

**Hubert T. Mikołajczyk**

Akademia Pomorska  
w Słupsku

## Z DZIEJÓW METAFIZYKI PO KARTEZJUSZU

Jeśli założymy, co w przypadku Kartezjusza zdaje się oczywiste, że metafizyka poprzedza naukę, nie będąc ostatecznie ukształtowaną teorią, to u jej podstaw leży myślenie tworzące właściwą jej istotę. Jednakże w przypadku wielkiego Francuza oparcie wiedzy na myśleniu jasnym, pewnym i oczywistym dowodziło usytuowania jej na pograniczu dwu światów: ontologicznego i epistemologicznego. I chociaż myśl o ich powiązaniu stanowiła wyraz nowego podejścia (po okresie średniowiecza) do kwestii filozoficznych, to wiedza budowana na proponowanej przez Kartezjusza metodzie świadczyła o metafizyce jako o zamkniętym systemie sądów podmiotowych. Stąd nie tyle sfera bytu, ile podmiotowego *cogito* wyznaczała zakres i sens nowożytnej epistemologii. Nie podzielając przekonania, że prawdę tej epistemologii budować można na podstawie ontologicznej, Kartezjusz oparł *cogito* na tzw. różnicy metodologicznej, tj. kontaminacji treści świadomościowych i ich podstaw podmiotowych<sup>1</sup>. Kierując zainteresowania filozoficzne w stronę teorii poznania, przesunął jej sens z obszaru przedmiotowego na obszar świadomościowy. Daleki jednak (mimo czynionych wysiłków) pozostawał od stworzenia *zasad naczelných filozofii*, co istotnie różniło Kartezjańskie *cogito* od świadomości Kantowskiego podmiotu transcendentalnego i samoświadomości Fichteńskiego podmiotu tetycznego. Chcąc tedy wejść na teren ustaleń krytycznych, należało przekształcić *cogito* w element poznania refleksyjnego. Było to jednak możliwe pod warunkiem radykalnej nowelizacji Kartezjańskiej epistemologii.

Pomocne w tym okazały się ustalenia Leibniza, który przekształcając Kartezjańskie *cogito* w monadę sprawił, iż już nie *cogito* podmiotowe, ale

---

<sup>1</sup> Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1995.

*cogito* substancjalne, stanowiąc jedność tego, co realne i tego, co idealne, stało się projektem metafizyki tożsamości, dopełnionej ostatecznie Heglowskim absolutyzmem. Zgodnie z tym projektem realność bytu, zastąpiona formalnością jego określeń, skutkowałą przeniesieniem podmiotowej świadomości w sferę esencjalnego rozumu, przyjmującego postać ogólnej normy poznawczej, zwanej racjonalnością wprzód ustanowioną. Rodziło to sytuację, w której poznanie metodologiczne budziło refleksję analityczną (pojęciowe uzasadnienie istnienia), na mocy której realność przedmiotu zredukowana została do zasady racji dostatecznej. Sądzić więc należy, iż jeśli Leibnizjańska negacja bytu w jakimś stopniu inspirowała Kantowski transcendentalizm, to bez wątpienia jawiła się nową postacią Kartezjańskiego *cogito*. To zaś skutkowało pojawieniem się systemu filozofii, którego fundament tworzyły niewymagające dowodu twierdzenia, stanowiące odąd naczelną kategorię poznania rozumowego. Przymuszony teoriopoznawczą krytyką (Lambert i Crusius) Wolffiańskiej metafizyki, Kant sygnalizował nadejście poznania opartego na przejrzystych dla świadomości zasadach naczelnym. Istotne jawiło się zatem ich wyraźne określenie i wykazanie, że *Ja* transcendentalne jest nie tylko podmiotem wiedzy teoretycznej, ale także podmiotem opartym na ogólnym prawie wolności. Pozwoliło to Kantowi dotrzeć do najgłębszej struktury świadomości i związać ją z poznaniem metafizycznym. Z tym tylko, że o ile Leibnizjańskie poznanie znaczone było systemem *sądów analitycznych*, o tyle Kantowski *sąd syntetyczny a priori* stanowił jedność pojęć tworzonych na doświadczeniu i kategoryalnych strukturach myślenia. Upatrując w nich ostatecznej pewności poznawczej, Kant koncentrował się na badaniu podmiotowo-logicznych struktur wiedzy, określając zarazem warunki możliwości doświadczenia w ogóle. Tłumaczył tym, dlaczego za jedyną podstawę jej jedności przyjął transcendentalną strukturę poznania, a tworzącej ją metodzie konstrukcyjnej, ze względu na *aprioryczność* czasu i przestrzeni, nadał charakter formalny. Traktując refleksję poznawczą jako refleksję syntetyzującą dane doświadczenia, wykazał, że badanie empirycznych i logicznych warunków funkcjonowania rozumu ujawnia aktywność wyższego rzędu, zwaną *apercepcją transcendentalną*<sup>2</sup>.

Dopiero ona daje podstawy, aby twierdzić, iż Kantowska refleksja transcendentalna stanowi trzeci – po Kartezjuszu i Leibnizu – krok, w którym przestaje być metodologicznym narzędziem poznania (Kartezjusz) lub poznaniem warunkowanym aktywnym sprawstwem Boga (Leibniz), a staje się zespołem warunków możliwości poznania *per se*. Ich jedność,

<sup>2</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 244.

wskazując punkt zwrotny filozofii po Kartezjuszu, skutkuje redukcją różnicy metodologicznej do logicznych warunków konstytucji przedmiotu. Dlatego też, ukazując ich wewnętrzne uporządkowanie, Kant sprowadził Leibnizjańskiego Boga do *apriorycznej* sfery podmiotowych warunków poznania, będąc przekonany, że skoro prawda ugruntowana jest transcendentalnie, to prawdziwość sądu leży po stronie *apercepcyjnej* świadomości jako świadomości krytycznej, dopełnionej powszechnością i koniecznością sądu. W ten sposób Kant ustanawiał trzeci obszar poznawczy, stanowiący pomost między *Sein* a *Sollen*. Tyle tylko, że sytuując Boga w sferze praktycznej, uczynił z niego najwyższą zasadę poznania ludzkiego. A zatem, bodaj jako pierwszy w dziejach metafizyki nowożytnej, przeciwstawił metafizykę Boga metafizyce moralności, potwierdzając nie tyle teoretyczny, ile praktyczny sposób użycia rozumu. Stąd skierowanie zadań filozofii od teoretyczności do praktyczności oznaczało analizę wolności pod kątem jedności niezależnych od doświadczenia zasad przez rozum tworzonych. Innymi słowy, uznając praktyczność za szczególny rodzaj refleksji metafizycznej, stwierdzał, iż metafizyka rozumu praktycznego jest określoną formą filozofii powinności. A skoro przybiera charakter aksjologiczny, to prymat praktyczności, zyskując walor metodologiczny utożsamiony z sądem *Ja myślę*, związany zostaje z Fichteańskim twierdzeniem *jestem wolny*. W tym sensie Kantowska radykalizacja Kartezjańskiego *cogito* polegała na utożsamieniu poznania z refleksyjnym przedmiotem filozofowania oraz na denaturalizacji poznania, w wyniku którego *Ja* utraciło więź zarówno ze światem rzeczy, jak i Bogiem. Bóg Leibniza, gwarantujący jedność bytu, staje się u Kanta postulatem praktycznego działania wolnej osoby<sup>3</sup>.

Przewyciężenie dualizmu teoretyczności i praktyczności, a w rezultacie pojawienie się Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, świadczyło o przechodzeniu transcendentalizmu na tory myślenia krytycznego. Nie aprobując Kantowskiej teorii przedstawienia, Fichte przekonywał, że skoro transcendentalizm dostarcza metafizyce prawomocnych podstaw wiedzy, to jej stosowalność należy rozszerzyć na całość doświadczenia umysłowego. Dopiero wtedy stanie się ona naczelną zasadą *Teorii wiedzy*, odpowiadającą rygorom myślenia spekulatywnego. Będzie to jednak możliwe wówczas, gdy dane poznawcze pochodzą wyłącznie z aktywności intelektualnej. Stąd, jeżeli Fichte przekształca Kantowskie *Ja transcendentalne* w ponadpodmiotowy akt świadomości, to nadaje doświadczeniu odmienną niż u Kanta rolę. Przypisując kategoriom nowy

---

<sup>3</sup> Zob. W. Kuhlman, *Kant Und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992.

sens, zauważa, że o ile u Kanta były one podmiotowymi formami oglądu, o tyle na gruncie *Wissenschaftslehre* stały się obiektywną zasadą metafizyki. W istocie oznaczało to, że odzyskując odebrany im przez Kanta status, jawiły się absolutnymi prawami zarówno poznania, jak i bytu. Jego badanie, oparte na pojęciach absolutnej świadomości, sprawiało, iż rozum (w przeciwieństwie do Kanta) nie podlegał ani wpływom zmysłów, ani regułom logiki formalnej wziętym w swej odrębności. Sprowadzając doświadczenie do treści racjonalnych przedstawień, poznanie bezpośrednie wiązał więc Fichte z treścią *oglądu intelektualnego*<sup>4</sup>. A skoro przedstawienia nie są przedstawieniami przedmiotowymi, lecz systemem wiedzy opartym na aktywności transcendentalnej świadomości, to podstawowym celem metafizyki jest refleksja ducha nad samym sobą. Przyjmował tedy, że *Teoria wiedzy jest wiedzą wiedzy*. Dopiero w jej zakresie metafizyka może dostarczać ważnych przesłanek utożsamiających byt z wytwarzającym go systemem myślenia. Warto jednak pamiętać, że już Reinhold dostrzegł konieczność przekształcenia Kantowskiego transcendentalizmu w niesprzeczny system wiedzy, będący przyczyną wszelkich innych twierdzeń nauki. Dlatego mankamentem filozofii Kanta – według Reinholda – było rozdwojenie transcendentalizmu na poznanie teoretyczne i praktyczne. Można temu zapobiec, tworząc z krytycyzmu spójny system wiedzy, pod warunkiem wszak, iż zostanie on wywiedziony z jedności zmysłów pod egidą transcendentalnej świadomości. W tym celu należało przekształcić filozofię Kanta w metafizykę, tj. naukę o regułach wszystkiego, co istnieje, która wychodzić powinna od zasady naczelnej, tj. logicznie wywiedzionych twierdzeń, niewymagających dalszego dowodu, a stanowiących podstawę pozostałych dyscyplin wiedzy<sup>5</sup>. Metafizyka bowiem wtedy tylko będzie nauką autonomiczną, kiedy wskaże bezwzględnie pierwotny akt jako konieczny warunek bazowego twierdzenia systemu poznania. Znajdując go, na nim właśnie Fichte oparł działalność *Ja absolutnego* (odpowiednik Kantowskiego intelektu czystego), stanowiącego siebie i swe przeciwieństwo zarazem, czyli *nie-Ja* (czyste działanie wolnościowe). Jest to najwyższy akt samowiedzy, będący czynnością umysłowego wytwarzania przedstawień.

Wraz z koncepcją *Ja absolutnego* rozstał się Fichte z koncepcją *Ja empirycznego*. Stosując tę samą co Kant metodę, uważał jednak, że znaj-

<sup>4</sup> Zob. J.G Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1996, t. 1, s. XIII.

<sup>5</sup> Zob. M.J. Siemek, *Wiedza i czyn. O sposobie działania transcendentalnej podmiotowości w pierwszej Teorii wiedzy Fichtego*. W: *Transcendentalna filozofia praktyczna*, red. E. Nowak-Juchacz, Poznań 2000, s. 38.

dzie ona swe zastosowanie wtedy, gdy poznanie bezpośrednio stanie się poznaniem źródłowym. Wówczas naturę bytu odsłoni wgląd w czynności ustanawiające warunki możliwości wszelkiej wiedzy. Z tym tylko, że fundament doświadczenia nie może być elementem przedmiotowym, gdyż podstawa poznania związana jest ze świadomością transcendentalną. Jeśli więc *Ja absolutne* jest niezróżnicowaną jednością, to jest autonomicznym wytworem *oglądu intelektualnego*. Przy tym samo oglądanie nie oznacza jeszcze kierowania się ku bytowi w jego egzystencjalnym przejawie. Skoro jest ono wynikiem działań *Ja*, to z formuły *Ja jestem Ja* Fichte wyprowadził kolejne twierdzenia systemu, a mianowicie: jeśli istnieje *Ja*, to istnieje *nie-Ja*, gdzie *Ja* i *nie-Ja* określają się zwrotnie<sup>6</sup>. W istocie to właśnie tworzy schemat ontologii oparty na zasadzie tożsamości, sprzeczności i przeciwieństwa, obowiązujący na płaszczyźnie wolnościowego *Ja*, w której pewność istnienia tego *Ja* staje się naczelną zasadą istnienia świata. Czynnemu podmiotowi przyznaje tedy Fichte rolę, którą Leibniz kładł po stronie *harmonii wpierv ustanowionej*. Traktował to jako kolejny przykład naocznego stosowania zasady tożsamości, z której wynikać musi bazowa teza egzystencjalna. Nie znajdując podstawy ontologicznej poza absolutnością *Ja*, uznał więc Fichte, iż jest ona skutkiem intelektu praktycznego. Dopiero to pozwala sądzić, iż w przeciwieństwie do Kanta propozycja Fichtego była nie tylko propozycją metodologiczną, lecz stanowiła także swoisty rodzaj refleksji ontologicznej. Dlatego, jeśli Kant krytycznie koncentrował się na analizie kartezjańskiego *cogito*, to Fichte na kategorii *sum*. Świadczyło to o przyjęciu takich założeń metafizycznych, w których *ogląd intelektualny* uzupełniał Kanta o niedogmatyczną teorię bytu. Daje to podstawy, aby twierdzić, iż *ogląd* ten ma zarówno teoretyczny, jak i praktyczny sens. Praktyczny sens postawiony na pierwszym planie Fichteańskich rozważań jasno dowodził, iż w egologicznej zasadzie identyczności *Ja*, jako zasadzie „*Ja powinienem być Ja*”, przełamana zostaje Kantowska dychotomia *Sein – Sollen*. Łącząc *Ich bin* z *Ich soll*, przekonywał, iż wraz z wejrzeniem w intelektualne czynności *Ja* podmiot wyzwala się od tego, co nim nie jest<sup>7</sup> – przy czym jest tym, co podmiot ustanawia w procesie uświadamiania sobie swej praktycznej autonomii. Obraz świata, jaki się z niej wyłania, jest obrazem *Ja* skierowanym na czystą aktywność ustawiającą. Z tego powodu przedmiotem negacji *Ja* nie jest substancjalność obserwowalnych w doświadczeniu zjawisk, ale świat jawiący się myślącemu *Ja* w formie jego

<sup>6</sup> Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania...*, s. 227.

<sup>7</sup> Zob. C. Frey, *Reflexion und Zeit, Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel*, Gütersloh 1973, s. 42.

własnej aktywności. Skoro *nie-Ja* jest wynikiem działań świadomości, to skonstruowanie przedmiotowego sensu *nie-Ja* na gruncie *Wissenschaftslehre* jest zwyczajnie niemożliwe.

Wypada zastanowić się przeto nad skutkami, jakie wywołało wyjście transcendentalizmu poza ramy przez Kanta zakreślone. Przyjmijmy zatem, że poszerzenie jego filozofii o sformułowania neokantyzmu badeńskiego kreowało nową tożsamość filozofii, zgodną jednak z zadaniami, jakie myśliciel z Królewca jej wyznaczył. Analizując neokantyzm, warto więc spytać, czy dalej mieści się on w zakresie klasycznych Kantowskich ustaleń, czy podając rozwiązania odmienne, przywołuje zgoła nowy sens dla refleksji do tej pory obowiązującej. Odpowiadając na to pytanie, wskazujemy jednocześnie rozwiązania przez Kanta pomijane, co oznacza, iż pokazanie przez neokantyzm badeński nowych dróg rozwoju transcendentalizmu prowadzi do uzupełnienia go o treści aksjologiczne i historyczne. Uzupełnienie to wyznaczało pewien trop, którym podążała filozofia, idąc *ponad Kantem*. Konsekwentnie zakładała, że zastąpienie świadomości *egotycznej* świadomością historyczną skutkuje niemożnością dedukcyjnego sądzenia o rzeczywistości. Negując więc Fichteańską zasadę obiektywności, Schleiermacher uznał, iż jedynie zasada historyczności prowadzi do nowego odczytania Kanta, zgodnego nie tyle z literą, ile duchem postkantowskiej epoki<sup>8</sup>. W rezultacie, jeśli doświadczenie, kierując poznanie od *aprioryczności* do historyczności, prowadziło do odkrycia (wprawdzie od dość dawna obecnej w filozofii, acz przez Kanta pomijanej) problematyki historycznej, to nie spełniało ono walorów naukowości w Kantowskim sensie. Nie było zatem powieleniem starej problematyki, ale skierowaniem jej na nowy obszar, co skutkowało odróżnieniem świadomości nauk przyrodniczych od świadomości nauk humanistycznych<sup>9</sup>. To zaś umożliwiło ukazanie całej gamy Kantowsko-Heglowskich odniesień, dając zarazem możliwość ujęcia historii w zakresie indywidualno-empirycznego rozumienia dziejów. Celne w tej sytuacji wydaje się spostrzeżenie Wilhelma Windelbanda, iż wyłącznie poprzez historię wracano do zapomnianej w dobie spekulatywizmu Heglowskiego teorii poznania. I jeśli miała stać się ona, do czego przecież intensywnie dążono, czynnikiem konstytuującym prawa naukowe, skutkowało to powrotem do przedmiotowego *aprioryzmu*, w którym problem uzasadnienia nauk historycznych bezpośrednio wiązał się z krytyką teleologii Heglowskiego *Ducha*.

---

<sup>8</sup> Zob. M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998, s. 86.

<sup>9</sup> Chodzi o mowę rektorską, w której Windelband sformułował program nauk nomotetycznych i idiograficznych.

Skoro zatem otwierano transcendentalizm na nieznaną wcześniej przez niego problematykę, to łączono Kantowski świat warunków możliwości naszej wiedzy ze światem ducha historycznego. Przy czym kwestia naukowości historii nie podlegała żadnej wątpliwości, bowiem twierdzono, iż w sposób konieczny odwołuje się ona do *sądów syntetycznych a priori*. Wszak to one właśnie zapewniały historii status nauki, obdarzając ją zarazem walorem filozoficzności. W stosunkowo krótkim czasie zorientowano się również, iż prawda historii jest prawdą nauki. Ta zaś jest także prawdą filozofii. Pojmowanie prawdy jako prawdy historii, nauki i filozofii rodziło nastawienie, któremu w równym stopniu ulegały zarówno historia, jak i nauka i filozofia. Chodzi o to, iż kwestionując Kantowskie *a priori*, do niego w istocie się odwoływano, jednak wyłącznie w kontekście świadomości historycznej. Niewątpliwie świadczyło to o pojawieniu się nowego projektu filozofii, odmiennego wprawdzie od litery systemu Kantowskiego, ale w znakomitej większości zgodnego z jego duchem<sup>10</sup>.

Propagowano zatem ważność teorii poznania, pamiętając, iż to, co różniło ją od Kanta, dotyczyło indywidualnego charakteru przedstawień. Określając ich istotę, wiedziano dobrze, że warunkiem podstawowym zerwania z metafizyką Hegla jest jego transcendentalna krytyka. Jednak tylko wówczas neokantowska krytyka spekulatywizmu mogła przynieść zakładane rezultaty, gdy rozum historyczny objawiał się pod postacią historycznej istoty rozumnej. Przy czym, kwestionując zarówno psychologizm, będący echem popularnego dziejopisarstwa, jak i pozytywistyczną koncepcję czystego faktu historycznego Leopolda von Rankego, zakładano, że zespolenie historycznego podmiotu z historycznym przedmiotem kształtuje rzeczywisty sens transcendentalnych badań historycznych. W ich zakresie próbowano więc godzić *aprioryczny* charakter nauki z rozumiejącym podejściem podmiotu historycznego. W efekcie tego świadomość filozoficzna stała się świadomością historyczną, a świadomość historyczna świadomością nauki jako filozofii właśnie. Dlatego, uchylając transcendentalizm na problematykę historyczną, od niej uzależniano poszukiwanie prawdy filozoficznej. Staje się to zrozumiałe wtedy, gdy negacja Heglowskiej tożsamości rozumu i historii prowadzi do odkrycia historycznych walorów doświadczenia. Stąd był już jedynie niewielki krok do wzbogacenia transcendentalizmu naukową teorią wartości kulturowych. Czyniąc go, Windelband wiedział doskonale, że jedyną możliwą prezentacją myśli Kanta po okresie dominacji Hegla jest wzbogacenie jej problematyką aksjologiczną. W efekcie skutkowało to – nie bez znacznego

---

<sup>10</sup> Zob. W. Windelband, *Die Philosophie in deutsche Geistesleben*, Tübingen 1909.

wpływu Fischera, Zellera i Erdmanna – dualizmem rozumu przyrodniczego i rozumu historycznego. Z wolna, acz konsekwentnie dobiegały bowiem końca czasy, w których nauki przyrodnicze rozciągały wyjaśnianie na całą problematykę filozoficzną. Ta zaś, jak wiemy, zwłaszcza po Diltheyu zyskiwała cechy myślenia kulturowego. Wydaje się więc, iż rzeczywistym probierzem stosunku Windelbanda do nauki pozostaje alternatywa: albo filozofujemy według litery Kanta, skazując się na intelektualny marazm, albo podążając za niemiecką szkołą historyczną (z wyłączeniem jednak Leopolda von Rankego), Diltheyem i jego propagatorami, szukamy zmiennych form realizacji prawdy i wartości. Akceptacja drugiego członu powyższej alternatywy kierowała uwagę na nauki o kulturze, co było równoznaczne z poszukiwaniem możliwości stosowania do nich rozumu teoretycznego. Nie osłabiało to jednak zamierzeń, aby w projekcie historycznym uzupełnienia Kanta odwołać się do kulturowych zadań filozofii i w nich szukać podstaw nauk humanistycznych. Co najwyżej sprzyjało temu, aby zadeklarować ważność tychże nauk, co stosunkowo szybko znalazło swój wyraz w jedności teoretyczności i praktyczności jako fundamencie opartej na kulturze duchowości człowieka. Pamiętając o tym, tak należało modyfikować klasyczną naukę Kanta, żeby nie rezygnując z jej naukowego waloru, uczynić z niej fundament transcendentalnej filozofii kultury. Dowodziło nadto, iż formułowanie podstaw kultury nie mogło stronić od eksponowania prymarnej roli rozumu. Potwierdzało również, że wartości kulturowe nie wywodzą się z psychologii podmiotu ludzkiego. Wartości te, jako powszechnie obowiązujące, jawiły się wyrazem epistemologicznych preferencji człowieka, nowelizowanych standardami normatywnej świadomości transcendentalnej<sup>11</sup>.

Wzbogacenie filozofii transcendentalnej problematyką wartości, oprócz widocznej zmiany jej charakteru, prowadziło także do określenia nowej pozycji tej filozofii w sporze z nietzscheańskim nihilizmem. Dlatego powrót do Kanta w obronie koniecznego, jak się wówczas zdawało, *a priori*, był świadectwem zarówno niewystarczalności kierkegaardowsko-nietzscheańskich ustaleń, jak i rodzenia się świadomości historycznej. I w jednym, i w drugim przypadku sugerowało to, iż mimo różnej interpretacji problemów przez Kanta postawionych, ich osąd zawsze dokonywał się ze względu na niego, nigdy zaś wbrew niemu. Znaczyło także, że świadomość historyczna wiązała transcendentalizm z teorią wartości kulturowych jako głównym przedmiotem badań filozoficznych po Kan-

---

<sup>11</sup> Tenze, *Kritische oder genetische Methode, In Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen 1924, s. 136.



cie<sup>12</sup>. A zatem, jeżeli Rickert uznał, że jedyną rzeczywistością jest rzeczywistość prezentowana w sądzie, to jego treść kieruje się ku wartości. Wychodząc tedy poza Kanta, Rickert konstruował poznanie oparte na powinnościowym wymiarze sensu po to tylko, aby jego obiektywność sprowadzić do kwestii powszechnie obowiązujących wartości. To zaś oznaczało, że jeśli nie byt, a jedynie powinność stanowi wyznacznik prawdy, to transcendentalna epistemologia zyskuje charakter aksjologiczny. Oprócz tego, że przekonanie to istotnie zbliżało Rickerta do Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, determinowało poznanie problemem wolności. A skoro, jak twierdził Rickert, poznanie to warunkowane jest świadomościowo, to prawda na tyle mocno związana jest z powinnością, na ile może stanowić o prawdziwości wiedzy. Stąd nie psychologia, a logika staje się wyłącznym źródłem konstytucji wiedzy. W tym sensie transcendentalna świadomość aksjologiczna i wiedza podmiotowa zaczynają się przenikać, w jakim krytyczny stosunek Rickerta do Kantowskiego przedstawienia skutkowało ważnością wartości jako czegoś obowiązującego. Rodziło to sytuację, w której kwestia obowiązywania wartości urosła do rangi podstawowej kwestii filozoficznej. Tak bowiem, jak nie jest możliwe doświadczenie rzeczywistości nie koncentrując się na problemie wartości, tak doświadczenie wartości staje się miarą istnienia rzeczywistości. Wydaje się zatem, iż konkluzja ta stanowi kwintesencję transcendentalnych analiz kulturowych. Do kultury należy przeto się odwołać, aby traktować wartość jako kategorię obiektywną, a transcendentalizm jako pole analiz aksjologicznych. W istocie równoznaczne jest to z przywołaniem nowych możliwości interpretacyjnych filozofii transcendentalnej, które prowadzą do ujęcia historii w obiektywnej formie prawdy naukowej. Jest to argument, poprzez który historia zgłasza zapotrzebowanie na wartość, a wartość nie może uchylać się od otwarcia na historię. Pytanie o naukowość historii staje się więc pytaniem o możliwość nauki o tym, co przemijające i jednostkowe.

Interesujące wydaje się, że chociaż klasyczna myśl Kanta konsekwentnie traciła swe znaczenie, to jednak aksjologicznie zweryfikowana potwierdzała swą ważność w zakresie badań historycznych. Nie pytając o literalny przebieg dziejów, lecz o ich istotę, dowodzone (w imię nauki) zgodności pojęć nauki ze zjawiskiem przemijania. Pomijając zyski płynące stąd dla obrony przed relatywizmem, psychologizmem i zwykłym dziejopisarstwem, oczywiste było, że zainteresowanie transcendentalnym myśleniem historycznym zmieniało charakter doświadczenia poznawczego. Wraz z tą zmianą naukowość tego doświadczenia stosuje się także do

---

<sup>12</sup> Zob. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 281.

badania historycznych. Związana z tym zmiana warunków rozumienia możliwości doświadczenia wskazywała nadto nowy obszar, którym doświadczenie było warunkowane. Znaczyło także, że przywołane zostały bytowe przesłanki jego legitymacji.

Pojawiła się równocześnie potrzeba określenia natury doświadczenia historycznego, bowiem rychło okazało się, iż oparte na tym doświadczeniu badania odbiegały zarówno od Kantowskiej *transcendentalnej apercepcji*, jak i Fichteńskiego *oglądu intelektualnego*. W związku z tym należało odnaleźć mechanizmy, które adaptowały rozum teoretyczny do sfery poznania historycznego. Koncentrując się na tym celu, sięgnięto do interpretacji, wskazując, że jeśli ma stać się ona pełnoprawną kategorią poznawczą, musi zyskać charakter rozwiniętej kategorii metodologicznej. Wszak tylko wtedy dedukcja poznania z zasad naczelnych filozofii zastąpiona zostanie procedurą interpretującego rozumienia, kiedy wybiegając poza czyste przyrodoznawstwo, zmusi ono do wyboru między metodologiczną koncepcją Diltheya a ontologiczną propozycją M. Heideggera. Rezultat tego wyboru, *notabene* radykalnie zmieniający pojęcie nauki, zmieniał także charakter samej filozofii. Prowadzony przez nią dialog z przeszłością osłabia myślenie systemowe wszędzie tam, gdzie uhistorycznienie transcendentalizmu pociąga uhistorycznienie kultury. Dlatego systemowość nowożytnych projektów filozoficznych, ustępując miejsca dziejowemu różnicowaniu znaczeń, sprawia, iż wiedza o kulturze wprawdzie dalej pyta o Kantowskie warunki możliwości, ale odnoszone już do rozumienia, a nie wyjaśniania. I jeśli wiedza ta pragnie zachować status nauki, nie może rezygnować z roli, jaką przypisuje się filozoficznemu *a priori*. Przeniesione w obszar historii, z niej właśnie musi wynikać. Dowodzi to, że różnica między wyjaśnianiem a rozumieniem podaje w wątpliwość sens literalnego czytania Kanta w sytuacji, gdy doświadczenie wyrasta z obszaru kultury. Wykazuje także, że skoro teleologia dziejów po Heglu jest zwyczajnie niemożliwa, niemożliwe jest także ich racjonalne określenie. Wyzwolone zarówno z formalizmu, jak i spekulatywizmu – nie poszukuje ono w dziejach ogólnych prawidłowości ich rozwoju. Jedyne, co pozostaje, to wskazać na specyfikę danej kultury i tak ją rozumieć, aby osiągnięcie finalnej prawdy było wprost niemożliwe. Wszak tylko wtedy hermeneutyczna interpretacja przyniesie wymierne korzyści, kiedy ukaże różnicę między poszczególnymi interpretacjami historycznie zmiennej rzeczywistości. A zatem, jeśli prawda hermeneutyki jest prawdą oddziaływań dziejowych, to odmienność między nią a Heglowskim idealizmem polega na tym, że świadomość dziejowa odnosi się do historycznej podstawy tego, czego w istocie jest świadomością. Stąd świadomość jest historyczna i to,

czego dotyczy, również jest historyczne. W tym sensie spór między L. von Rankem a G. Droysenem został przez Diltheya, a później Gadamera rozstrzygnięty w duchu *historii efektywnej* jako jedynej podstawy doświadczenia hermeneutycznego. Wraz z nim humanistyka zyskuje walor *aposteriorowości*, o tyle cenny, o ile myślenie życia umieszcza zjawiska kulturowe w centrum dziejowego bytowania. Nadaje to wiedzy gwarancję prawdziwości, a samej prawdzie charakter historyczny.

Nie dziwi przeto, że tradycja i dziejowość, a więc kategorie tworzące praktyczną podstawę myślenia hermeneutycznego, ukształtowały historyczność Heideggerowskiego *Dasein*. Dystansując się od metafizyki poznania (co weryfikowało Kantowski stosunek nauki do doświadczenia), Heidegger bronił filozofii przed zamknięciem jej w kręgu transcendentalnej ontologii. Kwestionując racjonalny walor bytu, wyniósł ontologię ponad stałą obecność bycia. Odcinając się nadto od Rickertowskiego ugruntowania filozofii na transhistorycznym obowiązywaniu wartości, ujawniał zadania ontologii w perspektywie dziejowej natury *Dasein*. Zadając pytania ontologiczne w perspektywie ontycznej, porzucał metafizykę racji ostatecznej, dowodząc, iż negacji dogmatyzmu towarzyszyć musi zmiana pojęcia refleksyjności. Wraz z tą zmianą filozofia podmiotu skierowana zostaje na tory, na których nie rozważania epistemologiczno-metodologiczne, a źródłowe doświadczenie bycia staje się regułą rozważań ontologicznych. Dążąc do tego celu, porzucał możliwe formy namysłu metafizycznego i koncentrował się na źródłowości, która wprawdzie dziejowa nie jest, ale która negując *a priori* bytu, doświadcza poetyckości bycia. Stąd nie *cogito*, lecz *sum* okazało się zbawienne dla bytu, które onegdaj eleaci utożsamili z myślą. Twierdząc, iż to nie myśl definiuje bycie, lecz bycie ją przywołuje, Heidegger wskazywał na kategorię *czujności* jako na konieczny element *aposterioricznych* form ujawniania się bycia. Dlatego jego *wydarzanie się*, pozbawione cech spekulatywnego teleologizmu, kierowało się ku *niemyśleniu* jako formie nowej logiki, problematyzującej zapomnianą problematykę bycia. Nie nosząc znamion *apriorycznych* możliwości myślenia, logika ta (nazwijmy ją logiką hermeneutyczną) oddaje myślenie dziejącemu się losowi, przy czym jego *logos* nie tkwi już w racjonalnych strukturach podmiotu, a jedynie w egzystencji kierującej się ku byciu. Zwracając się ku jego immanencji, pytanie o właściwy mu sens staje się pytaniem o język, w którym bycie ujawnia swą niekrytość. Poprzez to logika hermeneutyczna, nie odcinając się od kategorii pojęciowych, poprzez wsłuchiwanie się w głos bycia dowodzi swych związków z życiem.

Zastąpienie podmiotu transcendentalnego historycznością *Dasein* pokazuje, że teoretyczny opis jego zdolności poznawczych ustępuje miejsca

wniknięciu w warunkujące go bycie. Dlatego ujawniając całą prawdę bycia, Heidegger odsłaniał głębię postkantowskiego sposobu myślenia, mając pełną świadomość, że jedynie on pozwala znieść transcendentalną charakterystykę warunków możliwości poznania. Wprawdzie wraz z nowym myśleniem nie znikną one automatycznie, ale stają się fundamentem pozaintelektualnego odniesienia do bytu. To właśnie miało być gwarantem ontologicznego statusu filozofii. Jednak niekoniecznie odsłanianie tego, co zapomniane, oznaczać musi szukanie warunków, pod którymi coś zostało zapomniane. Na tyle jednak zmieniało wymowę transcendentalizmu, na ile ponawiane przez Heideggera pytania tradycyjnej metafizyki nie pozwalały zapomnieć o byciu. Toteż wraz z uwolnieniem go od oddziaływań intelektu myślenie o nim wykraczało poza myślenie samym Kantem. Mając tego świadomość, Heidegger uchylał miejsce dla *akromatycznego* rozumienia bycia, sygnalizując zwrot myślenia w kierunku jawnego uczestnictwa w *logosie* bycia. Zwijając metafizykę uważał bowiem, że pytanie o warunki możliwości winno ustąpić miejsca pytaniu o możliwość rzeczy samej. Pytaniem tym prowokował do takiego rozumienia transcendentalizmu, które zmieniało Kantowskie zapatrywania na poznanie. W wyniku tej zmiany postulat *apriorycznego* porządku bycia zostaje zniesiony na rzecz pytań o sposób, w jaki skrywa się on pod postacią historycznego wydarzenia. Co prawda już wcześniej Dilthey dostrzegwał ten problem, ale dopiero wraz z Heideggerem badania metafizyczne korygowały Kanta w duchu ontologii. Jeśli więc bycie zajmuje miejsce uprzednio zarezerwowane dla świadomości, to nie *transcendentalna jedność apercepcji*, ale jego nieuprzedzona źródłowość tworzy prawdziwy sens poszukiwań metafizycznych. Stąd ontologiczna weryfikacja Kanta musi zostać wzbogacona windykacją rzeczywistości historycznej. Do niej przeto należy się odwołać, aby wskazać na kategorię *losu* jako substytutu logocentrycznej esencji bytu. To *los* właśnie, jako coś niepodlegającego władzy rozumu, wskazuje, iż przedmiotem filozofii staje się człowiek wyzwolony z powinności przestrzegania *apriorycznej arche*. Będąc istotą historyczną, nie zgłasza bowiem roszczeń do doświadczania absolutnej prawdy. Sytuując się na jej krawędzi, ociera się o granice nieprawdy, rezygnując tym samym z obowiązku filozofowania w duchu zasad naczelných. Niekonieczność ich przestrzegania zwalnia z podporządkowania się jedynie słusznemu prawu. Prawo to, skumulowane w transcendentalnej logice wolności, zmuszało człowieka do całkowitego posłuszeństwa wobec Kantowskiego nakazu formalnego. Dlatego wyzwolenie spod jego zależności, przekraczające nowożytną chytrą rozum, stało się domeną historii jako podstawy wolnego działania. Stosując się do jego

zasad, uznano w końcu, że jeśli nie istnieje obiektywny początek myślenia, to wynika ono z ducha czasu, w którym się rodzi. Tym samym wędrówka człowieka ku przyszłości nie zmierza ku prawdzie ostatecznej. Powiada się więc, iż jeśli obiektywność wartości jest wtórna wobec ludzkiej skończoności, to będące wynikiem oddziaływań świadomości historycznej rozumienie i interpretowanie wykraczają poza intelektualne obligation filozofii Kanta.

Jeśli przyjmiemy, że nowożytna metafizyka koncentrowała się na problemie bezosobowej racjonalności, widać jasno, że postkantowska modyfikacja transcendentalizmu łączyła funkcjonowanie powszechnego i indywidualnego momentu poznania. Ich synteza była zdaniem Maksxa Webera formą pytania o człowieka, do której Heidegger bezkrytycznie odnieść się nie mógł. Wszak to jego ontologia, odbiegająca od oczekiwań bardziej antropologicznie nastawionego Schleiermachera, była dla Gadamera przykładem filozofii otwartej na dziejowość. To zaś, że skupia swe zainteresowania w ramach historycznej interpretacji bytu, świadczyło, iż rozumiejące podejście do świata (odejście od filozofii pierwszych zasad) nie było żadną znaną formą doświadczenia wyjaśniającego, lecz przekonaniem, wedle którego hermeneutyka jest nie tyle destrukcją logiki naukowej, ile możliwością budowania logiki dziejowego rozumienia bytu. Wydaje się więc, iż rezygnacja z konstrukcji systemowych powodowała, że wchodzący w to miejsce dialog z tradycją przekreślał szansę na budowanie teoretycznego statusu hermeneutyki. Stąd jeśli rozumienie, o co hermeneutyka niestrudzenie zabiega, odnosi się do ontologicznego horyzontu bycia, to problem warunków jego możliwości nie tkwi w *apriorycznej* świadomości, lecz jedynie w myśleniu reinterpretującym Kantowską *Krytykę czystego rozumu*. Nie dziwi tedy, że pytając o możliwość kontynuacji krytycyzmu po Kancie, Gadamer próbował dostosować Kantowskie pytania transcendentalne do doświadczenia hermeneutycznego. Ważniejsze zatem niż literalna negacja Kanta okazuje się stosowanie warunków możliwości poznania do zasad hermeneutycznego rozumienia. Podejmując to zadanie, hermeneutyka rezygnowała ze stosowania interpretacji w duchu ponowoczesnych narracji cząstkowych. Wybór między transcendentalizmem a hermeneutyką nie sprowadza się bowiem do wyboru między filozoficzną legitymacją doświadczenia a filozofią z tego rezygnującą. I chociaż otwarty charakter doświadczenia hermeneutycznego neguje poznanie *per se*, to jednak kwestie zgłaszane przez to doświadczenie sformułowane są uniwersalistycznie. Pozwala to sądzić, iż jest to taki warunek jego realizacji, który oprócz tego, że akcentuje przejście od Kantowskiej *aprioryczności* do hermeneutycznej historyczności, problematyzu-

je nadto samą możliwość tego typu przejścia. Uwzględniając to, konfrontacja transcendentalizmu i hermeneutyki, jakkolwiek by ją rozumieć, pokazuje, jak odniesienie transcendentalizmu do hermeneutyki bądź hermeneutyki do transcendentalizmu wyraża w istocie to samo zagadnienie; mianowicie wskazuje na doniosłe dla filozofii pytanie o warunki możliwości doświadczenia. I chociaż hermeneutyka proponuje zgoła odmienne od Kantowskiego rozwiązania, to nie znaczy jeszcze, aby z Kanta całkowicie zrezygnowała. Co najwyżej sugeruje odróżnienie metod przyrodoznawstwa od kulturowego momentu rozumienia. Widoczna w tym deprecjacja nowożytnego myślenia filozoficznego przenosi rozumienie podmiotu poza Kantowski sens nauki w kierunku historyczności życia człowieka. To zaś wymagało innego nastawienia do wartości, innego „czytania świata”, już nie logicznego, a właśnie paradoksalnego rozumienia prawdy. Dlatego, jeśli życie jedynie nieformalnie o niej świadczy, to wykracza ona poza racjonalne schematy poznawcze. Jest to proces ukazujący przejście od *episteme* do *phronesis*, w którym praktyczny wymiar doświadczenia redukuje logiczne warunki tworzenia znaczeń do działań źródłowo różnicujących sens bytu. A jeżeli nie istnieje logiczny początek myślenia, bowiem na mocy prawdy życia został on całkowicie zniesiony, to *telos* historii ustępuje miejsca *ethosowi* różnicowania i powtórzenia. Tak więc nie *logos*, a *ethos* interpretowania tworzy hermeneutyczny sens filozofii po Kancie.

### **From the history of metaphysics after René Descartes**

In this short article I was trying to show the way in which modern metaphysics developed by the Cartesian *Cogito ergo sum*, then transcendental consciousness described by Kant and Hegel's idealist philosophy influenced hermeneutics. Consequently, Kant's philosophy opened to history is the leitmotif of the Dilthey's philosophy of life, Heidegger's fundamental ontology and Gadamer's hermeneutics. All of this, has been the reason of the change in understanding the truth and measuring the truth of our cognition. As a result, the mind has been replaced by the categories of life, traditions and unaware fate. Over the course of the years, they have become the most important categories of modern hermeneutics. I have also pointed, that the modern philosophy result from the post-Kantian transcendental thought.