filozofii odrzucania”, zmagającej się z coraz inaczej określanym złem filozoficznym, lecz, jak sądzę, nie powinniśmy poddawać się urokowi prostego *odcinania się*, które byłaby ona skłonna proponować — teren, od którego mielibyśmy się tu odciąć nazbyt pełen jest form myślowych, których pozbywać się ani nie umiemy, ani nie chcemy.

Dyskursy transcendentale, czy szerzej — redukcyjne zbyt wiele filozofię nauczyły, by rozstawać się z nimi jak z prostym błędem. Można nawet chyba powiedzieć, że każda żywa i kompetentnie uprawiana filozofia jest w transcendentalizmie *zadłużona*. Historia idealizmu mówi nam wiele, a może wszystko o istocie uzasadniania; pozwoliła dogłębnie zrozumieć konsekwencje heurezy opierającej się na postulatcie zasadności jako postulatcie pierwszym. Na tej drodze myślenia rozwinęło się pojęcie uzasadniania, od prostego

pojęcia dowodu, poprzez pojęcie zasadności jako prawomocności wyniku krytyki epistemologicznej, aż do pojęcia ostatecznego ugruntowania. Wiemy, że radykalna heureka uprawomocniania zmierza do ukonstytuowania wspólnego źródła prawomocności dla teorii filozoficznej, dla wszelkiego poznania w ogóle, dla ogółu ludzkiego doświadczenia, oraz dla „świata”, w sensie źródła jego sensu. Uprawomocnienie iść może drogą formalistyczną, w szczególności drogą myślenia metodologicznego i lokować się w pewnym metadyskursie, czy metanarracji, na przykład ustanawiającej system takiej czy innej filozofii transcendentalnej; może ono też zostać „cedowane” w zupełności na „rzecz samą”, na przykład na konkretną praktykę, na realną dyskusję itp.

Z drugiej strony dyskurs „oscylacyjny” i poszukiwanie językowych środków odróżnienia „rzeczy samej” od jej pojęcia i pojęcia jej sposobu istnienia pokazuje — i to jest także ważna nauka płynąca dla filozofii z historii tradycji transcendentalnej — w jak dużym stopniu jesteśmy zarazem niewolnikami naszych pojęć oraz ich panami. O tym jak wygląda w szczegółach to niewolnictwo, mówi dialektyka Hegla; niepowodzenia prób pełnego zapanowania nad pojęciami są z kolei dokładnie opisane przez Nietzschego, a współcześnie w literaturze zapoczątkowanej przez *Dialektykę oświecenia*. Korelatywnym zadaniem jednak, które nie zostało do końca wykonane, jest ukazanie, w jaki sposób jesteśmy jednak panami pojęć, mając pewną swobodę wyboru „zadań poznawczych”, a właściwie (wyrażając się w sposób pozwalający uniknąć jednostronności pojęcia zadania i poznawczości): środków heurystycznych, które uważać będziemy za wartościowe. Myślenie transcendentalne poucza nas, że możliwa jest heureka o wiele bogatsza niż zwykle wnioskowanie z przesłanek i powstający w ten sposób „dowód”, że są dalsze możliwości, nawet w obrębie tego samego zasadniczego postulatu heurystycznego, jakim jest postulat szukania uzasadnień.

Struktura dyskursu transcendentalnego uwidocznia też tę heurystyczną właściwość myślenia filozoficznego, że jest w nim zawsze coś deklaratywnego i „wystawionego” do ewentualnej polemiki jako „teza” teorii, oraz warstwa niejako „mięszowa” dyskursu, konstytuująca jego tożsamość i nienaruszalna — w przypadku dyskursów transcendentalnych jest ona bardzo wyraźnie widoczna, gdyż ma postać zwarte go samouzasadniającego się „argumentu” i jest w charakterystyczny sposób *proklamowana*. Należy postawić sobie pytanie: dlaczego nie

mielibyśmy pogodzić się z taką strukturą dyskursu? Czy w ogóle zasadne jest powoływanie się w kontekście krytyki i polemiki na postulat, że wszystko, co należy do dyskursu filozoficznego, musi być elementem „argumentacji”, podlegać *petitioni principii*?⁴ Jeśli wyjdziemy poza dogmat argumentu, jeśli przyznamy, że myślenie transcendentalne to złożony typ heurezy, wykraczający poza wymagania i logiczną heurazę tego, co zmieścić da się w pojęciu argumentowania, to zapewne zrozumiemy tę tradycję lepiej. Oczywiście, te pytania zmierzające do poszerzenia naszych środków heurystycznych, do uelastycznienia filozoficznej heurezy i osłabienia perswazyjnej mocy argumentów, opierających się na zawężonym i nieprzystającym do rzeczywistości dyskursu jej postrzeganiu, bywają zadawane — nie mają jednak dotychczas żadnego swojego „miejsca”, dziedziny, do której by przynależały, a przeto ich heurystyczna i praktyczna moc jest bardzo niewielka; wydaje się przeto, że potrzebne jest coś takiego jak „heurystyka” — dziedzina dociekań filozoficznych dających „instytucjonalną podstawę” dla tego rodzaju pytań i wynikających z nich badań.

⁴ Ciekawe, że w naukach powoływanie się na walory heurystyczne („metodologiczne”) jako rację przyjmowania jakiegoś pojęcia jest powszechnie akceptowane; w filozofii wciąż czysto logiczny sens „racji”, względnie pojęcie racji jako doświadczeniowego źródła przesłania wszystkie inne możliwe sensory „racji”, zubażając dyskurs filozoficzny albo narzucając filozofowi obowiązek defensywnego tłumaczenia się z wszelkich innych, powodujących nim motywów heurystycznych, niż te oparte na najprostszej strukturze przesłanka — wniosek, lub na powszechnie dostępnym doświadczeniu; nawet autorytet często nie jest dziś odróżniany od nieuzasadnionego założenia.