

**Hubert T. Mikołajczyk**

Akademia Pomorska

Słupsk

## **TRANSCENDENTALIZM BLIŻEJ ŻYCIA. Z DZIEJÓW RECEPCJI KANTA**

W nawiązaniu do głównego motywu niniejszego artykułu wskaźmy moment, w którym postkantowski transcendentalizm kształtował naturę myślenia historycznego. Zgodnie z nim wyjście *ponad Kanta*, dopełniające Liebmanowski *powrót do Kanta*, a nie, jak czasami sądzono, *powrót Kanta*, stanowiło, mając na względzie ustalenia Eduarda Zellera, Johanna Erdmanna czy też Kuno Fischera, rzeczywisty zwrot do teorii poznania, która również w przekonaniu Eduarda Benekego i Adolfa Trendelenburga była skutecznym *antidotum* na dialektyczny spekulatywizm Hegla. Wszyscy oni byli wyjątkowo zgodni, że filozofia, chcąc się z powodzeniem rozwijać, winna budować swe tezy na założeniach empirycznych. Przekładając to stwierdzenie na popularny w XIX wieku język Zellera, oznaczało to, że ówczesna dyskusja z Kantem koncentrowała się wokół możliwości psychologizacji całej sfery poznawczej. W konsekwencji znaczyło to także, że rozmaicie interpretowany *powrót do Kanta* stał się autentycznym zarzewiem sporów wokół transcendentalnego *a priori*. Patrząc z tej perspektywy wydaje się, że pozostałe problemy miały zupełnie drugorzędne znaczenie. Nie były wszak wystarczająco przekonujące w sytuacji, w której słabnący spekulatywizm Hegla zastąpiony został teorią poznania. Wraz z nią poznanie związane zostało z tym, co dalej wprawdzie traktowane było jako obiektywne, ale pochodzące już z indywidualnej aktywności konkretnego podmiotu epistemologicznego. Mając zmysłową genezę, poznanie stanowiło fundament *aprioryczności*. A skoro, jak sądzono, miał on łączyć podmiot z realną rzeczywistością, to formalizm nauki Kantowskiej nie mógł zostać utrzymany. W pewnej mierze wyjaśnia to, dlaczego „błądu” klasycznego transcendentalizmu upatrywano w naczelnej zasadzie świadomości (synteza odnosząca się do reguł in-

telektu), a nadziei na przyszły rozwój filozofii w uzupełnieniu logiki konkretną racją bytu. W znacznym stopniu tłumaczy nadto, z jakiego powodu poznanie wiązano z analizą faktu jednostkowego, odrzucając Heglowską historiozofię na rzecz idiograficznego charakteru nauk kulturowych.

Na podstawie liczących się wówczas recenzji *Krytyki czystego rozumu*, głównie za sprawą Friedricha Jacobiego, Johanna Hamanna czy chociażby Johanna Herdera, jako przeciwwagi dla idealistycznej interpretacji Kanta, dokonanej przez Salomona Maimona i Karla Reinholda, ukształtowała się realistyczna wykładnia transcendentalizmu. Mimo iż, jak twierdzili niektórzy myśliciele, jej wpływ na powstanie *filozofii życia*, a nawet filozofii egzystencjalnej pozostawał duży, to jednak Hamann, kreśląc lingwistyczną interpretację krytycyzmu Kanta, przyznawał, iż jego nauka zbudowana jest na wyjątkowo „mocnych podstawach i jako taka przeciwstawia się jego myśli”<sup>1</sup>. Opierając ją na doświadczeniu jako jedynym kryterium obiektywizmu poznawczego, w *transcendentalną jedność apercpcji* zdecyduje się uderzyć najmocniej. Sądząc, iż jej ważność nie może być gwarantowana *apriorycznością*, uznał w końcu, iż funkcja ją syntetyzująca znajduje się wyłącznie po stronie materii i zmysłowości, a nie logicznego schematyzmu pojęć. Toteż, jeśli okazuje się on tworem kategoriałnym, to nie wskazuje wspólnego źródła zmysłowości i intelektu. Wyjaśnia natomiast, dlaczego odwołanie do języka jako instancji łąmającej sztywny podział na to, co myślowe, i to, co oglądowe, zdaje się zasadne. Dowodzi przy tym lingwistycznego uwarunkowania pojęć, które tradycyjnie uważane były za kategorie filozoficzne. Kant zaś, w przeciwieństwie do Hamanna, nie widział konieczności wzbogacania rozumu strukturą językową, formułowaną na danym etapie jego historycznego rozwoju. Odniesienie do autora trzech *Krytyk*... wyrażał zatem Hamann stosunkiem rozumu do języka. Pisząc *Metakrytykę czystego rozumu*, sądził, że skoro Kantowski rozum oczyszczony jest z języka naturalnego, to wszystko, co niedostępne myśleniu filozoficznemu, w nim właśnie być musi zawarte. W związku z tym postulował, aby idee, lokując znaczenia w słowach (warstwa preteoretyczna), jedynie z nich budowały treści ważne dla filozofii. Krótko mówiąc, jeśli transcendentalizm zakłada istnienie obiektywnie ważnych znaczeń niezależnie od sposobu, w jakim przejawiają się one w języku, to język właśnie staje się środkiem przekazywania sformułowanych uprzednio przez intelekt treści poznawczych, a *aprioryczne* zasady myślenia – *apriorycznymi* regułami mówienia. Stąd, nie tylko dla Hamanna, ale także dla Herdera, język jest nie tyle środkiem

---

<sup>1</sup> Zob. P. Dehnel, *Antynomie rozumu*, Wrocław 1998, s. 139.

komunikowania treści doświadczenia, ile elementem zasadniczo je konstytuującym. Zarówno dla jednego, jak i drugiego oprócz doświadczenia nie istnieje nic, co organizowałoby rozum w epistemologicznej funkcji. O ile jednak dla Kanta sens świadomości dany jest w sposób uprzedzający jej lingwistyczne zastosowanie, o tyle Hamann podejmuje próbę umieszczenia *transcendentalnej jedności apercpcji* w obszarze językowym.

Główną przyczyną tego zdaje się polemika Hamanna z Kantowskim stosunkiem intelektu do zmysłowości. Nie godząc się na taką interpretację *noumenu*, która mogłaby prowadzić do uznania świadomości transcendentalnej za ostatnią instancję procesu poznania, Hamann proponował, aby w odrębności tego, co *aprioryczne*, i tego, co *aposterioryczne*, upatrywać sprzeczności Kantowskiego transcendentalizmu. Te zaś dostrzegał tam, gdzie wątpliwości wzbudzało pojęcie przedmiotu transcendentalnego jako ogólnie ważnego przedmiotu poznania. Zdaniem Hamanna, nie jest on ani wyłącznym obiektem poznania zmysłowego, ani też jedynym obiektem poznania intelektualnego. Jest za to przykładem pewnej asymilacji, którą należy bardziej kojarzyć z pojęciem przedmiotu możliwego niż przedmiotu realnego. W świetle tego trudno zakładać, aby Hamann przypisywał Kantowi autorstwo empirycznego statusu rzeczywistości. W zamian pytał o to, co konstytuuje warunki przedmiotowości w ogóle, tzn. o to, co tworzy obiektywną i powszechną ważność pojęć, leżących u podstaw transcendentalnej filozofii. Jeśli więc skutkowało to określonymi konsekwencjami odnośnie do rozumienia metafizyki, to kwestionując krytycystyczną władczość rozumu<sup>2</sup>, Hamann wykorzystał ją do wykazania, że podział na zmysłowość i intelekt w odniesieniu do języka potocznego nie znajduje sensownego uzasadnienia. Wspierając się na nominalizmie Hume'a i Berkleya, mówił zatem o doświadczeniu jako jedynie pewnym kanonie poznania obiektywnego. Konsekwentnie twierdził, że według opracowanego przez Kanta schematu czystych pojęć intelektu istnieje coś, co z jednej strony pozostaje w idealnej zgodności ze strukturą *apriorycznych* kategorii, z drugiej – z całą sferą dostępnych nam zjawisk. W taki model transcendentalnej jedności Hamann zdecydował się uderzyć najmocniej. Przekonany, że jego ważność nie jest gwarantowana racjonalnością tworzących go władz, uznał, iż syntetyzująca go funkcja znajduje się po stronie materii i zmysłowości, a nie Kantowskiego sylogizmu<sup>3</sup>. Jeśli jest on tworem logicznym, to w żaden sposób nie

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 145-146.

<sup>3</sup> Tamże, s. 147.

może ukazać wspólne źródła zmysłowości i intelektu. Dlatego też, nawiązując do pojęcia duszy, Hamann odwoływał się do języka jako instancji łamiącej sztywny podział na to, co myślowe, i na to, co oglądowe. Powiadał tedy o dźwiękowym warunkowaniu pojęć, które dopiero po odniesieniu do empirycznej natury słów mogły stać się tworam abstrakcyjnymi. Kant natomiast, eliminując z nich materiał empiryczny, sprawił, iż odnosiły się jedynie do sfery przedmiotów możliwych. W rozumieniu filozofa z Królewca były one podłożem rozumu, jako płaszczyzny transcendentálnych aktów samopoznania. Te z kolei wydawały się Hamannowi czymś zupełnie niezrozumiałym. Z tego powodu sądził, iż język jako podstawa poznania, *notabene* dla Kanta całkowicie niedostępna, uniemożliwia redukcję logocentrycznej metafizyki do poznania potocznego. Autor trzech *Krytyk...* tego jeszcze wiedzieć nie mógł. Nie dostrzegał bowiem konieczności wypełnienia transcendentálnych kategorii semantycznym zasobem języka praktycznego jako tym, co jawi się jako pierwotne w stosunku do pojęć<sup>4</sup>. Nie zauważał faktu, że jest on językiem historycznie zmiennym.

Pamiętać także należy, iż stosunek Herdera do Kanta był nie mniej polemiczny niż Hamanna. Oznacza to, że znaczenia mają swą genezę nie tyle w logice transcendentálnej, ile w codziennej sferze życia. Dlatego, jeśli konsekwentnie podążają tropem ustaleń Hamanna, to wynikająca z nich krytyka Kanta przybiera antropologiczny wymiar. Język, tworząc jej naturalną płaszczyznę, przydaje rozumowi zadań, które bezpośrednio koncentrują się na doświadczeniu jako fundamencie empirycznego gmachu poznania. Zdecydowanie negując teoretyczność pojęć, Herder umieszczał je po stronie językowej. Mając świadomość, że nie istnieje czysty sąd smaku, skupiał się więc na zmysłowości jako wyłącznej podstawie wartości. Dowodził tym, czemu dał wyraz w *Rozprawie o pochodzeniu języka*, bliskości swych zapatrywań wobec filozofii hermeneutycznej. Nie dziwi więc, iż Herderowska krytyka transcendentálnizmu, nawiązująca do językowego wymiaru poznania, który w Kantowskim krytycyzmie pozostaje nieodkryty<sup>5</sup>, właściwy sobie wyraz odnajduje w krytyce władzy sądenia. Język, tworząc jej podstawową płaszczyznę, przypisuje rozumowi zadania, które wybiegając dość daleko poza problematykę Kantowskich pytań, w całości koncentrują się na pytaniu

---

<sup>4</sup> Zob. J. Simon, *Vernunftkritik und Autorschaft. Reflexion über Hamanns Kantkritik*, Frankfurt am Main 1979, s. 150.

<sup>5</sup> Zob. J.G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1998, s. 320.

czwartym. Jest to ten szczebel polemiki Herdera z Kantem, na którym postawiona zostaje kwestia stosunku epistemologii do antropologii.

Ich synteza pokazuje, jak powyższe myślenie segreguje poznanie na poznanie racjonalne i poznanie empiryczne. Odrzucając, jako bezużyteczne, Kantowskie pytanie o możliwość sądów *syntetycznych a priori*, Herder kwestionował sens odróżnienia tego, co *a priori*, i tego, co *a posteriori*. Wiedział wszak doskonale, że doświadczenie jako podłoże całego gmachu poznania dopuszcza relatywność obu tych momentów. W związku z tym niestrudzenie pytał o przyczynę tego, że piękno i celowość mają tę samą ważność. Odpowiadając równie konsekwentnie twierdził, że wartości estetyczne, wraz z przysługującą im cechą konieczności, sytuują się w samym centrum natury. Właśnie to, tworząc różnicę między nim a Kantem, oznaczało, iż sąd nie jest obdarzony walorem logicznej konieczności. Mając świadomość, że nie istnieje czysty sąd smaku, koncentrował się tedy na zmysłowości jako jedynej podstawie wartości. Stąd, już nie *a priori*, ale to, co dane w języku, stanowiło korektę Kantowskiego transcendentalizmu. Zasadniczo dlatego uwagi Herdera kierowane wobec koherencyjnej koncepcji prawdy były istotnym głosem w dyskusji na temat istnienia świata zewnętrznego. Dopuszczając skończoność władz poznawczych, przedstawienie uznawał za fundament poznania. W nim wszak dostrzegał harmonię tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne w procesie aktywizacji sił duchowych człowieka<sup>6</sup>. Z tego powodu istnienie świata skłonny był umieszczać po stronie podmiotowej intuicyjności, a nie transcendentalnej powinności.

Odwołując się do założeń hermeneutyki, Herder formułował tezę, iż refleksja kulturowa winna odzwierciedlać strukturę wydarzeń życiowych człowieka. Choćby dlatego interesujące wydaje się traktowanie historii jako nieodłącznego elementu natury. Ważne także jest, aby nie oddzielać dziejów kultury, mimo całej jej specyfiki, od dziejów natury. Powiadając, iż „historia ludzkości jest czystą historią natury”<sup>7</sup>, poświadczał skończoność rozumu ludzkiego, dowodząc zarazem jego *aposteryorycznej* genezy. Przekonywał tedy, iż w pojęciu natury mieszczą się elementy świadczące o indywidualnym charakterze podmiotu ludzkiego. Od tego był już tylko niewielki krok do zdefiniowania pojęcia rozwoju, tworzącego rzeczywistą istotę historyzmu<sup>8</sup>. Czyniąc go, odkrył siły dynamizujące historię jako

<sup>6</sup> Zob. M. Heine, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg 1994, s. XV.

<sup>7</sup> Zob. J.G. Herder, *Werke*, Frankfurt am Main 1985-2000, t. 6, s. 568.

<sup>8</sup> Zob. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Problem des Historismus*, Freiburg 1974.

jedynie czynniki rozwoju społecznego. Tym samym eliminował przekonania o transhistorycznej ważności życia jako tego, co tworzy wzorcowy projekt racjonalnej historiozofii. Niemniej, aby chronić się przed relatywizmem, odrzucając jednocześnie linearny rozwój dziejów, Herder widział szansę na dziejowy postęp w ramach *świadomości historycznej*. Dowodził zatem, iż historia ma głębszy sens tylko wówczas, gdy rozpatrywana jest z antropologicznej perspektywy. Skoro w całości zdominowana jest perspektywą życia człowieka, to ani anonimowe moce rozumu (spekulatywizm Hegłowski), ani boski plan zbawienia (teocentryzm) nie mogą jej niczym zastąpić. Rzecz jednak w tym, aby historię ludzkości umieścić w ramach natury i historii i tłumaczyć jedną przez drugą. Miało to wykazać, iż rozum ludzki powstaje wraz z mową i jest jej nieodłączny. W istocie, jest on dziełem doświadczenia historycznego, które wbrew Kantowi nie zakłada *aprioryczności czasu*.

Formułując tezę o refleksji kulturoznawczej, odzwierciedlającej strukturę wydarzeń życiowych człowieka, podpierając się równocześnie nauką Giammbatisty Vico o historii jako świadku prawdy, *gros nadziei* pokładał w życiu, stanowiącym egzystencjalne podłoże myślenia dziejowego. W nim właśnie eliminował neokantowskie przekonanie o *apriorycznym* fundamencie wartości na rzecz tzw. *perpetualizmu*, zgodnie z którym nie tyle historiozofia, ile właśnie antropologia stanowi podstawę rozwoju historycznego. Idąc jego śladem, zarówno Kuno Fischer, jak i pozostali przedstawiciele niemieckiej szkoły historycznej kładli podwaliny pod nowy rodzaj filozofowania, podnoszący do rangi *nauki pierwszej* to, co jednostkowe i niepowtarzalne. Nie dziwi w związku z tym, że postulat wiedzy pewnej formułowano w kontekście refleksji, wyprowadzonej z temporalnego wymiaru życia.

Podzielając ten pogląd, Gustaw Droysen formułował własny postulat rozumienia, w wielu punktach odmienny od projektu Rankego, znacząco jeszcze silnym wpływem indukcjonizmu. Droysen proponował zatem metodę właściwą naukom historycznym, w której *świadomość historyczna*<sup>9</sup> spychała Kantowskie przyrodoznawstwo na odległe peryferie zainteresowań filozoficznych. Nie bez znaczenia (wzorując się na Droysenie) pozostaje również Diltheyowska krytyka historiozofii, która przywołując dziejowe podstawy wiedzy i opierając się na realnym istnieniu

---

<sup>9</sup> Jest ona nie tyle świadomością tego, co historyczne, ile świadomością siebie jako czegoś historycznego. Nie chodzi bowiem o dostarczanie wiedzy na temat przeszłości, lecz jej zrozumienie poprzez dialog. Skoro jest ona kształtowana przez dzieje, to staje się zjawiskiem historycznym.

podmiotu, konsekwentnie omijała *aprioryczne* przesłanki poznania. Nie oznaczało to jeszcze, iż transcendentalizm uległ całkowitemu zapomnieniu. Znaczyło, co najwyżej, iż jego klasyczna postać musiała poszukać nowego wyrazu, w którym *a priori* mogłaby się skutecznie manifestować. Stąd „wniesienie” czynnika racjonalnego w obszar poznania idiograficznego, oprócz tego, że istotnie poszerzało wykładnię obowiązującej wówczas nauki, sprawiało, iż świadomość uległa historyzacji. W rezultacie *aprioryczność* nie stabilizowała rzeczywistości w logicznych kształtach myśli, ale wzorem Georga Simmela, odnosiła ją do dynamicznych form życia.

Zdaniem Fischera nie wykluczało to jeszcze potrzeby stawiania pytań o naukowość historii filozofii jako nauki, bowiem w dalszym ciągu tworzyły one centralny problem filozofii, której związenie z czystym przyrodoznawstwem stawało się coraz bardziej wątpliwe. Należało przeto rozważyć, co Fischer rzeczywiście czyni, możliwość stosowania *sądów syntetycznych a priori* w badaniach historycznych. Oprócz tego, że potwierdzało to aktualność transcendentalizmu w odmiennej dla niego sytuacji zainteresowania historią, gwarantowało nadto ważność rozumu w odniesieniu do kwestii z nią związanych. Wprawdzie sugerowane przez Fischera rozumienie Kanta w dalszym ciągu pobudzało intelekt do zadawania pytań o warunki możliwości, ale odnosiło się już do obszaru badań kulturowych, który z chwila tą włączony został do „starego” problemu nauki transcendentalnej. Wiążąc myślenie z życiem, Fischer budował zatem horyzont interpretacji, który nie tyle wyjaśniał fakty, ile je rozumiał. Toteż jeśli w końcu uznał, że wraz z otwarciem *aprioryzmu* na historię zmienia się rola rozumu, to z prostej konieczności musi on przybrać postać *rozumu historycznego*. Przy okazji zmieniał również nastawienie do problemu świadomości. O ile jej transcendentalna postać była modelowym wręcz przykładem Kantowskiej *świadomości kategoryalnej*, o tyle wraz z Droysenem, Fischerem, Diltheyem i ich bezpośrednimi następcami (Simmel, Misch, Spengler) stała się *świadomością historyczną*. Negując ponadhistoryczną naturę doświadczenia, *aprioryczne* struktury rozumu uznano za struktury dziejowe.

Spowodowane tym rozszerzenie transcendentalizmu o rozważania kulturowe kreowało profil rozważań hermeneutycznych. W jego ramach monologiczność prawdy, skrzętnie dotąd skrywana w *apercepcyjnym* schemacie poznania transcendentalnego, zastąpiona została charakterem dialogowym. Właśnie ono dowodziło, że nie sposób ograniczać doświadczenia jedynie do funkcji poznawczych. Należało więc rozszerzyć je na obszar ludzkiej komunikacji. I jeśli, zdaniem Daniela E. Schleiermachera,

język jest częścią struktury naszego poznania, to jako element ogólnej wspólnoty komunikacyjnej musi stać się podstawą ustaleń wiedzotwórczych. Nawiązując wprost do Herdera, wiele zatem mówił o związkach myślenia z mową jako czynnością ducha. Sugerował przy tym, że myślenie jest myśleniem czegoś, co wyrażalne jest w języku. Poznanie na nim oparte, realizując się w procesie komunikacji, pozostaje wprawdzie *aprioryczną* formą świata, ale już nie logicznie stabilną, a wyłącznie historyczną. Zdaniem Wolfganga Schulza wynika to z faktu, iż wsparcie problematyki hermeneutycznej na kwestiach natury historycznej staje się zasadniczym i jedynym probierzem rozumienia. Dlatego też, przekształcając transcendentálny punkt widzenia w historyczny ogląd zjawisk, Schleiermacher formułował swoje stanowisko, opierając się na procedurach interpretacji. Skoro więc wskazuje na rozumienie i interpretację jako na znaczący rezultat myślenia filozoficznego *po Kancie*, to logiczna forma konstytucji prawdy musi zostać porzucona. Rezygnacja z niej dowodzi, że myślenie, nie tworząc historii, wyłącznie z niej musi wynikać. Chcąc tedy uchwycić różnicę między transcendentalizmem a hermeneutyką, zwróćmy uwagę na fakt, że stanowisko aplikacyjne najlepiej odzwierciedla szansę na interpretacyjne przyswojenie świata historycznego. Zdaje się zatem, iż relacje z przeszłością nie mogą być sprowadzane do zakresu czystych pojęć. Ich *perspektywiczne*<sup>10</sup> nastawienie jest najlepszą gwarancją tego, że *dziejowość* poznania nie tyle różnicuje teoretyczność od praktyczności, ile spaja tradycję w sekwencji idiograficznych zdarzeń. Innymi słowy, przewartościowuje filozofię w znaczeniu, w jakim odewanie historii od rozumu tworzyło nowy rodzaj wiedzy.

Decydując się na zdefiniowanie doświadczenia w kategoriach dziejowości, odsłonięto jego sens, który z wolna tracąc *aprioryczny* charakter, odsłaniał zarazem cechy właściwe poznaniu hermeneutycznemu. Sądzić można, że historyczna neutralizacja transcendentalizmu jako określonej refleksji metodologiczno-epistemologicznej stała się początkiem końca nowożytnej filozofii podmiotu. Trudno w związku z tym zakładać, iż nieobjęta formułą języka i historii, transcendentálna świadomość nadal stanowić mogła główną instancję ważności. Skoro między rozumem a nią pojawia się element przemijania, to on właśnie wyznacza *pryncypia* myślenia zgodnego ze standardami hermeneutycznego rozumienia. Jeśli

---

<sup>10</sup> Oznacza ono, że „żadnemu światopoglądowi, żadnemu przekonaniu, żadnej prawdzie, czy moralności nie może należeć się pierwszeństwo z racji uniwersalności i ostateczności bycia”. Zob. S. Rosen, *Prawda i perspektywizm u Nietzschego*, tłum. M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1998, nr 4, s. 57.



Kant uznał *aprioryczny* moment wiedzy za konieczny element poznania w zakresie formalnych aspektów jego użycia, to usytuowanie rozumu w czasie powoduje, że *a priori* ulega historyzacji. Prowadzi to do interpretacyjnego zwrotu transcendentalizmu, w ramach którego zastąpienie logiki regułami dialogowego porozumienia skutkuje językowo konstruowanym myśleniem. Zyskujemy tym pewność, że osłabienie transcendentального *a priori* przez to, co *zadane do interpretacji*, wieńczy losy filozofii po Kancie. W konsekwencji rezygnacja z ostatecznej instancji pewności staje się przykładem zupełnie nowego podejścia do podmiotu, języka i poznania. Wraz z destabilizacją rozumu rozumność umieszcza się po stronie procedury zmieniającej poznanie kontemplacyjne na pragmatyczny fallibilizm<sup>11</sup>. Dla rozumu oznacza to, iż krocząc przez poszczególne stadia językowego zastosowania, wiążącego *a priori* z empirycznością podmiotu, stopniowo rezygnuje on z formalnych i obiektywistycznych rozwiązań. Jest to droga, na którą wkroczyła hermeneutyka, podważając status zasad naczelnych filozofii. Poddając rewizji Kantowskie *a priori*, doprowadziła nadto do powstania myślenia kulturowego, w wyniku którego refleksja transcendentálna zamknięta została w jego ramach. Skutkowało to tym, iż związanie filozofii z myśleniem uwikłanym w język ujawniało dziedzinę *lingwistycznego racjonalizmu*, ufundowanego na komunikacyjno-interpretacyjnych możliwościach *rozumu historycznego*. Znaczyło także, iż rozumność manifestuje się w zakresie, tzw. *gier językowych*.

Ich potencjał dowodzi, że w miejsce władzy intelektualnej pojawia się coś, co nie zawsze odpowiada platońskiej rozmowie „duszy samej z sobą”. Istnieją bowiem przesłanki wskazujące na metaforyczne tropy myślenia, kwestionujące jego transhistoryczny *logos*. Stąd nastawienie narratywistyczne<sup>12</sup>, istotnie już zbliżające psychoanalizę i hermeneutykę,

<sup>11</sup> Z pojęciem fallibilizmu wiąże się przekonanie, iż racjonalność ulega redukcji do empiryczno-językowych warunków ważności. Stąd nie pozwala ona rozumieć metafizyki w kategoriach powszechnej ważności. Dlatego racjonalność staje się mniej systemem filozoficznym, a bardziej otwartym programem filozoficznym. Tak pojmowana jest przeciwieństwem certyzmu. Zob. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

<sup>12</sup> Jeśli potraktujemy nastawienie narratywistyczne jako stanowisko przeciwstawne normatywizmowi, to rysująca się tu krytyka teleologiczności będzie świadczyć na rzecz opowiadania jako sposobu uchwycenia kontyngencji poza nomologicznymi procedurami wyjaśniania. Toteż, jeśli narratywizm w wersji ontologicznej niczego nie wyjaśnia, a wszystko opowiada, to narratywizm w znaczeniu metodologicznym wszystko to rozumie. Swym charakterem wyznacza hermeneutyczną regułę rozumienia i interpretacji.

znosiło epistemologiczny status myślenia teoretycznego, poświadczając, że jedynie interpretacja jest władna ukształtować *retoryczny* obraz prawdy jako *działającej się* w czasie projekcji znaczeń. Dowodziło także, że transgresja od monologiczności do dialogiczności, widoczna w przejściu od *logiki teleologicznej* do *logiki opowiadania* będącej *blisko życia*, jest wyrazem poznawczej łączności z tradycją. Ta zaś wyznacza rejon poznania kulturowego, w którego obszarze *rozumienie* zastępuje *wyjaśnianie*, wiążąc go z całościową problematyką *filozofii życia*. Wraz z nim w granice poznania wdarł się pluralizm wartości, który oprócz tego, że negował stałość sensu, zwiastował także nieobecną wcześniej ideę doświadczenia historycznego. Załamanie się *apriorycznej* wizji świata było tedy konsekwencją dążeń ku wielości i czasowości, a w rezultacie niepojętej tęsknoty za wiedzą kulturową, pozbawioną znamion *aprioryzmu*. Z tego powodu przejmuje ona *gros* obciążeń zarezerwowanych wyłącznie dla niej, dając nadzieję na ostateczne „poluzowanie” myślenia metafizycznego. Jej zadaniem nie jest więc tworzenie systemowych rozwiązań, ale *rozumienie* świata, które urasta do rangi jedynie skutecznej formy jego poznania. To oznacza już, że Kantowska problematyka warunków możliwości winna szukać nowego obszaru zastosowania. Skoro przyjmiemy, że to właśnie język stoi na straży skończoności i historyczności poznania, to prawda dostarcza niekwestionowanego świadectwa swej *niekrytyczności*. A zatem nie sąd stwierdzający tożsamość myśli i bytu zdaje się kreować naszą wiedzę. W większym stopniu jest ona zasługą praktyki, która – warunkowana językowo (nie umniejszając wagi *a priori*) – nosi znamiona historyczności.

Wyjaśnia to, dlaczego konieczność wyjścia poznania poza zakres czyistych pojęć w kierunku Gadamerowskiego *Bildung* daje gwarancję dziejowego dochodzenia do prawdy. Dowodzi także, iż nie może być mowy o ustanowieniu pewności poznawczej poza zakresem tradycji. Tworzy to sytuację, w której rezygnacji z wiedzy absolutnej towarzyszy finalizacja oświeceniowego postępu rozumu, w granicach myślenia hermeneutycznego. Przypisanie mu waloru *perspektywicznego* pozwala wyprowadzić dociekania filozoficzne poza ramy Kantowskiego krytycyzmu. Choćby dlatego konieczne staje się odejście od czystej podmiotowości i teoretycznego pojęcia refleksyjności i skierowanie się od *cogito* do *sum* właśnie, przy czym może to odbyć się poprzez ustalenia filozofii egzystencjalnej albo odkrywanie dziejów bycia. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku chodzi o zakwestionowanie zasad naczelnych nowożytnej metafizyki. I jeśli kieruje ono filozofię w stronę *życiowości życia*, to jej projekt musi być budowany na niemożliwości pomyślenia bycia. Stąd

jego *wydarzanie się* niewiele ma już wspólnego z *apriorycznym* uprawomocnieniem<sup>13</sup>. Zasadniczo tu należy szukać przyczyn usuwających w cień Kantowski projekt transcendentalny. A zatem nie w czystych strukturach *a priori*, ale w dialogowym doświadczeniu przeszłości tkwią warunki prawdziwości. Prowadzi to do sytuacji, w której pokantowska filozofia nie sprowadza się do analizy czystej świadomości, ale do ukazania, przywołując słowa Krzysztofa Michalskiego, jak „musi być skonstruowane samo nasze bycie w świecie, byśmy mogli w ogóle napotkać coś, co jest”.

Sprawia to, że akcentowana, między innymi przez Heideggera, konieczność stawiania „pierwszych pytań” w świetle ontologicznego ugruntowania metafizyki, urasta do rangi niemetafizycznego projektu *filozofii pierwszej*. Niemniej pamiętać musimy, iż metafizyczny sposób myślenia powołał teorię doświadczenia, w której starano się dotrzeć do istoty bytu, zakładając konieczność określenia warunków jego możliwości. Przywołując jego sens w ramach *archimedesowego* modelu poznania, wyraźnie wskazywano na jedność, uniwersalność, ogólność i całość jako podstawowe kategorie metafizyki. Dlatego niemożność oparcia filozofii *po Heideggerze* na pierwszych zasadach powoduje, iż stajemy przed koniecznością określenia „nowego myślenia”, wynikającego z załamania się „starego” ducha filozofii. Właśnie z tego myślenia wyrasta *filozofia pierwsza*, uwolniona już od epistemologicznych założeń, ale wiedząca doskonale, iż bez jakichkolwiek pewnych podstaw nie sposób myśleć ani działać. Jeśli więc Heideggerowska *analitka Dasein* potwierdzała, iż metafizyki *apriorycznych* fundamentów nie można dłużej akceptować, to doświadczenie musi podlegać czasowi. Od tego momentu wszystko, co konkretne, podstawowe i ahistoryczne, związane zostaje z kulturą. Tłumaczy to, dlaczego kryzys europocentryzmu, u progu XX wieku sygnalizowany przez Oswalda Spenglera, zdaje się kresem metafizycznej kultury. W jego wyniku nasuwa się pytanie; w jaki sposób historia realizuje zadania *filozofii pierwszej*? W taki tylko, aby możliwe było przejście od metafizyki czystych zasad do metafizyki dialogu. A zatem różnice między nimi budowane są po pierwsze na regułach prowadzących od abstrakcyjnego, a tym samym bezczasowego świata teorii, do żywego świata ludzkiej odpowiedzialności, po drugie na koncepcji czasu praktycznego. Dlatego

<sup>13</sup> Przywołuje to nową optykę świata. Oparta nie na *apriorycznej chytrności rozumu*, lecz na nieprzewidywalności *losu* staje się punktem odniesienia o stosunku rozumu i historii. I jeśli z rozumem wiąże się pojęcie trwania, struktury i ponadczasowości, to z historią zmiany i przemijania. Dlatego też, rozum jako ahistoryczna *struktura* został zastąpiony rozumem jako *wydarzeniem*.

wskazując na etykę jako metafizykę, powiada się, że przedmiot metafizyki nie może być pomyślany. Akcent nie pada tu więc na bezosobowość bytu, ale jak uczy Emmanuel Lévinas, na etyczną relację z *Innym*. Odkąd zasada ontologiczna zyskuje charakter etyczny, problem ontologiczny nie jest problemem teoretycznym, ale przede wszystkim praktycznym.

### **Transcendentalism close to life. The history of reception of Kant's thought**

In the text I focus on the first discussions on understanding of Kant's philosophy. Showing Hamman's, Herder's and Jacoby's interpretation of Kant, I highlight transcendentalism which – when enhance by linguistic recognition – is the beginning of historical thinking. It leads to such it's modification, which – consolidated in historical consciousness – is the beginning of hermeneutics. So, the narrative way of philosophical thinking is the result of quitting the rational explaining and replacing it by hermeneutics understanding. These, cemented in linguistic turn, leads to treat the truth as a historical category. Contemporary they are to find in postmodernism.