

Marek Szulakiewicz

Transcendentalizm i metafizyka: kontrowersje – spotkania – syntezy

Wstęp

Wbrew złowieszczym prorocstwom z niedawnej przeszłości metafizyka na przełomie wieków ma się zupełnie dobrze. Taki sam sąd można również wyrazić o filozofii transcendentalnej. Do takich stwierdzeń upoważnia nie tylko częsta obecność tych pojęć w tytułach artykułów i rozpraw filozoficznych w czasach nam współczesnych, ale również pewnego rodzaju tęsknota filozofów za tą tradycyjną (metafizyczną) tematyką filozoficzną, jak i transcendentalnymi zasadami uprawiania filozofii. Wydaje się, że nie zauważono jak i kiedy, jeszcze nie tak dawna krytyka metafizyki, wieszczzenie o jej końcu i żałoba po niej, przekształciła się w samą metafizykę. To ostatnie widoczne jest szczególnie w literaturze niemieckiej i filozofii – paradoksalnie – powołującej się na idee transcendentalizmu.

Obecność metafizyki w filozofii transcendentalnej przedstawia się dzisiaj jako długi proces odzyskiwania obszaru, który pierwotnie wydawał się myślenie to przekraczać, stanowiąc pole raczej poddawane krytyce niż twórczemu rozwojowi. Myślenie transcendentalne stanowiło bowiem synonim myślenia antymetafizycznego, w którym krytykę metafizyki odczytywano często jako antymetafizyczne nastawienie całej filozofii transcendentalnej. Wśród nowożytnych i współczesnych ataków na metafizykę filozofia krytyczna zajmowała szczególne miejsce. Nigdzie bardziej bowiem niż właśnie z perspektywy transcendentalizmu nie podejmowano tak radykalnych prób usunięcia metafizyki z obszaru poznania naukowego i z dziedziny filozofii. Przyczyny takich postaw można szukać w roli, jaką przypisywała ta filozofia podmiotowi. Niepodważalność i aktywność czystego podmiotu ukazywała się w tej filozofii jako element trwale związany z możliwością „manipulacji” przedmiotem. To zaś musiało oznaczać ucieczkę rzeczywistości metafizycznej, która „manipulacjom” takim nie może być poddawana i musi stanowić pierwotny obszar doświadczenia.

Cała ta próba dyskredytacji myślenia metafizycznego z perspektywy filozofii transcendentalnej miała też u swych podstaw odróżnienie tej filozofii od myślenia codziennego i naukowego. Z góry, jeszcze przed transcendentalnym namysłem nad metafizyką, zakładało się w tym odróżnieniu, że metafizyka określa jakiś specyficzny sposób poznania, w którym ujawnia się (czy też ma się ujawnić) obszar bytu nie pojawiający się w dwu poprzednich. Metafizyka z tej perspektywy próbowała sięgać ku całości bytu, przekraczając tak codzienność, jak i naukowość, i wydawała się ujawniać, że jest jakaś wyjątkowa (nadludzka) możliwość uchwycenia tego, co ogólne i uniwersalne. Filozofia transcendentalna wydaje się tu zatem zajmować stanowisko w starym filozoficznym sporze o to, czy człowiek jest zdolny odnieść się do całości rzeczywistości, czy też nie ma możliwości takiego jej ujęcia, zaś to, co jemu pozostaje, to jedynie konkretność.

Należy jednak podkreślić, iż wiek XX, dyskredytując metafizykę, nie czynił tego z obszaru filozofii transcendentalnej. Ta ostatnia nie odgrywała tu takiej roli, jak miało to miejsce w przeszłości. Dyskwalifikacja ta – przypomnijmy – przebiegała w trzech perspektywach i żadna z nich nie była bezpośrednio związana z transcendentalizmem. Były to: empiryzm, filozofia języka i historyzm. One właśnie czyniły z metafizyki naukę pustą informacyjnie, która nic nie wnosi do naszej interpretacji świata.¹ W pierwszej (np. R. Carnap) wskazywano, że w metafizyce nie może być żadnych zdań sensownych, gdyż stawia sobie ona zadanie osiągnięcia poznania, które jest niedostępne dla nauk empirycznych. Druga z nich (np. L. Wittgenstein) wychodziła od językowej postaci, w jakiej wyraża się nasze myślenie i wprowadzała do filozofii myśl, na którą chętnie powołują się krytycy metafizyki.² Wszelka filozofia zmienia się w niej w krytykę języka. I właśnie filozofia języka stawała się nową „filozofią pierwszą”, określając dominujący punkt wyjścia wszelkiej działalności filozoficznej. Trzecie wreszcie (historyczne) podłoże krytyki metafizyki w XX w. również nie ma podstaw transcendentalnych. Należy bowiem podkreślić, że wcale nie transcendentalna filozofia historii (W. Dilthey) ujawniła historyczność rozumienia bytu i tym samym osłabiła absolutyzm metafizyczny. Uczyniły to różne formy filozofii światopoglądowej (filozofii egzystencji), w których z góry zakładano, że filozofia wypowiada jedynie treści przeżyciowe, które ulegają przemianie uwarunkowanej dziejami i historią. Ten obszar krytyki metafizyki likwidował nie tylko metafizykę, lecz w równym stopniu samą filozofię trans-

¹ Por. na ten temat: G. Martin, *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*, Berlin 1965, s. 3 i n.

² „Jak wszystko co metafizyczne – pisze Wittgenstein – harmonia między myślą i rzeczywistością jest sprawą gramatyki języka.” Cyt. za: P.M.S. Hacker, *Metafizyka jako cień gramatyki*, tłum. A. Orzechowski, w: *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, red. A. Chmielewski i A. Orzechowski, Wrocław 1966, s. 66.

cidentalną, czyniąc z każdego myślenia filozoficznego jedynie swój „czas ujęty w myślach” i akcentując ciągle zmieniającą się sytuację.

Jednak, mimo iż filozofia transcendentalna nie stała się w XX w. inspiratorem krytyki metafizyki, oznaczało to, że stała się jej propagatorem. Można wszelako powiedzieć, iż wbrew empiryzmowi, filozofii języka, filozofii światopoglądowej i egzystencjalnej myślenie transcendentalne ustanawia pozycję „ponad” wszelką filozofią światopoglądową. W tym sensie bliższe jest metafizycznemu absolutyzmowi niż egzystencjalnemu relatywizmowi, lecz jednocześnie myślenie to jest filozofią, która sprzeciwia się ustanawianiu metafizycznych dogmatyk. Zatem odzyskanie metafizyki dla transcendentalizmu wydawało się niewykonalnym zamiarem, za który należało zawsze zapłacić destrukcją tej filozofii. Problem metafizyki jest tu bowiem problemem możliwości rozbicia prymatu teorii poznania w tej filozofii, przy jednoczesnym zachowaniu zasad myślenia transcendentalnego. Należy jednak zapytać, jakie są historyczne i współczesne drogi spotkania transcendentalizmu i metafizyki?

1. Metafizyka i ontologia – ku transcendentalnym przeobrażeniom w metafizyce

Filozofia transcendentalna odegrała w dziejach myślenia filozoficznego znaczną rolę w rozwoju samoświadomości metafizyki, wskazywania jej obecności w filozofii i miejsca w kulturze. Można powiedzieć, że metafizyka czasów nowożytnych tym różniła się od rozważań wcześniejszych, że podjęła temat swej krytyki, a nawet poszukiwała argumentów przeciwko swemu istnieniu. W działania tego rodzaju aktywnie włączyła się również filozofia transcendentalna. Począwszy od Kanta, myślenie to wyznacza nową drogę dla metafizyki, określając – obok wcześniejszej filozofii Arystotelesa i późniejszej myśli Martina Heideggera – jeden z etapów jej rozwoju. Można powiedzieć, że wyznacza etap pośredni, między metafizyką „bytu jako bytu” (Arystoteles) i metafizyką „bycia-w-drodze” (Heidegger). Razem z transcendentalizmem – szczególnie w filozofii Kanta – metafizyka wydawała się rozpoznawać niepewność swej dotychczasowej drogi, która nie prowadziła do jej rozwoju, lecz wikała w sprzeczności. Nowe drogi, na które wkroczyło myślenie metafizyczne wraz z transcendentalizmem, wydawały się też wyznaczać jedyną możliwość jej rozkwitu i pokonania tych sprzeczności. Wydawało się bowiem, iż zburzenie klasycznie rozumianej metafizyki, sięgającej do „bytu jako bytu” wyznacza jej nową postać. Należy jednak zapytać, jaki kierunek dla rozważań metafizycznych ujawnił się wraz z powstaniem myślenia transcendentalnego?

Często podkreślany w dziejach filozofii konflikt między myśleniem metafizycznym a filozofią transcendentálną ma swe źródła w historycznych przemianach myślenia metafizycznego. Przeobrażenia te związane były z uformowaniem się w okresie nowożytnym ontologii (metafizyki ogólnej) i oddzieleniem jej od teologii (metafizyki szczegółowej). Dopiero taka zmiana charakteru metafizyki doprowadza do możliwości jej transcendentálnego przeobrażenia i ujawnienia wskazanej kontrowersji.

Proces przemian w metafizyce przebiegał jako długotrwałe zjawisko, mające u swych podstaw – z jednej strony – zwątpienie w poznawcze możliwości tradycyjnie pojętej metafizyki, z drugiej zaś odrzucenie konieczności odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych w refleksji nad bytem. Pojawienie się terminu „ontologia” na określenie nauki o bycie jako takim związane było też z podjęciem refleksji nad bytem przez środowisko protestanckie (C. Timpler, A. Calov, H. Nicolai)³. Pod wpływem Philipa Melanchtona⁴, przełamującego niechęć Martina Lutra wobec metafizyki, miał miejsce powrót protestantyzmu do tej tradycyjnej tematyki filozoficznej. Powrót ten realizował się razem z poszukiwaniami przedmiotu każdej z gałęzi wiedzy i nadaniem im odpowiedniej nazwy. Stąd – obok chrystologii, antropologii, psychologii – pojawia się ontologia, jako nauka o bycie, ale poddana rygorom rozważań metodologicznych. Wszystko to oznaczało, że refleksja nad bytem może, a nawet powinna, utracić swój dotychczasowy charakter onto-teologiczny i pozostać jedynie przy ontologicznym. Z pola widzenia metafizyki ustępuje nie tylko cały obszar teologii, ale również konkretność rzeczy (istnienie).⁵ Bez wątpienia metafizyka, czyli dotychczasowe pytanie o byt jako byt, otrzymała na skutek tych przekształceń nową postać, która stała się dominująca w filozofii nowożytnej. Należy szczególnie podkreślić dwie cechy: po pierwsze, utratę jej związków z myśleniem teologicznym i – po drugie – umocnienie więzi z rozważaniami metodologicznymi, które prowadziły do tego, że ontologia nie zwraca się już do istnienia, lecz jedynie do zasad istnienia i bytu pojętego abstrakcyjnie, jako sam w sobie.

Związki myślenia na temat „bytu jako bytu”, czyli filozofii bytu, z myśleniem teologicznym należały do mocnych więzi w metafizyce klasycznej. Dostrzegamy je już u starożytnych Greków, gdy – przykładowo – Tales wska-

³ Por. na ten temat: A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 77 i n.

⁴ Wystarczy przypomnieć tu jedno z wezwań Melanchtona: „Wzywam was w imię chwały bożej, którą przynosić powinniśmy ponad wszystko, i w imię dobra kościoła, który otaczać mamy gorącą miłością, abyście postawili sobie jako naczelné zadanie pielęgnowanie tych wspaniałych nauk, jakie obejmuje filozofia, abyście z wielką gorliwością do nich się przykładali i zbudowali niewzruszony gmach nauki przydatny dla was samych i dla całego rodzaju ludzkiego.” F. Melanchton, *Mowa o filozofii*, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 242.

⁵ Por. M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, s. 73.

zuje na wodę jako zasadę bytu i wypowiada jednocześnie myśl, iż „wszystko jest pełne bogów”. Związki te niekiedy są tak mocne, że trudno dociec, czy tezy wypowiedane na temat Boga (bogów) są jeszcze filozofią, czy też już zespołem wierzeń religijnych. Należy też przypomnieć, iż w dziejach myśli greckiej spotykamy również zjawisko, w którym to właśnie filozofia, wyrastając z mitów, doprowadza do powstania systemu religijno-etycznego. Więzy te w okresie późniejszym zostały jeszcze bardziej wzmocnione w scholastyce i długo utrzymywały jedność metafizycznych badań onto-teologicznych. Metafizyka i teologia (czy też filozofia Boga) stanowiły tu pewnego rodzaju całość, zaś jedynie w kontekście filozofii bytu stawały się zrozumiałe dowody na istnienie Boga.⁶ Aparat pojęciowy tradycyjnej filozofii bytu (*primus motor*) często okazywał się też wystarczający w teologii, stąd też ze strony tej ostatniej onto-teologiczny charakter metafizyki nie znajdował zagrożenia. Nie znalazł on zagrożenia również wtedy, gdy okazało się, że tradycyjna filozofia bytu prowadzi do niebezpiecznej idei uznania Boga za „najwyższy byt”. To niebezpieczeństwo udało się pokonać przez zmianę – dokonaną przez św. Tomasza – zasad filozofii bytu i z egzystencjalności Boga uznać egzystencjalność bytu.

Przerwanie tych związków oznaczało modyfikację metafizyki i nową jej sytuację zarówno dla filozofii bytu, jak i dla teologii. Rozdzielenie to przebiegało bowiem jako swoista redukcja pola metafizyki: najpierw odebrano jej możliwość dowodzenia twierdzeń z obszaru teologii i myślenia religijnego, czyli *de facto* oddzielono od teologii, by później uznać, że takie oddzielenie jest korzystne do rozważania problemów bytu. Słowem: „byt jako byt” może być ujawniony bez teologii i poza nią, ale również ta ostatnia nie potrzebuje już „filozofii bytu”. Proces ten, zapoczątkowany w późnej scholastyce i kontynuowany przez Wilhelma Ockhama⁷, znalazł w XVIII w. swój najmocniejszy wyraz w racjonalizmie Christiana Wolffa, w którym ontologia (pozbawiona już teologii) stała się jedyną drogą badania bytu w ogólności, zaś teologia umieszczona została poza obszarem pojęć ogólnych dotyczących bytu i stanowiła – obok kosmologii i psychologii – część specjalnej metafizyki szczegółowej. Ta nowa metafizyka (ontologia) miała być nadal „poznaniem bytu jako bytu”, lecz teraz była taką o tyle, o ile pozostawała poza (lub obok) teologii.

Można by sądzić, że takie oddzielenie ontologii od teologii i wyprrowadzenia tej ostatniej poza obręb pytania o „byt jako byt” stanowiło oczekiwany moment w filozofii bytu, który zadecyduje o nowym kierunku badań

⁶ Na ten temat np.: S. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania Boga*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1965 nr 2, s. 300.

⁷ Por. na ten temat: J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 135 i n.

i przyniesie filozoficznym rozważaniom nad bytem długo oczekiwaną wolność. I tak rzeczywiście się stało. Tradycyjne myślenie metafizyczne, dla którego onto-teologiczny charakter rozważań nad bytem pozostawał trwałym elementem, na skutek tych przemian musiało ulec koniecznym przekształceniom. Nowa filozofia bytu (ontologia) nie była już „służebnicą teologii” i nie musiała ograniczać się do stworzenia aparatury pojęciowej dla problemów teologicznych. Stając się autonomiczną dziedziną, mogła też podjąć zadanie stworzenia najogólniejszej teorii rzeczywistości, tłumacząc i interpretując rzeczywistość, jako ogólna teoria możliwości. Wreszcie na ontologię – szczególnie w wydaniu protestanckim – można spojrzeć jako na próbę opisanie podstawowych struktur ludzkiego umysłu.⁸

Historia wskazuje jednak, że otrzymana na tej drodze wolność oznaczała jednocześnie utratę (czy też wyłączenie) z tak pojętej filozofii bytu wielkiego obszaru, który wzbogacał jego teorię elementami życia i śmierci, wieczności i czasu. Otrzymano bowiem ontologię, która stawiała się systemem twierdzeń i definicji wyrażanych na drodze logicznego procesu dedukcji, czasem nawet bez konieczności rozpoczynania od doświadczenia faktów. Z drugiej zaś strony, teologia – pozostając poza obszarem badania bytu w ogólności – nie mogła być już wypracowana w ramach pytania o byt jako byt i nie mogła też nadbudowywać się na filozofii bytu danego nam bezpośrednio. Traciła możliwość znalezienia się w sferze pytania o byt w ogólności. Stwarzało się tym samym wrażenie, że stwierdzenie istnienia (albo nieistnienia Boga) nie ma żadnego znaczenia dla filozofii bytu i pytania o byt jako byt. Przedmiot takiej metafizyki (ontologii) został wypracowany jako analiza pojęć, zasad, możliwości bez wypowiedania sądów egzystencjalnych. Nie jest już nauką o „bycie jako bycie”, lecz staje się nauką poszukującą pierwszych zasad bytu danego nam w poznaniu.

Ale nie tylko oddzielenie ontologii (filozofii bytu w ogólności) od teologii określiło nową postać metafizyki. Drugim elementem, widocznym szczególnie w filozofii Wolffa, była nowa odpowiedź na pytanie: czym jest metafizyka? Wbrew filozofii Arystotelesa – w której metafizykę, pytającą o byt jako byt, jasno odróżniano od fizyki, czyli nauki o przyrodzie i nauki o duszy – Wolff nazwą „metafizyka” obejmuje nie tylko filozofię bytu w ogólności, lecz także teologię, kosmologię i psychologię. Oznaczało to, że stawiała się ona czymś więcej (innym), niż tylko nauką o bycie jako takim. Byt w ogólności co prawda określa się w ramach ontologii, lecz metafizyka przekracza ontologię. Jest ona jeszcze teologią, kosmologią i psychologią. Wolff umożliwił swym podziałem obszaru metafizyki utratę przez nią swo-

⁸ Por. A. Aduszkiewicz, op. cit., s. 94.

istego „wspólnego mianownika” dla rzeczywistości i późniejszego kartezjańskiego rozdzielenia rzeczy myślącej i rzeczy rozciągłej.

Z jednej zatem strony esencjalizacja filozofii bytu, czyli idea tworzenia nauki o bycie pojętego abstrakcyjnie (ontologia), z drugiej zaś pęknięcie między tak przedstawianymi rozważaniami na temat bytu a „metafizyką szczegółową” ustalają nowe drogi metafizyki.

Przedstawione tu nowożytne przeobrażenia w metafizyce określają też pole metafizycznych rozważań filozofii transcendentalnej. Metafizyka, chociaż jest całością, stanowi dwa obszary, które zostały odróżnione i zyskały samodzielność. Problemy metafizyczne filozofii transcendentalnej wyrastają w sposób wyraźny z nakreślonych tu przekształceń w obszarze onto-teologicznego charakteru metafizyki, jak też rozszerzenia jej zakresu. Ontologia, jako filozofia bytu w ogólności, zwraca się coraz bardziej ku abstrakcyjnemu pojęciu bytu, zmieniając kierunek badań. Z wcześniejszego kierunku nastawienia na faktyczną egzystencję, zwraca się ku pojęciu bytu.

Właśnie ku takiej ontologii kieruje się też filozofia transcendentalna, próbując – począwszy od Kanta – zbadać czym jest ów byt, który badają i o którym wypowiadają się nauki. Ta nowa ontologia poszukuje warunków możliwego doświadczenia i często utożsamia je z warunkami możliwości przedmiotów. Filozofia transcendentalna – jak dowodzi J. Mader – ma fundament ontologiczny.⁹

Na skutek tych wcześniejszych przekształceń filozofia ta może też wprowadzić do myślenia bytu dwie tożsamości. Po pierwsze, tożsamość bytu i poznania, czyli wskazanie, że warunki możliwości poznania przedmiotów są tożsame z samymi przedmiotami poznania. „Być przedmiotu” jest uzależnione od „bycia poznany”. Po drugie, poszukiwany dotychczas byt filozofia transcendentalna może utożsamiać z przedmiotem poznania. Transcendentalna metoda wydaje się zamknięta na inny wymiar bytu.

2. Problem metafizyki transcendentalnej

Należy zapytać, jakie znaczenie dla transcendentalnego problemu metafizyki miały przedstawione przeobrażenia?

Transcendentalna zmiana metafizyki ujawnia się najwyraźniej razem z sensem pytania o jej możliwość. Można je sformułować w następującej postaci: Jakie warunki muszą być spełnione, aby metafizyka w swym pytaniu o „byt jako byt” mogła znaleźć możliwość spełnienia? Pytanie o warunki możliwości jest bowiem pytaniem transcendentalnym. Jednak cechą pytania

⁹ Por. J. Mader, *Problemgeschichtliche Studien zur Periechontologie K. Jaspers*, Wien 1952, s. 80 i n.

transcendentalnego – niezależnie od tego, co staje się jego przedmiotem – jest zawsze ujawnianie ukrytego, wcześniejszego obszaru, który „poprzedza” to, o co właśnie pytamy. Zatem jego sformułowanie wobec metafizyki wskazuje, że ta ostatnia nie jest już i nie może być najogólniejszą dziedziną filozofii i przestaje też odgrywać w niej podstawową rolę. Pierwotniejsza staje się teoria poznania i z refleksji nad poznaniem wyprowadzone zostaje dopiero to, czym jest byt.

Jest jednak i druga płaszczyzna rozważań, która wydaje się istotniejsza dla przyszłych losów metafizyki i jej obecności w transcendentalizmie. Idąc drogą wskazanych przekształceń, pytanie o metafizykę musi zostać sformułowane nie jako jedno pytanie, lecz jako dwa. Wynika to z oddzielenia obszarów metafizyki ogólnej i metafizyki szczegółowej. Pierwsze pytanie skierowane jest w stronę metafizyki ogólnej (ontologii), drugie w stronę metafizyki szczegółowej (teologii, kosmologii, psychologii).

Pierwsza przemiana w metafizyce, dokonana z perspektywy filozofii transcendentalnej, polegała zatem na tym, że pytanie o byt ujawniło się jako wymagające wcześniejszego pola rozważań. Kant powie tu, że „cała filozofia transcendentalna [...] poprzedza wszelką metafizykę”¹⁰. W tym „poprzedza” widzieć należy nie tylko zależność czasową (przed metafizyką należy rozwinąć filozofię transcendentalną), ale też zależność strukturalną (od teorii filozofii transcendentalnej zależy postać metafizyki). Druga zaś przemiana ukazuje się jako konsekwencja pierwszej. Chodzi mianowicie o to, że stwarza się ideę, wedle której byt można uchwycić drogą okrężną, czyli wcale nie w ten sposób, że wychodzi się od bytu, lecz przez analizę poznania, a dokładniej możliwości poznania.

Wydaje się zatem, że istotą metafizyki uprawianej z perspektywy myślenia transcendentalnego nie jest już próba odpowiedzi na tradycyjne pytanie filozoficzne: „Czym jest byt jako byt?”, lecz swoista zamiana sensu pytania. Z dotychczasowego metafizycznego problemu bytu filozofia ta musi koncentrować swą uwagę na podstawach metafizyki, jej możliwościach, formułując swoiste pytanie przedmetafizyczne: „Czy można coś w ogóle wiedzieć o bycie jako takim?” i kieruje je oddzielnie w stronę obszarów wyróżnionych przez Wolffa.

Jednak mimo zmiany pytania nie był to unik filozofii transcendentalnej przed metafizyką. Odwrotnie, filozofia ta świetnie wypełnia dotychczasowe metafizyczne zadania filozofii. Choć bowiem jest tylko wiedzą o metafizyce (jej możliwościach), to jednak nie daje się od niej odróżnić, gdyż namysł nad warunkami możliwości metafizyki jest jednocześnie namysłem nad sposobem istnienia.

¹⁰ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 40.

Na podstawie wszystkich tych uwag można wyprowadzić zasadniczy problem metafizyki w wydaniu filozofii transcendentalnej. Powiązanie metafizyki i poznania doprowadziło filozofię transcendentalną do zaskakującego efektu, który na długie wieki stał się obszarem dyskusji i polemik. Po pierwsze, wprowadziło zależność metafizyki (jej tezy) od filozofii transcendentalnej, która musiała ją poprzedzać. Stworzony został tym samym precedens, że można było mówić o poznaniu, mimo że z góry zakłada się, iż nie ujmuje się w nim samego bytu. Po drugie, wyraźnie się staje, że nie ma wśród bytów wspólnego mianownika, czyli nie ma jednego klucza do problemów metafizycznych. Inaczej trzeba uprawiać metafizykę w jej pytaniu o konkretny świat przedmiotu, a inaczej metafizykę szczegółową.

3. Ugruntowanie metafizyczne i transcendentalne

Jasne staje się zatem, że metafizyka i filozofia transcendentalna przedstawiają dwa różne sposoby ocalenia uniwersalności i spełnienia fundamentalistycznych oczekiwań filozofii. Pierwsza z nich odwołuje się do bytu, pozostaje przy bycie i dowodzi, że również w poznaniu sięgamy do czegoś, co „jest”, zaś poznanie o tyle tylko pozostaje poznaniem, o ile ujmuje byt samoistny. Nie chodzi w niej o to, aby dotrzeć do podmiotowych warunków naszego poznania, ale o to, aby wskazać możliwość ich przekroczenia. Uznaje się w niej sam byt za uniwersalną i ostateczną zasadę, zaś absolutna ważność pierwszych zasad łączy się z niekrytycznym uznaniem realności świata jako potrzebującego afirmacji.

Inaczej zaś zamierza ugruntować rzeczywistość filozofia transcendentalna. Bez wątplenia pozostaje ona myśleniem fundamentalistycznym, czyli takim, w którym uznaje się, że filozoficzne zdania podstawowe mogą i muszą mieć fundament absolutnie pewny. Takie przekonanie jednak, że poznanie domaga się „fundamentu” i że musi być on „absolutnie pewny” nie jest naturalnie w filozofii myślą nową i nie pojawia się razem z myśleniem transcendentalnym. Występuje ono razem z myśleniem metafizycznym i w związku z tezą, że tylko sięgające „do fundamentów” poznanie metafizyczne jest wiedzą i jako takie odróżnia się od „mniemań”. Właśnie myślenie metafizyczne opanowane było roszczeniem dotarcia do bezwarunkowych konieczności. Kto ich nie uznawał, ten musiał też odrzucić metafizykę.

W tym sensie filozofia transcendentalna dziedziczy tematykę fundamentalistyczną. Dziedzicząc ją, sprzeciwia się zarówno tendencjom relatywistycznym, czyli przekonaniom o zależności poglądu na świat od jakichś „historycznych okoliczności”, jak też sceptycyzmowi, czyli przekonaniu o niemożliwości dotarcia do prawdy. Filozofia ta podejmuje zadanie namy-

słu nad doświadczeniem, poszukując jego warunków możliwości, legitymizacji, ugruntowania. Jest to jednak myślenie, które co prawda pozostaje wierne filozoficznemu poszukiwaniu zasad, lecz zmienia kierunek poszukiwań tego, co stanowi fundament doświadczenia i może być uznane za „ostateczne ugruntowanie”. Zamiast, jak miało to miejsce w filozofii bytu, przekraczać doświadczenie w kierunku „tamtego świata”, często nadmysłowego, transcendentnego, zwraca się ona wstecz, sięgając ku temu, co jest „przed doświadczeniem”. Zmiana kierunku jest tu istotnym czynnikiem określającym całą drogę poszukiwań. Tracąc „tamten świat”, filozofia ta odsłania nowy obszar, przed doświadczeniem, który przyjmuje podstawową rolę w określaniu samego doświadczenia i staje się jego racją dostateczną, „ostatecznym ugruntowaniem”. Kto stoi na gruntach filozofii transcendentalnej, odwraca się co prawda od dogmatycznej metafizyki, ale również od psychologicznych prób „pseudougruntowania”, w których wierzy się, że podstawy rozszczeń co do ważności tkwią po stronie psychiki ludzkiej.¹¹ W tym wszystkim nie neguje się jednak konieczności poszukiwania struktur kategoryalnych.

Wystarczy w tym kontekście przypomnieć, że dla Kanta jako oczywisty pozostaje absolutny charakter prawdy i to, że prześwieca ona w konkretnym doświadczeniu. Tajemnicą człowieka jest jednak, że to właśnie on jest jednością między intelligibilnym światem, światem absolutnej prawdy, a konkretnym światem zmiennego doświadczenia. Dlatego jest on prawodawcą natury, Demiurgiem, sprowadzającym przeciwieństwa do jedności. Jednak taki człowiek nie może być konkretnym, pojedynczym człowiekiem, lecz „czystym”, „człowiekiem w sobie”, „podmiotem transcendentalnym”. To jest cena transcendentalnego rozwiązania, za którą filozofia ta pokonuje empiryczny sceptycyzm swoich czasów i nie traci możliwości ostatecznego ugruntowania. Tylko w ten sposób może człowiek rozpoznać prawdę, że sam jest prawodawcą, tylko w ten sposób nie traci uniwersalności i może dostrzec rację rzeczywistości, że sam jest transcendentalnym podmiotem, niepodatnym na zmienności świata.

Filozofia transcendentalna jest zatem myśleniem ustanawiającym nowy rodzaj filozofii ostatecznego ugruntowania (metafizyki). Jest to nowa metafizyka, „metafizyka transcendentalnej subiektywności”, będąca tylko „odwróceniem się od metafizyki bytu”, a nie od problematyki ugruntowania.¹² Filozof z Królewca i myślenie transcendentalne zastępuje zatem starą, dogmatyczną metafizykę bytu nową, ale nie mniej dogmatyczną. Zadanie ugruntowania podejmuje się tu w postaci łatwiejszej misji znalezienia zasad organizacji świata po stronie samego świata i przedstawiając to rozwiązanie

¹¹ Na ten temat: H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921, s. XII.

¹² Por. E. Przywara, *Kant heute. Eine Sichtung*, München 1930, s. 41.

jako jedyne możliwe.¹³ Perspektywa transcendentalizmu oznacza, że filozofia zwraca się ku ukonstytuowanemu obszarowi, który nazywa się „obszarem możliwego doświadczenia”, aby w nim właśnie odnaleźć warunki możliwości.¹⁴ Odkryte w ten sposób warunki mają charakter transcendentalny, w nowym, kantowskim znaczeniu. Określają doświadczenie w obrębie jego samego, organizują je, pozostając „przed doświadczeniem”. „Filozofia transcendentalna nie rozważa przedmiotów – stwierdza Kant – lecz ludzki umysł (*Gemüt*) według źródeł skąd w nim poznanie *a priori* pochodzi, i jego granice, [...] (obserwuje) nie te nieznanne nam przedmioty poza światem zmysłów, lecz niejasny obszar naszego własnego rozumu.”¹⁵

Transcendentalne „pozostanie w świecie” nie oznaczało zatem ani rezygnacji z poszukiwań koniecznych warunków doświadczenia, ani też dowolności ich uznania. Filozofia ta pozostaje w tym sensie filozofią „ostatycznego ugruntowania”, gdy przyjmuje, że warunki te muszą mieć taką samą dozę konieczności (ważności), jak miało to miejsce w przypadku „tamtego świata”. One również muszą mieć charakter nieempiryczny, jako takie nie mogą być z niego wyprowadzone. Nie tylko jest to zatem próba pozostawania w obrębie doświadczenia, lecz również odnajdywanie właśnie w nim koniecznych, apriorycznych warunków, fundamentów. Mówiąc nieco metaforycznie, można powiedzieć, że postawa taka oznaczała założenie, iż doświadczenie samo się legitymizuje (albo też legitymizuje od wewnątrz).

Lecz i tu pojawiają się problemy. Skoro właśnie krytyka rozumu staje się drogą ujawniania warunków organizacji naszego doświadczenia, to nie ma w tej postawie odpowiedzi na pytanie, dlaczego powinienem być rozumnym? Dlaczego powinienem uznawać normatywne warunki krytyczno-argumentacyjnego dyskursu, a nie np. myślenie życzeniowe? To jest nie tylko pytanie wobec transcendentalnej filozofii teoretycznej, ale również praktycznej. Jeśli chce się znaleźć na nie odpowiedź – pozostając w kręgu tego myślenia – to popada się w błąd *petitio principii*, w którym rozum „rozumnie” dowodzi swojej własnej ważności. Można oczywiście przyjąć takie uzasadnienie, ale też trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że jest to postawa swoiście „preracjonalna” lub nawet irracjonalna, w której „chwali się siebie samego”.

¹³ J.B. Lotz pisze: „U Kanta forma obiektu jest nieosiągalna, dlatego przedmiot jest określony jedynie przez formę podmiotu; [...] Nasze jednak zadanie jest trudniejsze i ogólniejsze niż zadanie Kanta, gdyż nie sprowadzamy ludzkiego poznanie do formy w podmiocie, lecz przez nią również do formy w samym obiekcie [...]. Ludzkie poznanie domaga się określonych warunków możliwości w podmiocie, które z kolei zakładają określone warunki możliwości w obiekcie.” Por. idem, *Die transcendente Methode in Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik*, w: J.B. Lotz, (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, s. 83.

¹⁴ Na ten temat: M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 63.

¹⁵ I. Kant, *Reflexion zur Metaphysik*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, Berlin 1928, Nr 4873 i 5112.

Należy również zwrócić uwagę na dwie istotne okoliczności postawy „transcendentalnego ugruntowania”. Pierwsza dotyczy podstaw tych nowych poszukiwań. Łatwo spostrzec, że w takim nowym odsłanianiu „racji doświadczenia” pozostajemy nadal w obszarze naszego świata. Przekraczanie, które ma tu miejsce, jest zatem pewnego rodzaju wycofywaniem się, realizowanym po to, aby znaleźć warunki możliwości doświadczenia, lecz zawsze w nim samym. Druga okoliczność związana jest z sytuacją, w jakiej mogło dojść do zmiany, wskazanego tu, kierunku poszukiwań z ugruntowania metafizycznego na ugruntowanie transcendentalne. Jeśli porównamy ze sobą poprzedzającą Kanta filozofię wykraczania ku innemu, ponadmysłowemu światu, i kantowski zwrot wstecz w poszukiwaniach, to przyczynę tego można odnaleźć w utracie dotychczasowej roli świata nadmysłowego w określaniu naszego świata. Alternatywa bowiem wydaje się być tu jedna: albo droga ugruntowania metafizycznego, droga odkrywania świata nadmysłowego jako „racji”, zachowuje kulturową ważność w określaniu doświadczenia i kantyzm wraz z całą filozofią transcendentalnego ugruntowania staje się pomyłką, albo też, gdy świat ten traci taką rolę, kantyzm okazuje się ratunkiem kultury, oferując nowe możliwości legitymizacji.

4. Załamanie się metafizyki i filozofii transcendentalnej

Pojawienie się metafizyki stanowiło stworzenie takiego spojrzenia na świat, w którym całość doświadczenia ujmowana była z perspektywy tego, co jest poza nim. Taki sposób myślenia o rzeczywistości podejmował próbę dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, jej „ostatecznego ugruntowania”, zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza, co jest „inne”.

Jednak nowożytność często jest odczytywana jako koniec takiego myślenia, a tym samym zawieszenie metafizycznego ugruntowania. Metafizyka bytu wyznaczała bowiem obraz świata szkicowany „z zewnątrz”, przyjmując ponadświatowy punkt widzenia, rodząc przeświadczenie o wyłącznej prawdziwości określonego obrazu świata i sprowadzając „wszystko do jednego”. Do jej struktury należało pytanie o podstawę wszystkich rzeczy oraz odpowiedź na nie, określająca to, co „naprawdę rzeczywiste”. W ten sposób oferowała bezpieczną gradację rzeczywistości, lecz oferując „uzasadnienie wszystkiego”, prowadziła również do konieczności poszukiwań uzasadnienia dla tego, na co się powołujemy w samym procesie uzasadniania. Ten problem, który jeszcze w filozofii Mikołaja z Kuzy był odsunięty na drugi plan, gdyż „warunkujące” nie wymaga dowodu i nie może być zakwestionowane z punktu widzenia uwarunkowanego, pojawia się w filozofii nowożytnej jako

najważniejsze zagadnienie filozoficzne. Trudności metafizycznego ugruntowania, jakie się wówczas pojawiły, filozofia usiłowała rozwiązać na jednej z trzech dróg. Albo próbować nigdy nie zatrzymywać się w poszukiwaniach „racji” i wszystko ciągle podważać, jako „jeszcze nie to ostateczne”, przesu- wając w ten sposób rozwiązanie problemu ostatecznych ugruntowań; albo też uznać za odnalezione to, co wcześniej było założone; albo też przerwać ciąg uzasadnień w określonym miejscu.¹⁶ I chociaż trzecia z tych możliwości zyskała największe filozoficzne znaczenie, to jednak każda podważała w ja- kiś sposób ideę metafizycznego ugruntowania. Nowożytna droga destrukcji wiodła od symbolicznego „wrzucenia w ogień” (D. Hume), wskazanie nie- możliwości metafizyki bytu jako poznania teoretycznego i przesunięciu w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (E. Husserl), wreszcie egzystencjalną przebu- dowę w analitykę Dasein (M. Heidegger).

Konsekwencje „zawieszenia metafizyki” wybiegały jednak daleko poza filozofię. Razem z nimi nie tylko filozofia abdykowała ze swej roli poszuki- wania pozaczasowych i pozaprzestrzennych zasad funkcjonowania bytu, ale również wskazała, że wobec funkcjonujących obrazów świata nie jest ona również prawomocna w uznawaniu jednego z nich za prawdziwy i przekre- ślaniu innych jako nieprawdziwych, rezygnując tym samym z funkcji two- rzenia światopoglądu, ważności prawdy, kodeksów etyki itp.

Wobec słabości metafizycznego ugruntowania filozofia transcenden- talna, która stanowiła odmienną drogę „wskazywania podstaw”, wydawała się pozostawać jedyną możliwością zachowania fundamentalistycznego cha- rakteru filozofii, a tym samym wskazywania niepodważalnych fundamentów kultury. Stała się też jedyną filozofią legitymizacji wtedy, gdy ugruntowanie metafizyczne straciło na ważności.

Lecz wiek XX również zmienił, a przynajmniej przewartościował, ugruntowujące znaczenie całej filozofii kantowskiej. Dosyć szybko załama- ła się filozofia neokantyzmu, która mogła być uznana za dziedzica i następcę filozofii Kanta. Co prawda filozofia ta chciała „wykroczyć myślą Kanta poza Kanta” – jak o tym mówił Wilhelm Windelband – i wskazać „uniwersalny charakter wartości jako podstawy kultury” (H. Rickert), to jednak stała się ona tylko „szkolną filozofią”, która rozwijała się jakby obok kultury i „pole- gła w okopach pierwszej wojny światowej” (H.-G. Gadamer). Nie utrzymała się również fenomenologia, która usytuowała się na polu świadomości i do- konywała refleksji nad działaniem „czystej świadomości”, szukając właśnie tam możliwości konstytucji wszelkiego sensu.

¹⁶ Por. na ten temat: H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, s. 15 i n.

Złamanie się możliwości ugruntowania z punktu widzenia filozofii transcendentalnej miało miejsce w związku z wewnętrznymi trudnościami samego procesu legitymizacji naszej wiedzy i egzystencjalizacją myślenia. Należy przypomnieć, że formalnym warunkiem takich działań była bowiem w tej filozofii świadomość (podmiot, czyste Ja), która nie dawała się zobiektywizować, nigdy nie poddawała się doświadczeniu, nie była uwarunkowana czasem i zmiennością. Ze względu na nią można było utrzymać ów walor absolutnej pewności i absolutnego ugruntowania. Czysta świadomość stanowiła ów fundament, który określał szansę powodzenia legitymizującej funkcji filozofii krytycznej, a razem z tym możliwość umocnienia teorii doświadczenia.

Sytuacja uległa jednak zmianie, gdy podmiot, zamiast fenomenologicznemu „oczyszczeniu”, został poddany indywidualizacji i egzystencjalizacji, zamiast wzmocnienia absolutnego charakteru, uległ konkretyzacji i stał się kompleksem elementów psychicznych. Oznaczało to proces deprecjonowania tej podstawy i „samobójstwo filozofii krytycznej”¹⁷. Z sytuacją taką mieliśmy do czynienia w – rozwijającej się na przełomie XIX i XX w. – filozofii życia, jak też w egzystencjalizmie i filozofii spotkania wieku XX.

Lecz załamanie się idei ugruntowania metafizycznego i transcendentalnego nie likwiduje potrzeby stabilizacji świata niesionej wraz z nimi. Upadek metafizycznej funkcji filozofii nie oznacza więc, że przestała istnieć potrzeba takich „teorii doświadczenia”, w których człowiek próbowałby zamknąć jego całość i szukać podstaw swych roszczeń co do ważności, słuszności moralnej, prawdy.

Zanim filozofia podejmie ten tradycyjny problem, należy jednak odpowiedzieć na pytanie, czy poszukiwania ugruntowania na drodze metafizycznej i transcendentalnej są rzeczywiście bezpowrotnie utracone? Czy próby ich wyrzucenia z podstawowego nurtu filozofii nie były przedwczesne?

Każde pokolenie asymiluje filozoficzny dorobek poprzednich wieków, wzbogacając o nową problematykę lub nowe konteksty starej problematyki. Wbrew obiegowym opiniom współczesna filozofia nie pozbyła się ani myślenia transcendentalnego, ani też metafizycznego w takim stopniu, że stanowią one już tylko przestarzałe struktury myślenia. Powroty są bowiem w filozofii znacznie częstszym zjawiskiem niż nowości. Zjawisko odnowienia (transformacji) transcendentalizmu zajmuje istotny obszar myślenia filozoficznego współczesności. Również myślenie metafizyczne wydaje się przeżywać swój renesans. Chodzi jednak o taką transformację tych tradycyjnych filozofii podstaw, aby nie utraciły one swej istoty, ale też uwzględniły te przemiany w obrębie samej filozofii XX w., które poddawały je krytyce.

¹⁷ Por. np. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Wien 1952, s. 87.

Możemy nawet powiedzieć, że wraz z rozwojem filozofii transcendentalnej i krytyką metafizyki przeprowadzoną przez to myślenie nastąpiło swoiste otwarcie pola dla metafizyki właśnie przez pytanie transcendentalne. Formułując bowiem problem warunków możliwości metafizyki czy też warunków wypowiedzi o rzeczywistości jako całości, filozofia transcendentalna – począwszy od pytań Kanta – prowadziła do nowego zagadnienia, które w XX w. określało w sposób zasadniczy obecność metafizyki w różnych kierunkach filozoficznych. Było nim pytanie o funkcje wypełniane przez treści metafizyczne w filozofii, kulturze, życiu. Abstrahując od konkretnych treści metafizycznych, ich prawdziwości czy też fałszywości, myślenie transcendentalne ukazało nowy poziom rozważań, w którym nie chodziło już o konkretną tezę metafizyczną, lecz o jej obecność i funkcjonowanie w świecie kultury. Wielość teorii metafizycznych, ich odmienność, przestawała mieć znaczenie, gdy liczyło się to, jaki sens mają one w świecie człowieka. Można w tym dostrzegać kryzys metafizyki, gdy zaciera się prawdziwość tez metafizycznych na rzecz ich roli w kulturze. Spośród wielu tez metafizycznych żadnej z nich nie można prawomocnie wybrać czy też stwierdzić jej wyłącznej prawdziwości. Mamy zatem do czynienia z nadmiarem wartości, sensów i celów, ale żaden z nich nie pretenduje do absolutnego wyjaśnienia świata i nie daje człowiekowi uniwersalnego bezpieczeństwa. Filozofia transcendentalna w sposób najostrożniejszy ujawnia tu, że niemożliwe jest obramowanie sensu absolutnego w tym, co skończone. Ale przecież, właśnie z inspiracji transcendentalnego pytania o możliwość metafizyki, ujawnia się tu postać nowej metafizyki, w której możliwość wielości koncepcji metafizycznych, ich różnorodność, daje się ująć jako właściwość samej rzeczywistości, samego bytu, który nie jest tym albo tamtym, lecz wszystkim jednocześnie.

Również metafizyczna filozofia ugruntowania ulega istotnym przekształceniom, wskazującym, że nie są to przestarzałe struktury, nieobecne w nurtach filozofii współczesnej. Wspomnieć tu można choćby oryginalną próbę metafizyki transcendentalnej Karla Jaspersa czy też tomizmu transcendentalnego (szkoła Maréchala). To tylko nieliczne formy nowych obecności tradycyjnych filozofii fundamentalnych realizowanych jednocześnie jako metafizyka i jako myślenie transcendentalne. Jest ich w myśli współczesnej znacznie więcej.

W trudniejszej sytuacji znajduje się jednak filozofia, która zakłada, że ugruntowania metafizyczne i transcendentalne nie tylko utraciły swe znaczenie, ale były również pomyłką filozofii. W takim wypadku samo szukanie podstaw powinno dopiero znaleźć możliwość swego istnienia. Tu jednak najczęściej filozofia podejmuje decyzję rezygnacji z tej problematyki, rozwijając nową koncepcję doświadczenia (postmodernizm, neopragmatyzm).

Zamiast „doświadczenia zamkniętego” wprowadza ideę „doświadczenia otwartego”, w której poszukiwanie podstaw niejako doktrynalnie wydaje się nieporozumieniem. Idea otwartego doświadczenia zmienia bowiem w sposób zasadniczy obecność człowieka w świecie i kulturze. Zmienia się coś, co możemy nazwać przestrzenią doświadczenia i naszą w niej obecnością. Doświadczenie zamknięte poddawało się łatwemu porządkowaniu jego elementów ze względu na podstawy, cel, kierunek, sięganie do zasad, poszukiwanie racji. Inaczej dzieje się przy uznaniu idei doświadczenia otwartego. Rzeczywistość odsłania się teraz przez aktywne tworzenie, w którym uczestniczymy. Dla człowieka oznacza to, że jego racje, motywacje mogą być przypadkowe, wynikiem historycznego procesu. Gdyby jednostka żyła w innym czasie, innym miejscu, innym doświadczeniu (wszak doświadczenie jest zmienne), to jej przekonania mogłyby być odmienne, niż te określające jej byt, dzisiaj, tutaj, teraz. Oznacza to jednak, że nie ma uniwersalnej legitymizacji, a tym samym – jak dowodził Nietzsche – na pytanie „dlaczego” nie ma odpowiedzi. Poszukując warunków możliwości doświadczenia bez granic, stajemy przed porażką. Nie możemy uwiarygodnić całości doświadczenia, gdyż zawsze jest ono otwarte ku nowym możliwościom.

Spójrzmy jednak na dwie próby syntezy metafizyki i filozofii transcendentualnej, które pojawiły się w XX w.

5. Metafizyka transcendentualna – periechontologia i tomizm transcendentualny

Początek XX w. wyznaczył ten okres w dziejach filozofii, w którym często dostrzegano, że filozofia transcendentualna nie jest jedynie poszukiwaniem warunków możliwości poznania, lecz ważnym etapem w rozwoju metafizyki. Miało tu miejsce swoiste spotkanie metafizyki i filozofii krytycznej. Zwrot ku metafizyce dokonany z perspektywy tego myślenia widoczny jest zarówno w neokantyzmie (F. Paulsen¹⁸), w filozofii Heideggera, metafizyce opisowej Petera F. Strawsona, periechontologii Jaspersa i tomizmie transcendentualnym. W każdej z tych koncepcji problem, jaki się pojawia, sformułować można następująco: czy uda się zachować idee filozofii transcendentualnej, czyli podstawową jej rolę w określaniu warunków poznania, a jednocześnie dowieść z tej perspektywy, że metafizyka jest możliwa? Innymi słowy, czy uda się zlikwidować alternatywę ujawniającą się często w dziejach filozofii pokantowskiej: filozofia krytyczna (transcendentualna) albo metafizyka w klasycznej postaci?

¹⁸ Por. np. F. Paulsen, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, „Kant-Studien”, 4/1900, s. 413-447. Filozofia krytyczna – dowodzi Paulsen – ma do czynienia z metafizyką, gdy pozostaje na gruncie „wiecznych prawd”.

Wiek XX wskazał dwie drogi przełamywania priorytetu transcendentalnej teorii poznania na rzecz rozbudowywania jej metafizycznego znaczenia. Pierwszą było prowadzenie myślenia transcendentalnego jeszcze bardziej w głąb rozważań ontologicznych i próba usytuowania jej na obszarach przed-ontologicznych. Jest to propozycja Husserla i Heideggera. Druga jest propozycją odzyskania przedmiotu metafizyki przez nowe spojrzenie na sens filozofii transcendentalnej. I właśnie te próby wymagają szczególnego podkreślenia. Są to przede wszystkim: periechontologia K. Jaspersa i tomizm transcendentalny szkoła Josepha Maréchala. Pierwsza jest doniosła o tyle, że próbuje budować metafizykę, łącząc filozofie Kanta i Kierkegaarda, druga z kolei zbliżając do siebie myśl Kanta i św. Tomasza.

Jaspers wielokrotnie przyznaje się do swych związków z Kantem i transcendentalizmem.¹⁹ Podkreśla jednocześnie, że właściwym problemem filozofii jest byt. W ten sposób transcendentalizm i metafizyka znajdują już w założeniu jego filozofii możliwość trwałego powiązania. Jest to jednak inny związek niż interpretacja dokonana w tym samym okresie przez Heideggera. Należy przypomnieć, że po otrzymaniu pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* w 1929 r. Jaspers napisał wyraźnie do jej autora: „Jest to najwyraźniej całkiem nowa interpretacja, zwarta, dla mnie cokolwiek obca i na razie bez związku z tym, czym jest dla mnie Kantowska filozofia [...]”²⁰ Kiedy zaś 10 II 1928 r. Heidegger informował Jaspersa o konieczności „nowego odkrycia Kanta”, filozof z Heidelbergu w odpowiedzi napisał: „Kant jest jedynym, któremu naprawdę wierzę. Odkryć go na nowo? Tak, ale ostatecznie tylko dla samego siebie. [...] Czym właściwie jest Kant, nie mam ostatecznej pewności. W tej chwili powiedziałbym: Kant nareszcie bierze na serio skrytość Boga i zawierające się w niej jedyne wymaganie, jakie Bóg stawia człowiekowi: aby był wolny. [...] Wraz z Kantem kończy się wszelka ‘ontologia’.”²¹

Czym jest ten – podkreślony przez Jaspersa – „koniec ontologii”?

Jaspers wskazał, że w filozofii transcendentalnej dochodzi do specyficznego doświadczenia granic. W tym sensie jest to myślenie antydogmatyczne. U Kanta oznaczało to doświadczenie granic skończoności rozumu. I właśnie w tym „doświadczeniu granic” ujawniało się metafizyczne znaczenie tej filozofii. W nim miało bowiem miejsce otwarcie nowej „przestrzeni” i razem z tym „uwolnienie rozumu od niego samego”. Wydaje się też, że po raz pierwszy, zwracając się tradycyjnie ku rozumowi i jego podstawom,

¹⁹ Należy przypomnieć, że swoją *Psychologie der Weltanschauungen* kończy Jaspers dodatkiem *Kants Ideenlehre*, w którym dowodzi, że Kant wskazał, iż idei nie można ująć inaczej jak tylko przez to, że się w nich żyje. Por. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1971, s. 477.

²⁰ Por. M. Heidegger/K. Jaspers, *Korespondencja 1920-1963*. Opr. W. Biemel i H. Saner, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Spychała, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2000, s. 109.

²¹ Ibidem, s. 76.

i pytając o jego granice, filozofia odkryła możliwość innych dróg dla filozofii bytu. Nie dzieje się to jednak jako prosta konsekwencja transcendentalnych założeń filozofa z Królewca. Jaspers wskaże konieczność kontynuacji transcendentalizmu i będzie go rozwijał, dzięki nowej filozofii, czy też nowej „atmosferze filozoficznej”, która wdarła się na teren filozofii krytycznej przez myśl Nietzschego i Kierkegaarda. Z tej perspektywy uznaje nieredukowalność pytań metafizycznych i potrzebę znalezienia na nie odpowiedzi. Chodzi jednak o odróżnienie iluzorycznych zaspokojeń tej potrzeby od autentycznych. Metafizyka dla Jaspersa to aktywne myślenie o transcendencji, o Absolutcie. Ontologia zaś chce myśleć byt w całości. Metafizykę aprobejuje, ontologię zaś odrzuca. Podejmuje jednak drogę Kanta, chcąc – tak jak filozof z Królewca – wykroczyć poza świat, ale jednocześnie w nim pozostać. Kantowskie wskazanie granic nauki i uświadomienie sobie niewiedzy o bycie było początkiem przeorientowania metafizyki. Chcąc dalej iść tą drogą, wykroczyć poza nas samych, ująć relację podmiot-przedmiot, docieramy do „ogarniającego”, jako realności, która sama nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, lecz ugruntowuje relację podmiotowo-przedmiotową. Rzecz można, iż Jaspers chciał uratować nieracjonalny obszar ludzkiego istnienia, bez którego nie da się uprawiać metafizyki. Czyni to, wprowadzając do tej filozofii kategorię egzystencji. Dzięki egzystencji filozofia transcendentalna znalazła się na drodze poszukiwań tego, co jest zakryte przed rozumem, lecz nie może być pominięte w pytaniu o warunki możliwości. Egzystencja i cała problematyka filozofii życia, jaką odkrył dla transcendentalizmu, stworzyła też nowe możliwości rozwoju tej filozofii. Właśnie transcendentalizm wzbogacony o świat życia, o egzystencję odkrywa na powrót podstawowy problem filozofii, problem bytu. „Pytaniem naszym jest: czym jest byt? Problemem tego pytania jest: jak mogę i muszę myśleć byt?”²²

Dopiero teraz, gdy życie i egzystencja włączone zostają do filozofowania, okazuje się, że dotychczasowy początek metafizyki z jej pytaniem o byt, nie stanowi właściwego dla niej oparcia. Nie stanowi takiego oparcia również ta filozofia transcendentalna, która ogranicza się do poszukiwań warunków postawy racjonalnej i *a priori* rozumu. Filozofia ta odkryła co prawda, że formułując pytanie o byt nie można pominąć zagadnienia wcześniejszego, skierowanego ku możliwościom poznania. Taki wydawał się też sens kantowskiego przewrotu w filozofii, lecz był on znacznie głębszy. Kant przesunął filozofię z poszukiwań wiedzy o bycie na poszukiwanie wiedzy o możliwościach poznania bytu i odsłonił dla myślenia filozoficznego nowy obszar, „obszar możliwego doświadczenia”. Jednocześnie naraził filozofię bytu na niebezpieczeństwo redukcji bytu do przedmiotu poznania.

²² K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1991, s. 37.

Kant wskazał na warunki możliwości tego bytu, o którym myślimy jako o przedmiocie i który jest dla nas przedmiotem. Dla metafizyki pojawiło się tu wielkie niebezpieczeństwo ograniczenia całego bytu do „przedmiotowości”. Wprowadzona do tej filozofii przez Jaspersa kategoria egzystencji ujawnia, że byt przedmiotowy nie jest całością, nie jest samym bytem, zaś racjonalizm nie jest jedyną drogą jego ujęcia. Stajemy w ten sposób ponownie na drodze poszukiwań, zaś dotychczasowe próby, zamknięte do racjonalności, przedstawiają się jako niepełne i wymagające dopełnienia. Uaktualnienie pytania metafizycznego następuje na skutek zrozumienia tego, że świadomość jest jedną z granic i horyzontem, w jakim byt się ujawnia.

Jak łatwo dostrzec Jaspers podejmuje próbę połączenia dwu tradycji rozważania problematyki bytu: z jednej strony jest to tradycja Platona i Arystotelesa, z pytaniem „czym jest byt?”, z drugiej zaś tradycja Kanta i Kierkegaarda, z pytaniem „jak mogę i muszę myśleć byt?” i kategorią egzystencji.²³ Tak jak ci pierwsi uznaje nieredukowalność pytań metafizycznych. Tak jak Kant i transcendentalizm zdaje sobie sprawę z tego, że wykroczyć poza świat można tylko, pozostając w nim i ujawniając jego granice. Nie ma innej drogi dla metafizyki jak umocnić obecność człowieka w świecie i prowadzić poszukiwania właśnie w tej perspektywie. I wreszcie tak jak Kierkegaard uznaje, że człowiek w „konkretnej sytuacji” wyznacza niewykorzystaną dotychczas możliwość rozwoju dla metafizyki.

Połączenie tych filozofii było jednak możliwe dzięki zmianie samego sensu myślenia filozoficznego. Sensem takim nie jest już „zaferowanie wiedzy o bycie”, lecz „raczej sprawienie przeobrażenia świadomości bytu”²⁴. Filozofia nie jest bowiem wiedzą, lecz aktywnością jednostki, przemieniającą stosunek człowieka do siebie i do świata. W tym sensie koniec ontologii czy też jej przekroczenie w refleksji transcendentalnej oznacza uznanie, że dopiero transcendentalizm otworzył „przestrzeń”, w której ujawnia się byt. Uczynił to przez zakreślenie granic wiedzy naukowej i wskazanie skończoności rozumu.²⁵ Kantowski rozum przekracza „świat przedmiotowy” właśnie przez uświadomienie jego granic. Jednak „myślenie granic” wymaga dalszego rozwijania, a szczególnie dokładniejszego przemyślenia tych „granic”, jakie uświadomiła filozofia transcendentalna. Zamiast ontologii, która zamyka i ogranicza rozumienie bytu, transcendentalizm prowadzi do periechontologii, która jest próbą rozjaśniania ogarniającego, czyli możliwości tego, jak można myśleć byt, a jednocześnie nowym wyrazem metafizyki transcendentalnej.

²³ Por. J. Mader, *Problemgeschichtliche Studien zur Periechontologie K. Jaspers*, Wien 1952, s. 90.

²⁴ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, ed. cit., s. 170.

²⁵ Por. K. Jaspers, *Die großen Philosophen. Erster Band*, München 1957, s. 465.

Czym jest periechontologia? Filozofia ta – tak jak metafizyka klasyczna – zakłada jedność myślenia i bytu.²⁶ W odróżnieniu od metafizyki nie jest jednak „pierwszą filozofią” w tym sensie, że odkrywa byt jako absolutny fundament rzeczywistości. Wskazuje raczej, że fundamentalnym sposobem doświadczania bytu jest jego doświadczanie historyczne. Jedność myślenia i bytu przedstawia się tu zatem inaczej, niż czyniła to metafizyka klasyczna. „Myślenie” nie jest już bowiem tożsame z absolutyzującym rozumem, zaś byt z „ponadczasową podstawą”. Stąd też jedność ta nie może oznaczać teoretycznego (rozumnego) uznania absolutnej tożsamości. Takie myślenie pozostaje bowiem zawsze w horyzoncie uprzedmiotowienia. Szukając bytu, filozofia musi transcendować ponad przedmiotowość.²⁷

Koncentrując filozofię na transcendentalnym pytaniu metafizycznym: „Jak mogę i muszę myśleć byt?”, periechontologia zajmuje się bytem, który jest zawsze dany w swej obecności dla człowieka nie tylko jako „podmiotu myślącego”, lecz również jako „egzystencji”. Wraz z tym pytaniem i nową sytuacją podmiotu chodzi teraz o to, aby przeorientować metafizykę na „rozumienie bytu”. Ma ona za zadanie metodycznie wyjaśnić doświadczenia bytu. W tym zadaniu tkwi najgłębszy motyw transcendentalny. Klasyczna metafizyka poszukiwała „prawdziwego bytu”. Taki byt (ontologiczna prawda i absolutne „jest”) stanowił podstawę wszystkiego, co „jest” (prawda ontyczna). Człowiek wydawał się wiedzieć *a priori*, czym byt jest i dlatego mógł rozumieć byty. W tym sensie metafizyka ta musiała poszukiwać tego, „czym byt jest”. Inaczej czyni periechontologia. Otwierając możliwości rozumienia bytu, nie może już koncentrować się na wskazywaniu tego, „czym byt jest”. Musi podkreślać zawsze, że „to” i „tamto” nie jest „tym” absolutnym bytem, który mógłby być uznany za podstawę wszystkiego. Zmienia się w ten sposób fundament metafizyki. Człowiek okazuje się tym, kto *a priori* „nie wie” czym jest byt, a nie tym, kto *a priori* „wie, czym jest byt”. Pisze Jaspers: „Jeśli staje się jasne, że Transcendencji nie spotyka się w żadnej postaci, w myślach, w obrazie, to można o niej mówić tylko w wypowiedziach negatywnych. To znaczy, łatwiejsze wydaje się mówić, czym ona nie jest, niż czym jest.”²⁸

Bezspornie w periechontologii Jaspersa filozofia transcendentalna przypomina sobie metafizyczną przeszłość. Nie wyznaczają jej już ani rozważania psychologiczno-antropologiczne, koncentrujące idee transcendentalizmu na badaniach organizacji fizyczno-psychicznej człowieka, ani też rozważania czysto metodologiczne. Transcendentalizm odsłania tu swe

²⁶ Pisze Jaspers: „W źródle nie może być rozdzielone myślenie od bytu, ani też byt od myślenia.” Por. *ibidem*, s. 227.

²⁷ K. Jaspers, *Philosophie I*, Berlin 1932, s. 37.

²⁸ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, ed. cit., s. 110.

metafizyczne oblicze: jest metafizyką i stwarza warunki do poszukiwań „właściwego bytu”, „całego bytu”²⁹. Lecz dopiero z tej transcendentalnej perspektywy jasne się staje, że byt pozostaje (i musi pozostać) dla nas „niezamknięty”³⁰. Egzystencja – zawsze konkretna i uwikłana w czas – uwolniła bowiem myśl od spojrzenia na świat jedynie w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Fundamentalną prawdą periechontologii jest historyczność doświadczania bytu. Filozofia transcendentalna Jaspersa, będąc transcendowaniem do właściwego bytu, unika niebezpieczeństwa upadku metafizyki na przedmioty, ale też oswaja ową „odpychającą” heideggerowską nicość, która zmuszała do ucieczki, prowadząc do zapomnienia. Filozofia transcendentalna uświadamia tu trzecią możliwość dla metafizyki. Nie oznacza już „pozostania w świecie przedmiotów”, ale nie jest również jego porzucaniem i pozostawianiem. Transcendowanie ujawnia granice, lecz nie wyprowadza ku czemuś poza te granice. Poza nimi to zawsze Niepojmowalne, Nieuprzedmiotowalne. Jaspers nie chce zatrzymywać się i pozostawać przy przedmiotach, ale nie chce też upadać w odpychającą nicość. Właśnie granica między przedmiotowością a nicością staje się „bezpieczną sferą”, która ujawnia nowe obszary, lecz nie pozbawia zadomowienia w świecie przedmiotów. Transcendentalizm zachowuje swą wartość dla metafizyki i myślenia bytu, dlatego że zostaje rozpoznany jako filozofia granic. „Kłęska”, niepowodzenie w szukaniu całości bytu, nie oznacza jednak ostatniego słowa periechontologii. Ostatnim słowem jest uznanie tej kłęski za sukces. Wydaje się, że nie dowiadujemy się tu tego, czym jest byt jako „całość”, lecz wkraczamy na drogę ku tej całości i musimy na niej trwale pozostać. Drogą tą jest proces transcendowania, który wymaga od filozofii otwierania się ku temu, co „więcej”. Transcendentalizm niejako programowo zostaje skierowany w wielu kierunkach. I nie jest to rozbitcie, rozproszenie idei transcendentalizmu. Osiąga się w ten sposób najszerszy obszar tego, co możliwe. Kantowskie pytanie „jak jest *X* możliwe?” nie oznacza już koncentracji na warunkach możliwości poznania, kultury, lecz na najszerszym obszarze ludzkiego doświadczenia, na tym, „co jest w ogóle możliwe”. Transcendentalizm nie chce już ograniczać się do pytania o warunki możliwości ludzkiego poznania, nie chce też tylko wyjaśniać możliwość nauk, ani też szukać podstaw kultury. Filozofia ta staje na początku drogi, na której całe ludzkie doświadczenie objęte zostaje pytaniem transcendentalnym. Jaspers chce dotrzeć do granic ludzkich możliwości i granice te doznawać jako wyraz nieskończoności, rzecz można, chce z granic ujrzeć „coś jeszcze”. W duchu tej tradycji kantowskiej, docierania do granic możliwości, Jaspers ujawniał kolejne sposoby trans-

²⁹ Por. *ibidem*, s. 35.

³⁰ *Ibidem*, s. 38.

cendowania. Mimo że rozpoczęliśmy od nauki i poznania naukowego, to jednak nie zatrzymujemy się przy tej myśli, przy szukaniu podstaw poznania. Transcendentalizm odkrył, że nie chodzi tu tylko o naukę. Poznanie naukowe przedstawia się jedynie jako konieczny początek drogi wyprowadzającej ponad świat przedmiotowy. Szukając odpowiedzi na podstawowe pytanie periechontologii, Jaspers nie tylko wskazał na nowy poziom tradycyjnego pytania metafizyki: Czym jest byt? Periechontologia dokonuje razem z tym decydującego zwrotu, jeśli chodzi o rozumienie podmiotu. Nie jest nim już abstrakcyjny podmiot poznania, „czyste Ja” itp. Periechontologia zaczyna od człowieka i jego konkretnych sytuacji. Żadna z tych sytuacji nie może teraz być pominięta przy próbie odpowiedzi na to nowe pytanie, zmierzające do rozjaśnienia bytu. Razem z myślą Jaspersa wszelkie doświadczenia człowieka stają się ważne w ujawnianiu bytu i wszelkie stają się też problemem dla myślenia transcendentalnego. Filozofia odzyskuje tu cały obszar ludzkiego doświadczenia i musi zapytać o to, jak jest on możliwy.

Periechontologia nie wyznacza jedynej próby odbudowy metafizyki z perspektywy filozofii transcendentalnej. Obok prezentowanego w niej metafizycznego odczytania transcendentalizmu pojawiła się w XX w. tendencja zupełnie nowa, będąca próbą połączenia scholastyki z filozofią krytyczną i unowocześnienia dzięki temu tradycyjnej metafizyki.³¹ Wyrosła ona na tle rozwoju neoscholastyki i neokantyzmu, i spotkania się tych nurtów filozofii współczesnej. Jak doszło do tego nieoczekiwanego spotkania?

W wieku XX ujawniła się systematyczna praca nad poważnym potraktowaniem wszystkich doświadczeń człowieka i pogodzeniem ich z doświadczeniem poznania. Człowiek początku tego wieku nie tylko przypomina sobie o zapomnianych dotychczas doświadczeniach, lecz dostrzega również ich wartość dla życia i kultury. „Ślepa” religia zaczyna widzieć, „nieme” sny zaczynają mówić, abstrakcja sztuki zaczyna opisywać, a przeżycia jednostki otrzymują nie mniejszą wartość niż abstrakcyjnego, uniwersalnego podmiotu. Kierunek tych przemian prowadzi jednak do osłabienia tego, co uniwersalne i absolutne. Filozofia transcendentalna włącza się w ten nurt odzyskiwania świata i w wielu opiniach przyczynia się do wymykania się uniwersaliów.

Przełom XIX i XX w. wyznacza umocnienie się tego kantowskiego (neokantowskiego) stylu filozofowania. Lecz przełom ten stanowi też ożywienie scholastyki, która wola Leona XIII i encykliki *Aeterni Patris* (1879) pojawia się w centrum filozofii, stanowiąc odnowienie katolickich studiów filozoficznych i oficjalnie sankcjonując powrót myśli filozoficznej do św. Tomasza z Akwinu.

³¹ Por. J. Herbut, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987, s. 5.

Z jednej zatem strony „powrót do Kanta” w XIX w. zaowocował umocnieniem się postawy transcendentalnej. Z drugiej zaś „powrót do św. Tomasa” zaowocował odnowieniem scholastyki. Od lat dwudziestych XX w. można obserwować jednak, jak filozofia scholastyczna włącza się do dialogu z podstawowymi nurtami współczesności. Do takiego dialogu dochodzi również na polu scholastyki i filozofii transcendentalnej. Pojawiające się w tym okresie prace budują wyraźny pomost między Kantem a Akwinatą.³² Filozofem, który jako pierwszy budował mosty między kantowskim transcendentalizmem a scholastyką był belgijski jezuita Joseph Maréchal.³³ Dostrzegając odrodzenie się metody transcendentalnej i widząc w niej największego konkurenta dla tomizmu, podejmuje próbę jej wykorzystania do metafizyki tomistycznej. Pomysł ten znalazł wielu kontynuatorów, tworzących „szkołę transcendentalnego tomizmu”: Johannes B. Lotz, André Marc, Karl Rahner, Emmerich Coreth, Otto Muck, Bernard J.F. Lonergan i inni.

Zamiar wydawał się niezwykle niebezpieczny. Został on jednak wyraźnie sformułowany. Metoda transcendentalna – jak stwierdzał O. Muck – jest drogą realizacji celów, jakie stawia przed sobą neoscholastyka, prowadzi do spełnienia tradycji scholastycznej w odpowiedzi na filozoficzne problemy teraźniejszości.³⁴ Przez powiązanie z metodą transcendentalną filozofia neoscholastyczna wydaje się nie tracić związku ze swą tradycją, ale jednocześnie chce też uczestniczyć we współczesnych problemach filozofii.³⁵ Chce ona zespolić konkurujące ze sobą kierunki filozofii, a to oznacza nie utracić realistycznego podejścia neoscholastyki, ale jednocześnie przyjąć transcendentalną refleksję nad sposobami obecności świata dla podmiotu. Maréchal z góry zakłada, że w dziejach filozofii ukształtowały się dwa podstawowe jej typy, które nazywa „metafizycznym” i „transcendentalnym”³⁶. W pierwszym uznaje się byt za ostateczną zasadę, która nie podlega wątpieniu, zaś przedmiot poznania staje się uczestnikiem w bycie. W drugim – punktem wyjścia nie jest obiektywnie istniejący byt, lecz świat jako różnorodność fenomenów. Maréchal poszukuje pośredniej drogi między tymi systemami.

Jak można określić tomizm transcendentalny? Punktem wyjścia jest uznanie realnie istniejącej rzeczywistości, która dana jest w naszej podmiotowości, w aktach ludzkiego poznania. Zgadzając się na to, tomizm transcendentalny poszukuje w podmiocie warunków dotarcia do tej realnie danej

³² Bibliografia tych prac obejmująca pierwszą połowę XX w. znajduje się w: J. B. Lotz, *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, s. 256-275.

³³ O. Muck, *Die transcendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, s. 1.

³⁴ Ibidem, s. XIV.

³⁵ Por. ibidem, s. XV.

³⁶ H. Holz, *Thomistischer Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen*, „Kant-Studien”, 58/1967, s. 377.

rzeczywistości. Oznacza to, jak łatwo dostrzec, uznanie, iż w aktach podmiotu ujawnia się nie tylko fenomen, ale również transcendentny przedmiot (rzecz sama w sobie). Zadaniem tej filozofii staje się wskazanie w podmiocie warunków możliwości poznania przedmiotowego, aby od strony tych apriorycznych warunków dotrzeć do rzeczy samej.³⁷

Zakończenie

Powyższe przykłady przekształconej filozofii transcendentalnej wskazują na coraz częstsze próby przełamania opozycji myślenia transcendentalnego i metafizycznego. Prezentują one też, że filozofia transcendentalna z łatwością daje się przystosować do nowych warunków myślenia. Więcej nawet, wszystko to, co wydawało się decydować o jej odrzuceniu (uhistorycznienie, zmierzch podmiotu), znakomicie dało się wykorzystać w XX w. do odkrycia nowych jej możliwości. Często są to możliwości, które stawiają ją przed metafizyką i zmuszają do weryfikacji postawy wobec metafizyki. W XX w. stało się jasne, że marzenia Kanta związane z pokonaniem sceptycyzmu i relatywizmu nie zostały zrealizowane na skutek relatywizacji uniwersalnych struktur apriorycznych, przez ich umieszczenie w związku historycznym i filogenetycznym. Jednak ten rzucony przez filozofię współczesną „cień wątpliwości” na to, czy w ogóle możemy kiedykolwiek mieć nadzieję na postęp epistemologiczny, odnaleźć niepodważalne wyjaśnienia rozumu, wskazać warunki możliwości doświadczenia i prawdy, odnaleźć byt, nie wskazuje na porażkę stworzonego przez Kanta paradygmatu filozofii. Wraz z kontekstualizmem postmoderny dokonano co prawda destrukcji w obszarze uniwersalnej, transcendentalnej, apriorycznej zasady, lecz zachowany został kantowski sposób stawiania pytań, jak też podstawowa myśl, że poznanie jest zawsze tworzeniem związków i relacji, sytuowaniem w określonej perspektywie. Przemiany te często prowadzą do ponownego odkrycia metafizyki i konieczności przeformułowania tradycyjnych relacji między myśleniem metafizycznym i transcendentalnym.

³⁷ Na ten temat: F. Gruszka, *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 11/1975, s. 10.