

Hubert T. Mikołajczyk

Kant

i postkantowskie projekty
nowożytności i współczesności

Słupsk 2012

Hubert T. Mikołajczyk

Kant i postkantowskie
projekty nowożytności
i współczesności

Akademia Pomorska w Słupsku

Hubert T. Mikołajczyk

Kant i postkantowskie projekty nowożytności i współczesności

Impresje filozoficzne

Słupsk 2012

Recenzent
prof. UAM dr hab. Krzysztof Stachewicz

698

Redakcja i korekta
Tatiana Grydziusko

Publikacja udostępniona nieodpłatnie na podstawie licencji

CC BY-NC-ND 3.0 PL

Pełny tekst licencji:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/pl/>

W przypadku umieszczania pliku książki na innych serwerach
prosimy o zaznaczenie źródła pochodzenia pliku:

<https://www.wydawnictwo.apsl.edu.pl>

ISBN 978-83-7467-191-0

Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku
ul. K. Arciszewskiego 22a, 76-200 Słupsk
tel. 59 84 05 378, 59 84 05 375; faks 59 84 05 378
www.wydawnictwo.apsl.edu.pl e-mail: wydaw@apsl.edu.pl

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław
www.totem.com.pl; tel. 52 35 400 40

Obj. 9,4 ark. wyd., format A5

Wprowadzenie otwarte

Mówienie o filozofii współczesnej w sytuacji, w której trudno przewidzieć skutki jej dalszego rozwoju jest zabiegiem co najmniej ryzykownym. Dlatego też spojrzenie retrospektywne na dzieje filozofii, w którym oceniamy je nie tylko chronologicznie, ale – co ważniejsze – merytorycznie, nakazuje stosować optykę, w której powrót do Immanuela Kanta ukazuje swe kolejne oblicze. Istotne jest więc, iż przyłożenie Kantowskiej miary do filozoficznych zagadnień współczesności ma sens wtedy, kiedy dostrzegamy w nim inspiracje daleko wybiegające poza klasyczny transcendentalizm. Wydaje się to o tyle konieczne, o ile narzuca neokantowski kontekst analizowanej przez nas problematyce. Z tym że tak jak niejednorodna jest XIX-wieczna filozofia neokantowska, nigdy przecież nieprzyjmująca postaci jednorodnego kierunku myślenia, tak współczesna hermeneutyka, będąca pokłosiem tej filozofii, również unika jednoznacznej kwalifikacji. Co najwyżej, i to przy znacznej życzliwości interpretacyjnej, pokusić się można o przybliżenie tych jej wartości, jakimi (definiując zadania filozofii) należy kierować się, myśląc historycznie. Stopniowo, acz systematycznie wypełniając treścią kolejne paradygmaty, wartości te określają to, co dla terażniejszości jest najważniejsze, a co nie tyle z litery, ile z ducha właśnie kształtuje panoramę współczesnych dociekań filozoficznych.

Zaliczyć do nich należy wszystkie te trendy myślenia, które, przełamując postkartezjańskie nastawienie epistemologiczne, potrafiły wydobyc treści sytuujące się na przeciwstawnych krańcach filozoficznej nowożytności. Dlatego cierpliwie czekająca na swą nobilitację *świadomość historyczna* z czasem została dopuszczona na „pokoje” nauki. Dokonało się to nie tyle za zgodą samego Kanta, bo na to w jego czasach było jeszcze za wcześnie, ile w wyniku transgresji granic krytycyzmu, które *po Diltheyu* w sposób jasny i wyraźny zostały nakreślone. W efekcie stało

się tak, iż neokantowska weryfikacja transcendentalizmu skazała *czysty rozum* na nieuniknioną banicję, w wyniku czego formalna aksjologia Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta, przez pewien czas znacząca filozofię *po Kancie*, zastąpiona została Nietzscheańskim perspektywizmem, w którym nie teleologizm i spekulatywizm, ale historia wyzwolona z *apriorycznych* zasad rozumu przejęła funkcję poprzednio zarezerwowaną dla Heglowskiego *Ducha*. Stąd „przypomnienie” kultury co najmniej do czasów niemieckiej szkoły historycznej (całkowicie zapomnianej) tworzyło *clou* XIX-wiecznej panoramy filozoficznej. Pamiętać jednak należy, iż dokonało się to wyłącznie *obok Hegla*, którego idealistyczna metafizyka stanowiła podstawę myślenia dialektycznego, a która z wolna stawała się niewystarczająca dla rodzących się właśnie nauk humanistycznych. Z nich wszak bierze początek panorama uhistorycznionego Kanta, która, coraz wyraźniej jawiąc się współczesności, możliwa była jedynie pod warunkiem idiograficznego odrzucenia spekulatywnej historiozofii. Mając to na względzie, zdecydowano się nie tylko na negację Kantowskiego pojęcia czasu i przestrzeni, ale także na odwrócenie Heglowskiej relacji między rozumem a historią. Ostatecznie postanowiono umieścić rozum w historii kosztem usytuowania historii w rozumie. Był to zabieg jak najbardziej konieczny z punktu widzenia celów i zadań rodzącej się humanistyki, która utożsamiana z dziedziną nauk o duchu kształtowana była Diltheyowskim przełomem antynaturalistycznym. Płynące z niego wnioski bezpośrednio zaważyły na dalszym rozwoju myślenia filozoficznego.

Skoncentrowanie tego myślenia na historii idiograficznej wprowadziło do filozofii nowy klimat intelektualny, w którym filozoficzne dywagacje naukowe stają się rozważaniami na temat historii. Odwrotu od tego być już nie mogło. Można natomiast było, co rzeczywiście uczyniono, koncentrować się na historii jako kulturowej podstawie wartości. Oparte na niej badania skoncentrowane w ramach *świadomości historycznej* zrodziły zupełnie nowe formy namysłu, dowodząc, iż miejsce *aprioryczności* zajmuje życie, które w myśl Nietzscheańskiej *woli mocy* stanowiło fundament nowej *filozofii pierwszej*. Z tym tylko, że jej światopoglądowa struktura, zgodnie z Diltheyowską krytyką rozumu historycznego, nie wprowadza chaosu do przebiegu życia. Na straży panującego w nim ładu stał przecież *logos*, który niewiele tracił ze swego antycznego charakteru. Wprawdzie nie był on już przepelniony treściami epistemologiczno-metodologicznym i nadanymi mu przez transcendentalizm Kanta czy Johanna Gottlieba Fichtego (rzecz jasna przy odnotowaniu dzieła-

cych ich różnic), ale pogłos obiektywności dalej był w nim obecny. Wystarczy przywołać ewokacyjną logikę filozofii Geорга Mischa, aby zrozumieć, iż proces interpretacji stał się fundamentem nowych zadań filozofii. Potwierdzały one, że konieczność obiektywizacji życia w światopoglądowych formach kultury staje się palącą potrzebą chroniącą filozofię przed agresją faktu historycznego jako faktu życia. O tym wiedział dobrze także Georg Simmel, wskazując na Diltheyowską genezę własnego myślenia. Wiedział również, iż historyzacja *a priori* stanowi niezbędny warunek interpretacyjnego podejścia do rzeczywistości. Z podobnych względów trudno myśleć o filozofii współczesnej (zwłaszcza po językowym zwrocie) bez rozeznania w filozofii Johanna Geорга Hamanna, Johanna Gottfrieda Herdera czy też Friedricha Jacobiego. Wraz z rozpoznaniem ich koncepcji przechodzimy na tory historycznie pogłębianego kantyizmu z postacią mistrza z Królewca w tle. O tym także należy pamiętać, jako że mamy tu do czynienia z procesem kompensowania przez hermeneutykę utraconych wartości. Wpierw więc kompensowała hermeneutyka stratę obiektywnego charakteru myślenia, później zaś kompensowała samą kompensację, aż po całkowitą utratę absolutnej pewności¹. Proces ten, pomimo prób nobilitowania godności filozofii podjętych przez Windelbanda i Rickerta, na dłuższą metę nie przyniósł spodziewanych rezultatów. Tak jeden, jak i drugi nie przewidzieli, że myślenie kulturowe może wyzwolić się z formalizmu i pójść niepewnym szlakiem historyzmu. Nie mogąc temu przeciwdziałać, wywołano gorszący dla filozofii spór, kierując ostrze krytyki przeciwko Diltheyowi i jego filozofii życia. Z kontekstu tego sporu jasno wynikało, dlaczego w miejsce racjonalnej pewności pojawiła się kategoria nieświadomionego losu, która z niepewności i braku obligatoryjności czyniła *clou* rozważań historycznych. Nie podlegając teleologicznej historiozofii, stały się one przedmiotem filozofii historii. Różnica zasadnicza, zważywszy, że negacja Hegłowskiej monologiczności implikowała hermeneutyczną akroamatyczność. W jej duchu nie tyle wyjaśniano, co interpretowano, czyniono to wtedy, gdy na horyzoncie filozofii jawiła się kwestia filozoficznego zainteresowania językiem.

Jeśli kwestią czasu było skierowanie filozofii na tory myślenia ontologicznego, to dość szybko przekonano się, iż należy uwolnić filozofię od świadomości czystej, zamkniętej w granicach *apriorycznego* podmiotu

¹ Zob. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad: studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 23-39.

i przenieść ją na tory analiz ontologicznych. Powrót do nich, niemożliwy na gruncie nowożytności, w czasach współczesnych stanowił manifest nowego filozofowania. O tyle ważny, o ile zmieniając sens podmiotu epistemologicznego, wzorem Sorena Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda, nawiązywał do podmiotu psychologicznego z całym bagażem nieuświadomianych przez niego treści. Toteż, jeśli odrzucał Kierkegaard rozum rozumnych, a Freud pełen podejrzeń wobec świadomości negował racjonalność człowieka, to wyłącznie po to, aby ukazać wartość tego, co przez rozum pominięte stało na straży nowej metafizyki. Z konieczności weryfikowano więc treść filozofii, kładąc akcent na estetyczność i naturalność jako na podstawę owej filozofii pierwszej. Tak rozumiany powrót do bytu, przez Martina Heideggera podniesiony do rangi naczelnego postulatu ontologii fundamentalnej, stanowił nowe zapytanie o stary, aczkolwiek na dłuższy czas zapomniany problem myślenia bycia. Jego rozwiązanie, podsunięte przez Heideggera, które nie zawsze zaspokajało gusty antropologicznie nastawionych filozofów, było kolejnym krokiem we wciąż ponawianej próbie analizowania egzystencji. Z tym tylko, że niekoniecznie i w wielu wypadkach niechętnie nawiązywano do Heideggerowskiej analityki *Dasein*. W inny zatem niż autor *Bycia i czasu* sposób próbowano spojrzeć na problem człowieka. Czyniąc to już nie tyle z perspektywy fenomenologicznej, ile humanistycznej, głębiej niż Heidegger zainteresowano się egzystencją ludzką w jej kulturowych przejawach. Nawiązując do nich (nie bez wpływu Karla Jaspersa), wskazywał Hans-Georg Gadamer na tradycję kulturową jako na jedyne miejsce historycznej obecności bycia. Zważywszy na nią, już nie ontologiczną strukturę jestestwa, ale sferę przesądów, uprzedzeń i tradycję uczyniono zasadniczym kryterium prawdy. W prawdzie bowiem, jako antyświeceniowej kategorii *Bildung*, manifestowało się rozumienie, które tracąc bezosobową formę pojęć, stawało się wyznacznikiem kulturowych zadań humanistyki, a nadto było ważnym motywem określającym charakter dziejowości, integralnie związanym ze światem przeżywanym. Ścisłej biorąc, stanowiło oczywisty dowód wychodzenia hermeneutyki poza obszar Kantowskich warunków możliwości poznawczych, w kierunku retorycznej, a poprzez to również narratywistycznej optyki filozofii. Jednak z rezerwą do filozofii tej podchodzi Gadamer, niepotrafiący, zdaniem Emmanuela Levinasa, Martina Bubera i Franza Rozenzweiga, wskazać na *Drugiego* jako na podstawę rozważań metafizycznych. Dlatego ani bycie, ani tradycja, lecz codzienne zaciekanie człowiekiem tworzy obszar zainteresowań etyki hermeneutycz-

nej. Jeśli podniesiemy ją do rangi metafizycznej, to nie monolog a dialog właśnie będzie świadczyć na rzecz retoryczności i narratywności tego, co Gianni Vattimo utożsamia ze *słabą ontologią*. W niej bowiem widać wyraźnie, jak dziejowość rozumienia służy dialogowemu uzasadnieniu prawdy. Bez większego trudu dostrzec w niej można także, iż Gadamerowska *świadomość oddziaływań dziejowych*, funkcjonując poza *telos* naszego myślenia, przyjmuje formę *gry* jako antymetodologicznego wyrazu rozważań filozoficznych. A skoro *gra* przybiera postać *ontologii schyłkowej*, to jedynie po to, aby krytyka oświeceniowego rozumu odzwierciedlać mogła historyczny charakter wartości. Pokazuje również, z jakiego powodu archeologiczność wiedzy Michela Foucault waloryzowała hermeneutyczną ontologię, konfrontując Gadamera z Vattimo, a Heideggera z Levinasem. Budując treści nowego humanizmu, skłonny był Vattimo szukać analogii między etyką Jürgena Habermasa i Karla-Ottona Apla, zarzucając im jednak daleko idącą abstrakcyjność w rozumieniu człowieka. Zarzut ten wysuwał po to, aby dowieść, że idealność rozumu komunikacyjnego nie gwarantuje humanistycznej skuteczności dialogu.

Wspominając o tych kwestiach, miałem na uwadze fakt, iż ulokowane w różnych perspektywach światopoglądowo-kulturowych, rozproszone w wielorakich kontekstach w pewnym momencie zaczynają one żyć drugim życiem. Nabierając nowego sensu, stają się odmienną formą namysłu filozoficznego, w dalszym jednak ciągu wpisując się w krąg myślenia problemowego. Rzecz bowiem w tym, aby powiadając o „rzeczy filozoficznej” powiadać o niej w sposób, który, mimo że rozwinięty w perspektywie znaczeń dodanych do pierwotnie ustalonych, wciąż zdaje się wpisywać w dzieje historyczne. Te zaś obejmują nie tyle dzieje konkretnych filozofów, ile dzieje problemów filozoficznych. Stąd myślenie filozoficzne wyzwolone z merytorycznego kontekstu staje się praktycznie niemożliwe, choćby dlatego, że autonomia, która towarzyszy raz uwolnionej myśli jest procesem, w którym jeden element warunkuje drugi, trzeci i kolejne. W nich rodzi się szersze spojrzenie na panoramę filozoficzną, która w zależności od indywidualnych roszczeń i preferencji dzieli filozofię na poszczególne okresy i epoki. Idzie jednak o to, aby sens filozofii sprowadzał się do jedności w wielości, która to jedność czytana *à rebours* tworzy wielość warunkowaną jednością. Podobnie sprawa wygląda, jeśli spojrzymy na nowożytny modernizm jako na syntezę idealizmu i racjonalizmu. Ale przecież nie tylko ona wyczerpuje potencję myślenia. Co najwyżej uzupełnia ją o pewne wątki, których natura tak różni się od poprzednich, jak myśl Arystotelesa różni się od myśli Platona

na. Jeśli spojrzymy na filozofię poprzez pryzmat czasów ponowoczesnych, sytuacja wygląda podobnie. Roszcząc sobie pretensje do destrukcji refleksyjności, dążą one do nadania partykularnych znaczeń temu, co nazywa się myśleniem metafizycznym. Dajemy więc przyzwolenie na optykę, w której, tak jak w przypadku Gadamera, nawiązujemy rozmowę z przeszłością. I nie jest to nawiązanie przypadkowe, bowiem mozaika myśli, do której się odwołujemy jest tak ułożona, aby dowolność im towarzysząca była kanonem szerszego myślenia. Stąd poszczególne konfiguracje omawianych projektów filozoficznych, w prezentowanym szkicu jedynie zdawkowo ukazane, zostały tak pomyślane, aby ich motyw przewodni odpowiadał zamiarowi nie tyle układania, przekładania, kolejnego formułowania, ile dopisywania i dodawania nowych treści do wciąż otwartej księgi filozofii. Jej czytanie oznacza, że rozmowa, którą w czasach greckich podjęła filozofia z bytem nic nie straciła ze swej aktualności. Wzbogacona wielowiekowym doświadczeniem przeniósła jedynie antyczne przesłanie na obszar współczesności. Dlatego pytanie, które dzisiaj chcemy zadać jest pytaniem nie o aktualność tego, co już było, ale pytaniem o samo to pytanie, które nie zawsze i nie każdemu wydaje się zrozumiałe. A zatem, czy warto pytać o coś, co również podlega zapytaniu? Z pewnością warto, bowiem tak długo, jak długo pozostaniemy obojętni wobec przeszłości, tak długo nie doświadczymy własnej tożsamości kulturowej, zwłaszcza dziś wskutek rozmaitych procesów cywilizacyjnych dość mocno nadszarpniętej. I nie chodzi wyłącznie o przywrócenie jedności poszczególnych kierunków myślenia, ale o powziętą przez Rickerta, Edmunda Husserla i wielu innych myślicieli próbę przywrócenia godności filozofii, szerzej humanistyce, która zdaje się stanem pożądanym umysłu ludzkiego. A jeśli tak nie jest, a być przecież powinno, to należałoby raz jeszcze wrócić do Greków po to tylko, aby poprzez neokantyzm, filozofię życia, psychoanalizę, egzystencjalizm i postmodernizm dotrzeć do istoty współczesnego filozofowania.

Zastanowić się przeto należy nad sensem podejmowania wysiłku filozoficznego. Przy okazji rozważyć trzeba, dlaczego filozofowanie w dobie „słabego” rozumu, skażonego ustaleniami mistrzów podejrzeń, wydaje się wciąż aktualne. Odpowiedź na to pytanie musi w konsekwencji dotyczyć oceny dziedzictwa filozoficznego pozostawionego w spadku przez Greków. Innymi słowy, należy zrozumieć to, co wtedy było dla człowieka istotne, a co, jak się zdaje, niewiele straciło ze swej atrakcyjności. Właśnie zrozumienia sprawa dotyczy, bowiem jest ono elementem takiego podejścia do przeszłości, w którym dialog z nią tworzy nie tylko

literę, ale także ducha współczesnych fascynacji filozoficznych. A zatem przeszłość należy kontemplować po to, aby kulturowo wzbogaciwszy moc aksjologicznie ją porządkować. Odkąd nauki humanistyczne zyskały swą filozoficzną tożsamość, utrwaliła się potrzeba nowego spojrzenia na dzieje człowieka. Wraz z tym spojrzeniem zrodziło się to, co przynajmniej od czasów Wilhelma von Humboldta, gorącego wielbiciela antyku, przez długi okres stanowiło wyznacznik życia społecznego. To, co tradycyjnie zwiemy społeczeństwem kulturowo wykształconym, a co zwłaszcza dziś mocno straciło na znaczeniu, zapewne długo pozostanie imperatywem kulturowym współczesnego człowieka. Pamiętać však musimy, iż flirt z filozofią to nie tylko ocena tego, co przeszłe, ale także, a może przede wszystkim, tego, co postulowane. Koncentracja uwagi na powinności porządkuje myślenie i postępowanie według wartości, która nakazuje nie tylko wyjaśniać, ale także rozumieć. Głównie to staje się warunkiem spojrzenia na tradycję, w której wartości antyczne niewiele straciły na znaczeniu, a więc do nich w uprawianiu filozofii powrócić należy, aby w kształceniu dla wiedzy samej dostrzec znamiona umiłowania mądrości. Przeważnie do mądrości trzeba sięgnąć, aby poczucie wolności w perspektywie doskonalenia etycznego mogło się rozwijać. Dlatego wrażliwość na dobro wyłącznie pod warunkiem doświadczenia mądrości może się dopełnić, a doświadczenie piękna jedynie poprzez życie sprawiedliwe i roztropne może się dokonać. Musimy więc mieć świadomość, że antyczny *logos* dopełniony *ethosem* rozumienia pod patronatem Platona i Arystotelesa jest wyznacznikiem dzisiejszej filozofii. I czy tego chcemy, czy nie współczesność pozostaje zakładnikiem antyku we wszelkich jego aspektach. Dopiero to uświadamia nam, iż jesteśmy spadkobiercami tradycji, do której im częściej sięgniemy, tym większe odniesiemy korzyści. Trudno bowiem wyzwolić się z bagażu przeszłości, kiedy powrót do starożytności, sygnalizowany przez największe postaci filozoficznej przeszłości jest dziś oczywisty. Bo, jeśli myśl jest jedna, jedna jest tradycja na niej kształtowana. Stąd jej dzieje od „Jonii po Jenę” stanowią ważną inspirację dla współczesnego myślenia. Można zatem pytać, czy rzeczywiście myśl Kanta jest tą myślą, od której musimy dążyć do filozofii współczesnej. Zapewne tak, bowiem porachunki z Kantem zrodziły tendencje, które poprzez Georga Hegla i całą tradycję dogmatyczną dały sygnał do innego myślenia. Jego specyfika ujęta została w ramy paradygmatu hermeneutycznego, który, nie stanowiąc systemowej formy dywagacji filozoficznych, uchronił się od zarzutu o racjonalność. Od tego niedaleko już do sokratejskiego motywu wiecznego

dyskusowania, chętnie podjętego przez przedstawicieli filozofii współczesnej. I mimo że przedmiot owej dyskusji uległ daleko idącej przemianie, przechodząc od luźnej rozmowy na ateńskim rynku do akademickiej rozmowy z przeszłością, to jednak intencje pozostają podobne. Zwłaszcza wtedy, gdy pragniemy rozumieć dialog jako formę indywidualnego i zbiorowego poznania przeszłości. W tym sensie kultura nie jest monologiczna. Jest dialogiczna, a to dlatego, że nie wypływa tylko z jednego źródła; ani rozumu, ani wiary samej. Co jest zatem manifestacją sposobu bycia człowieka kulturowo zaangażowanego? Odpowiadając na to pytanie, należy sięgnąć do tradycji i w niej odszukać to, co tworzy fundamenty współczesnego myślenia. Tego zwłaszcza, które skupione wokół jedności i całości tworzy prawdę nauki. Z niej bowiem wypływa sens zachodniej intelektualności (z *rozumem chytrym* włącznie), utożsamiającej rozumność z rzeczywistością. Z drugiej jednak strony mamy do czynienia z takim opisem, w którym brak jedności istnienia i myślenia tworzy antyheglowska optykę filozofii. Z jej pozycji rozum rozumnych, u progu XIX wieku przez Kierkegarda zakwestionowany, przeniesiony został na inny biegun rozważań – ten mianowicie, na którym podmiot epistemologiczny staje się podmiotem psychologicznym. Mamy zatem dwa perspektywy współczesności: racjonalność i egzystencjalność, jako dwie zupełnie odmienne propozycje. Z tym że ani jedna, ani druga nie funkcjonuje autonomicznie. Filozofia potrzebuje jedności, choćby po to, aby dostrzec, a następnie zrozumieć, iż jej sens jest zapośredniczony przez równorzędne tradycje: wiedzę i wiarę. W każdej z nich z osobna, jak i w ich wspólności manifestuje się duchowa tożsamość Zachodu, która, tworząc królestwo filozofii, rozciąga je od Aten aż po Jerozolimę. I nie chodzi tylko o rozległość geograficzną, choć ta o tyle jest ważna, o ile ukazuje zasięg pewnego sposobu myślenia, ale o kulturowy sens bycia człowiekiem Europy, który zarówno rozumność myśli, jak i tragiczność egzystencji czyni treścią swego zainteresowania. Otwiera to wrota do takiej kultury, w której pewność, jasność i oczywistość, po Kartezjańsku definiowane, uzupełnione zostają eschatologią irracjonalnego przeżycia. Doświadczamy więc prawdy eschatologicznej jako eschatologii pewności po to, aby metafizyczne pytania o *arche*, *telos* i *eidos* uzupełnić żarliwością, indywidualnością i przypadkowością nieświadomego przeżycia religijnego. Czynimy to w tym celu, aby prawdę absolutną, konieczną i pewną, a w konsekwencji etykę reguł zastąpić moralnością konkretnego podmiotu ludzkiego bytującego w określonej sytuacji. Wtedy właśnie antropologicznie zdeprecjonowane *arche* sytuuje się

poza rozumem, na biegunie będącym dokładnym jego zaprzeczeniem. Przypadek Abrahama dowodzi bowiem, iż centrum filozofowania przesuwa się poza granice rozumu, tj. tam, gdzie Pascalski porządek serca nie spełniał oczekiwań będących chlubą Aten. O wiele bardziej skuteczna okazuje się więc presja dziedzictwa jerozolimskiego, w którym odrzucenie rozumu i rozumności wychodziło naprzeciw egzystencjalnym oczekiwaniom człowieka. Stało się to za przyzwoleniem Kierkegaarda, którego teleologiczne zawieszenie etyki znaczone było poza konfesyjną perspektywą teistyczną. Dlatego też nieustanne zmaganie się racji ludzkich i boskich, nie rokujące nadziei na jakiegokolwiek ostateczne rozwiązanie, tworzące w istocie sens prawdziwego chrześcijaństwa, było zapowiedzią prawdy innej, niż prawda metafizycznego *logosu*. Postawienie akcentu na ironię i absurd stwarzało szansę na przeniesienie stolicy filozofii z Aten do Jerozolimy. Miało to swoje konsekwencje odnośnie do relacji między rozumem a wiarą. Wraz z jej wyznaczeniem jasne staje się, iż klasyczna forma argumentacji teistycznej mocno już się zużyła. Kierkegaard, Gabriel Marcel, przedstawiciele filozofii dialogu, a także Henri Bergson, rzecz jasna każdy na swój sposób, formułowali postulaty, w których duchowość Europy traktowano jako mniej rozumną niż sądzono po dokonaniach samego rozumu. Ale też bardziej racjonalną niż zakłada to optyka wiary. Ostatecznie jedno i drugie, czyli rozum i wiara wzięte w swej odrębności nie przesadzają jeszcze o istocie zachodniej kultury. Funkcjonując horyzontalnie, wypełniają humanistyczne dziedzictwo ludzkości. Dziedzictwo to, nie będąc monologiczne, jest dialogiczne, co oznacza, że nie wywodzi się z jednego tylko korzenia. Ani rozum, ani wiara nie stanowią niezależnej od siebie wartości. Dopiero rozpatrywane łącznie dają świadectwo takich zasłóści, których sens daleko wybiega poza wspomnienie przeszłości. Spojrzenie w przyszłość *via* terażniejszość uznaje ich racje za obowiązujące tam, gdzie zarówno rozum, jak i wiara wyzbęda się wszelkich roszczeń do bezwzględnej dominacji. Funkcjonując w doskonałej symbiozie, tworzą jedność, w której logika i emocje w równym bodaj stopniu dążą do prawdy. Stąd spór świadomości i nieświadomości, jako spór wyrosłych na nich fakultetów, daje rzetelne podstawy do rozstrzygnięcia problemów filozoficznych w duchu nietzscheanizmu. Śledząc rozwój filozofii po Nietzschem, trudno oprzeć się wrażeniu, że kontynuacja jego myśli jest sposobem na przywołanie odwrotnej strony rozumu. Wszak dopiero w niej odnajdujemy to, co w racjonalnej nowożytności było nieobecne, a co w ponowoczesnej współczesności urosło do rangi hermeneutycznego wzorca uprawiania filozofii

fii. A zatem, zestawienie w stosownych proporcjach stałości i zmienności świadczy o rozumieniu filozofii. Jeśli bowiem ma być ona krytyczna, to nie może rezygnować z tego, co tworzyło jej genezę. Musi więc szukać rzeczy myśli w znaczeniu, które zakłada, iż „filozofować to rozważać całość tego, co spotkane, aż do jego fundamentalnego sensu; i tak pojęte filozofowanie jest głęboko sensownym, a nawet koniecznym zajęciem, od którego istniejący duchowo człowiek nie może się w ogóle uwolnić”².

² Zob. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 12.

Rozdział I

**Transcendentalizm i próba
jego filozoficznego
dokończenia**

Kantowski projekt filozofii transcendentalnej

Mówienie o transcendentalizmie Kanta jako o krytycznym rozwinięciu Kartezjańskiego programu *cogito* zmusza do podkreślenia, wynikłej ze specyfiki czasów nowożytnych, tożsamości nauki i filozofii. Bezpośrednio z tej tożsamości pochodzi bowiem koncepcja refleksyjności, w której logiczny ciąg znaczeń, kształtując poznanie w duchu *a priori*, potwierdza konieczne rygory myślenia systemowego. Pobieżny nawet przegląd pierwszej z trzech Kantowskich *Krytyk...* pokazuje, iż zaproponowana przez myśliciela z Królewca filozofia jest nie tylko teorią wiedzy naukowej, ale głównie pogłębioną analizą podstaw myślenia metafizycznego, któremu bezwzględnie musi podlegać³. Jest to powód, dla którego, zabiegając o jedność rzeczy i myśli, należało odwołać się do doświadczenia bezpośredniego (nie wyróżniając sfery fenomenalnej od empirycznej), po to tylko, aby zredukować zadania metafizyki do intelektualnej analizy bytu. Pokazując, w jaki sposób zagadnienie bytu powiązane jest z problemem epistemologicznym, koniecznym stało się określenie zasad poznania kierujących przejściem metafizyki od kwestii ontologicznych do zadań gnoseologicznych, przy czym nie chodziło o wyeliminowanie kwestii bytu i zastąpienie go problemem poznania. Szło jedynie o to, aby badania transcendentalne, odnosząc się do sposobu poznania przedmiotów, mogły odnosić się także do nich samych. Okazuje się więc, że projekt metafizyki naukowej obejmuje swym zasięgiem zarówno problematykę epistemologiczną, jak i ontologiczną. W efekcie sprowadzenie metafizyki na nową drogę skutkowało postawieniem pytania o stosunek przedstawienia do przedmiotu, co stanowiło klucz do odsłonięcia sensu myślenia metafizycznego. A skoro pytanie

³ Zob. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Werkausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main 1991, s. 12.

to potraktujemy jako istotne dla zrozumienia Kantowskiego projektu filozofii krytycznej, to optuje ono bądź za rozwiązaniami ontologicznymi, bądź też epistemologicznymi.

Pokazuje to, że budując nową metafizykę, musiał ustosunkować się Kant do wspomnianych rozwiązań. Z tym tylko, że związane z nimi trudności nakazują zastanowić się nad (jest to wynik pytania o stosunek przedmiotu i przedstawienia) zależnością między bytem a poznaniem. A skoro zgodnie z przekonaniem Kanta filozofia ma być rozwiązaniem tej zależności, to postulowany projekt metafizyki sprowadza się do określenia podstawowych zasad wszelkiego poznania⁴. Toteż, jeśli Kant formułował swą krytykę, to problem metafizyki zyskuje zgoła odmienny od tradycyjnego charakter. Wskazując, iż jest ona *filozofią pierwszych zasad* traktuje ją jako sferę poznania intelektualnego, podlegającą procedurze myślenia analitycznego. Dopiero to umożliwia stosowanie zasad czystego intelektu, jako najbardziej rozwiniętej formy poznania rozumowego, do poznania *apriorycznego* stanowiącego sens postulowanej przez Kanta metafizyki. Tworzy to sytuację, w której stosowaniu sądu analitycznego towarzyszy analiza logiczna, oparta na zastosowaniu sądu *apriorycznego*. Z grubsza biorąc, jest to zgodne z poznaniem, w którym moment racjonalny poprzedza moment doświadczalny⁵. Z tego względu istniała pilna potrzeba odejścia od dogmatyzmu i skierowania się w stronę krytycyzmu jako warunku nowego zastosowania metafizyki. I chociaż jej neoscholastyczna struktura nie została przez Kanta poważnie naruszona, to jednak w stosunku do Arystotelesowskiego wzorca wyznaczała sobie odmienne miejsce w tradycji filozoficznej.

Odmienność ta, związana z odejściem metafizyki od kwestii bytu i skierowaniem jej ku jego racjonalnej konstytucji, staje się nowym projektem możliwej o nim wiedzy. Opierając się na niej, skonstruował Kant transcendentálną sferę, będącą formalną dziedziną wszelkiego poznania. Skutkowało to ujednoczeniem bytu z myśleniem, co stanowiło wyraźny sygnał zmiany nowożytnego sposobu myślenia filozoficznego. Oznaczało również utożsamienie obszaru fenomenalnego ze sferą *noumenalną*. Sądził więc Kant, że błąd dotychczasowej metafizyki, zarówno dogmatycznej, jak i sceptycznej, tkwi dokładnie po tej samej stronie, tj. albo ra-

⁴ Zob. I. Kant, *Rozprawa o wyrażności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. K. Rak, [w:] I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, red. M. Żelazny, Toruń 1999, s. 63.

⁵ Zob. C.-A. Scheier, *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel*, Freiburg-München 1973, s. 29.

cjonalności, albo zmysłowości. Wiadomo zaś, o czym rzeczony myśliciel niejednokrotnie zapewniał, że racjonalność i empiryczność rozpatrywane oddzielnie są złudzeniem, którego nie należy traktować poważnie. Toteż, jeśli twierdził, że *noumenu* nie sposób ujmować ani *apriorycznie*, ani empirycznie, to wniosek nasuwa się jeden. Metafizyka w dotychczasowym kształcie nie przypomina nauki. Należało zatem utożsamić *noumen* z fenomenalnością tak, aby był ujmowany był w formie podmiotowego oglądu. Jedyne on jest w stanie uczynić go przedmiotem dla siebie, powodując, że to, co dla tradycyjnej metafizyki było zmysłowym przedmiotem poznania w metafizyce krytycznej staje się pozorem. Tak więc błąd metafizyki, która przedmiot poznania wiązała z *noumenem*, polegał na tym, że jej pojęcia nie mają istotnego znaczenia, jeżeli kierowane są ku temu, co względem nich jest zewnętrzne. A skoro przedmiot jest emanacją podmiotu, to metafizyka jako nauka o transcendentnym wobec świadomości bycie okazuje się niemożliwa. Przy czym, jeśli nawet jej istnienie ma za sobą długą historię, *notabene* nie świadcząca za nią jako za dziedziną naukową⁶, to jednak okazuje się ona niezbywalną potrzebą rozumu ludzkiego. Nie należy zatem z niej rezygnować, a jedynie przekształcić tak, aby zgodna stała się z potrzebami nauki. Nie dążył więc Kant do wyeliminowania metafizyki, chcąc co najwyżej ugruntować ją jako *filozofię pierwszą*. Konsekwentnie przekonywał tedy o konieczności opracowania nowych jej założeń, odmiennych od dotychczas obowiązujących⁷. Dlatego tak budował jej fundamenty, aby jej rekonstrukcja oparta została na zupełnie innych podstawach. To, co musi ulec w niej daleko idącej przemianie sprowadza się do opracowania nowego znaczenia kategorii nadających przedmiotowi *aprioryczną* ważność, co oznacza, że wyłącznie pojęcia rozumu transcendentalnego stanowią tego najlepszą gwarancję. Innymi słowy, tylko krytyczne rozumienie przedmiotowości stanowi formę zastępczą dla kategorii klasycznej metafizyki, jakimi są realność i substancjalność. Rewizja obowiązującego przed Kantem myślenia sprawia, iż metafizyka doświadczenia staje się metafizyką schematów pojęciowych.

Wraz ze zmianą charakteru przedmiotu doświadczenia to, co wobec świadomości jawi się transcendentne, staje się tym, co determinuje poznanie kategoriami umysłu czystego. Wprawdzie kategorie te sytuują się

⁶ Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej filozofii, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 182.

⁷ Tamże, s. 180.

poza doświadczeniem, ale mimo wszystko umożliwiają uchwycenie tego, co empiryczne. Właśnie dlatego podmiot transcendentálny ma możliwość dokładnego rozpoznania tego, co doświadczalne. Oprócz funkcji epistemologicznej pełni bowiem funkcję ontologiczną, co dowodzi, że mimo iż sens przedmiotowy przesłonięty jest sensem teoriopoznawczym można odkryć jego funkcję ontologiczną⁸. W niczym oczywiście nie zmienia to faktu, że wraz z Kantowską modyfikacją metafizyki pojęcia nie mogą odnosić się do *noumenu*, ale do właściwych podmiotowi władz poznawczych. Stąd przedmiot transcendentálny, nadając metafizyce nowy sens, jawi się wyłącznie jako kategoria logiczna. Jest to powód, dla którego pojęcia starej metafizyki poddane przez Kanta transcendentalnej rekonstrukcji nie prezentują tego, co wobec świadomości pozostaje zewnętrzne, ale na podmiotowo skonstruowanych warunkach określają ich przedmiotową treść. Wyraźnie widać zatem, iż jest to zabieg ontologiczny, który, nie dotycząc rzeczywistości realnej, opisuje formy doświadczenia w ogóle. Zmieniając termin „ontologia” na „analitikę krytycznego rozumu”, modyfikuje Kant doświadczenie, tworząc jednocześnie zakres warunków jego możliwości. Modyfikacja ta wsparta zasadami dedukcyjnymi bliższa staje się *apriorycznym* regułom intelektu (tworzącym owo doświadczenie) niż regułom wiedzy empirycznej. Widoczny tu element nowości, który wraz z Kantowską filozofią w inny już sposób charakteryzuje doświadczenie, dowodzi, że metafizyka jako zespół zasad i kategorii syntetyzujących dane empiryczne nadaje sens istnieniu doświadczalnemu. Nie ma więc takiego rodzaju doświadczenia, które pozbawione byłoby treściowych determinacji, bowiem istnieć muszą przesłanki owo doświadczenie warunkujące. Dopiero one tworzą strukturę metafizyki empirycznej, w której zasada syntetyczna nie może opierać się na samych pojęciach⁹. W konsekwencji pokazuje Kant, iż zasada ta nie jest ustanowiona bezpośrednio, lecz w sposób, w którym pojęcia odnoszą się do doświadczenia pośrednio. A zatem nadanie przedmiotowego waloru temu, co transcendentálne wynika z myślenia, o którym Kant powiedział, że „tylko to z rzeczy poznajemy a priori, co sami w nie wkładamy”¹⁰. Myślenie to wskazuje tedy na to, że istota zrekonstruowanej metafizyki, nie wykraczając poza doświadczenie, definiuje to, co zwie

⁸ Zob. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002, s. 180.

⁹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 473-475.

¹⁰ Tamże, t. 1, s. 32.

się metafizyką doświadczenia. W wyniku tego, doświadczenie staje się metafizyczne, a metafizyka związana zostaje z doświadczeniem, co sprawia, że wszystko, co pośredniczy między tym, co transcendentne a tym, co transcendentalne stanowi spoiwo między ukształtowanymi przez *syntetyczną jedność apercepcji* pojęciami a sferą zmysłowości. Jest zatem czynnikiem poddającym doświadczenie władzy metafizyki w znaczeniu, w jakim jego empiryczna strona uzupełniona zostaje schematami pojęciowymi¹¹.

Relacja ta podkreśla również zależność odwrotną, tj. podporządkowując zmysłowość pojęciom, tworzy kategorialną formę naoczności. Powoduje ona, że intelektualne treści metafizyki, syntetyzując transcendentalny przedmiot z transcendentalną świadomością, wiążą materiał zmysłowy z podmiotową zdolnością *apriorycznej* syntetyzacji. W ten sposób czas staje się czynnikiem doświadczalnym, a metafizyka jest podatna na doświadczenie. Dzięki kategorii czasu metafizyka włączona zostaje w obszar empirii, a doświadczenie sytuuje się w rejonie zainteresowań metafizycznych. Widać, że problem ten sprowadza się do określenia możliwości sądów *syntetycznych a priori*, co w rezultacie przekłada się na pytanie o możliwość samego doświadczenia. Przełożenie to dokonuje się poprzez weryfikację dogmatycznej ontologii tak, aby metafizyka, w której transcendentalna konstytucja staje się *aprioryczną* jednością podmiotu poznawczego, mogła ukształtować całość doświadczenia. Bez wątplenia oznacza także, że Kantowski przewrót epistemologiczny obejmuje to, co sytuuje się w granicach fenomenu intelektualnego. Krótko mówiąc, to rozum wypracowuje struktury, w których rzeczywistość się zawiera, bowiem to on określa rzeczywistość jako istniejącą. W ten więc sposób metafizyka kształtuje przedmiot rozważań, aby, rezygnując z empirycznego profilu, przedmiot ten był stwierdzalny w treściach samego doświadczenia. Z tego względu racjonalny charakter rzeczywistości staje się wewnętrznym wymiarem tego, co mieści się w zakresie *apriorycznej* struktury czystego rozumu¹². Dostrzegamy zatem, jak Kantowski projekt filozofii transcendentalnej odnosi idee czystego rozumu do obszaru doświadczenia, pozostawiając poza zakresem rozważań to, co transcendentne. Stąd, jeśli rzeczy mają mieć sens, to musi to być sens transcendentalny, gdyż wyłącznie on jest w stanie lokować metafizykę idei ponad metafizyką doświadczenia. Poprzedzając ją, logicznie tworzy

¹¹ Zob. M.J. Loux, *Metaphysics. A contemporary introduction*, London 2002, s. 10.

¹² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 451.

aprioryczną całość, wokół której może pojawić się wiedza skorelowana ze światem. Skłania to do wniosku, iż pozostaje Kant metafizykiem, ale proponowane przez niego tezy nie uzupełniają metafizyki przed nim rozwijanej, lecz, aktywnie ją kontynuując, modyfikują ją w duchu filozofii krytycznej. Stawia to metafizykę w szeregu pokartezyjańskich ustaleń, tym bardziej, że jest ona elementem nowego odczytania stanowisk tradycyjnie ją kształtujących. Przekroczenie każdego z nich z osobna daje podstawy, aby sądzić, iż przewrót, którego Kant dokonał był krokiem w stronę ustanowienia metafizyki doświadczenia, najmocniejszym bodaj wyrazem nowożytnej prawdy metafizycznej. Jasno przeto widać, iż z jednej strony przeczy Kant sceptycyzmowi, sugerując ścisłe powiązanie metafizyki z doświadczeniem, z drugiej zaś traktuje *a priori* jako coś niezbędnego w utrwalaniu metafizycznych podstaw wiedzy. Wskazując nową metodę metafizyki, pokazuje jednocześnie, jak elementy *aposterioryczne* powstają na bazie tego, co *aprioryczne*. Nie znaczy to, że należy ostatecznie opowiedzieć się albo za dogmatyzmem, albo też sceptycyzmem. Filozofia krytyczna nie musi zajmować oddzielnego stanowiska w kwestii tych teorii, co oznacza konieczność uwzględnienia wielu, czasami nawet zdecydowanie odmiennych perspektyw filozofowania. Należy wszak odnotować, iż posiadana wiedza nie spełnia wymogów obiektywności, co objawia się nieadekwatnością w stosunku do już obowiązujących standardów poznania. Wprawdzie zobligowani jesteśmy, głównie z uwagi na kompleksowe oczekiwania nauki, do budowania epistemologicznych całości, ale nie powinniśmy zapominać, że ich rozumienie jest kwestią historycznego uzupełnienia. Nie bez powodu wspomina zatem Kant o potrzebie filozofowania w duchu historycznej konieczności używania rozumu¹³. A skoro zarówno sceptycyzm, jak i dogmatyzm nie były w stanie sformułować postulatu wiedzy kompletnej, to jeden i drugi potwierdzały, że filozofia jako całościowa konstrukcja systemowa jeszcze się nie narodziła. To, że wspomniane stanowiska tworzyły prawdę niekompletną, nie przekreśla jeszcze tego, że jesteśmy w stanie ją poznać, lecz aby tego dokonać należy opracować nowy program, który ze względu na konieczność poznania całościowego i obiektywnego byłby programem metafizyki krytycznej jako metafizyki systemowej. Dopiero ona pokazuje, że poznanie, choć dalekie od skończoności, konsekwentnie zbliża się do uzyskania formy zamkniętej. Jednak ujęcie poznania w takim właśnie kształcie niekorzyst-

¹³ Zob. I. Kant, *Logika*, tłum. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 38.

nie odbija się na dalszym rozwoju nauki, należy więc obrać pośrednią między dogmatyzmem a sceptycyzmem drogę, która przybliżyłaby ideę filozofii krytycznej. Jedynie ona, zdaniem Kanta, spełnia pokładane w metafizyce nadzieje, dlatego nie jest w przeciwieństwie do dogmatyzmu „staniem w miejscu”, ale jako świadoma swych nowych zadań, ma wszelkie warunki do bycia filozofią krytyczną. Stawiając pytania o możliwość metafizyki, traktuje Kant krytycyzm jako istotę prawdziwego filozofowania.

Odpowiedź na to pytanie wyjaśnia, w jakiej mierze zasadna jest krytyka czystego rozumu, a w konsekwencji metafizyka w nowym, nadanym jej przez Kanta znaczeniu. Nawet jeśli w pierwszej ze swych *Krytyk*... problemu uzasadnienia metafizyki szczegółowej Kant wnikliwie nie rozwijał, to zagadnienie to i tak jest wyjątkowo mocno akcentowane w ramach jego projektu ontologicznego. Mówiąc o uzasadnieniu metafizyki nie dlatego, aby pokazać, że jest ona rzeczywistym przedmiotem epistemologii, ale po to, żeby zapytać o jej możliwość, nie dysponuje Kant żadnym innym oprócz *aprioryczności* instrumentem mogącym temu zadaniu sprostać. W związku z tym trudności wynikające z określenia istnienia sytuuje Kant w ramach „pewnych własności samych w sobie”¹⁴. Co ciekawe, nie jest ono intelektualnym czynnikiem charakteryzującym myślenie, a jedynie czymś, co obejmuje całość doświadczenia. Stwarza to sytuację, w której pojęciowy charakter istnienia uzupełniony zostaje możliwością doświadczenia, które, aby mogło zaistnieć musi wykazywać się przedmiotową ważnością. Krytykując dowód ontologiczny, wskazuje Kant na pewne kwestie dotyczące tego, jak istnienie może odnosić się do podmiotowości i przedmiotowości zarazem? Rozwiązanie tych kwestii, wnoszące istotne *novum* nie tylko do jego rozumienia metafizyki, ale także całego nurtu filozofii idealistycznej, obnażając wszelkie braki klasycznej relacji podmiot – przedmiot, eksponuje zarazem moment odniesienia podmiotu do przedmiotu. Wskazując to odniesienie, akcentuje Kant walor istnienia, który swój sens ma jedynie ze względu na warunki konstytuujące ową relację. Z uwagi na formalność tego zabiegu oczywiste jest, że moment ontologiczny zbiega się z momentem metafizycznym. Z tego względu istnienie jest fenomenem, który odniesiony do podmiotu, jawi się przedmiotem możliwego doświadczenia. Będąc transcendentalem określeniem bytu, sprawia, iż „dotychczasowa metafizyka nie była nauką, tylko dogmatycznie uznawała »tamtą stronę« do-

¹⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 339.

świadczenia za prawdziwą rzeczywistość¹⁵. W tym sensie istnienie fenomenu, który wyznaczony jest przez estetyczną i dialektyczną funkcję Ja i sferę *noumenon* pozwala Kantowi uniknąć posądzeń o idealizm. Z tym tylko, że kwestii przedmiotowości *rzeczy w sobie* nie rozwiązuje Kant w duchu tradycyjnej metafizyki. Oznacza to, iż gdyby *noumenon* był logicznym elementem *episteme*, to byłby skryty pod określoną bytu, co z kolei potwierdzałoby jego pozapodmiotowy status. Nie akceptując takiej możliwości, koncentruje się Kant na możliwych warunkach poznania będących produktem samego myślenia. Pozwala to sądzić, że jeśli jedynymi przedmiotami poznania są fenomeny, to tak podmiot, jak i przedmiot są pojęciami. Widać zatem, że określenie stanowiska transcendentalnego jako stanowiska epistemologicznego zmienia nastawienie tradycyjnej metafizyki. Krótko mówiąc, jeśli Kantowski projekt filozofii epistemologicznej przyjmuje założenia metafizyczne, to nie czyni tego na podstawie tej metafizyki dogmatycznej. Daje to możliwość krytyki tradycyjnej metafizyki i nazwania nowego projektu projektem metafizyki naukowej¹⁶.

Obecne w tym projekcie relacyjne określenie podmiotu i przedmiotu dowodzi, iż ontologiczny sens filozofii krytycznej zauważalny jest wtedy, gdy *apriorycznie* umożliwia doświadczenie przedmiotowości. Powoduje to, iż uzasadnienie metafizyki możliwe jest wyłącznie na gruncie powiązania jej z doświadczeniem. Należy tedy wskazać to, co jest jej gwarantem, a dopiero później ujawnić sens poznania metafizycznego. Nie jest to jednak możliwe bez skierowania się ku sferze bytu, bowiem pytanie epistemologiczne zawsze jest pytaniem ontologicznym¹⁷. Pokazuje ono, że spór realizmu z idealizmem pozostaje nieaktualny, gdyż jedynie z założeń transcendentalizmu wynika potrzeba szukania podłoża wiedzy przedmiotowej. Toteż skoro koncentrujemy się na odszukaniu fundamentów wszelkiej możliwej wiedzy, to niezbędny jawi się jej zarys metodologiczny, tworzący prawdziwy sens Kantowskich poszukiwań. Sugeruje to, że metafizyka tradycyjna, będąc niewystarczającą dla transcendentalnego projektu filozoficznego, zastąpiona została metafizyką doświadczenia w zakresie analityki intelektu. Oczywiście zarazem jest, że poziom refleksyjny kształtujący system wiedzy pojęciowej obejmuje ob-

¹⁵ Zob. P. Sikora, *Problemy z pojęciem istnienia w filozofii Kanta*, „Principia” 2005-2006, t. XLIII-XLIV, s. 234.

¹⁶ Zob. I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych w teologii naturalnej i w etyce*, tłum. M.J. Siemek, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, red. T. Naumowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 168.

¹⁷ Zob. M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 49.

szar przedmiotowy, co nie oznacza jeszcze, że zostaje ostatecznie zniesiony. Co najwyżej sugeruje, że dane spostrzeżenia, przechodząc pod władzę formalnych warunków zmysłowości, podlegają prawu syntetycznej jedności. Przyjąć tedy można, że istnieją niezależne od doświadczenia podstawy, które nadają poznaniu status ogólności i pewności, zaś oparcie na nich rodzi właściwy profil badań spekulatywnych. Z tym tylko, że jedynie stosowne wyśrodkowanie między dogmatyzmem a sceptycyzmem, kojarzone najczęściej z poszukiwaniem trzeciej drogi poznania, stanowi zasadnicze pole dociekań metafizycznych jako poszukiwań naukowych. W efekcie pytanie krytyczne o prawomocność poznania jest pytaniem teoriopoznawczym. Jest także zapytaniem z zakresu krytycznej filozofii podmiotu, co oznacza, że jest ono warunkowane krytyką myślenia, co z kolei wyznacza ostateczne cele i fundamenty transcendentalizmu. Wymaga to jednak zdefiniowania zadań, jakie pojawiają się przed ontologią. Wszystkie one prowadzą do wniosku, iż teoria przedmiotu jest zarazem teorią doświadczenia, sugerując, że to ostatnie należy rozumieć jako coś, co definiuje bycie bytu jako bycie dla podmiotu. Tak zdefiniowane zadania wymagają ujęcia ich w ramach zupełnie nowych pytań filozoficznych. Z tym wszak, że różnica między epistemologicznymi (nowymi) a epistemicznymi (starymi) pytaniami sprowadza się do odnotowania, iż w przypadku metafizyki Kanta prawda jawi się jako rezultat procesów epistemologicznych podmiotu transcendentalnego, a nie substancjalnego absolutu. Dlatego, przyjmując postać poznania prawdziwego, jest określoną formą sądu, co znaczy, iż przysługuje podmiotowym ujęciom poznawczym, warunkowanym zgodnością z przedmiotem¹⁸. Wygląda więc na to, że jeśli refleksja jest podstawą prawdziwości sądu *syntetycznej apercepcji*, to samoświadomość staje się warunkiem możliwości każdego sądu prawdziwego. A skoro przedmiot i jego poznanie są wytworami intelektu, to prawda także musi mieć charakter racjonalny. Jeśli zaś Ja podmiotowe przekracza doświadczenie, a filozofia na nim budowana staje się filozofią racjonalności, to kwestia ontologicznej struktury podmiotu jest kwestią warunków jego samokonstytucji. W tej sytuacji skoro przedmiot jest intelektualnym dziełem podmiotu, a ten występuje jako podmiot tylko w relacji do przedmiotu, to ma również właściwą tylko sobie zdolność odnoszenia się do samego siebie¹⁹.

¹⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 146.

¹⁹ Zob. H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1977, s. 13.

Sygnalizuje to, iż podmiot ujmuje siebie wyłącznie jako podmiot samopojmujący. Dokonuje tego według zasad myślenia w ogóle, co sprawia, iż zasady te stanowią podstawę myślenia kategorialnego, w którym jedność podmiotu gwarantowana jest jednością *transcendentalnej apercepcji*²⁰. To natomiast, że świadomość jest określona schematem pojęciowym jest zasługą reguły niesprzeczności jako warunku możliwości samej świadomości. Dlatego też roszczenia do bycia prawdziwym, *notabene* wynikające z owej zasady, dowodzą, że świadomość rozpoznaje siebie poprzez swe własne wytwory. Ja myślę, zwane przez Kanta *transcendentalną jednością apercepcji*, staje się więc czystą świadomością podmiotu. Jednak nie może świadczyć o jego poznaniu, gdyż myślenie nie jest w całym tego słowa znaczeniu poznaniem pełnym. Nosi wprawdzie cechy poznania przedmiotowego, ale nie znaczy to jeszcze, że, mówiąc o *apercepcji*, powiada Kant o formach myślenia przedmiotu. Poznany może być jedynie podmiot empiryczny, gdyż jest on podmiotem ujętym w czasie i charakteryzowanym przez kategorie. Dowodzi to, że *jedność apercepcji* stanowi stały element w stosunku do nietrwałych przecież przedstawień, co skutkuje tym, że różnorodność materiału zmysłowego odnosi się do podstawy ją jednoczącej (Ja myślę). A jeśli szuka Kant jedności możliwego doświadczenia, to formalizm myślenia transcendentalnego kształtuje prymat logiki nad sferą zmysłowości. W jego kontekście przedstawienia zostają powiązane z Ja myślę, zyskując jedność w pojęciach i sądach.

²⁰ Zob. I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Darmstadt 1964, s. 146.

Fichteńska *Wissenschaftslehre* jako rozwinięta koncepcja filozofii krytycznej

Zakładając, że *aprioryczne* struktury podmiotu poznania będące podłożem *apercepcyjnej jedności intelektu* kształtują metodologiczno-epistemologiczny sens transcendentalizmu, nabieramy pewności, iż z pozycji *logicznego skrzydła* filozofii można przypisać aktom poznawczym zdolność autorefleksji. Sprawia to, iż regulatywna funkcja myślenia, wspierana Kantowską koncepcją *sądów syntetycznych a priori*, eliminuje problem genezy doświadczenia z zakresu rozważań filozoficznych. Będąc tego świadom, Kant tak formułował tezy transcendentalizmu, aby możliwym było wyprowadzenie z nich metateoretycznych wniosków. Tym bardziej za nimi optował, im mocniej stanowisko dogmatyczne konfrontował z zasadami czystego rozumu, siłą rzeczy pozostającymi poza obszarem doświadczenia. „Jeśli więc intelekt zapomina o własnych granicach, o tym, że jedyną naocznością możliwą dla niego jest naoczność zmysłowa, nie zaś intelektualna, wówczas łudzi się, że poznaje świat *noumenalny*, choć naprawdę ściga wyłącznie własne [...] konstrukcje pojęciowe. Wiedza metafizyczna jest wtedy wiedzą rzekomą, pozorną w tym sensie, że nie zawiera *sądów syntetycznych a priori*, z którymi wiąże się walor apodyktyczności”²¹. Wyjaśnia to, z jakiego powodu w przedziale między dogmatyzmem a sceptycyzmem zawarte jest całe *spectrum* pytań, które w różnych czasach i odmiennych okolicznościach wyznaczały zasięg i obszar krytycznej teorii filozoficznej. „Rolę takiej teorii miała w kantowskim sposobie badania spełnić filozofia

²¹ Zob. H. Jakuszko, *Krytyka metafizyki tradycyjnej i perspektywy nowej metafizyki w pismach Immanuela Kanta*, [w:] *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 280.

transcendentalna nazywana także filozofią krytyczną²². W jej treściach skupiał się szeroki obraz zagadnień, które różniły się między sobą w najważniejszych kwestiach filozoficznych. Wprawdzie dogmatyzm negował sceptycyzm, ale żadne z tych stanowisk nie potrafiło znacząco przeformułować problemu poznania w całości. Są to bowiem stanowiska, które dopiero Kantowska krytyka znacząco przebudowała, wyprowadzając problematykę filozoficzną poza dogmatyzm i sceptycyzm wzięte w swej odrębności²³.

W zaistniałej sytuacji pojawić się musiało pytanie, czy filozofia transcendentalna²⁴ jest krytyczną filozofią przełomu? Stawiając je zauważamy, że transcendentalizm starał się dowieść, iż w poznaniu, oprócz elementów nie pochodzących z doświadczenia, istnieje konieczność wykazania, jak mogą one „*a priori*” odnosić się do przedmiotów doświadczenia²⁵. W związku z tym pytamy nie tylko o aktualność Kantowskiej krytyki, a w konsekwencji o możliwość kształtowania filozofii *po Kancie*, ale także o to, jak transcendentalizm, odstawiając konieczne warunki wiedzy, stał się „traktatem o metodzie, nie zaś systemem samej nauki”²⁶. Przy okazji stwierdzamy, że ideał wiedzy krytycznej nie służył „rozszerzeniu, lecz tylko oczyszczeniu naszego rozumu i uwolnieniu go od błędów – co już jest bardzo wielką zdobyczą”²⁷. Kwestia ta wydaje się na tyle istotna, na ile pytamy, czym jest poznanie teoretyczne? Z pewnością należy na to pytanie odpowiedzieć, formułując kategoriałną optykę bytu, co z kolei umieszcza rzeczywistość w ramach poznania teoretycznego²⁸. Bez wątplenia są to ramy *aprioryczne*, które, otaczając Kantowski transcendentalizm, niwelują przedmiotowy sens prawomocności poznawczej. Rozumiał bowiem Kant doskonale, iż, wychodząc od pojęcia nauki, zmuszeni jesteśmy formułować warunki poznania jako warunki wolne od psycho-

²² Zob. J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 180.

²³ Tamże, s. 181.

²⁴ „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 86.

²⁵ Tamże, s. 144.

²⁶ Tamże, s. 36.

²⁷ Tamże, s. 86.

²⁸ Zob. A.L. Zachariasz, *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Lublin 1990, s. 252.

logicznych i historycznych uwarunkowań. Nie do końca jednak zdawał sobie sprawę z zależności, w które się uwikłał. Przyjmując Newtonowski model naukowości, a więc to, od czego pragnął się odciąć, *de facto* dowodził związków z duchem czasu, w którym żył i pracował²⁹. Oczywiście nie zmienia to faktu, iż, uwalniając się od ontologicznego sposobu uprawomocnienia wiedzy, zasadniczego waloru poznania upatrywał w pojmowaniu rzeczywistości jako „obiekту” analizy racjonalnej. Oznacza natomiast, iż rzeczywistość jako przedmiot oddziaływań poznawczych odzwierciedla sens, w którym jego treść formułowana jest w logicznym kontekście myślenia. Krótko mówiąc, „poznanie jest [...] o tyle możliwe, o ile różnorodność momentów istnienia ujęta w formy doświadczenia świata może być przedmiotem jego ujęcia kategorialnego”³⁰. Przypomina to sytuację, w której przedmiot, uobecniając się w podmiotowej strukturze poznania, dowodzi, iż powrót do tradycji przedkartezyjskiej wydaje się już niemożliwy. Stąd transcendentalizm, który w uprawomocnieniu wiedzy posiłkuje się *apriorycznymi* formami zmysłowości i kategoriami intelektu, świadczy na rzecz prawomocności poznawczej w ściśle wyznaczonym obszarze poznania teoretycznego. Wynika to z nastawienia, zgodnie z którym jest on stanowiskiem filozoficznym, w ramach którego kwestia prawomocności poznawczej równa jest konstytutywnej działalności podmiotu epistemologicznego. W istocie, transcendentalizm jawi się jako krytyczny namysł nad stanem refleksji teoretycznej, która formułuje intelektualne warunki ujęcia rzeczywistości. Z tego powodu przed obliczem filozofii stanąć musi „rozum [...] w odniesieniu do wszelkich Poznań, do których by rozum mógł dążyć”³¹. Jest to warunek niezbędny do tego, aby poznanie było poznaniem transcendentalnym, a więc zgodnie ze słowami Kanta poznaniem, „które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile ten ma być a priori możliwy”³². A skoro nauka, która przedstawia czyste poznanie *a priori* jest dla Kanta metafizyką, to poznanie, przybierające cechy poznania teoretycznego, wspiera się na fundamencie zasad

²⁹ „Kant ma przed oczyma ściśle matematyczne przyrodoznawstwo. Tylko ono jest dlań ważne, jako właściwie obiektywna nauka”. Zob. E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Tübingen 1981, s. 199.

³⁰ Zob. A.L. Zachariasz, *Kantyzm: filozofia kryzysu czy przełomu, czyli o aktualności transcendentalizmu*, [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. R. Kozłowski, Poznań 2000, s. 107.

³¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 11.

³² Tamże, s. 86.

naczelnych filozofii³³. Stąd pojęcie krytyki, które Kant konsekwentnie wiąże z pytaniem o możliwość metafizyki jako nauki właśnie, skłoniło go do podjęcia badań nad tym, co dopiero w przyszłości może zostać rozpoznane. Wprawdzie stan ten w ogólnych zarysach przypomina architektonikę transcendentального filozofowania, ale nie jest jeszcze w pełni rozwiniętą filozofią transcendentálną. Zakreśla jedynie ramy tego, co Kant postanowił ukazać, ale nie wypełnia ich całkowicie. Brak momentu transcendentálnego sprawia, iż krytyka „poprzedza w porządku logicznym właściwą filozofię transcendentálną”³⁴, wymagając wsparcia krytycznym trybunałem rozumu. A zatem krytyka ta, mimo że jest propedeutyczna w stosunku do transcendentalizmu Fichtego, pomaga przyswoić zasady teoretycznego myślenia. Bez nich trudno przypuszczać, aby rozum „nie wpadł w sprzeczność z samym sobą”³⁵. Pragnąc temu zapobiec, dbał myśliciel z Królewca o to, aby związek krytyki z filozofią transcendentálną był związkiem koniecznym. Prowadzi on do określenia sposobu postępowania poznawczego, w którym *a priori* wyznacza zakres krytyki filozoficznej.

Rodzi to pytanie, jak możliwa jest wiedza, dając przy okazji odpowiedź na pytanie kolejne, dotyczące związku między kanonami wiedzy, będącej w równym stopniu „prawem samej krytyki i zasadami rozumu”³⁶. W rezultacie tworzy taki charakter krytyki, która, nie podlegając zwątpieniu³⁷, wznosi się nie tylko do poziomu samodzielnej dyscypliny filozoficznej, ale także do poziomu dziedziny prymarnej względem innych. Mając na względzie Kantowskie warunki możliwości doświadczenia, określa Fichte własne horyzonty intelektualne. Sytuując je ponad historycznie utrwalonymi stanowiskami, zaznacza jednocześnie neutralność wobec toczonych przez nie sporów. Dlatego ani sceptycyzm, ani dogmatyzm, z czego Kant zapewne zdawał sobie sprawę³⁸, nie dorównują radykalizmowi jego krytyki. Tak pierwsze, jak i drugie stanowisko nie stwarza bowiem warunków do realizacji naczelnych zasad czystego rozumu jako absolutnych reguł wiedzy, z których wynikać by mogła jej obiektywna ważność. W tym sensie konsolidacja rozumu podług określających go praw stanowi pierwszy i zarazem podstawowy krok ku usta-

³³ Tamże, s. 11.

³⁴ Zob. B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs. O transcendentálno-prgmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków 2003, s. 182.

³⁵ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 39.

³⁶ Zob. B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs...*, s. 185.

³⁷ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 492.

³⁸ Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej...*, s. 192.

nowieniu konstrukcyjnej funkcji rozumu na podstawie jedności racjonalności i krytyczności. Pozwala to przypuszczać, iż zarówno racjonalność, jak i krytyczność wzięte w swej tożsamości stanowią istotny element realizacji nowego projektu filozoficznego, w którym konwersja jednej w drugą decyduje o sukcesie całego przedsięwzięcia. Z tym tylko, że myślenie krytyczne, u Kanta jedynie propedeutycznie sygnalizowane, pełną kontynuację odnalazło na gruncie Fichteńskiej *Wissenschaftslehre* jako rozwiniętej krytyki filozoficznej właśnie. Dopiero w niej możliwa okazała się taka weryfikacja filozofii Kanta, która jasno i wyraźnie eksponuje naturę myślenia refleksyjnego. Spełniając wszelkie jego wymogi, stanowi doskonały przykład tego, jak należy rozwiązywać kwestie radykalizujące transcendentalizm. Świadczy nadto o tym, iż problem Fichteńskiego uzupełnienia filozofii Kanta wątkami dojrzałej refleksji krytycznej rozwija tę ostatnią w kierunku uprawomocnienia wiedzy opartej na mechanizmach myślenia krytycznego. Daje to podstawy, aby sądzić, iż stanął Fichte przed koniecznością przemyślenia Kantowskiego przewrotu kopernikańskiego w kontekście, w którym bez większych przeszkód mógł dokonać weryfikacji filozofii transcendentalnej, opierając się na założeniach *Teorii Wiedzy*. Doskonale rozumiał, iż należało wpierw zbudować podstawy systemu filozofii, w którym *zasady naczelné* modyfikowałyby filozofię Kanta w duchu *Wissenschaftslehre*, a dopiero potem umieścić ją w radykalizowanej refleksji krytycznej. W tym celu odwołał się do *zasady świadomości*³⁹, aby na jej podstawie nadać wiedzy teoretyczne znaczenie. Nie mógł więc akceptować Kantowskiej *rzeczy samej w sobie* jako czegoś leżącego poza rejonem konstytutywnej aktywności podmiotu poznawczego. Wprawdzie zmuszony był do określenia swej propozycji w ramach myślenia ze względu na Kanta, ale odmiennosc obu tych koncepcji dowodziła, że filozofowanie wobec Kanta było koniecznym, aczkolwiek nie wyczerpującym znamion nastawienia krytycznego, sposobem prezentacji stosunku racjonalności do krytyczności. W związku z tym konieczność jawi się jako zasadniczy moment legitymacji materiału przedstawieniowego opartej na istnieniu absolutnej podstawy wiedzy. Sprzeciwiał się więc Fichte estetycznej podstawie transcendentalnego poznania, dając jednocześnie wyraz dezintegracyjnemu zakłopotaniu, które wniósł do Kantowskiej filozofii⁴⁰.

³⁹ Zob. J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1996, t. 1, s. XIII.

⁴⁰ Zob. W. Müller-Lauter, *Idealizm jako nihilizm poznawczy*, tłum. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” 2001, t. 31, s. 7.

Decyzją tą dowiódł, iż z jednej strony należy ewidencjonować przejście od doświadczenia filozoficznego do doświadczenia filozoficznego obciążonego jeszcze ograniczeniami typu kantowskiego, z drugiej zaś od doświadczenia filozoficznego do doświadczenia wolności. Wyraźnie zatem wskazywał, iż wokół problemu wolności koncentrował się transcendentalizm, który na gruncie *Wissenschaftslehre* sprowadzał się do samoświadomości jako gwaranta podmiotowo-przedmiotowej tożsamości.

Formułując tę sugestię, ujawniał Fichte, że *tetyczny* charakter Ja, wbrew Kantowskiemu zamysłom, w których Ja z pierwszej płaszczyzny określa siebie, z drugiej zaś jest określane przez *coś innego*, jest realizacją wolności i racjonalności zarazem. Twierdząc, iż spełnia to wymogi myślenia systemowego, twierdził jednoznacznie, iż „systemy tworzą poznawcze zasady życia [...]. Tylko to, co bezpośrednio jest prawdziwe, a to, co zapośredniczone tylko o tyle jest prawdziwe, o ile wpisuje się w tamto”⁴¹. Było to przekonanie, które, przecząc Kantowskiemu doświadczeniu, gwarantowało jedność filozofii systemowej zmierzającej w kierunku dojrzałego krytycyzmu, co bez wątpienia przyczyniło się do refleksyjnego opracowania transcendentalizmu po Kancie. Decydujące w tym względzie okazało się myślenie, w którym *zasada świadomości* potwierdzała roszczenia do sformułowania zarówno teoretycznego, jak i praktycznego wymogu filozofii. Na jego podstawie podjął Fichte próbę ukazania ważności spekulatywnego systemu wiedzy opartego na powszechności praw świadomości. Wszak dopiero one umożliwiają bezproblemowe wejście na poziom *Wissenschaftslehre* z równoczesnym określeniem warunków definiujących naturę doświadczenia, którego zakres skupiał w sobie to, co świadczyło o spekulatywności filozofii. Jedynie z jej perspektywy podmiot wytwarzający akt bezwzględnie pierwotny okazuje się podmiotem samostanowiącym. Perspektywa ta jest jednocześnie przyczyną, dla której *zasada naczelna Teorii Wiedzy* kształtuje (jedynie formalnie) tożsamość przedmiotu i podmiotu w akcie samowiedzy absolutnego Ja.

W istocie decydowało to o racjonalnym statusie intelektualnej naoczności, która definitywnie eliminowała strukturę Kantowskiej relacji poznawczej. Była zatem czymś, co kreowało ontologiczny status przedmiotu poznania w akcie refleksyjnej samoaktywności podmiotu. Była również tym, co ustanawiało podstawę krytycznego spojrzenia na dokonania Kanta⁴² w kontekście rozumu praktycznego, znaczonego przejściem

⁴¹ Zob. J. Nowotniak, *Samowiedza filozofa*, Warszawa 1995, s. 87-88.

⁴² Zob. J.G. Fichte, *Teoria wiedzy...*, t. 1, s. 500-569.

od *świadomości naocznej* do *świadomości oglądu intelektualnego*. Wraz z tym przejściem prezentował Fichte nowy sposób myślenia, do którego Kant w swych *Krytykach*... jeszcze nie dotarł. Ukazując swemu adwersarzowi fundamentalne niedociągnięcia, wynikające z braku opracowania *zasad naczelných* wiedzy, tak pokierował dalszym rozwojem filozofii, aby mogła ona stać wyrazem jedności praktyczności i teoretyczności. Z tego powodu „miętkość” Kantowskich rozwiązań, wynikających z analizy Reinholdowskiej *zasady świadomości intelektualnej*, zastąpił Fichte czynnością samostanowienia intelektu jako źródła i podstawy istnienia wszelkich rzeczy. Oczywiście jest więc, iż tego rodzaju nastawienie, przypominające realizację idei wolności⁴³, powoduje, iż na gruncie *Wissenschaftslehre* wiedza wiedzy pochodzi wyłącznie z systemu przedstawień intelektu praktycznego. Byt natomiast, jako element bezpośrednio wywieziony z *przeciwieństw czynności*, jest produktem aktywności wynikającej z działań wolnościowego Ja. Toteż, jeśli program *Wissenschaftslehre* ma być autentycznym rozwinięciem filozofii krytycznej, tj. programem eliminującym Kantowski moment estetyczny, musi odśłaniać teleologiczny wymiar kreatywnego Ja. A jeśli zamysł ten miał pozostać zgodny z Kantowską relacją bytu do powinności, to należało, wpieryw określając tożsamości *Ich bin* z *Ich soll*, ukazać te warunki, których Ja musiało dotrzymać, aby spełnić się w realizacji obowiązku moralnego. Jest to droga wyznaczająca moment, w którym warunki realizacji Ja, kreując profil filozofii *po Kancie*, modelują krytyczność refleksji umożliwiającej ostateczne określenie filozofii systemowej⁴⁴. Mając świadomość *novum*, jakie nastawienie to wnosi do klasycznego transcendentalizmu, w styczności *Sollen* i *Sein* sytuował Fichte praktyczność, która, łącząc Ja świadomościowe z Ja absolutnym, czyniła świat manifestacją naoczności realizowanej w historii jego wolności.

Rozwiązaniem tym egzemplifikował Fichte myślenie, które, funkcjonując w zakresie refleksji Kantowskiej, w pewien sposób ją przekraczało. Każde bowiem pytanie o to, czym jest transcendentalizm po Kancie pociąga konieczność jego otwarcia na kolejne fazy teoretycznej realizacji. W jednej z nich, znaczonej Fichteańskim rozszerzeniem Kantowskiego pojęcia samoświadomości na obszar wiedzy o podmiocie jako wiedzy o przedmiocie właśnie, dotykamy kwestii dedukcyjnego „wytwarzania”

⁴³ Zob. Ch. Frey, *Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel*, Gütersloh 1973, s. 68.

⁴⁴ Zob. R. Preul, *Reflexion und Gefühl*, Berlin 1969.

przedmiotu. I choć był to problem obecny w transcendentalizmie Kanta, w którym *aprioryzm* naoczności i intelektu w równej mierze określał „co” i „jak” poznajemy, to jednak Fichteńska zasada obiektywizacji w większym niż u Kanta stopniu łączyła podmiotowe zasady konstytucji poznania z jego własnym przedmiotem. W zasadach tych mamy do czynienia z korelacją Ja i nie-Ja, której przebieg nie wskazuje na to, aby mogła dobiec końca. Właśnie dlatego „proces obiektywizacji polega na tym, że to, co na pewnym szczeblu obiektywizacji zakładane jest jako podmiotowy warunek obiektywizacji [...] na następnym szczeblu staje się samo przedmiotem”⁴⁵. O ile więc dla Kanta to, co poznawane istnieje przed podmiotem, o tyle dla Fichtego jest produktem samoświadomości. W niczym nie zmienia to jednak faktu, że jest ono czymś odmiennym od podmiotu, który z istoty okazuje się działaniem. Sprawia natomiast, że formalna zasada obiektywizacji staje się podstawą całego systemu wiedzy.

System ten w globalnej strukturze wiedzy wzorowanej na myśleniu krytycznym pokazywał, iż jeśli ma udowodnić założenia *Teorii Wiedzy* musi w miejsce Ja transcendentalnego wprowadzić ponadjednostkowy akt świadomości. Jego bliższe rozpoznanie doprowadziło Fichtego do odkrycia zupełnie nowych aspektów poznania, w których rozum nie osiąga celów wyznaczonych mu przez Kanta. Ponownie przemyślał więc Fichte rolę Kantowskich kategorii, które, tracąc walor podmiotowy, odzyskiwały dawno zapomniany sens przedmiotowy. Koniecznym zatem jawiło się nadanie im charakteru metafizycznego (w formie czystych pojęć) roszczącego sobie prawo do ostatecznej prawdy bytu. Wraz z tą koniecznością przekształceniu uległa Kantowska koncepcja poznania bezpośredniego. W ślad za nią destrukcji poddane zostało przekonanie o jego usytuowaniu w zakresie *apriorycznych* form zmysłowości czasu i przestrzeni. Toteż, jeśli Kantowska źródłowość poznania (zmysłowość i rozum) prowadziła do odróżnienia sądów *a priori* od sądów *a posteriori*, to w przypadku Fichtego tego rodzaju dychotomia nie mogła zaistnieć. Niedopuszczalne bowiem jest czynienie rozróżnień tam, gdzie metafizyka ujmowała byt w kategoriach ponadjednostkowego rozumu. Mając świadomość ograniczeń empirycznej epistemologii, postulował Fichte przywrócenie poznaniu bezpośredniemu znaczenia intelektualnego. Próbował tego dokonać, sprowadzając je do oglądu rozumowego, wskazując zarazem na niego jako na czynnik tworzący naturę doświadczenia

⁴⁵ Zob. M. Kilijanek, *Hegel i Kant. Problem podmiotu*, [w:] *Filozofia Kanta...*, s. 17.

poznawczego. Jednak, żeby nie wracać na pozycje przez Kanta przezwyciężone, tak weryfikował Fichte poznanie rozumowe, aby stało się ono zrozumiałe z perspektywy myślenia transcendentalnego po Kancie. W tym sensie problem metafizyki jako poznania systemowo-spekulatywnego sprowadzał do kwestii przedstawienia poza *rzeczą samą w sobie*. Skupiał się więc na aktywności Ja, którego procesy poznawcze tłumaczą możliwość transcendentalnego zastosowania świadomości.

Sprawia to, iż sformułowana przez Fichtego koncepcja poznania stała się w pełni rozwiniętą teorią wiedzy możliwą do realizacji jedynie poprzez wsobną refleksję rozumu nad samym sobą. A skoro jej aspekt ontologiczny odpowiada roszczeniom epistemologicznym, to jest ona refleksyjną teorią wiedzy. Utożsamiając metafizykę z myśleniem spekulatywnym znoszącym autonomię transcendentnych względem świadomości rzeczy, nie poszukiwał Fichte źródeł istnienia w tym, co wyprzedza sferę fenomenalną, gdyż świadomość refleksyjna jest właśnie tym, co owo istnienie konstytuuje. Zapewnia jej to nie tylko pierwszeństwo wobec rzeczywistych form bytowania, ale także obdarza priorytetem metodologicznym. Poza tym rodzi konieczność przeformowania Kantowskiego transcendentalizmu w jeden, niesprzeczny system wiedzy, oparty na zasadach naczelnym filozofii. Oczywiście tych zasad gwarantować miała spójność podstaw pozostałych nauk, co nadawało metafizyce status dyscypliny autonomicznej. Dostarczało również argumentu przesadzającego o centralnej pozycji świadomości na gruncie Fichteańskiej *Teorii Wiedzy*. Jej kondycja determinowana była problemem samowiedzy jako koniecznym warunkiem realizacji przedstawięń. Ich zasada z kolei tożsama z podmiotem transcendentalnym nie może mieć już wiele wspólnego z tradycyjną koncepcją bytu substancjalnego. To zatem, na czym opiera się wiedza jest wynikiem świadomości transcendentalnej, syntetyzującej myślenie i przedmiot w intelektualnym akcie oglądania. O ile bowiem autor trzech *Krytyk*... analizuje warunki dostępnej nam wiedzy, nadając jej znamiona poznania matematycznego, o tyle Fichte, idąc tropem rozwijanego przez siebie myślenia krytycznego, utożsamia ją z bytem. Wynikało to z przyjęcia odmiennych od Kantowskich założeń metafizycznych, co w zakresie *oglądu intelektualnego* ograniczało ich epistemologiczny wydźwięk. Wyjście *ponad Kanta* ujawniało więc przedmiotową iluzję transcendentalizmu, zdemaskowanie której stanowiło właściwe zadanie filozofii krytycznej Fichtego. Świadczyło również, iż właściwy jej spekulatywizm przekraczał teoriopoznawczy sens transcendentalizmu Kantowskiego w kierunku praktycznego rozumienia Wis-

senschaftslehre. Potwierdzało także, iż wiedza wiedzy wprawdzie spełnia warunki rozwiniętego stanowiska epistemologicznego (teorii krytycznej), ale wyłącznie wtedy, gdy jasno deklarowany prymat praktyczności nie odbiega od założeń transcendentalizmu. Dlatego postulowany przez Fichtego metafizyczny obraz świata oprócz tego, że kwestionował substancjalność przedmiotu doświadczenia, zastępował go czystą aktywnością Ja. W tym sensie sfera przedmiotowa jawi się świadomości jako wytwór jej aktywności, dowodząc jednocześnie, że wyjście *ponad Kanta* potwierdza formę myślenia, w której świadomość ma swe źródło w samej sobie. Pokazuje także, iż zasada świadomości odnosiła się do filozofii teoretycznej, ale wyłącznie w stopniu, w jakim teoretyczność i praktyczność potwierdzały spekulatywny charakter wiedzy. Ta zaś, wyznaczając intelektualny status naoczności, bezpośrednio tworzącej akt refleksyjnej samowiedzy, ustanawiała podstawę krytycznego stosunku do Kantowskiego transcendentalizmu. Jego sens, w całości oparty na myśleniu praktycznym, wyznaczał taki sposób filozofowania, którego filozof z Królewca nie mógł zgłębić. Fichte zaś, uznając go za istotny dla krytycznego myślenia, przyjął, iż jest on właściwym elementem spekulatywno-refleksyjnego systemu filozoficznego.

Tego rodzaju nastawienie potwierdzające prymat idei wolności sprawia, iż wiedza wiedzy sytuuje się po stronie systemu przedstawień pochodzących ze świadomości intelektu praktycznego. Byt z kolei, tracąc przedmiotową ważność, traktował Fichte jako wywiedziony z przeciwieństw czynności. Powiadał zatem o niej jako o czynności normującej charakter Ja wolnościowego, w której Ja eliminowało przedmiotowe odniesienia. Dlatego też, jeśli program *Wissenschaftslehre* miał być nowym programem refleksji transcendentalnej, musiał zrywać z Kantowskim (*noumen*) uwarunkowaniem poznania. Wszystko, co w jego wyniku nastąpiło nie było już w pełni zgodne z Kantowską koncepcją bytu i powinności. Rzecz jasna, nie zmienia to faktu, iż etyczna odpowiedzialność Ja dalej spoczywała po stronie podmiotu. Zakładając tożsamość *Ich Bin* z *Ich Soll*, ukazywał Fichte te etapy, które Ja musiało przejść, aby zrealizować się w wypełnianiu obowiązku moralnego⁴⁶. Ważne więc pozostaje, iż warunki samorealizacji Ja kształtowały nowy profil filozofii po Kancie. Przy czym profil ten adaptując dychotomię Ja i nie-Ja, posłużył Fichtemu do określenia nowej struktury systemu filozoficznego, stąd tak ją definiował, aby sądzenie o Ja wynikało z czynności definiującej Ja oraz

⁴⁶ Zob. Ch. Frey, *Reflexion und Zeit...*, s. 67.

aby refleksyjne doświadczenie elementu przedmiotowego ostateczne uzasadnienie znalazło w absolutnym Ja. Świadom, iż stanowiło to *novum* w stosunku do filozofii Kanta wprowadził takie rozumienie praktyczności, które, wiążąc Ja samoświadomościowe z Ja absolutnym, czyniło świat formą naoczności realizowanej w historii jego własnej wolności.

Postkantowskie otwarcie filozofii na problem wartości

J eśli założymy, że krytyczne niedomknięcie Kantowskiego transcendentalizmu skutkuje otwarciem go na kolejne fazy rozwoju (*Teoria Wiedzy* Fichtego), to, opierając się na podstawowej dla Nicolaia Hartmanna dychotomii myślenia problemowego i systemowego, należy ukazać sens poszerzenia klasycznego krytycyzmu o treści filozofii neokantowskiej. A skoro zgodzimy się również z tym, iż Windelbandowska i Rickertowska nowelizacja filozofii transcendentalnej (przy świadomości dzielących ich różnic) kreowała odmienną od Kanta i Fichtego tożsamość krytycyzmu, to jego dopełnienie problematyką aksjologiczną i będące tego konsekwencją otwarcie na dziejowość tworzyło nową sytuację filozofii współczesnej. Dlatego korekta zarówno tego, co Kant ustalił, jak i tego, w jaki sposób do pewnego okresu go interpretowano była tropem, którym podążał neokantyzm badeński, wprowadzający do nauki filozofa z Królewca problematykę wartości i kultury. W jakimś stopniu tłumaczy to również, dlaczego doświadczenie dziejowe, tak dla Friedricha Schleiermachera, jak i Diltheya, stanowiło moment, w którym *świadomość historyczna* weryfikowała Kantowskie pojęcie nauki. Wszak to w jej kontekście istotne stawało się pytanie o warunki możliwości wiedzy, kierowane ku rzeczywistości historycznej. Równie ważne pozostawało zapytanie, dlaczego uzupełnienie transcendentalizmu problemem historii odnosiło się do zagadnień, które, sytuując się między Kantem a Heglem, pozwalały przejść od Kantowskiego formalizmu do postheglowskiego historyzmu. Wymagało to jednak sformułowania programu, który determinowany krytyką historiozoficznego teleologizmu umożliwił Kuno Fischerowi, Eduardowi Zellerowi i Johannowi Erdmannowi ujęcie historii w duchu empiryczno-indywidualnego rozumienia dziejów. Nie jest bowiem tajemnicą, iż to właśnie naukom historycznym przypada rola

wskrzesiciela teorii poznania po okresie dominacji idealistycznej historiozofii. Pytając o warunki naukowego charakteru historii, czyniono to w duchu Kantowskich ustaleń transcendentalnych, uważając je za istotny element poznania naukowego, choć kierowanego w inną niż dotychczas stronę. I jeśli skutkowało to negacją logiki Hegłowskiej i recypacją nauki Kantowskiej, to, przypisując kategoriom *apriorycznym* charakter podmiotowy, sądzono, iż empiryzm nauk historycznych wiązał się z faktograficzną krytyką Hegłowskiego historyzmu.

Problematyka naukowego, co w XIX wieku znaczyło teoriopoznawczego, charakteru historii wskazywała na konsekwencje liebmannowskiego powrotu do Kanta. Na podstawie jednej z nich pytał Fischer o możliwość stosowania względem historii sądów *syntetycznych a priori*. A skoro możliwość ta świadczyła o kompromisie między historią a filozofią, to wraz z jego osiągnięciem prawda historii stała się prawdą filozofii, wzbogacającą spekulatywizm Kantowskim krytycyzmem. Z tym tylko, że zakres badań historycznych, związany z określeniem warunków ich możliwości, odnosił się już do innego niż u Kanta obszaru. Wiążąc prawdę z historią, formułował Fischer ogólne warunki nauki, uznając, iż konieczne jest określenie filozofii (jako nauki) w perspektywie historycznej wykładni transcendentalizmu. Nie kwestionując Kantowskiego *aprioryzmu*, sądził, iż skoro doświadczenie historyczne ma charakter naukowy, to do nauki bezwzględnie musi się stosować. Rozumiał więc, że jeśli dążyła filozofia do udzielenia odpowiedzi na pytania przez naukę stawiane, to czyniła to w obrębie jej samej. Dlatego nie przyrodoznawstwo, a nauki kulturowe świadczyły o nowym projekcie filozofii, zgodnym wprawdzie z duchem Kanta, ale przeniesionym w zupełnie inne rejony. Dalej zatem propagowano formalny charakter wiedzy, lansując zarazem tezę o indywidualnym charakterze przedstawień. Jednak tylko wówczas idiograficzna krytyka historiozofii Hegła mogła przynieść sukces, kiedy rozum dziejowy manifestował się pod postacią historycznej istoty rozumnej. Kwestionując tak psychologizm, jak i Hegłowską racjonalność faktu historycznego, zakładano, iż zespolenie dziejowego podmiotu z dziejowym przedmiotem tworzyło ideę transcendentalnych badań historycznych. Innymi słowy, próbowano godzić *aprioryczność* nauki z jednostkowym faktem historycznym. Nie znaczyło to jeszcze, że wątki idiograficzne przekreślały naukowy charakter historii. Oznaczało natomiast konieczność wyznaczenia (w nowym kontekście problemowym) stosunku filozofii do życia. Dopiero po jego zakreśleniu poznanie uległo takiej modyfikacji, która, wychodząc naprzeciw nowemu pojęciu prawdy, wy-

biegała poza obszar czystego myślenia. Był to powód, dla którego odszukał Fischer podstawy naukowości historii, znajdując je tam, gdzie z nauki o danym przedmiocie czyniono przedmiot nauki nauk⁴⁷. Istniał więc przedmiot, który, prezentując się odmiennie niż zakładały to poszczególne nauki, był zarazem przedmiotem filozofii. Jeżeli zatem ta ostatnia dążyła do uzyskania odpowiedzi na pytania przez naukę stawiane, to czyniła to wyłącznie w kontekście tejże nauki. Zależność nauki i filozofii, będąc zależnością dwustronną, powodowała, że każde uszczegółowienie tej zależności pociągało za sobą pytanie o możliwość nauki jako metafizyki. W tej sytuacji odniesienie przedstawienia do przedmiotu należało przenieść na obszar metafizyki. Sądem utrwalającym to odniesienie okazał się Kantowski *sąd syntetyczny a priori*.

Poszerzenie obszaru „tego, co bytujące” od rzeczy zmysłowych do nadzmysłowych, będące *notabene* specyfiką metafizyki, rodziło poważne konsekwencje dla dalszego rozwoju filozofii transcendentalnej. Mając tego świadomość, stało się oczywiste, iż przestrzeń po ustępującym przyrodoznawstwie musi zostać wypełniona treścią historyczną. W tej sytuacji nic już nie leży na przeszkodzie, aby wskazać na Fischera jako na autora problemu filozoficznego stawiającego kwestię poszerzenia transcendentalizmu o problematykę kulturową. Stąd „rozszerzenie” Kanta stanowiło doskonałą sposobność przemyślenia problemów filozoficznych w duchu filozofii krytycznej.

Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy okazał się sprzeciw wobec Hegłowskiej metafizyki. Był on na tyle silny, na ile filozofia mimo oddziałujących na nią wpływów materialistycznych i pozytywistycznych⁴⁸ nie mogła zrezygnować z Kanta. Wzbogacając go myśleniem historycznym, *rozum aprioryczny* stał się nie tyle rozumem determinującym historię, ile rozumem jej podległym, co znaczyło, iż historycznie wzbogacony transcendentalizm manifestował się w procesie przeniesienia konieczności w obszar dziejowej indywidualności⁴⁹. Powodowało to powrót, zdawać się mogło przewyżzonego już, psychologizmu, nie na tyle jednak skuteczny, aby utrudniał budowanie programu badań historycznych w duchu rozumienia⁵⁰. Wraz bowiem z odrzuceniem czystych faktów historycz-

⁴⁷ Zob. K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg 1903, s. 5.

⁴⁸ Zob. F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929.

⁴⁹ Zob. H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.

⁵⁰ Zob. V. Steenblock, *Transformationen des Historismus*, München 1991.

nych pojawiła się doskonała sposobność zapytania o warunki możliwości poznania historycznego. Wespół z tym pytaniem zmienił się charakter świadomości filozoficznej. Jednak rzeczywiste zagrożenie dla Kantowskiego transcendentalizmu stanowiło uhistorycznienie rozumu, które, nie negując *aprioryczności*, nadawało jej wyraźne cechy zmienności. Od zmienności właśnie uzależniał Fischer poszukiwanie prawdy filozoficznej jako prawdy historii⁵¹. W rezultacie doszło do zerwania tożsamości rozumu i historii, co oznaczało, iż *aprioryczne* struktury rozumu czystego uznały wyższość historycznych walorów doświadczenia. Z chwilą tą świadomość filozoficzna stała się świadomością historyczną, a *aprioryzm* stosował się do rzeczywistości kulturowej.

Nawiązując do dokonań Fischera, Wilhelm Windelband jako twórca i ojciec duchowy badeńskiej szkoły neokantowskiej wzbogacił transcendentalizm teorią wartości kulturowych. Wpisując się w wybiegające *ponad Kanta* rozumienie nauki, przekonywał, iż dualizm rozumu historycznego i przyrodniczego, który dla Fischera nie stanowił jeszcze większego problemu, wymagał ponownego przemyślenia. Nie zakładał jednak Windelband, aby nauki przyrodnicze rozciągały swój model wyjaśniania na całość problematyki filozoficznej, co pozwala sądzić, iż swolistym probierzem stosunku tego filozofa do nauki jawi się alternatywa: albo kontynuujemy filozofię Kanta zgodnie z jego literą, albo, podążając za Diltheyem, odkrywamy historyczne formy realizacji Kantowskiej myśli. Kierując dociekania w stronę nauk o kulturze, poszukiwał Windelband możliwości stosowania do nich reguł rozumu teoretycznego (*aprioryczny* schemat nauki). Nie przeszkadzało to jednak, aby, aksjologicznie uzupełniając Kanta, odwołać się do kulturowych zadań filozofii i w nich poszukać historycznych podstaw nauki. Chodziło o to, aby w powrocie do Kanta historyczną drogą odnaleźć wspólny punkt teoretyczności i praktyczności, określając zarazem fundament opartego na wartościach kulturowych duchowego systemu człowieka. Należało więc tak zmodyfikować naukę mistrza z Królewca, aby teoria wartości wyznaczała podłoże transcendentalizmu. Można w związku z tym zapytać, czy transcendentalizm, ulegając kulturowej modyfikacji, doświadczył daleko idącej przemiany? Zapewne tak, bowiem formułowanie podstaw transcendentalnej teorii kultury służyło podkreśleniu prymarnej roli rozumu w stosunku do jej historycznych przejawów, a w konsekwencji także przekonaniu, iż wartości kulturowe nie opierają się na psychologii in-

⁵¹ Zob. M. Landmann, *Entfremdende Vernunft*, Stuttgart 1975.

dywidualnej podmiotowości, co dowodzi, iż rozszerzenie filozofii Kanta o problem wartości wprowadziło do filozofii kategorię normatywności. Wartości jako obowiązujące jawiły się jako warunek konieczny indywidualnych zachowań człowieka w sytuacji normalizowania świadomości podmiotowej standardami świadomości idealnej.

Skierowanie transcendentalizmu na tory aksjologii oprócz oczywistej przemiany krytycyzmu wyznaczało także nową pozycję filozofii w sporze z relatywizmem. Dlatego, odwołując się do Kantowskiego *aprioryzmu*, wykazywał Windelband, iż powrót do Kanta kulturową drogą nie tyle potwierdzał ważność myślenia naukowego jako myślenia filozoficznego, ile po Nietzscheańskim przewartościowaniu wartości uzupełniał Kanta problemem *świadomości historycznej*. Trudno wszak było z przyrodniczego i kulturowego rozumienia transcendentalizmu czynić dwa, w dodatku odmienne poziomy rozważań filozoficznych. Wprawdzie szło o uchwycenie obszaru, w którym zarówno jeden, jak i drugi wyznaczał transcendentalne rejony wiedzy, ale co najmniej równoważne wydawało się znaczenie, jakie przypisywał Windelband filozofii kultury. Jeśli nawet inaczej widział on problemy przez Kanta stawiane, to mimo wszystko rozstrzygał je ze względu na niego, a nie przeciw niemu. W tym sensie aksjologiczny zwrot transcendentalizmu otwierał myśl Kantowską na nowe etapy jej rozumienia. Uznając, iż Windelbandowski podział nauk na nauki nomotetyczne i idiograficzne nie rokował większej nadziei na zdefiniowanie celu badań naukowych, tak modyfikował Rickert transcendentalną epistemologię, aby dyskusja o zadaniach nauki była dyskusją na temat jej jedności, a nie zasadności jej podziału. Wychodząc poza Windelbanda, konfrontował obiektywność nauki z immanentnym przedmiotem doświadczenia, sugerując, iż prawdziwość nauki nie tyle pytaniem o poznanie, ile o jego możliwość odróżnia filozofię od nauk szczegółowych. Skłonny zatem był sądzić, iż filozofia zaczyna się tam, gdzie kończą się nauki szczegółowe. To, że nie rozstrzygają one kwestii warunków możliwości poznania tłumaczy, dlaczego Rickertowska *rzeczywistość obiektywna* kreowana jest przez świadomość, a Kantowski dualizm *noumenu* i *fenomenu* jest daleko niewystarczający. Wyjaśnia także, z jakich przyczyn wskazanie na powinność jest warunkiem koniecznym odniesienia do wartości tego, co zawiera się w sądzie. Tłumaczy nadto, z jakich powodów *rzeczywistość obiektywna* sprawia, iż podział nauk na przyrodnicze i kulturowe jest niepełny. Mimo to *rzeczywistość* ta, kształtując wspólną ich podstawę, jawi się świadomości podmiotu jako uporządkowany fakt istniejący tylko dla Ja. Toteż, jeżeli jedyną rzeczywisto-

ścią jest rzeczywistość jawiąca się w sądzie, to jej treść kieruje się ku wartości. Utwierdzało to Rickerta w przekonaniu, iż obiektywna treść sądu wyznacza istotę pytań o przedmiot poznania. Przekonaniem tym zdecydowanie wychodził poza literę Kantowskiego transcendentalizmu, konstruując poznanie oparte na powinności. Sugerował bowiem, aby jego obiektywność tożsama była z obowiązującą wartością. W konsekwencji zabiegał o to, aby, kwestionując ontyczny prymat bytu nad jego logicznością, uznać dominację *Sollen* nad *Sein*. Oznaczało to, że skoro nie byt, a powinność jest wyznacznikiem prawdy, to transcendentalizm ma status aksjologiczny.

Podobieństwo do filozofii praktycznej Fichtego, oprócz tego, że znacząco zbliżało Rickerta do założeń Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, determinowało nadto poznanie problemu wolności. Wiedział przecież Rickert doskonale, że skoro byt nie jest podłożem powinności, to ontologia musi być uzupełniona aksjologią. Kojarząc byt z pojęciową naturą przedmiotu poznania, nie rozstrzygał, czy świat istnieje ani też jak istnieje, koncentrując się na obiektywności poznania. Wskazując na jego powiązanie z *transcendentalną apercepcją* Kanta i *Normalbewusstsein* Windelbanda, uznał, iż skoro świadomość wyznacza charakter poznania, to obiektywność prawdy na tyle mocno wiąże się z powinnością, na ile stać się może podstawą wiedzy. Przy czym powiązanie to nie odnosiło się do psychologicznego aktu sądenia, a jedynie logicznej konieczności, która była wyłącznym źródłem sądowej konstytucji wiedzy. Jednak tylko wówczas jest ona gwarantem prawdziwości, kiedy prawda przybiera charakter obowiązujący. Wówczas zatarcie autonomiczności sfery ontologicznej i aksjologicznej sprawia, iż transcendentalna świadomość aksjologiczna i wiedza podmiotowa zaczynają się wzajemnie przenikać. I jeśli świadczyło to o krytycznym stosunku Rickerta do Kantowskiego przedstawienia, to zestawiając je z sądowym modelem wiedzy obiektywnej tak określał Rickert status wartości, aby ich ważność obowiązywała powszechnie. Skupiał się zatem nie tyle na transcendentnym wobec świadomości istnieniu, ile na logicznym charakterze powinności. Rozumiał bowiem, że skoro aksjologizacja transcendentalizmu reformuje Kanta w duchu kultury, to przedmiot poznania odnosi się do obiektywnego porządku wartości.

Normatywność poznania, kwestionująca korespondencyjny model prawdy, odsłania granice ontologii, w której sposób istnienia przedmiotu prowadzi do ukazania świata kultury. A jeśli wartość obowiązuje, to wyznacza kierunek, w jakim podąża nauka, dając odpowiedź na pytanie

o warunki jej możliwości. Stwarza to sytuację, w której obowiązywanie wartości urastało do rangi naczelnej i podstawowej kategorii filozofii transcendentalnej. Jednak tak, jak trudno sensownie doświadczyć rzeczywistości kulturowej, nie koncentrując się na wartości, tak doświadczenie tej ostatniej staje się miernikiem istnienia tej rzeczywistości. Fakt ten stanowi istotę transcendentalnych analiz historycznych, w których spojrzenie na relację wartości do rzeczywistości poprzez pryzmat nauki nie tyle buduje nową jej optykę, ile określa jej rozwój w kontekście owej relacji. Możliwe jest to wtedy, gdy sens kultury kształtowany będzie obowiązywaniem wartości. Do kultury przeto należy się odwołać, aby uznać wartość za kategorię obiektywną, a transcendentalizm za stanowisko skutecznie ją odzwierciedlające, co równało się ze skierowaniem go na tory dociekań historycznych. Antypsychologiczny charakter tych dociekań dowodził zarazem, iż, adaptując krytycyzm do badań kulturowych, należało zaktualizować dotychczasowe rozumienie nauki. Należało tedy tak zmodyfikować myśl Windelbanda, aby pytanie o zasadność badań generalizujących i indywidualizujących zastąpić jednym pojęciem nauki. Jeśli bowiem przyrodoznawstwo i historia wznoszone były na wspólnych podstawach metodologicznych, to ujęcie ich w różnych wariantach wydaje się niemożliwe. A skoro granica między przyrodoznawstwem a humanistyką jest granicą wyłącznie formalną, to bez znaczenia jawi się określanie stosunku jednej do drugiej. Ważne jest natomiast, aby zwrot ku historii był nie tyle deprecjacją transcendentalizmu, ile wyrazem nowych możliwości, przed którymi w trakcie swego rozwoju stanął. Wraz z nimi jednostkowe wydarzenia historyczne wtedy tylko uchodzą za istotne, kiedy, przekraczając granice czasowości, porządkują dzieje w zobiektywizowanej formie prawdy naukowej. Wtedy pytanie o naukowość historii staje się pytaniem o możliwość nauki budowanej na tym, co jednostkowe. Pytanie to zaświadcza, że wprawdzie transcendentalizm Kanta stopniowo tracił uprzywilejowaną pozycję, ale dalej potwierdzał swą przydatność w badaniach historycznych. Metoda transcendentalna, będąc warunkiem ich obiektywności, chroniła je przed psychologizmem i relatywizmem. Nie pytając o przebieg dziejów, lecz o ich istotę, zaznaczał Rickert zgodność pojęć naukowych ze zjawiskiem przemijania. Dowodził tym, iż aksjologizacja transcendentalizmu wiązała jego przedmiot z obowiązywaniem wartości.

Podyktowana tym zmiana warunków możliwości doświadczenia wskazywała nowy obszar to doświadczenie warunkujący. Znaczyło to, iż, przywołując bytowe przesłanki jego legitymacji, wytyczono kierunek

rozwoju transcendentalizmu po Kancie, definiując zarazem jego rolę w dobie naukowego zainteresowania historią. Podjęto więc kroki zmierzające do określenia natury doświadczenia historycznego. Niemniej oparte na nim badania naukowe zdecydowanie jednak odbiegały tak od Kantowskiej koncepcji transcendentalnej *apercepcji*, jak i Fichteńskiego *oglądu intelektualnego*. Wskazywały natomiast, iż Schleiermachowskie przejście od monologiczności wyjaśniania do dialogowości rozumienia wzbogacone zostać musi analizami historycznymi. Stąd niewystarczające jest, aby negacja refleksji Kantowskiej prowadziła do ukazania roli *świadomości historycznej*. Potrzeba tu czegoś więcej, czegoś, co przypomina mechanizmy adaptujące poznanie teoretyczne do poznania historycznego. Sformułowane przez Augusta Boeckę i Johanna Droysena, a następnie szeroko stosowane przez Wilhelma Diltheya, stały się podstawowymi narzędziami hermeneutyki filozoficznej. Dlatego też, obiektywizując historyczne formy bytu, przyjmował Dilthey, iż *rozumienie* stanie się pełnoprawną kategorią poznawczą wtedy, gdy zyska metodologiczny charakter. Stosując *rozumienie* do historycznych analiz życia, Kantowską dedukcję poznania z najwyższych zasad rozumu zastąpił procedurą interpretacji. W miejsce Kantowskiej nauki podstawiał to, co Wilhelm von Humboldt nazwał *zasadą życia*⁵².

Inspirowane nią poglądowe poznanie świata tworzyło interpretacyjną wykładnię rozumu historycznego. Budowane na nim nowe pojęcie nauki, inaczej formułowane na gruncie analiz Diltheya i Heideggera zmieniało, zdaniem Joachima Rittera, sens filozofii z *systemowej* na *ustawiczną*⁵³. Rozpoznanie przeszłości w świadomości terażniejszości i mającej dopiero nadejść przyszłości powoduje, iż filozofia systemowa, będąc zbiorem prawd ostatecznych, jest przeciwieństwem filozofii ustawicznej. Ta zaś, przypominając dialog z przeszłością, osłabia *filozofię systemową* tam, gdzie neokantowskie uhistorycznienie transcendentalizmu (poprzez krytykę Hegłowskiej historiozofii) prowadzi do określenia zasad filozofii historii. W tym sensie obiektywizm *wielkich narracji* ustępuje miejsca

⁵² Zob. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1880, s. 25, cyt. za B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Poznań 1989, s. 42.

⁵³ Zob. J. Ritter, *Vorwort*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 1, Basel 1971, s. VII, cyt. za G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994, s. 41-67.

dziejowemu różnicowaniu znaczeń, a *rozumienie* i *interpretacja*, wnosząc powiew myślenia hermeneutycznego w obręb transcendentalizmu, otwierają go na dziejowość. A skoro wiedza o świecie historycznym jest nadbudowana nad klasycznym transcendentalizmem, to hermeneutyka o tyle tylko będzie skażona klimatem kantyzmu, o ile skupi się na określeniu warunków możliwości rozumienia. Oczywiście nie pomniejsza to znaczenia *a priori*, które w hermeneutyce musi być obecne, jeśli ta rości sobie pretensje do bycia filozofią. Dostrzegając skłonność hermeneutyki do uniwersalizacji rozumienia, odnotujmy, iż inny jest w niej obszar stosowania rzeczzonego *a priori*. A zatem, jeśli nie myśl tworzy historię, lecz z historii myśl ta musi wynikać, to rozum interpretacyjny z rozumienia właśnie czyni główny motyw swej działalności poznawczej. Wykazując różnicę między wyjaśnieniem a rozumieniem, tak Frithjof Rodi, jak i H.-G. Gadamer odwoływali się do stanowiska aplikacyjnego, aby na jego podstawie ukazać stosunek podmiotu do otaczającej go tradycji. Pytając (w jej kontekście) o prawomocność interpretacji, twierdził Gadamer, iż wynikający z niej sens jest sensem życiowym. Oznacza to, iż, łącząc rozumienie z historycznym walorem poznania, bliżsi jesteśmy przedracjonalnemu „czytaniu” świata, niż jego intelektualnej prezentacji. Daje to podstawy, aby sądzić, iż tradycję pojmował Gadamer jako podstawę naszego doświadczenia.

Odnosząc je do romantycznego *Bildung* utrzymywał, iż jest ono formą odniesienia człowieka do sfery kultury. Negując obiektywne wyjaśnianie dziejów, nie akceptował ich rozumienia podług dogmatycznej historiozofii. Wyzwolone z Hegłowskiego spekulatywizmu, nie poszukują w przeszłości ogólnych prawidłowości. To wszak, co rozumiał Gadamer pod postacią *ducha obiektywnego* wskazuje na specyfikę danej epoki, wolnej od finalnej wykładni prawdy. Ta bowiem dąży do wykazania indywidualnych różnic między poszczególnymi interpretacjami tak, aby historyczna wykładnia dziejów określała kryterium *świadomości oddziaływań dziejowych*. Różnica między nią a Hegłowskim idealizmem polega na tym, że świadomość dziejów dotyczy bytowej podstawy tego, czego jest świadomością. Nie rosząc pretensji do bycia obiektywną prawdą historii, lecz wyłącznie jej idiograficzną rejestracją, umożliwia spojrzenie na ducha historycznego od strony dziejowej faktografii. Dlatego nie absolutność wiedzy historycznej, lecz *historia efektywna* kształtuje doświadczenie hermeneutyczne. Skoro jego specyfika wynika z historycznych korzeni człowieka, to prawda, do której ono prowadzi wymyka się intelektualnym regułem sensu. W ten sposób interpretował Gadamer histo-

ryczne znaczenie prawdy, aby wskazać na *sensus communis* i *Bildung* jako na kategorie tworzące kulturowy wymiar hermeneutyki. Współ z doświadczeniem tradycji gwarantowały one humanistycie *aposterioryczność* postępowania badawczego. Z tego powodu *myślenie blisko życia*, wymykając się oddziaływaniom powszechnie obowiązujących wartości, opowiadało się za umieszczeniem zjawisk kulturowych w dziejowym kontekście bytowania. Jedynym sposobem ich rozpoznania było zestawienie dwu perspektyw rozumienia: badawczej intencji interpretatora oraz uzyskanych przez niego rezultatów. Przenikając się, sprawiały one, iż poznanie nosiło cechy poznania historycznego, a jego sens był sensem tzw. *świadomości zaangażowanej*. Łącząc przeszłość z teraźniejszością, świadomość ta świadczyła przeciw teoretyczności doświadczenia hermeneutycznego, którego dziejowość i język nie podlegają władzy podmiotu. Dopiero to nadaje wiedzy prawdziwość, a poznaniu walor historyczności.

Odniesienie Gadamerowskiego *Bildung* i *sensu communis* do Heglowskiej historiozofii powodowało, że o ile Hegel koncentrował kulturę wokół uniwersalnych pojęć rozumu dialektycznego, o tyle Gadamer wiązał ją z prawdą pojmowaną dziejowo. Dlatego też, odrzucając Heglowski absolutyzm, zastępował go ontologicznie słabym przedrozumieniem. Porównywanie go z *rozumieniem wstępnym* Bollnowa tworzyło taką wykładnię hermeneutyki, która, weryfikując metodologiczne ustalenia Diltheya i aksjologizm Rickerta, kwestionowała *aprioryczny* sens doświadczenia poznawczego. Czym zatem jest doświadczenie historyczne, w którym granice Kanta zostały przekroczone? Zapewne tym, co swą istotę umieszcza w ramach życia, tradycji i dziejowości. Ułatwia to myślenie hermeneutyczne w takim sensie, w jakim antymetodologiczna korekta Diltheya określa Gadamerowską krytykę teoriopoznawczej schematyzacji doświadczenia naukowego. Tak to czyni, aby doświadczenie estetyczne, stanowiące dla Georga Mischa podstawę *mówienia ewokującego*, wiązało je z przeżyciem dziejowości. Zapośredniczone przez język odwołuje się do dialogowej natury podmiotu po to tylko, aby mogło usytuować się w zakresie świadomości historycznej, wskazując zarazem niewystarczalność scjentystycznego modelu poznania. Zastępując go związkiem człowieka z tradycją, dowodził Misch, iż wartość prawdy w równym stopniu związana jest tak z historycznym przedmiotem, jak i historycznym podmiotem. I jeśli stosunek podmiotu do przedmiotu w ramach Gadamerowskiej *fuzji horyzontów* jest wynikiem rozmowy z tradycją, to doświadczenie hermeneutyczne ma charakter otwarty.

W tym sensie prawda jest nie tyle wynikiem objaśniania faktów, ile wyrazem weryfikowania prawdy już zastanej. Toteż, jeśli pytania stanowią niezbędny warunek rozmowy z tradycją, to jej rozumienie zależy od przesądów otwierających doświadczenie hermeneutyczne na historię.

Oznacza to, iż kwestionowanie bezosobowej narracji musi zostać zastąpione windykacją rzeczywistości historycznej. Do niej głównie, a w istocie do przeszłości odpowiedzialnej za projekcję przyszłości należy się odwołać, aby wskazać na *aposterioryczną* kategorię losu jako substytut logocentryczności bytu. To los właśnie, nie podlegając nakazom rozumu absolutnego, wskazuje, iż przed trybunałem filozofii stanąć musi człowiek zwolniony z obowiązku podporządkowania się formalnej wartości. Podmiot, nie będąc podmiotem transcendentalnym, nie zgłasza pretensji do absolutności dobra, prawdy i piękna. Sytuując się poza prawdą i nieprawdą, dobrem i złem, w ograniczonym tylko stopniu podlega konieczności pierwszych zasad. Brak obowiązku ich przestrzegania zwalnia go z posłuszeństwa wobec naczelnego prawa, a *aprioryczność* skumulowana w transcendentalnej logice wolności zmusza człowieka do przestrzegania Kantowskiego nakazu formalnego. Dlatego też wyzwolenie się z jego kręgu, determinowane Freudowską *zasłoną niewiedzy*, uczyniło historię podstawą wolnego działania. Odrzucając *chytrość rozumu*, uznał Joachim Ritter, iż jeśli niemożliwy jest obiektywny początek, to myślenie wynikające z czasu, w którym powstaje, nosi znamiona myślenia perspektywicznego⁵⁴. Jeżeli więc obiektywność wartości jest wtórna wobec ludzkiej skończoności, to *interpretowanie* i *rozumienie* daleko wykracza poza teoretyczne obligacje Kanta. Pytając zatem o możliwość kontynuacji transcendentalizmu po Kancie, adaptował Gadamer pytania transcendentalne do doświadczenia hermeneutycznego. Dociekając, w czym interesie hermeneutyka weryfikuje myśl Kanta miał świadomość, iż logiczne walory rozumienia chroniły jego filozofię przed postmodernistyczną procedurą narracji cząstkowych. I choć doświadczenie hermeneutyczne kwestionuje poznanie *a priori*, to kulturowo-historyczne odpowiedzi na pytania przez Gadamera stawiane udzielane były uniwersalistycznie. Pozwala to sądzić, iż otwartość doświadczenia hermeneutycznego stanowi taki warunek jego realizacji, który oprócz tego, że uwzględnia przejście od transcendentalnej beczasowości do hermeneutycznej historyczności, umożliwia pytania o możliwość tego ro-

⁵⁴ Zob. J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, s. 66.

dzaju przejścia. Wpisuje się w pewien ciąg myślenia, który, mimo że przeciwny nowożytnej, odnowionej przez neokantyzm, nauce, dalej pozostaje spadkobiercą przełomu antynaturalistycznego Diltheya. Dlatego postulat nowej nauki, bardziej sytuujący się po stronie rozumu historycznego niż rozumu krytycznego, z wszelkimi wynikającymi stąd konsekwencjami, stanowi wyraz nowej prawdy, która na gruncie hermeneutyki przybiera postać filozofii rozumienia.

Historia i tożsamość, czyli o neokantowskim rozumieniu historii

P owiadając o otwarciu transcendentalizmu na historię, nie sposób zapomnieć o Hegłowskiej koncepcji historiozofii. Wszak w niej związek rozumu i historii, stanowiąc *aprioryczny* moment metafizyki *Ducha*, kreował nie tylko idealistyczny charakter filozofii dziejów, ale także (z co najmniej równą mocą), finalną postać filozofii prawa. Wydaje się więc, iż pytanie o rozumność dziejów, będące jednocześnie zapytaniem o konieczne warunki postępu rozumu jako warunku jego historycznego rozwoju, uchyla bramy przed nakazami rozumu praktycznego⁵⁵. Właśnie w jego zakresie jednostka ludzka odstawia poszczególne aspekty swego funkcjonowania, w których określone formy bycia społecznego tworzą rzeczywiste postaci historii. Realizuje w nich założone cele, aktywnie wprowadzając je w sferę powszechnej racjonalności. Nie mniej ważne jest, aby analizie konieczności dziejowej towarzyszyło pytanie o wpływ historii na rozumienie podmiotu, co oznacza, że historia powszechna, będąc elementem postępu świadomości wolności⁵⁶, jest wyrazem substancjalnej rozumności. A skoro stanowi *clou* Hegłowskiej teleologii to dowodzi zarazem, że dialektyczna optyka dziejów podporządkowuje działania jednostek celom nadrzędnym, realizowanym *ponad*, a niekiedy nawet *poza* dążeniami indywidualnego podmiotu. Stąd Hegłowski projekt racjonalności, obejmujący przejście od *bytu w sobie* do *bytu dla siebie*, oprócz tego, że wieńczy nowożytną filozofię dziejów, w sposób ograniczony wspiera oświeceniowy postęp rozumu. Trudno bowiem przypisywać Hegłowskiemu *Duchowi* skłonność do niekończą-

⁵⁵ Zob. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kraków 2007, s. 86-99.

⁵⁶ Zob. F.W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grafowski, A. Landmann, Warszawa 1969, s. 32.

cego się rozwoju, skoro jego „wędrówka” przybiera cechy finalności. Jeśli więc dogmatyczna ontologia zastąpiona zostaje rozumem historycznym, to przez neokantyzm *via* Hegel rozum ów stał się podstawą filozoficznych zainteresowań. Dlatego mówienie o Diltheyowskiej *filozofii życia* i jej bezpośrednich manifestacjach, możliwe jest wyłącznie w optyce refleksji neokantowskiej. I nie potrzeba zapewne przekonywać, iż otwierając transcendentalizm na zagadnienie historii i języka, przez myśliciela z Królewca skrzętnie pomijane, dostrzeżono, że jest to możliwe wyłącznie w pryzmacie historyzmu Heglowskiego. Wydaje się bowiem, iż neokantyzm, przy określonej życzliwości interpretacyjnej w równym stopniu nawiązując do Kanta i Fichtego, podąża za nimi wszystkimi i każdym z nich z osobna. Rzeczą zaś odrębną pozostaje zagadnienie, czy tak jak w przypadku filozofii po Heglu i refleksji po modernizmie, bardziej właściwe w odniesieniu do spuścizny Kanta będzie stosowanie przedrostków *neo* czy *post*. Rzecz do dalszej dyskusji, choć za każdym z tych przedrostków kryje się określona treść, z reguły dobrze już rozpisana. Czy warto zatem po raz kolejny do niej wracać? Wiele zależy od tego, czego po filozofii oczekujemy. Jeśli chcemy filozofować, redukując filozofię do niekończącej się rozmowy, to rozmawiajmy, odsłaniając nieznanne wcześniej sensy zwrotu *neo* i *post*, niezależnie od tego, czy rozmowa przyjmuje formę prozy pisanej, wymiany zdań „na żywo”, czy też tak bardzo szanowanego przez H.-G. Gadamera dialogu z tradycją. Może się jednak okazać, że wskazane formy komunikacji, ze względu na aktualną bądź postulowaną niemożność uzyskania konsensusu, przybierają manierę postmodernistyczną. Nie jest to jednak mankament istotny (co wiemy chociażby z ustaleń Wolfganga Welscha), bowiem nie zawsze jest on wyrazem irracjonalności, funkcjonującej poza schematem Kantowskiego *Vernunft*, choć *Verstand* zostaje odrzucony. Czy możemy wobec tego jakieś porozumienie uzyskać? Jeśli tak, to ortodoksyjny postmodernista nie byłby zachwycony. Jest to jednak kwestia oddzielnych rozważań, pozostających natenczas na peryferiach naszych ustaleń.

Wracając do zasadniczego wątku prezentacji, warto podkreślić, iż spekulatywny heglizm stał się krytycznym odniesieniem dla neokantowskiego rozumienia historii. Idąc tropem Adolfa Trendelenburga, konsekwentnie spełniał się teoriopoznawczy manifest odradzającego się arystotelizmu. Porzucając racjonalny dogmatyzm, logicyzujący bądź, jak kto woli, odegzystencjalizujący istnienie, wpierv zgodnie z oczekiwaniami Windelbanda separującego nauki nomotetyczne od idiograficznych, następnie Fischera, Zellera i Erdmanna, koncentrujących rozważania fi-

lozoficzne wokół historii filozofii, na przełomie antynaturalistycznym Diltheya kończąc, powoli, acz wytrwale zmieniało się rozumienie historii, antycypowane rzeczywistym powiązaniem jej z życiem. Najlepszym tego wyrazem było rozciągnięcie jej rozumienia, opartego na silnym związku biografii i doksografii, nie tyle na historię esencjalistyczną, bo ta obciążona jest *masą pojęciową*, ile na historię idiograficzną, co było niekwestionowaną zasługą niemieckiej szkoły historycznej. A zatem tożsamość myśli i bytu, która za Heglem potwierdzała jedność logiki i metafizyki, zastąpiona zostaje rozumieniem właściwym naukom kulturowym. Proces ten, będący odwrotem od racjonalnej ontologii, oznaczał pójście w stronę indywidualizmu epistemologicznego, znaczonego u progu nowożytności Kartezjańską koncepcją *cogito*. Pamiętać jednak należy, iż substancjalizacja bytu rozciągająca *cogito metodologiczne* na *cogito monadologiczne*, co przecież było niekwestionowaną zasługą Gottfrieda Leibniza, w jakimś sensie inspirowało Heglowskie myślenie historyczne. Odejście od monadologii Leibniza, jak również neoscholastycznego formalizmu Franciszka Suareza i Christiana Wolffa, a w rezultacie idealizmu Hegla (to przecież ta sama, aczkolwiek nie taka sama tradycja), wyraźnie sygnalizuje zmianę podejścia do problemu historii. Wraz z nim rozszerzeniu uległo rozumienie nauki, której historia także miała podlegać.

Neokantyzm, szczególnie w swej antropologicznej odsłonie, wprowadzając historię w orbitę rozważań filozoficznych, dążył do nadania naukowego statusu naukom humanistycznym. Z tym tylko, że kryterium naukowości, preferowane w filozofii neokantowskiej, w dalszym ciągu znaczone Kantowskim *sądem syntetycznym a priori*, z jednej strony odrzucało dziejopisarstwo będące, co najwyżej, „suchym”, bez aksjologicznego kontekstu, zapisem dziejów, z drugiej zaś okazało się warunkiem koniecznym uczynienia z historii *po Heglu* nauki idiograficznej. Trzeba było zatem tak zaprojektować owo kryterium, aby niesprzeczne było z hermeneutycznym rozumieniem, a nie tylko przyrodoznawczym wyjaśnianiem, stopniowo odchodzącym, przynajmniej na gruncie popularyzowanej w drugiej połowie XIX wieku *filozofii życia*, w niepamięć. Zgodnie z postulatami Diltheya, uprzedzonymi głośnym sporem Leopolda von Ranke z Johannem Gustawem Droysenem o status historii, należało „przenieść” zainteresowanie historią z obszaru dialektyki pojęć na obszar faktycznego życia. Nie uwalniało to jeszcze od poszukiwania dla niej kwalifikacji naukowych, od których odstąpić przecież nie chciało, mocno stojąc na gruncie sformułowań epistemologicznych. Co najwyżej, zwalniało z dochowania wierności „starym” zasadom metafizycz-

nym, z projektem esencjalistycznej historiozofii włącznie. Dlatego też niezwłocznie po jej odrzuceniu wypracowano reguły, które dostosowywałyby historię idiograficzną do problematyki życia. Z podobnego względu niemożliwe do zaakceptowania przez Diltheya i jego bezpośrednich następców okazało się Rickertowskie (wyrosłe z Fichteńskiego klimatu powinności) pojmowanie wartości. Tłumaczy to, dlaczego wartość przynajmniej na gruncie *filozofii życia* związaną z kulturą, z której się wywodzi, lokowano po stronie historycznego światopoglądu. Mając to na uwadze, rezygnowano z logicznej konstrukcji zdarzeń na rzecz logiki życia, która w Diltheyowskim *światopoglądzie*, Simmlowskiej *formie* czy też *myśleniu ewokacyjnym* Georga Mischa znalazła swe pełne odzwierciedlenie.

Dążąc do zrozumienia życia na podstawie właściwych mu procesów, starali się tak Misch, jak i Simmel wprowadzić je tam, gdzie do niedawna dominowało wypracowane przez starożytnych Greków pojęcie bytu i Kantowska świadomość transcendentalna⁵⁷. Dlatego zarówno jeden, jak i drugi, idąc za Diltheyem (w podobny, acz różny sposób), dążyli do unieważnienia idealizmu w sensie, w którym absolutny rozum stanowił o wartości historii i kultury. Wiedząc doskonale, że idealistyczna metafizyka wyczerpała swą moc, postulowali inną, której podstaw upatrywano w przeżywaniu i interpretowaniu życia. Nie oznaczało to jeszcze całkowitej irracjonalizacji filozofii. Mocno ugruntowana w ruchu neokantowskim pozycja Diltheya (którą Misch i Simmel w jakimś stopniu utrwalili) nie pozwalała na kontynuację dociekań ani w klimacie Nietzscheńskiego perspektywizmu, ani Bergsonowskiego intuicjonizmu. Przesłanie Diltheyowskiej *Krytyki rozumu historycznego* wprawdzie kierowało rozum w stronę nauk o duchu, ale nie było przeciwne ówczesnym ideałom naukowości. Stanowiło, co najwyżej, przeciwwagę dla nomotetycznej epistemologii, w której brakowało miejsca na badania historyczne. Zachowując tego świadomość, propagatorzy Diltheya rozwijali *filozofię życia* od wskazania doświadczenia życiowego jako „miejsca” przeżywania świata. Tworzyło to sytuację, w której nie intelekt, a psychologia (tak Diltheyowska, jak i Freudowska) dostarczała niezbędnej o nim wiedzy⁵⁸. W wyniku tego dotychczasowa filozofia, rozszerzona o problematykę nauk humanistycznych, przybierała postać filozofii hermeneutycznej, stając się *notabene*,

⁵⁷ Zob. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Darmstadt 1967, s. 71.

⁵⁸ Zob. J. König, *Georg Misch als Philosoph*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1967, nr 7, s. 236.

zgodnie z ustaleniami Diltheya, metodą rozumienia świata. Dowodziła zatem konieczności kulturowego odtwarzania życia, a nie tylko jego konstruowania, wspartego dedukcyjnym wyjaśnieniem. Wyznaczała nadto obszar realizacji ludzkiej wolności nie tyle związanej z partycypacją człowieka w teleologii historii, ile doświadczeniem samego życia.

Z chwilą tą Diltheyowska *świadomość historyczna* interpretacyjnie rozumiejąc dzieje, mniej już była kojarzona z *aprioryzmem* (jeśli już to jedynie *aprioryzmem* historycznym), a bardziej z trudnym do jednoznacznego sprecyzowania *doświadczeniem dziejowym*, które Gadamer z biegiem czasu poddał szczegółowej analizie⁵⁹. Związane z *Bildung* prowadziło do uznania kulturowej symboliki jako, używając Diltheyowskiej terminologii, poetyckiej wartości życia, co nie znaczyło jeszcze, że obiektywizację historyczno-kulturowe podlegają formalnej strukturalizacji. Oznaczało to jedynie, że mimo Diltheyowskiej fascynacji nauką czasów mu współczesnych, jego drogi namysłu filozoficznego i drogi Rickerta znacząco się rozchodzą. Rozbieżności w pojmowaniu ducha obiektywnego, pojęcia wartości, jej statusu i genezy wyraźnie dowodziły antymetafizycznego przełomu, którego sprawcą okazała się *filozofia życia*⁶⁰. Właśnie dlatego, pomimo wielu zastrzeżeń wobec Diltheya, próbował Misch dostrzec w nauce swego mistrza znamiona metafizyki, mocniej sytuującej się „po stronie człowieka”, niż obiektywnej wiedzy. Powiadał więc, że oddziaływanie *świadomości historycznej* na kształtowanie się światopoglądu o tyle tylko jest możliwe, o ile sztuka, szerzej mīt, jako zjawiska kulturowe właśnie są sferami konkretnego myślenia osobowego. Stanowczo odrzucał tedy przekonanie Diltheya o potrzebie filozofowania podług metodologicznej epistemologii, koncentrując się wyłącznie na jej aspektach psychologicznych⁶¹. W konsekwencji, przekonany pozostawał o konieczności przewartościowania Diltheyowskiej krytyki rozumu historycznego, której logika miała stać się dopełnieniem myślenia hermeneutycznego. Nie znaczyło to jeszcze, że porzucenie metafizyki było dla Mischa sprawą rozstrzygniętą. Co najwyżej, stanowiło konieczność przeniesienia podstawowych akcentów z Diltheyowskiej metodologii rozumienia na obszar pierwotnego doświadczenia życia, blisko związanego z prymatem egzystencji⁶².

⁵⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 256-353.

⁶⁰ Zob. G. Misch, *Lebensphilosophie...*, s. 284.

⁶¹ Zob. J. König, *Georg Misch...*, s. 167-169.

⁶² Zob. G. Misch, *Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel*, Berlin 1926, s. 52.

Potrzeba stworzenia hermeneutycznej logiki życia, będącej odpowiedzią na logikę nauk przyrodniczych, była dla Diltheya sprawą istotną. Dostrzegając jej ważność, proponował zatem Misch, aby systematyka filozofowania stanowiła pryncypium metafizyki życia. Przypisując logice życia centralną pozycję, zabiegał o jej empiryczne ugruntowanie. Oprócz tego, że było to zgodne z założeniami *filozofii życia*, odpowiadało nadto zamysłowi Diltheya, który Misch skrzętnie podtrzymywał, aby kategorie życia uczynić kategoriami naukowymi. Dopiero to zapewniało postulowanej przez niego filozofii status, który skutecznie chroniłby ją przed zagrożeniami płynącymi nie tylko ze strony nauk przyrodniczych, ale także witalizmu Bergsona. W istocie chodziło o to, żeby życie jako coś niewyraźnego ująć w formie⁶³, która jako konieczny element jego ekspresji prezentowała go w historycznym przemijaniu. Innymi słowy, forma miała dostosować wiedzę o świecie do idiograficznego schematu wiedzy kulturowej. Różniąc się od dyskursu naukowego, wiedza ta kreśliła obszar obowiązywania logiki hermeneutycznej rezygnującej z uniwersalizacji i racjonalizacji życia. Wskutek tego jego sens stał się sensem ewokującym. Jednak z punktu widzenia obowiązującej wtedy nauki, proponowane przez Mischa interpretacje życia nie przyniosły zadowalającego rezultatu⁶⁴. Mimo to istnieje w nich coś, co pozwala dostrzec to, co nie tylko w refleksji Nietzschego i Gadamera, ale także Ottona Bollnowa było obiektem wszechstronnych rozważań⁶⁵.

Obiekt ten był również przedmiotem analiz Georga Simmla. To właśnie w propozycji form kulturowych, kształtowanej w opozycji do aksjologii Rickerta, sformułował Simmel swą koncepcję życia⁶⁶. I choć stosunek autora *Przedmiotu poznania* do filozofii Simmla był zdecydowanie krytyczny, to z zarzutem relatywizmu kierowanym w jego stronę autor *Filozofii pieniądza* zgodzić się nie mógł. Nie akceptował również zarzutów Rickerta, który w formie skłonny był widzieć jedynie irrealny kształt świata. A przecież nie traktował Simmel relatywizmu jako pochodnej sceptycyzmu, a tylko jako jedną z postaci metafizycznego obrazu świata. Stąd, jeśli forma przypomina Rickertowską wartość, to jedynie w sposób, w jaki uważał Simmel za konieczne nadać jej sens powinnościowy. Wska-

⁶³ Tamże, s. 268.

⁶⁴ Zob. O.F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, t. 2, München 1972, s. 47.

⁶⁵ Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 232.

⁶⁶ Zob. O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958.

zując tedy na normatywny charakter form jako na coś historycznego, ale zarazem *apriorycznego*⁶⁷, powiadał, iż forma jako całościowa struktura życia łączy się „z wartościami i znaczeniami wszystkiego, co ludzkie”⁶⁸. Dawał tym jasno do zrozumienia, uprzedzony przez Windelbanda i Diltheya, że świat natury i kultury stanowią odrębne sfery zainteresowań filozoficznych. Człowiek zatem, chcąc dotrzeć do prawdy, wbrew sceptycyzmowi i nihilizmowi, musi doświadczyć siebie w całej duchowości⁶⁹. Wyłącznie pod tym warunkiem możliwe jest jego doskonalenie kulturowe, stanowiące zarazem wyjście poza biologiczne ograniczenia. Z tym wszak, że Simmel, stopniowo przełamujący niechęć środowiska filozoficznego do dorobku Bergsona, bardziej niż Misch zbliżył się do autora *Ewolucji twórczej*. Świadom był, że problem trwania z jego stałością i zmiennością jest problemem każdej egzystencji. Jest bowiem tym, co, kształtując formę, przydaje życiu transcendencji duchowej⁷⁰. Dlatego, jak sądził, porządek bytu i powinności, gwarantowany integrującą funkcją losu tworzy nową metafizykę, której istota zawarta jest w przebiegu życia. Wiążąc życie i etykę, widział Simmel liczne braki intelektualizmu etycznego od Sokratesa poczynawszy na *Krytyce praktycznego rozumu* Kanta kończąc.

Krytyczne nastawienia do Kanta, skutkujące otwarciem filozofii na historię, istotnie zweryfikowało Simmlowskie zapatrywania na transcendentalizm. Zgodne z tendencją epoki uzupełnienie Kanta problematyką kulturową w oczywisty sposób zmieniło zapatrywanie na kwestie *apriorycznych* kategorii. To, jak również traktowanie historii jako działalności duchowej, a nie tylko jako indukcyjnej rejestracji faktów, spowodowało, iż psychologii, a nie prawom logiki przypisywał Simmel walory naukowe. Nie dziwi, iż odrzucając formalizm Kantowskich kategorii, zrazu niechętny budowaniu metafizyki, w końcu jednak zdecydował się na jej konstrukcję. Daleki pozostawał od jej epistemologicznego nurtu – jedyne, do czego dążył, sprowadzało się do opracowania jej *aposteriorycznej* wykładni. Innymi słowy, dynamizm *aposteriorycznych* form *a priori*, będący przeciwieństwem zsubstancjalizowanych idei, sytuował w ra-

⁶⁷ Zob. S. Borzym, *Georg Simmel. Metafizyka życia*, [w:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Wrocław 1978, s. 96.

⁶⁸ Zob. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 11.

⁶⁹ Zob. G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910, s. 27.

⁷⁰ „Życiem nazywamy taki sposób egzystencji, który nie ogranicza swej rzeczywistości do obecnego momentu, by tym samym zepchnąć przeszłość i przyszłość w dziedzinę nierealności”. Zob. G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Warszawa 2007, s. 23.

mach realnej rzeczywistości. Szukając rozwiązań poza Platońskim światem rozumu i Heraklitejską zmiennością, chętnie odwoływał się do życia⁷¹, po to tylko, aby akcentując Kantowskie osłabienie dogmatyzmu Humowskim sceptycyzmem, przygotować grunt pod własną koncepcję życia. Rozumiał doskonale, że metafizyka życia wymagała jego transcendencji w kierunku czegoś, co je przekracza (*Mehr-als-Leben*)⁷². Z drugiej jednak strony opozycja życia wobec logiki zdaje się mało radykalna, zważywszy na fakt, iż intelekt wymaga związania go z działaniem. Z tego względu, życie z jednej strony aktywnie się rozwijając dalej pozostaje życiem, z drugiej zaś obiektywizując się w formy, staje się czymś od niego odmiennym. Problem sprowadza się więc do tego, iż życie, przekraczając swe witalne horyzonty, urzeczywistnia się w formach, które potrzebują czegoś więcej niż one same. Paradoksalność tej sytuacji polega na tym, iż życie, zamykając się w formach, nie może się w nich ostatecznie dopełnić⁷³. A zatem bardziej istotne niż Hegłowskie określenie kolejnych manifestacji *Ducha*, zdaje się nawiązanie do scen wolności Leopolda von Ranke⁷⁴. Ich istnienia jako warunku rozwoju historycznego nie można wykazać za pomocą samych pojęć, bowiem nie są one *apriorycznym* schematem dziejów. Ich wewnętrzne uporządkowanie bardziej opiera się na dynamice etycznego działania niż spekulatywnej konieczności. Wyjaśnia to, dlaczego dzieje znaczone konkretnymi wydarzeniami, które są pozbawione dedukcyjnej ciągłości wprawdzie tworzą przyszłość, ale nie antycypowaną oświeceniowym pojęciem postępu. Dlatego konieczna do realizacji dziejów siła w takim stopniu jest niezbędnym elementem progresu historycznego, w jakim łączy to, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne⁷⁵. Widoczny związek historii z doświadczeniem życia pozwolił Droysenowi odnotować, że jedynym sposobem podejścia do przeszłości jest jej zrozumienie⁷⁶. Należy zatem odrzucić historiozo-

⁷¹ „Życie jest więc nie tylko substytutem idei substancji, lecz również idei poznania absolutnie obiektywnego, nie zreformowanego przez podmiot”. Zob. S. Borzym, *Georg Simmel. Metafizyka...*, s. 92. Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 192.

⁷² Tamże, s. 30.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ „Historia kroczy śladem scen wolności; stanowi to jej największy urok”. Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 205.

⁷⁵ Tamże, s. 206.

⁷⁶ Zob. J.G. Droysen, *Historik*, München 1967, s. 72.

ficzny *aprioryzm* i skoncentrować się na jej hermeneutycznym rozpoznaniu. To zaś oznacza, iż tak jak trudno jest ujmować rozwój dziejów w granicach logicznej konieczności, tak trudno jest widzieć je w kontekście boskich planów zbawienia. Jedno i drugie nie oddaje właściwej dziejom specyfiki. Ich przebieg, nierozzerwalnie związany z kulturą, którą przecież tworzy, jest tym, co umożliwia ich ujęcie w perspektywie *świadomości historycznej*. Przypisując właściwy dziejom sens, potwierdza ona, iż empiryczne nastawienie do życia zgodne jest z naukowym charakterem filozofii. Wydaje się więc, że dawało to wyraźny sygnał, iż humanistyka, zmierzając do interpretacji dziejów powszechnych na podstawie kulturowego dziedzictwa tradycji, gubi indywidualne nastawienie hermeneutyki romantycznej, kierując się w stronę Droysenowskiej *historyki*⁷⁷. Stąd, jeśli wspomina Misch o *logice życia*, to wbrew tradycyjnej logice, redukującej życie do myśli, hermeneutycznie interpretuje życie. Sądzić zatem należy, iż rzeczywisty rozwój życia leży nie po stronie spekulatywnej historii, ale indywidualnych zdarzeń, psychologicznie określających ich sens. Rodzi to spór o to, jak pogodzić istotę człowieka z tym, co zmienne, przemijające i czasowe. Jego rozwiązanie można znaleźć na gruncie charakterystycznej dla Diltheya kategorii *życia*. A zatem, opierając się na Schopenhauerowskiej *woli* i Spenglerowskim motywie ślepego *losu*, można było, co rzeczywiście uczyniono, zlikwidować Hegłowską tożsamość bytu i myśli. W wyniku tego życie w swym kulturowym wyrazie, podniesione do rangi naczelnej kategorii filozoficznej, stało się przeciwważą dla analitycznej konstrukcji bytu. Kojarzone z tym, co psychologiczne, nigdy zaś racjonalne, kreuje sens, w którym nie tyle świadomość, ile przeżycie zaświadcza o prawdzie bytu.

Ekspozowanie kulturowo-historycznego charakteru życia stało się fundamentem hermeneutycznego mówienia o człowieku w aspekcie, w którym przeżycie stanowi właściwą kategorię Diltheyowskiej psychologii opisowej, co w przełożeniu na psychoanalizę oznacza psychologię nie tyle behawioralną, będącą synonimem myślenia pozytywistycznego (Gustawa Fechnera i Burhussa Skinnera), ile psychologię rozumiejącą. Konstruowana przez Freuda wyznaczała kolejny po antynaturalistycznym przełomie Diltheya zwrot antypsychologiczny, mylnie niekiedy kojarzony z unieważnieniem psychologii jako prawomocnej dziedziny badań. Zwrot ten, związany z przełomem antypozytywistycznym stanowiącym przejście od behawioryzmu do psychoanalizy, wyjaśnia dłacz-

⁷⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 200.

go tak w psychologii opisowej Diltheya, jak i hermeneutyce Freuda wskazywano na kreatywną funkcję instynktów, sądząc, iż tworzą one antyanalityczny charakter podmiotu, którego logika, nazwijmy ją psychoanalizyczną, nie dość, że sprzeczności nie wyklucza, to znacząco je wzmacnia. I tak jak Dilthey uprzedzony Schleiermacherem interpretuje biografię jako drogę do zrozumienia prawdy, tak Freud, wnikając w nieświadomy pre-sens jednostki, zrywa maskę niewiedzy. Jest to nie tylko inne podejście badawcze, ale także inna wersja podmiotu poznawczego, zwanego odąd podmiotem symbolicznym, w którym symultaniczność instynktów wyznacza drogę do prawdy. Rzecz można, jest to podmiotowość z natury w przypadku Freuda i podmiotowość z kultury w przypadku Diltheya. Pamiętać jednak musimy, iż ani Freud, ani Dilthey nie byli pierwszymi i najbardziej radykalnymi krytykami Kartezjusza. W negacji nowożytnej filozofii podmiotu, łamiącej epistemologiczną tradycję kartezjańską, mieli oni znakomitych poprzedników, chociażby w osobach Sørensa Kierkegaarda i Fryderyka Nietzschego. Owi bezkompromisowi piewcy człowieka nie pojęcie, a namiętność, nie rozum, a przeżycie uczynili, rzecz jasna każdy na swój sposób, podstawą filozoficznego mówienia o historii, wartości i kulturze. Stąd był już tylko niewielki krok do usytuowania filozofii życia i psychoanalizy w hermeneutycznym paradygmacie filozofii.

Stosunkowo częste odwołanie do Platona i czasów starożytnych z różnych względów charakterystyczne nie tylko dla Freuda, ale także wielu XIX-wiecznych myślicieli, miało swoje uzasadnienie w klimacie tamtej epoki. Wystarczy wspomnieć o powszechnej w początkach XIX wieku fascynacji antykiem, zinstytucjonalizowanej uniwersytetem Humbolda, w którym tradycja starożytna stanowiła podstawę wykształcenia⁷⁸. Nie będąc dzieckiem tej tradycji, doskonale rozumiał Freud, jak trudno było współczesnym akceptować nieracjonalność człowieka w epoce oświeceniowego zaufania do rozumu. Stąd problem wolności, oczywiście w perspektywie rozwoju onto- i filogenetycznego, wsparty dialektyką indywidualno-historycznego *stawania się*, nie jest problemem racjonalnego uzasadnienia, ale kwestią podporządkowania intelektu temu, co z natury jest mu obce, wrogie i z nim nietożsame. A jeśli problem zjawisk sublimacyjnych jawi się jako wynik uznania świadomości za element pochodny tego, co nieświadome, to nie tyle świadomość, ile nieświadome

⁷⁸ Zob. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 42-60.

mość staje się czynnikiem scalającym poznanie wokół zdolności psychicznych człowieka. Porzucenie racjonalnych obiektywizacji kulturowych sprzyjało bowiem rozumieniu kultury w tym, co pojęciowe nie jest. W poszukiwaniu tym najlepiej widać zwrot filozofii od świadomości do mitu. Wystarczy sięgnąć do platońskiej metafory jaskini, którą Freud *à rebours* interpretował (w ciemności, tj. nieświadomości, a więc we śnie i imaginacji tkwi prawda), aby ujrzeć, że motyw świadomego i nieświadomego z gnostycznej przypowieści o jasności i ciemności się wywodzi. Podobnie problemy dobra i zła, zbrodni, winy, wolności i przebaczenia tam właśnie mają swą genezę. Symboliczny charakter przypowieści o Edypie oznacza, iż w miejscu Fichteańskiej samoświadomości, Kantowskiej *jedności apercpcji* czy racjonalnej ontoteologii wchodzi mit jako coś podstawowego, acz nieracjonalnego. Podobnie jak u Diltheya *życie*, u Freuda odgrywał on rolę sublimującą rozwój jednostki; był jej indywidualną historią. Stanowił zatem jej powtarzanie i różnicowanie, „ideę” interpretującą, poza którą wyjść żadną miarą nie sposób. Mit dopełnia człowieka w każdej sytuacji, wyznaczając artystyczne, naukowe, literackie i kulturowe formy jego działalności. Wszystko, co w życiu indywidualnym i zbiorowym się wydarza jest jego pochodną. Wsluchanie się w głos mitu, stanowiącego nowy *logos* filozofii jest podstawą integracji wewnętrznej człowieka, sensem jego życia i kultury. Z tym tylko, że jest on określany dylematem, czy podmiot może poczuwać się do winy, jeśli jego czyn wynikał z nieświadomych intencji. Jeśli nie, bo to przecież nie świadomość kreuje jego czyny, to potęga rozumu zostaje zachwiana. Tak więc nie metafizyczność, a eks-statyczność jest podstawą jego rozwoju. Pozostaje tedy odwołać się do religijnej umysłowości pierwotnej jako obłędu, aby dostrzec, że głos późnego Heideggera nawołujący do poetyckości *logosu* i głos Sartre’a krytykujący ontoteologiczne powołanie filozofii są w istocie głosem samego Freuda. Są także pogłosem współczesnej filozofii, którą echo przeszłości czyni dziedzicem tradycji, będącej podstawą dalszego jej rozwoju.

Modlitwa Sørensa Kierkegaarda jako wyraz nowego myślenia filozoficznego

Każda próba, a było ich wiele, o czym świadczy bogata literatura przedmiotu, powiedzenia ostatecznego słowa o refleksji filozoficznej Sørensa Kierkegaarda, z góry skazana jest na niepowodzenie. I nie dlatego, że nic już powiedzieć o niej nie można, ale właśnie dlatego, że to, co zostało nam jeszcze do dodania nie wyczerpuje ogromnego bogactwa tematu. Dzieje się tak, ponieważ refleksja ta, podobnie jak każda inna, która nie rości sobie pretensji do bycia refleksją systemową, nie przyjmuje racjonalnego uzasadnienia. Z tego powodu doskonale wpisuje się w tradycję filozofii europejskiej, której korzenie sięgają czasów antyku. Wystarczy przeto krytycznie spojrzeć na dziedzictwo rzymskiego legalizmu i greckiego intelektualizmu, którego sokratejskie inspiracje w twórczości Kierkegaarda są przecież widoczne, aby zrozumieć, iż problem wiedzy i niewiedzy postawiony został w zupełnie nowym świetle. Z jednej strony mamy metafizyczne propozycje eleatów i platoników, z drugiej zaś relatywizujące prawdę dokonania sofistów. Zarówno jedne, jak i drugie stały na straży tradycji, która dopiero wraz z rozpadem cesarstwa rzymskiego uległa stopniowej erozji. Trudno jednak tu i teraz szczegółowo wnikać w historyczne przyczyny tego stanu rzeczy. Odnotujmy jedynie, iż kontekst chronologiczny zdaje się mniej istotny od kontekstu merytorycznego, gdyż nie zawsze pierwszy pokrywa się z drugim. Dlatego, jeśli oceniamy wysiłek myśliciela z Kopenhagi jako filozoficzny właśnie, posiłkować musimy się perspektywą trochę innego rodzaju. Tą mianowicie, która *via* średniowiecze dyskretnie weszła do myśli Kierkegaardowskiej, przenikając ją z czasem duchem specyficznej konfesyjności. Nieskażona jeszcze Nietzscheańskim uśmierceniem Boga, tworzyła teologiczny sens uprawiania filozofii, dzięki któremu teologia, jak i filozofia potwierdzały aktualność wieków

średnich w czasach nowożytnych. Ale czy rzeczywiście w XIX stuleciu filozofia człowieka mogła literalnie powiełać klimat intelektualny średniowiecza? Należy mieć co do tego pewne wątpliwości. Niemniej, będąc filozofią egzystencji, w przypadku Kierkegaarda „czytaną” w eschatologicznym kontekście, była próbą rozliczenia się z postkartezjańskim racjonalizmem. Każde tego rodzaju zamierzenie, *de facto* zrywając z *apriorycznością* podmiotu refleksyjnego, stanowi taką formę namysłu filozoficznego, której genezy mniej szukać należy w Atenach, a bardziej w Jerozolimie. Tego namysłu, który nie tyle znaczył dzieje zachodniej metafizyki w zwieńczonym przez Hegla kształcie, ile był pochodną religijnej eschatologii. Ale i tu, jeśli Kierkegaard miał pewne zastrzeżenia, to z grubsza biorąc dotyczyły one ortodoksyjnej konfesyjności, której czas, jak sądził, dawno już przeminął. Sugerował tedy powrócić do pozainstytucjonalnych praktyk religijnych, których sens nie przypominał ani tomistycznych, ani Heglowskich, ani też Schleiermachowskich ustaleń teologicznych. Wyjście poza ich zasięg zdawało się tym polem rozważań filozoficznych, w którym pielgrzymowanie między rozumem a wiarą, z oczywistą stratą dla pierwszego, całkowicie wypełniało introwertyczną osobowość Kierkegaarda.

Z tego powodu związek biografii i doksografii, wielokrotnie przez badaczy pism Kierkegaarda podnoszony, a przez samego filozofa w istotny sposób nie akcentowany, nie wydaje się związkiem koniecznym. Istotną przeszkodą w takim jego traktowaniu jest metaforyczno-eseistyczny charakter poszukiwań filozoficznych, będący rezultatem osobistego zaangażowania w sprawy wiary. Ale to ona właśnie czyniła z życia Kierkegaarda pasmo niekończących się pytań. Nie znajdując na nie ani łatwych, ani gotowych odpowiedzi, popadając w bezsens istnienia, rozżalony na relatywne cele estetycznych działań, zwraca się Duńczyk ku Bogu w samotnej modlitwie. W niej bowiem prawda intelektualnego poznania, czytana *à rebours* wydaje się jednocześnie nowym punktem odniesienia, nowym spojrzeniem na życie wyznaczone prymatem absolutu. I dopiero jego doświadczenie, niezgodne ani z akademicką filozofią Hegla, ani z teologią instytucjonalnego chrześcijaństwa, staje się równie rozpaczliwym, co desperackim skokiem w krainę wolności⁷⁹. Uznając ją za podstawę swej egzystencji, traci nasz myśliciel zaufanie do słuszności systemowych rozwiązań. Alternatywą, jaką przed nimi postawił jawiło się osobiste zaangażowanie, którego sens tkwił w głębinie religijnego

⁷⁹ Zob. S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, t. VII, Jena 1925, s. 27.

przeżycia. Wyłącznie ono kieruje człowieka tam, gdzie tracą moc wszelkie etyczne imperatywy, a prawda filozofii bardziej staje się prawdą metaforyczną i wyznaniem wiary niż aktem intelektualnego namysłu. Racją takiej prawdy okazuje się więc racja irracjonalnego przeżycia, w którym świadectwo wiary staje się przykładem indywidualnej wprawki w chrześcijaństwo.

Położenie akcentu na subiektywność i wynikające stąd trudności bycia prorokiem nowego chrześcijaństwa doprowadziły Kierkegaarda do nieortodoksyjnego rozumienia teologii. Rezygnując z udowodnienia tej wiary, czy to w sensie kosmologicznym, czy ontologicznym, co w tamtych czasach także na gruncie protestantyzmu było aktem sporej odwagi, odrzucał nie tylko tradycję teologii dogmatycznej (w kolejnych latach znajdując licznych propagatorów), ale także moralność filisterskiej kultury mieszczańskiej. Antycypując późniejsze stanowisko Nietzschego, nie widział więc szans na kontynuowanie metafizyki w jej Heglowskim kształcie. Z żarliwego buntu przeciwko niej, determinowanego romantycznym indywidualizmem, zrodziła się ironiczna pasja potwierdzona autentycznością religijnej egzystencji, która, subiektywnie odniesiona do absolutnego celu, wyłącznie w internalizacji własnych pragnień rozwiązywała problem przez Sokratesa dla filozofii przywołany. Nie stroniąc od pytań o sens prawdy, dobra i wolności, pytał Kierkegaard o sposób, w który racjonalne rozwiązania można zastąpić symboliką nonsensownych decyzji.

Poznanie siebie, pozbawione cech rozumnej dialektyki jedynie w labiryncie osobistych decyzji zyskuje walor psychologicznej przypadkowości. Przeciwna filozofii konieczności, z nacelną dla niej zasadą tożsamości, pozyskuje życie dla rozwiązywania egzystencjalnych problemów. Zdaje się więc, iż redukcja przypadkowości do konieczności, a w konsekwencji odrzucenie logiki i obiektywności na rzecz paradoksalności i indywidualności, tworzy alternatywę, której rozumność nowożytnej metafizyki zgłębić już nie może. Nie może i zapewne nie chce, bowiem różnica między czasem a wiecznością eliminuje proces rzeczywistego *stawania się* bytu. Jest to powód, dla którego ruch, zmianę czy następowanie po sobie określonych zjawisk traktuje Kierkegaard jako reminiscencję przeszłości. A przecież nie o nią w życiu człowieku chodzi. Niezmiennie idzie o czas, który dopiero nadejdzie, o przyszłość, która ma stać się przyszłością konkretnego człowieka. Filozofia spekulatywna, faktu tego nie dostrzegając, widzi jedynie to, co leży w zasięgu czystego rozumu, tj. tego, co zwiemy logiczną koniecznością. Wpraw-

dzie istnienie też jest w niej obecne, ale zawsze jako przejaw istoty. Obrócone w czystą możliwość nie jest w stanie wyrażać swego rzeczywistego funkcjonowania. Nie dziwi tedy, iż dążenie do prawdy obiektywnej deprecjonuje jednostkę jako egzystencję. Trudno bowiem stać na straży konieczności, kiedy myśl sięga podstaw życia. Równie trudno oczekiwać prawdziwej wiedzy o rzeczywistości w sytuacji, gdy jest ona wyrażana w pojęciach. A zatem to nie logika, która operując statycznymi kategoriami nie zbliża człowieka do namiętności, ale przeżycie staje się przedmiotem analiz Kierkegaarda. Z analiz tych wywodzą się ataki na Heglowską filozofię. I być może pozostałyby one niezauważone w czasach, kiedy gwiazda filozofa berlińskiego świeciła najmocniej, gdyby nie przeświadczenie, że historia nie zdążyła do swego ostatecznego celu. Przekonanie to stępujące ostrze teleologizmu stało się manifestem wczesnego neokantyzmu, do którego wprawdzie trudno zaliczyć Kierkegaarda, ale też nie sposób całkowicie go z niego wykluczyć. Daje nadto pewność, że pojawiające się u zarania XIX wieku treści filozoficzne, których, jak wiadomo, myśliciel z Kopenhagi pozostawał aktywnym świadkiem, nie były w stanie potwierdzić Heglowskiego fałszerstwa. Nie kontynuowały tego, co konkretną rzeczywistość mogłoby zastąpić pojęciową reprezentacją. Stąd mocno przez neokantyzm eksponowany powrót do doświadczenia w przypadku Kierkegaarda objawiał się metafizyką wolności, w której realność egzystencji przeplatała się z jej religijnością żywiołowością.

Myśl spekulatywna Hegla temu zadaniu sprostać nie mogła. Nie ujawniała bowiem chrześcijaństwa poza racjonalną teologią ani rzeczywistości w jej realnej formie. Przekształcała natomiast jedno i drugie w kategorie filozoficzne, żądając od nich prawdy powszechnej, obiektywnej, ponadczasowej i uniwersalnej. Takiej prawdy, rzecz jasna, dostarczyć one nie mogły. Jej zadaniem nie było formułowanie doktryn i umieszczanie ich w sferze filozoficznej pewności. Wprawdzie bez niej swobodnie funkcjonować nie mogły, z czego Kierkegaard doskonale zdawał sobie sprawę, ale budowanemu na nich przeżyciu wiary towarzyszyć musiały inne cele; nie ostateczne i nie naukowe. Skoro więc chrześcijaństwo nie jest ani sprawą nauki, ani kwestią dyskusji publicznej, to sprowadzenie go do jednej z wyżej wymienionych postaci, nie dającej gwarancji jego autentyczności, jest po prostu zwykłym nieporozumieniem. I choć zredukowanie chrześcijaństwa do poziomu wiedzy przynajmniej dla Hegla było czymś oczywistym, to dla bycia chrześcijaninem czymś zgoła absurdalnym. Wiedza i wiara to przecież dwa odmienne bieguny ludz-

kiej wolności. Dlatego chrześcijaństwo, nie będąc prawdą obiektywną nauki, jest subiektywną prawdą wiary. Zawarta w niej treść, nie będąc doktryną, a wyłącznie osobistą pasją, zdaje się załączkiem bycia chrześcijaninem. Nic więc dziwnego, iż tajemnica cierpienia, przebaczenia, winy i kary nie przypomina kategorii systemowych. Z tego powodu, zdaniem Kierkegaarda, kontakt z Bogiem zachodzi wyłącznie na poziomie egzystencjalnym. Na nim prawda wiary rodzi nieprawdę nauki. Stąd przekonanie, że teologia i konfesja, podobnie jak doktryna filozoficzna nie mogą być wyrazem autentycznego chrześcijaństwa. Potrzeba tu czegoś, co jako prawdziwe nie jest poznaniem rozumowym, a jedynie wewnętrzną przemianą egzystencji nieautentycznej w egzystencję autentyczną. Każdy bowiem ruch nie tyle wewnątrz poszczególnego stadium na drodze życia, ale także między nimi odzwierciedla realizację egzystencjalnego *stawania się*. Jedynie w nim subiektywny sens paradoksu, jakkolwiek absurdalny, stawia człowieka w indywidualnym stosunku wobec wieczności. Jest to droga, bez przebycia której podjęcie decyzji, a więc zgoda na wyjście ponad to, co estetyczne i etyczne, w stronę tego, co religijne, byłoby niemożliwe. Dlatego jedynie w trakcie rozpaczki ustanawia człowiek sens własnej egzystencji, co powoduje, iż każdy wybór, indywidualną decyzję traktuje Kierkegaard jako element ekspozycji siebie w doświadczeniu własnej jaźni. Wszak tylko wtedy zdolny jest wykroczyć poza ograniczenia estetyczności, nie traktując jednak tego jako czegoś ostatecznego, kiedy, zanurzając się w coraz głębsze pokłady jaźni, doświadcza Boga.

Decyzja ta oznacza także, iż to, co skończone i nieskończone, ciało i dusza we właściwej proporcji zestawione nie wywołują rozpaczki. Ale czy jej brak jest stanem pożądanym? Otóż nie. To bowiem, co Kierkegaard nam przekazał dowodzi, że jedynie rozpacz rozpoznaje prawdę wiary. A zatem wyłącznie jej doświadczenie pokazuje głęboką dysproporcję między doczesnością i wiecznością. I jeśli trudno jest mówić o ostatecznym usensownieniu życia człowieka, to przynajmniej wspomnieć należy o stałej jego gotowości do bycia człowiekiem głębokiej wiary. Gubiąc pewność racjonalnego bycia, zyskuje nadzieję na rozpacz, która, integrując go wewnętrźnie, nadaje autentyzm jego życiu. Nie sposób jednak przypuszczać, aby nosiła ona charakter substancjalny. Łącząc bowiem nieskończoność ze skończonością w zakresie relacji zwrotnej, gwarantuje człowiekowi duchową tożsamość poza presją tłumy. Świadczy także o tym, że indywidualna wolność nie jest warunkowana społecznie. Jaźń człowieka wymykająca się determinacji etycznej nie może

uchronić się od konieczności samo-wybierania. Jedyne osobista decyzja chroni człowieka przed realizacją postulatów społecznie użytecznych. Zastąpione niepowtarzalnym stosunkiem do Boga zastępują normę etyczną wyborem religijnym, w którym nie uniwersalny nakaz, ale grzech staje się podstawowym kryterium ludzkiego postępowania. W tym sensie bycie grzesznikiem zwalnia od przestrzegania reguł i norm społecznych. W zamian staje się bezpośrednim powodem teleologicznego zawieszenia etyki, w którym wyzwoleniu od jej nakazów towarzyszy subiektywne poczucie lęku. Nic dziwnego, bowiem trwanie w grzechu, przynosząc nową postać duchowości, stwarza nadzieje na realizację autentycznej egzystencji. Odróżniona od tłumy, masy, gatunku jako rzeczywista, a nie abstrakcyjna musi wznieść się na poziom konkretności. Dopiero wtedy zaczyna rozumieć siebie jako jednostkę wciąż ponawiającą próbę absolutnego doświadczenia Boga. Jednakże nie będzie ono możliwe tak długo, jak długo relatywność celów wyznacza funkcjonowanie podmiotu. Należy przeto zwyczajnie zgrzeszyć, aby intensyfikować własną subiektywność. Wydaje się to możliwe wówczas, gdy konieczność już nie abstrakcyjna, a rzeczywista (co w języku Kierkegaarda oznacza religijna), rodzi winę absolutną. Należy stać się grzesznikiem po to, aby rozpacz wyznaczyła drogę do autentycznego chrześcijaństwa.

Problematyka ta stosunkowo jasno, choć niejednokrotnie w metaforyczny sposób przez Kierkegaarda wyłożona, otwierała drogę do *stawania się* egzystencjalnej świadomości. I nie chodzi o to, iż bycie w rozpacz jest prozaicznym doświadczeniem grzechu, lecz o to, że źródłowo nieuprzedzona intencja jego czynienia wynika z wolności. W tym sensie nie sposób znaleźć wytłumaczenia ani dla *arche*, ani dla *telos* ludzkiego życia. Gubiąc także jego *eidos*, skazuje się Kierkegaard na psychologiczny przymus grzeszenia. Przy czym lęk temu przypisany, nie wynikający z pouczeń biblijnych, a jedynie z koniecznego charakteru wolności, jest wynikiem ciągłego zmagania się możliwości z rzeczywistością. Nie znajdując dającego się przewidzieć rozwiązania, tworzy sytuację lęku, którego ciągle ponawianie wprowadza człowieka w sferę nieskończoności⁸⁰. Jest ona powtórzeniem paradoksalności, dla której wieczna prawda w czasie o tyle jest absurdalna, o ile przeczy rozumowi. Jedyne wtedy prawda okazuje się prawdą wiary, nigdy zaś prawdą rozumu. Wówczas także świadomość grzechu indywidualizuje się, dochodząc do ekstremalnego napięcia, poza którym istnieje tylko szaleństwo i obłąd. Ko-

⁸⁰ Zob. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.

nieczne dla bycia chrześcijaninem, stają się one chorobą na grzech, zwiększającą szanse na paradoksalne przekroczenie racjonalności. Konsekwentnie ją negując, ukazuje Kierkegaard proces rozwoju osobowości ludzkiej, która z błógięgo stanu pewności przechodzi w stan wznoszenia osobowości ku subiektywnej absolutności. Stan ten o tyle tylko jest pewny, sam przecząc istnieniu wewnętrznej pewności, o ile jest stanem egzystencjalnym. Dokuczliwy, z Hegłowskiego punktu widzenia, brak pewności wynika zatem z pewnej jakości, która jako nieodłączna człowiekowi w spekulatywnej filozofii jest nieobecna. Stąd ataki Kierkegaarda na heglizm, którego wyznawcy żyją w świecie zgoła odmiennym od tego, o którym nauczają. Poprzedzone atakami na tradycję augustiańską, zdają się wyrażać myśl, która chroniąc porządek serca przed porządkiem rozumu, wprowadza do metafizyki kategorię powtórzenia. Leżąc w jej naturze, sprawia, iż problemy prawdy, wolności i, co szczególnie ważne, autentyczności ludzkiej egzystencji nie są wynikiem racjonalnego namysłu, a wyłącznie realizacją osobistej żywiołowości. Innymi słowy to, co dla chrześcijaństwa jest niezbędne, a więc obietnica szczęścia przyszłego wyłącznie w subiektywności się ogniskuje. Stąd pytanie o problem metafizyki, w przypadku Kierkegaarda, nie wychodzi poza zakres psychologii. Problem *Drugiego* jest tak samo abstrakcyjny jak problem *apriorycznej* o nim wiedzy.

Tłumaczy to, dlaczego patos i ekspresja zajmują miejsce poprzednio zarezerwowane dla rozumu. Wyjaśnia także z jakiego powodu, nawiązując do romantyzmu, destrukcja racjonalności w imię religijnej żarliwości przyjmuje postać paradoksu⁸¹. W nim skupia się całe *spectrum* Kierkegaardowskich zainteresowań antropologicznych, w których pasja bycia szczęśliwym dorównuje pasji negocjowania chrześcijaństwa tak, aby synteza skończoności i nieskończoności stała się koronnym argumentem anty-Hegla. Wyjście poza filozofię Hegla jest jednocześnie zapytaniem o możliwość trwania rzeczonyj syntezy po to tylko, żeby ciągłość filozofii spekulatywnej mogła zostać zastąpiona ciągłością egzystencjalną. Dopiero to daje szansę na doświadczenie wartości, podług których rzeczona pasja przybiera charakter nieskończony. Stąd pytanie o charakter aksjologii staje się pytaniem o sposób, w jaki logika ustępuje miejsca życiu. I choć trudno refleksję Kierkegaarda bezpośrednio odnieść do filozofii Diltheya, to jednak problem wartości mocno pozostaje związany z problemem wolności. Dlatego, nie myślenie według wartości, ale egzy-

⁸¹ Zob. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 152-158.

stowanie w ich perspektywie tworzy podstawowy nakaz Kierkegaardowskiej antropologii. Na tyle mocno eksponowany, na ile sama wartość, tracąc moc powszechności i uniwersalności, staje się domeną myślenia filozoficznego prezentowanego w modlitwie. Toteż, jeśli Kierkegaard czyni z niej podstawową formę osobistych wypowiedzi to dlatego, iż wyłącznie w niej dostrzegał szansę na realizację postulatów nowej teologii. Przychodząc po Heglu, wskazuje na bezwartościowość człowieka pozbawionego Boga. W tym sensie postulat Nietzschego nie znajduje jeszcze rzeczywistego zastosowania. Przywołując Boga wiary, któremu należy bezwzględnie zawierzyć, a nie Boga religii, w którego dość standardowo, rzecz można, publicznie wierzymy, przywołuje Kierkegaard sytuację grzeszenia, w której stawiamy się w indywidualnej pozycji wobec absolutu. Dowodzi to, iż indywidualność akcentowana w modlitwie jest sposobem uwalniającym nas od kolokwialnych więzi wspólnotowych. Jedynie to daje poczucie autentycznej egzystencji, stając się powodem pewnego napięcia, w którym im mocniej rezygnujemy z *colloquia communia* na rzecz indywidualnej retoryki, tym szybciej zbliżamy się do Boga. Trudno więc myśleć o nim – w istocie jest to niemożliwe. Łatwiej jest doświadczyć go tam, gdzie myśl już nie sięga.

Rodzi to sytuację, w której modlitwa wyzwolona z formalnych obli-gacji sensu staje się przyczyną paradoksalnych dylematów. Przypadek Hioba, który Kierkegaard wnikliwie analizuje jest wyrazem samonegacji człowieka, autowyrzeczeniem się pewności, w ślad za czym idzie również brak zrozumienia siebie. Wyłącznie pod tym warunkiem może podmiot otworzyć się na możliwości, których dostarcza mu Bóg. Z tym tylko, że podstawą ich realizacji jest absolutne zaufanie, którego nie można zastąpić żadną argumentacją naukową. Okazuje się ona zupełnie nieprzydatna tam, gdzie poddanie się woli Boga przeczy dowodom na jego istnienie. Tożsamość wiary i rozumu jest więc bezużyteczna. W tej sytuacji należy zawiesić wiedzę, aby uczynić miejsce dla wiary. Innymi słowy, nie ulega wątpliwości, że Kantowska formuła w przypadku Kierkegarda pozostaje odmienna, lecz intencja zbliżona. Idzie o to, że odwrotnie proporcjonalny stosunek do Boga powoduje, iż, zatracając siebie w modlitwie, odzyskuje człowiek Boga. Będąc celem jego życia, sprawia on, iż epistemologiczna transparentność człowieka staje się fikcją. Wprawdzie podmiot ma gwarancję integralności osobowej, ale wielość możliwości wyboru nie leży już tylko po jego stronie. Odczucie tego faktu, dostępne jedynie w modlitwie, ostatecznie eliminuje pośrednictwo drugiego człowieka w drodze do Boga. Etyka jako *filozofia pierwsza*, nie

znajdując sensownego uzasadnienia, nie może opierać aksjologii na fundamencie racjonalnych reguł moralnych. Reguły te, *notabene* przez Kierkegaarda odrzucone, służą konstrukcji pojęć. Apofantyczne odwzorowane bytu w słowie wsparte na *logosie* daje człowiekowi sposobność budowania racjonalnego Ja. Jest to zadanie filozofii. Zadaniem modlitwy natomiast jest porzucenie słowa jako racjonalnego przekazu i poddanie się milczeniu. To bowiem, co niewypowiedziane, nie mogąc stać się dostępną wiedzą, nie może również stać się systemem. Stąd wyłącznie w milczeniu otwieramy się na przekaz, który do nas zewsząd dociera. Także do Kierkegaarda, którego wczesne echo „późnego Heideggera” również dla myśliciela niemieckiego było swoistego rodzaju zsekularyzowaną modlitwą. Stanowiło nadto specyficzne proroctwo, które pozbawione racjonalnej pewności zawsze kończyło się milczeniem. Nie posiadając ani *arche*, ani *telos*, ani nawet *eidos*, tworzyło podstawę nowej metafizyki, która pozbawiona założenia archimedesowego nie konstruowała trwałych fundamentów, pierwszych zasad czy też ostatecznych reguł. Zbiegała natomiast o to, aby wzorem wpierw Pascala, a następnie Kierkegaarda zrekonstruować pewną tradycję uprawiania filozofii, u źródeł której nie leżało poczucie teoretycznej ważności. Dlatego też, nie aprobując jej obligatoryjności, „filozofia biblijna” wniesiona do współczesności przez Lwa Szestowa znakomicie równoważyła sens Kierkegaardowskiej filozofii egzystencjalnej. Należało zatem odstąpić od monologiczności po to tylko, aby to, co w filozofii dogmatycznej było wyrazem *aprioryczności*, stało się prawdą historycznie kształtowanego dialogu.

Dotarcie do prawdy, które tak w czasach Kierkegaarda, jak i Gabriela Marcela określa człowieka jako *homo viator*, przenosi kwestię nakazu etycznego na poziom doświadczenia moralnego, kreśląc współczesną perspektywę etyki hermeneutycznej. Wraz z nią kwestia interpretacyjności życia i wartości stała się kwestią nie tyle obowiązku, co misterium przeczucia, z którego w imię prawdy obiecaney rezygnować nie sposób. Dlatego też obowiązek Abrahama wobec człowieka, równy co najmniej obowiązkowi wobec Boga, wzbudzał tak paradoksalne odczucia. Był bowiem namiastką „ziemi przyrzeczonej”, której zdobycie było możliwe jedynie za cenę zrezygnowania z kompromisu między etyką a religią. Odrzucenie etyki stwarzało sytuację, w której wstąpienie na „ziemię przyrzeczoną” nie wymaga żadnej wiedzy, a jedynie głębokiej wiary. Bez wstępnego ufundowania, bez intelektualnej struktury i ostatecznego uzasadnienia „filozofia biblijna” znosi wartość teoretycznego rozumu. Sprzeciw wobec niego, powołując wolność od wiedzy, przywołuje prawo

do niewiedzy i niepewności. Jest to moment, w którym wielkość Aten uszczuplona o jego wielkie filary z intelektualizmem Sokratesa i Platona na czele upomina się o jerozolimskie emocje. A zatem nie tyle z litery rozumu, co ducha wiary kreśli Kierkegaard wizję człowieka, rozumiejąc doskonale, że wiara zaczyna się poza powinnością, do której przecież powiew absurdu nie dociera. Toteż, jeśli powiada Kierkegaard, że wszystko, co nie jest wiarą jest grzechem, to decyzja Abrahama przecząca logice rozumu jest apologią biblijnej „ziemi przyrzeczonej”. Uciekając przed koniecznością przebraną w szaty etycznej powinności, możemy się z nią na różne sposoby zmagać. Ale gdy nawet ją przewyciężymy, to przecież napotkamy stojącą tuż za nią wieczność. Przed nią ucieczki już nie ma. Skazana jest na nią zarówno ateńska mądrość, jak i jerozolimska eschatologia. Powiązane obopólnym związkiem pragną obrócić doświadczenie czasu teraźniejszego w wieczną prawdę wiary. Kpiąc z racjonalistów, ich *apriorycznych* reguł i koniecznych przyczyn, prawdę rozumu przekształca Kierkegaard w prawdę życia, pośród której pasja wolności zajmuje wyróżnione miejsce. Sądził przy tym, że Ateny nie są w stanie rozstrzygać kwestii związanych z Bogiem, duszą i nieśmiertelnością do czasu, kiedy umiłowanie mądrości nie skieruje wolności w stronę niewiedzy, a przed etycznością nie uchyli drzwi wieczności.

Odrzucając filozofię spekulatywną z jej dążeniem do jasności, pewności i oczywistości, wybiera Kierkegaard filozofię egzystencjalną, która walory nowożytnej nauki zastępuje podmiotowym dramatem wiary. Porzucając Hegla i właściwą mu profesorską filozofię, wyraźnie już opowiada się po stronie niepewności i braku intelektualnej błogości. Wybierając rozterki Hioba (jako przykład osobistego doświadczenia), odrzucając rozum rozumnych, *arche* egzystencji szuka nie tyle w Arystotelesowskim zdziwieniu, ile Pascalowskiej rozpacz. To ona stanowi nowy typ myślenia, dla którego zgłiszcza Aten są miejscem narodzin metafizyki wiary. I jeśli przez wieki całe oddawali filozofowie hołd rozumowi, to Kierkegaard rozum ten aktem swej paradoksalnej decyzji stanowczo unicestwia. Czyni to nie bez powodu, bowiem scholastyczną tradycję filozofii, podniesioną z czasem do najwyższej godności, której filozofia bezgranicznie służyć musiała, zastępuje absurdalna pokora wiary. A zatem już nie scholastyczna logika istnienia wywiedzionego z istoty, ale Pascalowski porządek serca zdaje się przemawiać do Kierkegarda najmocniej. Stąd prymat ontologii nad etyką, który racjonalistyczna tradycja filozofii europejskiej czyniła *koine* swego funkcjonowania, a który również dla Heideggera był wyznacznikiem postkantowskich tendencji,

w najmniejszym nawet stopniu nie zaspokajał oczekiwań Kierkegaarda. Dlatego głos płynący z Jerozolimy zdaje się dla niego ważniejszy niż głos dochodzący z Aten. W jakimś stopniu głos ten tłumaczy, dlaczego budowana na nim metafizyka nie była teorią etycznych podstaw podmiotu ludzkiego, które wyjaśniałyby społeczne aspekty zachowań człowieka. Była natomiast wyrazem niepokoju moralnego jednostki, który bez Boga (poza konfesyjnością) nie mógł zostać stłumiony. Czyniła to w przekonaniu, że religijna strona bytowania ma walory stające się wyznacznikiem autentycznego egzystowania. W tym sensie pokora i ustepliwość, a w konsekwencji powrót do niepoznawalności Kantowskiej *Ding an sich* wyznacza dzieje myślenia filozoficznego po Kierkegaardzie. Z tym tylko, że filozofia myśliciela duńskiego nie stanowiła powrotu, jak to miało miejsce w przypadku Hegła, do rozwiązań przedkantowskich ani też, jak w wypadku Kanta, nie dążyła do weryfikacji dogmatyzmu i sceptycyzmu w ramach stanowiska transcendentnego. Ona była sumieniem człowieka, które narastało na przeznaczeniu nieznanego mu losu.

Nietzscheański i postnietzscheański status filozofii niemetafizycznej

Koncentrując aktywność filozoficzną na projekcie filozofii niemetafizycznej, miał Nietzsche ważne powody, żeby rozumieć bycie w sposób, w jaki interpretacyjne zdolności poznawcze podmiotu przekraczały jego zdolności umysłowe. Toteż, aby sprostać temu zadaniu, nawet najbardziej szczegółowe „widzenie” świata lokował w sferze *Rede*. Dopiero to umożliwiło jego rozumienie w całkowitym wyzwoleniu od Boga, *de facto* stanowiące rzeczywiste uwolnienie się od prawdy absolutnej. A skoro, o czym także żarliwie przekonywał, nieprawda zyskuje miano prawdziwej iluzji, a iluzja zniamię prawdziwości, to co można dostrzec w byciu? Skoro niewiele, co w tej sytuacji wydaje się zrozumiałe, to i tak wystarczy to do określenia życia jako syntezy fałszu i skrywania⁸². Trudno dostępne analizie racjonalnej, w pełni ujawnia swój paradoksalny charakter. A zatem, jeśli nic w życiu nie jest pewne, a wszystko prawdopodobne, to określająca skrywanie polsemiczność znaczeń o tyle stanowi paradoksalną podstawę prawdy, o ile sama również jest paradoksalna. Jedyne, co w tej sytuacji zdaje się pewne, to fakt, że tego typu myślenie, opozycyjne do myślenia metafizycznego, koncentruje się nie na prawdzie obiektywnej, lecz wyłącznie na jej *pozorze*. Stąd alternatywa, przed którą stanął Nietzsche, a którą antyczni myśliciele lokowali albo w zakresie powszechnej stałości, albo ciągłej zmienności, pozostawała cieniem tego, co dla Platona było naprawdę istotne. A więc tego, że nadanie sensu, czy to stałości, czy też zmienności, było tak samo jednostronne dla Eleatów, jak i Jończyków. Jeśli zatem Heraklitejski pozór stałości rodzi posmak nihilizmu, to dlatego, że, wy-

⁸² Zob. D. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 108.

kluczając sens z logicznej sfery myśli⁸³, przenosi go w obszar doświadczenia bytu.

Koncentrując się na zjawisku prawdy *pozornej*, odnosi ją Nietzsche do bytu, którego ślad odsłania całą problematyczność bycia. Czyni to jednak inaczej niż Husserl. Ukazując bycie nie jako „rzecz” myśli, lecz jako coś niezależnego od świadomości podmiotu⁸⁴, twierdził, zgodnie zresztą z późniejszymi ustaleniami Gadamera, iż rozumienie tworzy nową kategorię poznawczą. Wzbogacając ją czynnością interpretowania, tak weryfikował Nietzsche transcendentalizm, aby iluzoryczna i pozorna *filozofia eksperymentalna* bez przeszkód mogła nowelizować nowożytne pojęcie prawdy i fałszu. A skoro projektem tej filozofii obejmował istnienie, odrzucając jego *aprioryczne* uzasadnienia, to odniesienie prawdy do konkretnego człowieka ułatwia zarówno jego, jak i jej zrozumienie. Nie bez powodu sięgając do historii, obwieszczał, iż daje ona wiarygodne świadectwo uczestnictwa podmiotu w bycie. A skoro pytanie o sens historii jest pytaniem o sens człowieka, to jego istota, wymykając się racjonalnym ustaleniom pokartezjańskiej nauki, sytuuje się po stronie dziejowości bycia⁸⁵. Nie sposób w tej sytuacji uczynić historii przedmiotem refleksyjnych rozważań. Wprawdzie jest to możliwe z punktu widzenia nicości, ale tylko wówczas, gdy usytuowanie bycia po stronie codzienności nie pociąga za sobą jego kategoryzacji. Jej odrzucenie, determinowane interpretacją, zmusza do ukazania nowego oblicza kultury, które nakazuje spojrzeć na *filozofię eksperymentalną* nie tyle poprzez krytykę Kantowskiego transcendentalizmu, ile poprzez krytykę Heglowskiego spekulatywizmu. Wówczas rozumienie lokowane ponad Schleiermacherem określać będzie negatywny stosunek Nietzschego do Diltheya w perspektywie, w której światopoglądowa obiektywizacja wartości nie stwarza możliwości rzetelnego dialogu kulturowego.

Mocno obliuguje natomiast do analizy przedstawienia, w prześwicie między *episteme* a *phronesis*. Jest to jeden z powodów, dla których postulował Nietzsche odmienne od Kanta rozumienie poznania, zastępując podmiot epistemologiczny podmiotem interpretacyjnym. Przechodząc od twórczej konstytucji sensu do odtwórczego stanowienia praw-

⁸³ Zob. W. Weier, *Die Vorläufigkeit der nihilistischen Selbstreflexion*, „Theologie und Philosophie“ 1972, 47 Jg., H. 1, s. 82.

⁸⁴ Zob. J. Hessen, *Existenzphilosophie*, Essen 1947, s. 51.

⁸⁵ Zob. M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen 1967, s. 62.

dy⁸⁶, dostrzegał, iż w procesie eksperymentowania z nią należy odrzucić tak *arche*, jak i *telos* rzeczywistości. Był to pierwszy krok, który, redukując kategoriałne widzenie świata do widzenia *perspektywicznego*, uwalniał hermeneutykę z zależności od klasycznego transcendentalizmu⁸⁷. Był nadto krokiem, który kształtował metaforyczny charakter filozofii. Toteż, zamiast skupiać się na określaniu *archimedesowych* założeń prawdy, koncentrował się Nietzsche na analizie historycznych dróg do niej dojścia. Wskazanie na ich genealogię, oprócz tego, że było wyrazem progresywnego charakteru prawdy, umożliwiało także destrukcję obiektywnych wartości⁸⁸. Uzasadnione wydaje się zatem kwestionowanie Platońskich ideałów, które nie wynikły z życia samego w żaden sposób jemu nie służą. Co najwyżej stanowią trudną do przejścia przeszkodę dla nowego, rzecz można, nie dogmatycznego a eksperymentalnego i kontekstowego ugruntowania prawdy. Wskazując na możliwość ukazania jej historycznej nieprawomocności, problem *perspektywizmu* jako problem sytuujący się poza metafizyczną teoretycznością znalazł swoje odbicie w retorycznej figurze mitu⁸⁹. Po to wszak wskazywał Nietzsche na metaforę jako pewną formę komunikacji, aby ukazać jej protoracjonalny wymiar. W tym celu odwoływał się do polisemiczności znaczeń, które wyłącznie w symbolice interpretowanej rzeczywistości odnajdowały swoje historyczne zwieńczenie. Było to jednak możliwe wówczas, gdy opis bycia zrywał z logicznym schematem XIX-wiecznej nauki. A zatem, wtedy rzeczywistość wpisywała się w przestrzeń doświadczenia kulturowego, kiedy sztukę i filozofię czyniła obiektem estetycznego namysłu. Ale czy w tej sytuacji nie należy upomnieć się o utraconą wartość Kantowskiej nauki? Zdaniem Nietzschego nie jest to konieczne. Jeśli nowa wizja filozofii odsłania niedostępne dla rozumu rejony kultury, to tylko w ich wnętrzu jawi się szansa na ujawnienie nieodkrytych jeszcze zasobów wiedzy. Z tym, że obiektywność wiedzy, na którą krytycznie Nietzsche spogląda, jest formą pewnej nauki, nie tej jednak, która odkryta w platońskiej *episteme* rozwinęła się w duchu ustaleń Kartezjusza, ale tej, która wyznaczona była naturą antycznej *doxa*. Odwołujemy się do niej wtedy, gdy zadaniem filozofii staje się interpretowanie życia. Wtedy też okazuje

⁸⁶ Zob. J. Hofmann, *Warheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin 1994, s. 21.

⁸⁷ Zob. F. Kaulbach, *Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen*, [w:] *Nietzsche – kontrovers*, Hg. W. Schrader, Bd. 1, Würzburg 1981, s. 74.

⁸⁸ Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 24.

⁸⁹ Zob. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 38.

się, iż nie ma i być nie może powszechnie obowiązującej wykładni prawdy⁹⁰. Dlatego mówienie o Platońskim dobru czy Heglowskim *Duchu* wydaje się pozbawione sensu. Należy zatem powstrzymać się od wydawania sądów normatywnych, gdyż wtedy destrukcja rozumu okaże się skuteczna, a powzięte decyzje pozbawione obligatoryjności.

Będący tego rezultatem powrót od *episteme* do *doxa* jest czynnością, która umożliwia zwrot od teoretyczności ku praktyczności. Łatwo tedy zrozumieć, dlaczego ostrze krytyki kierowane w stronę myślenia metafizycznego nosi znamię szaleństwa. Równie łatwo pojąć, z jakich względów jego filozoficzny wymiar ulega osłabieniu. Nie rezygnując z odsłonięcia przyczyn tego stanu rzeczy, motyw *źródłowego* doświadczenia świata jest tak samo istotny dla określenia estetycznych form kultury, jak i dla zdefiniowania kategorii początku. Nie pozostaje więc nic innego, jak negując teoretyczną moc prawdy, przekroczyć metafizykę w punkcie, w którym ujawniony zostaje jej drugi brzeg. Odnaleziony w pozorze eksperymentowania z byciem, pozwala odsłonić tak pierwszy, jak i końcowy fundament bytu, wskazując zarazem moment, w którym początek i koniec, Bóg i Naczcłowiek są od siebie zależne. W tym stanie rzeczy interpretacja przekreśla trwałość metafizycznego *arche*, dekonstruowanego płynnością czasu historycznego. Nie dziwi tedy, iż podmiot pozbawiony swego początku doświadcza tego, co nie ma jasno określonego celu. Dowodzi natomiast, iż brak *telos* tym bardziej staje się odczuwalny, im mocniej zakorzeniająca się w historii *różnica* destabilizuje metafizyczną podstawę bytu. Dlatego nie bez powodu zszedł Nietzsche z metafizycznej drogi filozofii, dostrzegając, iż szlak, którym podążały dzieje myślenia, to szlak wartości absolutnych, które im prędzej porzucimy, tym szybciej wejdziemy na zbawienny szlak *wiecznego powracania*. W nim właśnie upatrywał szansy na dialog przeszłości z przyszłością. W jego trwaniu dostrzegał również genealogię zdarzeń, czyli to, co ujawnia ślady niedostrzegalnych faktów. Ich istnienie tłumaczył praktyczny charakter filozofii, która dialog podnosi do rangi niekończącego się procesu argumentowania. Stąd odrzucenie jednej optyki bytu, skutkując destabilizacją prawdy obiektywnej, rodzi retoryczną figurę filozofii. W istocie było to przedsięwzięcie, które, nawiązując do tradycji Sokratejskiej umysłowości, ukazywało przewagę metafory nad logiką. Sprawiało wrażenie, jakby tworzenie wiedzy było zasługą nie tyle działań naukowych, ile perfekcji sofistycznej dialektyki. Toteż, jeśli

⁹⁰ Zob. M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, [w:] *Language, Counter Memory, Practice Selected Essays and Interviews*, ed. D.F. Bouchard, New York 1977, s. 151.

weryfikował Nietzsche sens wielu idei filozoficznych, to ponawiane próby ich rewizji znalazły ujście w nowych obszarach problemowych. Dowodził tym, w jaki sposób filozofia, bardziej przypominająca intuicyjną prowokację niż logiczny ciąg uzasadnień, odsłania obszerny katalog postmetafizycznych dylematów. Używając języka Heideggera, możemy mówić o ich filozoficznej *nieskrytości*.

Nawiązanie do autora *Bycia i czasu* nie wydaje się przypadkowe. Wspominając o *nieskrytości*, jasne jest, iż odrzucenie metafizyki rodzi *myślenie przedstawiające*. Oprócz tego, że uległ Heidegger urokowi Nietzschego, to wyrażanie własnego stanowiska poprzez lekturę jego pism stanowiło, zwłaszcza w kontekście Heideggerowskiej wykładni *woli mocy, einzige Gedanke* metafizyki⁹¹. W tym sensie ustalenia Nietzschego antycypowały sformułowania, w których ontologiczny sens *woli mocy* przybrał znaczenie kratofaniczne⁹², tworząc prawdziwy wydźwięk kategorii *Vollendung*. *Dokończenie*, przypisywane metafizyce przynajmniej od czasów eleatów, w Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego ujmuje byt i *stawanie się* w jednej płaszczyźnie. W niej bowiem refleksja metafizyczna wieńczy każdy początek, co, jak wiemy, okazało się ostatnim impulsem zachodniej metafizyki⁹³. Uzupełniona *fikcją* tak weryfikowała swego ducha, aby mógł on otworzyć wrota filozofii hermeneutycznej⁹⁴. Mocno akcentowana rola tej filozofii w konstruowaniu współczesnego stylu filozofowania ukazywała (po uprzedniej krytyce intelektualizmu) rodzące się wartości myślenia metaforycznego. Nie do końca wierny jego założeniom, długo jednak pozostawał Nietzsche w kręgu jego oddziaływań. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nadzieja na uchwycenie autentycznej wartości życia przekreślała augustiańskie plany zbawienia. Odrzucając chrześcijańską eschatologię nie dającą szansy na rozpoznanie przyszłości, należało *skoczyć* w metafizyczną otchłań bytu, chwytając indywidualne wybory egzystencji, zakreślone oddziaływaniem *woli mocy*.

Zadanie to, będące niedalekim pogłosem przewartościowania wszystkich wartości, w równym stopniu powielające Kartezjańskie *dubito*, co istotę drogi przebytej przez św. Augustyna, było wyrazem nienaukowe-

⁹¹ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1998, t. 1, s. 481.

⁹² Zob. Z. Kazimierzak, *Fryderyk Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej*, Kraków 2000, s. 244.

⁹³ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche...*, s. 481.

⁹⁴ Zob. D.F. Krell, *Infectious Nietzsche*, Bloomington 1996.

go *pozoru* życia. Zakreślając obszar, w którym problematyka antropologiczna wyznaczała historyczny sens codzienności, *kratofaniczność woli mocy* zastępowała racjonalną oczywistość pozaintelektualnymi formami życia, a dług spłacany Sokratesowi nie był jedynie pustą deklaracją. Dialog, którego sens sprowadzał się do eksponowania prawdy jednostkowej jako prawdy bytu, powoli acz konsekwentnie zwiastował nowy etap filozofii. Tak więc należy na nią spojrzeć, aby treść Nietzscheańskiego projektu była współczesnym odbiciem starogreckiej mądrości. Jedyne pod tym warunkiem można przywrócić *życiu* antyczne dziedzictwo filozofii. Uwrażliwieni na jego przesłanie wiemy, że *retoryczna* interpretacja świata jedynie w znikomym stopniu spełniała nadzieje nowożytnej metafizyki, a nieobecny w niej motyw mądrości przekreślał sens nowożytnej nauki. Właśnie dlatego prawda skondensowana w monologu Zaratustry pozwalała na kontynuację dialogu z życiem samym. Dawała także szansę na podtrzymanie poglądów Sokratesa, w których prawda dorównywała zapałowi, z jakim była głoszona. Obcy jej motyw oświeceniowego rozumu nakazuje zastanowić się tak nad wartością, jak i kierunkiem, w którym przekaz ten podąża. Przypominający prorocstwo, a nie akademicką naukę nie może być redukowany do myśli samej. Nawijając do sytuacji, w której mocniej troszczymy się o życie niż o jego racjonalną treść⁹⁵, mamy świadomość, iż interpretacja myśli Nietzschego wymaga czegoś więcej niż tylko teoretycznych uzasadnień. Ożywiona pasją interpretacyjności, w przeciwieństwie do Platona, Kartezjusza czy Kanta (podobnie jak w przypadku Kierkegaarda) sprawia, iż uzasadnienia te wydają się zgoła niemożliwe. Trudno bowiem nie zauważyć, iż teoretyczność nie stosuje się do wydarzeń z życia wziętych. Oparte na biografii filozofowanie rodzi wrażenie, że poznanie jest poznaniem *obok ducha filozofii*, a nie poznaniem bezpośrednio z niej wynikającym. Stąd podążanie tropem Nietzschego nie oznacza filozofowania zgodnego z racjonalnym sensem. Znaczy natomiast, że stopień empatii, z jaką odnosimy się do poznania wiąże dzieło z życiem⁹⁶.

Odpowiadając na to wyzwanie, musimy uwzględnić fakt, iż postulaty zgłaszane przez Nietzschego są postulatami filozofii, a wszelkie jego pytania są pytaniami filozoficznymi. Dlatego każde pytanie filozofii jest pytaniem ważnym dla niemieckiego myśliciela. Z tym tylko, że jeżeli ist-

⁹⁵ Zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 17.

⁹⁶ Zob. J. Frenzel, *Nietzsche*, tłum. J. Dziubiński, Wrocław 1994, s. 6.

nieją wyłącznie interpretacje⁹⁷, to warunkowane nimi *czytanie Nietzschego* nie wykracza poza sformułowania przez nie dostarczone. Poszukiwanie prawdy będzie zatem czytaniem tekstu przesłoniętego kontekstem jego interpretacji. Wskutek tego doświadczenie *prawdy fikcyjnej* staje się opisem sytuacji, w której się ona pojawia. Inaczej mówiąc, nie jest możliwe, aby *pozorny* charakter prawdy odpowiadał jej formalnej naturze⁹⁸. Rodzi to kwestie, w jakim stopniu kres pytań o prawdę bytu stanowi początek pytania o bycie. Idąc za Heideggerem, wiemy, iż *zwinięcie* metafizyki prowadzi do odkrycia obszaru, na którym filozofia stawia nowe pytania. Ich treść, nie udzielając gotowych odpowiedzi, nie dostarcza finalnych rozwiązań, a jedynie sytuuje rozum w nowej dla transcendentalizmu sytuacji. Stąd mówiąc o rozumie w dziejach jako wydarzeniu historycznym⁹⁹, negujemy epistemologiczno-metodologiczną ważność filozofii nowożytnej. Dowodzi to, że *rozum strukturalny*, wyczerpując swą logiczną potencję, przybiera formę *rozumu proceduralnego*. Ale konieczność rozumienia siebie i świata nie byłaby pełna, gdyby nie związek filozofii z życiem. Byłaby również ograniczona, gdyby *myślenie osiadłe* tradycyjnej metafizyki nie różniło się od doświadczenia *bezgruncia*, odnoszonego nie tyle do *analityki egzystencjalnej*, ile do interpretacji tekstu. Jeśli więc wielość znaczeń, wykluczająca monologiczność prawdy jest krytyką jej dogmatyczności, to hermeneutyka nie mieści się w horyzoncie myślenia metafizycznego. Sytuuje się za to po stronie źródłowego wyboru, który, eliminując absolutną moc prawdy, narzuca *phronetyczne* rozumienie bycia. Opowiada się więc po przeciwnej niż logocentryczna stronie legitymacji znaczeń. Ich załamanie¹⁰⁰ stanowi argument za tym, aby mnogość wypowiedzi o świecie uczynić polisemiczną wymianą tez w nieustannie prowadzonej rozmowie z tradycją. A zatem, jeśli interpretowanie rzeczywistości prowadzi do usensownienia życia na podstawie dialogowego doń nastawienia, to hermeneutyka nie daje możliwości ostatecznego uzasadnienia prawdy. Odrzucając logiczne centrum bytu, skłonny był Gadamer dostrzegać historyczną zmienność kontekstów interpretacyjnych, wykluczających jakie-

⁹⁷ Zob. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984, s. 184.

⁹⁸ Zob. J.W. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, New York 1977, s. 27.

⁹⁹ Zob. H.-M. Baumgartner, *Ereignis und Struktur als Kategorien einer geschichtlichen Betrachtung der Vernunft*, [w:] *Aufbau der Wirklichkeit*, Hrsg. N. Luyten, Freiburg-München 1985, s. 183.

¹⁰⁰ Zob. J. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutics Project*, Bloomington 1987, s. 111.

kolwiek próby ich standaryzowania. To, co po nich zostaje, to *perspektywiczny* ogląd zjawisk, które objęte projektem *świadomości historycznej* wychodzą poza Heglowską ideę rozumu substancjalnego. Tłumaczy to, dlaczego ustanowienie przez Gianniego Vattimo hermeneutyki jako *koine* XX-wiecznej filozofii znajduje swe urzeczywistnienie w historycznym rozumieniu prawdy. Konsekwentnie odwołując się do Gadamerowskich analiz kulturowych, widział włoski filozof możliwość jej zbudowania wyłącznie opierając się na syntezie indywidualnej egzystencjalności z jej społeczną powinnością. Będzie to jednak możliwe wówczas, gdy problem tradycji jako źródłowego doświadczenia prawdy przestanie być kojarzony z bezosobową strukturą Heideggerowskiego *Dasein*. Rzecz w tym, aby kulturowe dziedzictwo przeszłości, przesłonięte *zwinięciem* metafizyki, ukazywało immanentnego ducha tradycji. Dopiero to umożliwiała takie weryfikowanie prawdy, która wzbogacona Nietzscheańskim rozumieniem *Verwindung* określa relację terażniejszości do przeszłości. Przypomina również, iż odniesienie *Verwindung* do metafizyki nie jest ani u Nietzschego, ani u Heideggera nową formą myślenia przedmiotowego. Jego niekonieczność oznacza, że to, co u późnego Heideggera zostało określone jako *Andenken*, stanowi postnietzscheańską wykładnię *filozofii poranka*. Tym mocniej staje się to wyczuwalne, im mocniej dekonstrukcja metafizycznych podstaw bytu prowadzi do doświadczenia myślenia w granicach najbliższej bliskości bytu¹⁰¹. Widzimy w niej, jak ślad nihilistycznej destrukcji prawdy znajduje ujście w projekcie historyczności bycia. Zarówno w nim, jak i w poszczególnych motywach filozofii Nietzschego metafizyczna zasada racji staje się pretekstem do odrzucenia bycia jako naczelnej zasady bytu. W tej sytuacji nie może być mowy o przestrzeganiu formalnie obowiązującej prawdziwości. Zajmującej jej miejsce historycznej otwartości bycia trudno jest odmówić hermeneutycznego waloru.

Wyjaśnia to, z jakiego powodu odrzucenie dotychczasowego sposobu myślenia określało koniec filozofii w perspektywie nowego myślenia. Towarzyszący temu *powrót do rzeczy samych*, traktowany przez Heide-

¹⁰¹ „To myślenie najbliższej bliskości (*die nächste Nähe*) mogłoby równie dobrze zostać określone jako myślenie błędzenia, żeby w ten sposób uwypuklić, że nie chodzi o myślenie tego, co nieprawdziwe, ale o obserwowanie »fałszywych« konstrukcji metafizyki [...], a więc całej tkanki błędów, które jedynie konstytuują bogactwo, czy mówiąc prościej *byt o czywistości*”. Zob. G. Vattimo, *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, tłum. M. Potępa, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1996, nr 1, s. 37.

ggera jako filozofowanie na peryferiach metafizyki, narażony był tak na konsekwencje Kierkegaardowskiego paradoksu, jak i Nietzscheańskiego nihilizmu. Istnieją więc powody, aby modyfikowana przez Heideggera metafizyka tak kierowała myśleniem hermeneutycznym, aby, nie tracąc swych związków z tradycją, odnosiło się ono do myślenia metafizycznego w jego technicznym aspekcie. Przyjmując, że między humanistyką a myśleniem technicznym istnieje specyficzna jedność, uznał Heidegger, że wszelkie pytania o bliskość techniki i humanizmu odsłaniają źródło *zakrycia* bytu. Odsłonięcie to tak kształtuje filozofię, aby ta, ukazując swój humanistyczny walor, odwołać się mogła do przekazu przeszłości. Co więcej, *Verwindung* metafizyki, nie ujmując bycia w kategoriach obiektywnych, sprawia, iż jest ono najbardziej widoczne w trakcie nieustannego *wydarzania się* bycia. To w nim człowiek i byt określają swą istotę w odmienny od metafizyki sposób¹⁰². Jasne wydaje się, iż wraz z końcem podmiotu refleksyjnego to, co wpływa na zmianę koncepcji nowożytnego ideału człowieka zależne jest od przekazu bycia. Wyzwalając się od postkartezjańskiego racjonalizmu, twierdził Heidegger, iż „człowiek, zanim zacznie mówić, musi na nowo dać się ugodzić wezwaniu bycia [...]”. Tak więc w samym sercu takiego myślenia tkwi humanista, jako że humanista to: rozważać i trwożyć się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki¹⁰³. Dowodzi to, iż odmiennie od dogmatyzmu widział Heidegger problem człowieka. Rozumiał doskonale, iż istota humanizmu, przywołująca jego starego ducha, nie pomija determinującej go prawdy bycia. Osobliwość takiego humanizmu¹⁰⁴, potwierdzona dziejowością ludzkiego doświadczenia, na tyle zmienia jego sens, na ile zmianie ulega samo doświadczenie. Przy czym równie istotną zmianą zdaje się zmiana odwracająca stosunek bytu do bycia. W jej wyniku człowiek powinien „dać się ugodzić wezwaniu bycia i nauczyć się egzystować w tym, co bezimienne”¹⁰⁵. Określając naturę humanizmu, istotne jest, aby doświadczenie człowieka odnieść do definiującej go mowy bycia¹⁰⁶. Właśnie wtedy autentyczność ludzkiego egzystowania, ujmowanego w relacji do bycia, podkreśla wyróżnioną pozycję człowieka.

¹⁰² Zob. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 26.

¹⁰³ Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 82.

¹⁰⁴ Tamże, s. 106.

¹⁰⁵ Tamże, s. 82.

¹⁰⁶ Zob. R. Pflaumer, *Sein und Mensch im Denken Heideggers*, „Philosophische Rundschau“ 1965, nr 13, s. 170.

Potwierdza to, iż stosunek bytu do bycia nie traci swej ważności także w perspektywie antropologicznej. Idzie wszak o *coś więcej*¹⁰⁷, o coś, co sprawia, iż myślenie człowieka nierozzerwalnie zostaje związane z byciem. I choć nie jest to myślenie kategoriami tradycyjnej metafizyki, lecz myślenie bezmienne, którego sens koncentruje się w centrum bycia, to w nim właśnie należy nauczyć się egzystować. Po warunkiem jednak, iż bycie, a nie człowiek wskaże egzystencji reguły jej funkcjonowania. Jest to wymóg konieczny tego, aby przesunąć myślenie z płaszczyzny teoretycznej na płaszczyznę historyczną. Dopiero wówczas możemy pytać o istotę powiązania bytu z jego bytowością. Wówczas także ujawni się znaczenie humanistycznego projektu Heideggera, którego integralnym składnikiem okazuje się nastrojenie człowieka na odbiór bycia. A jeśli odniesienie do jego bezmienności niczego nie nakazuje, to problem dobra i zła, ginąc w prześwicie bycia, nabiera zupełnie nowego znaczenia. Wyjaśnia jedynie, z jakiego powodu nowe określenie wartości wyznacza drogę, którą przebyła filozofia od mocnej prawdy dogmatycznej metafizyki do słabych uzasadnień hermeneutyki. Nieaktualność metafizycznej prawomocności ujawnia się tam, gdzie *różnica ontologiczna* określa zasady filozofii praktycznej. Oczywiście nie znaczy to, że przeniesienie etyki w sferę ontologii uniemożliwiło skierowanie jej w stronę *wydarzania się* bycia. Oznacza natomiast, że problem Heideggera ze zbudowaniem etyki na aksjologicznym fundamencie dobra i zła przeniesiony został na płaszczyznę *ethosową*. Niezależnie więc od sposobu, w jaki Heidegger pyta o prawdę istotne jest dziejowe do niej nastawienie. Skoro jej metafizyczny charakter nie wytrzymuje konfrontacji z dziejowością bycia, musi zostać zastąpiony indywidualnym doń nastawieniem.

Osobliwy charakter humanizmu Heideggera, widoczny w uzależnieniu człowieka od *mowy bycia*, oddalając naszego filozofa od uznania psychologiczno-życiowej ekspresyjności podmiotu za główny cel filozofii, przybliżyła go do rozjaśniania fundamentów bycia. Stanowiąc krytykę humanizmu metafizycznego, dąży jednocześnie do określenia właściwości jego postmetafizycznego rozumienia. Dlatego zatroskanie dziejowością bycia z jednej strony eliminowało jego Hegłowską substancjalność, z drugiej zaś wykluczało problem Kantowskich warunków możliwości. Moment transcendentálny nie jest w nim ani zawarty, ani pożądaný, gdyż prawda *wydarzającego się* bycia, nie przynależąc do porządku absolutnego Ja, wiąże się z egzystencjalnością *Dasein*. Podejmując decyzję

¹⁰⁷ Zob. M. Heidegger, *List o humanizmie...*, s. 104.

o transgresji tego, co ontyczne jako tego, co stale obecne¹⁰⁸, w to, co ontologiczne, wiązał Heidegger bycie z myśleniem historycznym. I jeśli nawet problem ten został nieco wcześniej przez Diltheya dostrzeżony, to nie znalazł on satysfakcjonującego rozwiązania. Kwestią otwartą pozostaje zatem pytanie, czy humanizm oparty na neokantowskim transcendentalezmie stanowi kontynuację kulturowej tradycji świata zachodniego? Innymi słowy, czy reprezentowany przez tę tradycję typ myślenia rzeczywiście oddaje istotę przyszłego humanizmu? Jeśli prawdziwym jego celem jest dotarcie do prawdy uprzedzającej zadania myślenia, to, odrzucając oddalające nas od bycia naukowe formy myślenia, zmuszeni jesteśmy rozumieć filozofię jako sztukę ciągłego pytania¹⁰⁹. Problemem wszak jest to, czy doświadczenie prawdy bycia pociąga za sobą jej *źródłowe* rozumienie. Jeśli przyjmiemy, że autentyczność życia człowieka niekoniecznie musi być związana z rozjaśnieniem bycia, to wkraczamy na obszar hermeneutyki alternatywnej względem Heideggerowskiej ontologii. Wskazując perspektywę, w której filozofia Emmanuela Levinasa stanowi przeciwstawny Heideggerowi kształt myślenia, przywołujemy taką wykładnię humanizmu, która wykracza poza propozycję autora *Sein und Zeit*. W tej sytuacji istotną staje się nie tyle analityka *Dasein*, ile filozofia spotkania, wzbogacona ustaleniami filozofii dialogu. Zarówno w jednej, jak i drugiej problem fundamentów bycia ujęty został w nowy sposób. Krótko mówiąc, już nie różnica ontologiczna tworzy podstawy pokantowskiej metafizyki, ale filozofia konkretna G. Marcela, M. Bubera i F. Rozenzweiga wskazywała na etyczność jako na formę nowego myślenia o człowieku i bycie. Jej „antropologiczne odchylenie” stanowiło bowiem argument za skierowaniem *a priori* w stronę historii. Wyłącznie pod tym warunkiem możliwe było spojrzenie na filozofię i jej zadania poprzez pryzmat konkretnych możliwości człowieka, relatywizowanych do wielości określonych sytuacji światopoglądowych. Oczywiście nie sprzyjało to budowaniu wizji bytu opartej na formalnych standaryzacjach. Służyło natomiast zarysowaniu kulturowego pejzażu myślenia po Kancie, znaczonego hermeneutycznym wysiłkiem historyzacji transcendentalego *a priori*.

¹⁰⁸ Zob. O. Pöggeler, *Metafizyka a dzieje*, tłum. J. Rolewski, J. Sikorek, „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 251.

¹⁰⁹ Zob. O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München 1983, s. 92-93.

Rozdział II

Hermeneutyczny projekt filozofii rozumienia

O możliwym rozumieniu doświadczenia hermeneutycznego

Otwarcie transcendentalizmu na dziejowość, będące dziełem wpierw wczesnego neokantyzmu, później zaś hermeneutyki czasów bardziej nam współczesnych, potwierdza, iż kulturowy zwrot Kanta wyrasta z aksjologicznego namysłu nad granicami i możliwościami filozofii krytycznej. Poszerzenie tej filozofii poza obszar czystego przyrodoznawstwa potraktujmy zatem jako wyraz trudnej, acz koniecznej ewolucji refleksji transcendentalnej. Przy czym nie idzie tylko o szczegółową enumerację stanowisk w niej obecnych. Bardziej istotne wydaje się rozpoznanie klimatu merytorycznego środowiska badawczego oraz jego wpływu na kondycję intelektualną filozofii XIX wieku. Oddychając jej atmosferą, wydaje się, iż *powrót do Kanta*, który w opinii Ottona Liebmann'a stanowił *clou* wspomnianej filozofii, był w istocie osobliwym wyjściem *ponad Kanta*. Znaczoney nie tyle literą, ile duchem jego rozumienia, otwierał nową perspektywę, w której wielość kontynuacji z jednej oraz mnogość inspiracji z drugiej strony świadczyły o ogromnych nadziejach pokładanych w kulturowej i ontologicznej interpretacji transcendentalizmu. A skoro były to nadzieje wynikające z niewystarczalności klasycznego Kanta, to z pewnością stały się poważnym argumentem na rzecz odświeżenia całego bogactwa refleksji filozoficznej, które dopiero na bazie historycznego myślenia *po Kancie* w pełni zostało ujawnione. Przeznaczeniem czasów pokantowskich jest więc to, aby, wskazując na drugi brzeg krytycyzmu, ukazać aksjologiczną treść Kantowskiego projektu filozoficznego. Skutkuje to nie tyle brakiem wierności wobec myśliciela z Królewca, ile koniecznością narysowania nowych możliwości przed nim stojących. Dopiero one dają także szansę na zdefiniowanie zarówno problemowego, jak i kulturowego profilu filozofii *po Kancie*.

Podążając jej tropem, ukażemy związek neokantowskiego sposobu myślenia z myśleniem hermeneutycznym XX wieku. Pójście tą drogą niweluje bezwzględna dominacja rozumu strukturalnego nad rozumem historycznym, w wyniku czego powstają warunki, aby *ironiczne* (Kierkegaard) i *perspektywiczne* (Nietzsche) rozumienie świata otworzyło transcendentizm na problem historii. Stąd nastawienie, które za Diltheyem skutkowało obecnością życia w rozważaniach filozoficznych, eliminowało iluzje związane z określeniem *archimedesowego* punktu poznania i powszechnie obowiązującej wartości. Rezygnując więc z dedukcyjnego konstruowania bytu, z zapałem godnym wielkiej sprawy koncentrowano się na formułowaniu hermeneutycznych warunków rozumienia i interpretacji. A zatem niezupełnie tak, jak w nowożytności sądzono, filozofia pojmując świat na podstawie świadectwa kultury, czyniła to z wielu, czasami nawet skrajnie odmiennych perspektyw. Świadoma dziejowego odniesienia do bytu rezygnowała z poszukiwań ostatecznego sensu świata. Wiedziała wszak dobrze, że obecność myślenia lokalnego uwalnia człowieka od konieczności pytania o ostateczne znaczenie dokonywanych wyborów. Z chwilą tą wartość myślenia gubiącego metanarracyjną optykę bytu staje się namacalnym dowodem istnienia *świadomości historycznej*. To zaś oznacza, że świadomość prawdy względnej na tyle zdominowała myślenie filozoficzne, na ile filozofia formułowała pogląd o niemożliwości metafizyki jako nauki o całości bytu. Kwestionując doniosłość prawdy absolutnej, uznano, iż to, co stanowiło niekwestionowaną zasługę filozofii refleksji w czasach pluralizmu kulturowego przestaje być wystarczające¹¹⁰. Oczywiście stało się więc, że rekonstrukcja metafizyki pociągać musi konieczność opracowania nowej koncepcji doświadczenia, w którym przyswajający sens wiary filozoficznej uznaje realność świata w jego historycznym wymiarze¹¹¹. Doświadczenie to, negując epistemologiczne walory myślenia nowożytnego, deprecjonuje nadto pojęcie prawa, konieczności, struktury i przyczynowości, tłumacząc zarazem, dlaczego atakowano nie tylko europocentryzm we wszelkich możliwych jego przejawach, ale także znaczenie i treść oświeceniowego postępu rozumu. Odrzucając ogólny sens dziejów, kierowano się ku ontologii przewyżczającej racjonalną historiozofię na rzecz pozateleologicznego *stawania się* bytu. Stąd zastąpienie stałości zmiennością, a w konsekwencji uznanie historii za niekończący się ciąg rzeczywistych

¹¹⁰ Zob. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 3, Berlin 1973, s. 35.

¹¹¹ Tamże, t. 1, s. 50.

zdarzeń¹¹², eliminowało prawdę wielkich projektów metafizycznych. Jeżeli nie istnieje ani obiektywny sens historii, ani powszechnie ważna wartość, to istnieją jedynie historyczne światopoglądy. Ich przemijalność dowodzi, że zwieńczenie każdej kultury jest wynikiem procesu, w którym wartości pozbawione absolutnego fundamentu sankcjonowane są czasowo. O ile zatem, formułując teorię ducha obiektywnego, będącego określonym kształtem ekspresji przeżyć psychicznych, co stanowiło przyczynę nieprzychylnych komentarzy Rickerta¹¹³, próbował Dilthey bronić się przed relatywizmem, o tyle Emil Lask, stanowczo odcinając się od relatywizmu i psychologizmu, definiował filozofię jako teorię form kulturowych. Wykazywał tedy, że poznanie filozoficzne skoncentrowane wokół wartości „wyższego poziomu”, wyznaczając poznawczy stosunek do świata ludzkiego życia, wskazuje na obszar religii, sztuki i moralności jako na te formy refleksji, które odzwierciedlają mnogość przejawów kulturowych. Warto zaznaczyć, iż u podstaw owej mnogości legło przekonanie Spenglera, iż jedynym motywem umożliwiającym pojawienie się danej kultury jest egzystencjalne rozbudzenie człowieka. Sprawia ono, iż zapożyczony przez autora *Zmierzchu Zachodu* Jaspersowski motyw sytuacji granicznej stanowi istotny element determinujący powstanie danej kultury¹¹⁴. Jeden z wielu, gdyż postulowane przez Jaspersa, a podzielane również przez Diltheya i Maksa Webera przekonanie o kulturowym charakterze wartości potwierdzało tezę, iż nieprawdopodobne jest formułowanie twierdzeń filozoficznych w oderwaniu od życia. Podpisując się pod tym manifestem, przekonywał Simmel, iż *aprioryzm* Kantowski stoi w oczywistej sprzeczności ze zmienną naturą bytu historycznego¹¹⁵. Dlatego takie kategorie, jak cel i wartość nie korespondują z metafizyczną stałością i niezmiennością. Częściej przeto należy sięgać do *perspektywizmu* Nietzschego, niż transhistorycznej aksjologii Rickerta po to tylko, aby znaleźć odpowiedź na pytanie o kierunek rozwoju filozofii *po Kancie*. Wydaje się więc, iż do autora *Ecce homo* należy powrócić, aby wydobyć scenariusz innego niż wynikające z klasycznego myślenia Kanta. W scenariuszu tym zawarte są mocne przesłanki, w których spór o Kanta, wyznaczający najważniejsze motywy filozoficznego myślenia

¹¹² Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, t. 1, s. 204.

¹¹³ Zob. H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen 1924, s. 62-73.

¹¹⁴ Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu...*, s. 51.

¹¹⁵ Zob. G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig 1904, s. 51.

Kantem, jest sporem o jego rozumienie. Innymi słowy, odzwierciedla dy-
lemat skoncentrowany wokół alternatywy: albo zakwestionujemy całą fi-
lozoficzną tradycję, radykalnie od niej się odcinając, co skutkuje powro-
tem do rozwiązań przez Kanta przewyższonych, albo, co wydaje się
bardziej rozsądne, będziemy filozofować opierając się na filozofii Kanta.
Rozstrzygnięcie tej alternatywy daje odpowiedź na pytania zadawane
w nowej dla krytycyzmu sytuacji.

Lokując w niej nowe zadania filozofii, odślaniamy horyzont myśle-
nia, w którym prawda i prawdziwość przestają być wyłączną domeną
podmiotu epistemologicznego. Tym samym zasadniczej zmianie ulega
nie tyle podmiot transcendentalny, który z bezosobowego kreatora sensu
staje się podmiotem egzystencjalnym, ile podstawowe dla metafizyki py-
tanie, czym jest byt? Odpowiadając na nie nie widzimy powodu, aby do-
ciekać istoty całej rzeczywistości. Uznajemy bowiem, że skoro byt pod-
lega historycznej zmienności, to bez większych obaw o jego rozumienie
wybierać możemy między aksjologicznie równoprawnymi światopoglą-
dami. Sytuując prawdziwość po stronie życia, myślimy o niej poprzez
pryzmat świata zadanego do interpretacji. Takie postawienie sprawy,
pociągając za sobą konieczność określenia prawdy nie po stronie osta-
tecznej pewności, lecz etapów dochodzenia do niej, stanowi przewarto-
ściowanie metafizycznych ideałów i wartości. Z chwilą zanegowania ich
obiektywnego charakteru zupełnie inny sens przyjmuje zagadnienie na-
uki. O ile dla Kanta sprowadza się ona do uprawomocnień epistemolo-
giczno-metodologicznych, wzmacnianych apodyktyczną pewnością są-
du¹¹⁶, o tyle powiązanie ich z zagadnieniami kultury wiązało się ze
wzbogaceniem transcendentalizmu naukami historycznymi. A jeśli,
opierając się na wynikach ich dociekań, nie sposób kwestionować przy-
padkowości i indywidualności istnienia, to synteza prawdy i egzystencji
dowodzi, że nie samym myśleniem docieramy do sensu bytu. Cel filozo-
fii, której prawda uwolniona zostaje z powszechności i absolutnej waż-
ności koncentruje się na ekspresyjności i partykularności, sprawiając, iż
świadomość manifestuje się w tym, co peryferyjne i kontekstowe¹¹⁷.

Daje to podstawy, aby przypuszczać, iż filozofia, wyzwalając się
z *aprioryczności* sensu, ustanawia *perspektywiczne* konteksty poznania. Wy-
rażając opinię, że światopoglądowy charakter filozofii łączy obraz świata
ze zmiennymi wartościami kulturowymi, twierdził Jaspers, iż wspo-

¹¹⁶ Zob. K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin-Heidelberg 1961, s. 41.

¹¹⁷ Tamże, s. 58.

mniane wartości są wynikiem rozwoju historycznego. Dowodząc, *nota bene* wbrew Kantowi, iż świadomość aksjologiczna podlega jednostkowej ocenie¹¹⁸, sprzeciw wobec oświeceniowej idei postępu wiązał Jaspers z Nietzscheańskim uwolnieniem od obiektywnie obowiązujących sądów wartościujących. Było to wynikiem założenia, dla którego określone zjawiska kulturowe są wycinkiem ogółu zjawisk historycznych. Wprawdzie pojęcie kultury jest pojęciem wartościującym, ale nie znaczy to jeszcze, że nauki kulturowe budowały na nim teoretyczne modele swego rozwoju. Nie konstruując ich, nie tworzyły *apriorycznego* ładu historii. W tej sytuacji rezultaty neokantowskiego zwrotu do wartości nie powinny przesłaniać tego, co stanowi treść filozofowania *po Kancie*. Głównie tego, że filozoficzne *sapere aude* sytuuje się między neokantyzmem a Nietzscheańskim *perspektywizmem*¹¹⁹. O ile więc okazał się Kant nieustrudzonym orędownikiem oświecenia, o tyle Simmel, kwestionując możliwość obowiązywania powszechnie ważnych wartości, ukazywał problemy związane z ich pluralizacją. Przyjmował zatem, że wskutek współistnienia wielu wartości jeden sens świata zwyczajnie nie istnieje. Co najwyżej, postulat wartości kulturowej pozbawionej waloru formalnego jest zmiennym elementem określonej epoki.

Uniwersalizmowi aksjologii Rickerta, kwestionującej zarówno psychologiczny, jak i historyczny status wartości, przeciwstawił Jaspers akt przeżycia jako coś, co niejako z góry wyklucza ich logiczne funkcjonowanie. Przekonany bowiem pozostawał, iż istota wartości tkwi w pluralizmie porządków aksjologicznych. Odmienne tedy niż Rickert widział sprawę istnienia wartości. Już nie powszechna ich ważność, ale konkretne sytuacje egzystencjalne, ujęte z wielu, zazwyczaj różnych, punktów widzenia wymuszają ich rozumienie będące wynikiem interpretacyjnego podejścia do życia¹²⁰. Próbując doświadczyć wartości, wskazywał na akt egzystencjalnego wartościowania jako na podłoże historycznego ich rozumienia. Nie dążąc również do ich obiektywnego rozjaśnienia, postulował, aby wartościom kulturowym przypisać walor egzystencjalny. Wiążąc go z kwestią *świadomości historycznej*, dowodził następnie, iż nie mając charakteru racjonalnego, pozbawione są znamion obiektywności. Ekspozując hierarchię wartości, proponował zrelatywizowanie jej do historycznego bytu jednostki, co oznacza, że hierarchie te nabierają sensu

¹¹⁸ Zob. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Heidelberg 1954, s. 220.

¹¹⁹ Zob. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel*, München 1985, s. 695.

¹²⁰ Zob. K. Jaspers, *Psychologie...*, s. 226.

tylko wtedy, gdy autentyczność danej jednostki poświadczona jest dialogiem z innym człowiekiem. Unikając pytań o prawdziwość całości bytu, sądził, iż takiej całości po prostu nie ma. Profetyczność sytuacji granicznej traktował jako wyraz jednostkowej wolności niedefiniowanej w kanonach absolutnej pewności, a filozofię jako płaszczyznę nieskrępowanej działalności ludzkiej, dla której interpretacja bytu jest potwierdzeniem Nietzscheańskiego *perspektywizmu*.

Tego rodzaju nastawienie w sposób oczywisty przekracza Kantowską epistemologię tam, gdzie transcendentalny formalizm zastąpiony został empirycznym podejściem do życia. Z jego powodu wiedza filozoficzna stała się obojętna na problem powszechnie ważnego obowiązywania wartości. Jedynym zatem miejscem, w którym scala się porządek bytu i wartości jest człowiek. Uznając go za wartość, nie chciał Jaspers, *notabene* wbrew Windelbandowi i Rickertowi, rozwiązywać problemów aksjologicznych w duchu transcendentalnego formalizmu. W zamian za to skłonny był traktować konkretną egzystencję jako źródło rozjaśniające problematykę życia. Inaczej tedy niż Kant, chociaż motywowany podobnym co on pytaniem o sposób rozpoznania filozofii¹²¹, wskazywał na ontologiczne braki transcendentalizmu. Rozumiał wszak dobrze, że Heideggerowskie przekroczenie transcendentalizmu w kierunku poznania ontologicznego i położenie nacisku na rozumienie bycia stanowi wyraz nowego ugruntowania metafizyki¹²².

Bez wątpienia stanowiło to przyczynę sporu o granice filozofii Kanta. Zważywszy, że Rickertowski neokantyzm odzwierciedlał niechęć do filozofii zrodzonej z ducha paradoksów egzystencjalnych, uzasadniona wydawała się obawa przed rozszerzaniem filozofii w tym właśnie kierunku. Odwołując się do Heideggera, sądząc, że ontologiczny zwrot krytycyzmu znacząco przyczynia się do rozwiązania wielu problemów filozoficznych, nie dostrzegał Jaspers przeszkód w usytuowaniu *filozofii życia* w zakresie krytyki rozumu historycznego. Znaczyło to, że ani Rickert, ani Heidegger, każdy w swej odrębności, nie rozwiązali stawianych przed nimi problemów. Oznaczało natomiast, że pójdzie za Kantem wymagało nie tyle przekroczenia każdej z tych propozycji, ile zasygnalizowania projektu, który stanowiłby odpowiedź na pytania zadawane w kontekście obu tych filozofii. Czyniono więc przyjazny gest w stronę

¹²¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 89.

¹²² Zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 227.

nie tyle Windelbandowskiej koncepcji kultury i Heideggerowskiej analizy bycia, ile w kierunku historycznego charakteru egzystencji ludzkiej. Tym sposobem myślenie poszerzone o rozumienie i interpretowanie staje się kolejnym etapem rozwoju filozofii neokantowskiej. Dowodzi to, że świadomość nie jest już właściwym przedmiotem poznania. Jej miejsce zajmuje egzystencja jako podstawowy „element” rozjaśniający byt. Odślawiając obszar doświadczenia hermeneutycznego, przesuwając jego granice poza obszar czystego przyrodoznawstwa. Temu służyło przywołanie hermeneutycznej kategorii rozumienia, które wsparte doświadczeniem tradycji świadczyło o kulturowej ewolucji Kantowskiego transcendentizmu.

Pójście historyczną drogą nie odbierało hermeneutyce nadziei na określenie własnego statusu w ramach pytań o możliwość myślenia. Co najwyżej sprawiało, iż nieprzebytą pozostawała droga, którą przejść należało, aby rozum interpretacyjny mógł ujawnić swój filozoficzny walor. Jednocześnie pytaniom o warunki możliwości tego rozumu towarzyszyła kwestia ulokowania go tam, gdzie Kantowskie propozycje transcendentale nie mogły zostać przyjęte. W kontekście doświadczenia historycznego znaczyło to, iż krytyka rozumu hermeneutycznego skazana była na Kantowskie rozwiązania, co do których wiadomo było, że nie spełniają oczekiwań nowych zadań pokantowskiej filozofii. Nowych, albowiem wraz z historyzacją doświadczenia modyfikacji uległo transcendentale pojęcie rozumu. Z chwilą tą filozofia, podejmując temat racjonalności, tak porządkowała nawarstwiające się problemy, aby stały się one nie tylko wyrazem kumulacji znanych już rozwiązań, ale także nową formą kształtowania nieznanymi wcześniej problemów kulturowych. W tym sensie nawiązanie do zadań rozumu hermeneutycznego w równym stopniu było pochodną krytyki rozumu czystego, rozumu historycznego, jak i rozumu instrumentalnego. Podobnie więc jak nie sposób budować hermeneutycznej koncepcji prawdy poza Nietzscheańską *perspektywicznością*, tak też nie można przypisać jej ważności na podstawie syntezy rozproszonych aspektów bytu. Gdzie zatem należy dostrzegać krytykę rozumu, jeśli transcendentale jedność doświadczenia uległa erozji, a absolutyzacja którejkolwiek z form rozumności okazuje się niemożliwa? Z pewnością nie w czystych strukturach świadomości. Dlatego też, będąc wynikiem załamania się filozoficznego paradygmatu nowożytności, krytyka ta jest albo kontynuacją myślenia transcendentale w jego uwspółcześnionej formie (pragmatyzm transcendentale K.-O. Apla, interpretacjonizm transcendentale Hansa Lenka, rozum transwersalne

W. Welscha), albo inicjatorką postmodernistycznej destrukcji fundamentalizmu epistemologicznego. Jeśli więc uaktualniamy transcendentalizm w hermeneutycznym kształcie, to jedynie po to, aby legitymizować doświadczenia poza strukturami Kantowskiej *świadomości apercypcyjnej*.

Podejrzewać zatem można, iż wraz z wyłomem dokonany w transcendentalnym sposobie myślenia podjęła hermeneutyka próbę ukazania, a następnie rozwikłania nierozstrzygniętych dotąd problemów w zakresie doświadczenia kulturowego. Wydaje się bowiem, że zmiana jego warunków doprowadziła do sytuacji, w której przedmiotowy charakter założeń wyjściowych poznania historycznego uprzędał logiczną naturę jego treści¹²³. Wskutek tego przywołane zostały bytowe przesłanki, kierujące go w stronę bocznego toru racjonalnie rozwijanego nurtu zainteresowań filozoficznych. Literalnie rzecz biorąc, nie oznaczało to potrzeby negocjowania Kantowskich zapatrywań na kwestię postępu rozumu. Znaczyło natomiast, iż brak uzasadnień dla ontologicznych struktur doświadczenia kreował rozwiązania niewymagające fundamentalistycznych rozstrzygnięć. Odpowiedzią na takie postulaty okazało się ograniczenie stopnia pewności poznawczej. Wraz z tymi ograniczeniami odkryto, że postmodernistyczne badania, dekonstruujące *aprioryczną* epistemologię, stanowiły zabieg co najwyżej ironizujący. Podobny charakter miała kwestia pragmatycznego nastawienia do problemu obiektywizacji doświadczenia. Rozważając ten problem, napotykały trudności, których rozwiązanie tkwi w zakresie badań ontologicznych. Mimo licznych zawiłości związanych z określeniem ich tożsamości „odrzuć takich tradycyjnych determinant wiedzy teoretycznej jak: fundamentalizm i absolutyzm”¹²⁴, w równej mierze właściwe jest zarówno transwersalnemu, jak i hermeneutycznemu podejściu do zadań rozumu. Ich pokrewieństwo wynika z wieloetapowej reformy myślenia transcendentalnego od Schleiermachera począwszy na Gadamerze skończywszy. W jej wyniku życiowy model doświadczenia hermeneutycznego wyznacza przejście od monologiczności do interpretacyjności zjawisk autonomicznych względem świadomości. Wskazuje również, że prawda o obiektywnej rzeczywistości, pozostająca w dialogowym odniesieniu do istniejącego świata, jest prawdą sankcjonowaną hermeneutycznie. Głównie z tego powodu

¹²³ Zob. R. Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, tłum. B. Andrzejewski i A. Przyłębski, Poznań 1996, s. 17-18.

¹²⁴ Zob. W. Welsch, *Vernunft: zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995, s. 789.

inspirowane życiem poglądy doświadczenie świata stało się dla hermeneutyki podstawowym podłożem interpretacji bytu historycznego. Wyeksponowanie roli *świadomości dziejowej* w dochodzeniu do prawdy wyznaczało nową sytuację *rozumu historycznego*. Wraz z nim działalność interpretacyjna rozumu hermeneutycznego kreowała nowe pojęcie nauki¹²⁵. Do tego stopnia nowe, do którego jego treść umożliwia kontynuację refleksji nad dziejowym stanem kultury. Koncentrując uwagę na problemach związanych z historycznością świata, można to robić tak, jak to czynili Dilthey, Heidegger, Helmuth Plessner czy też Gadamer. Przy czym, jeśli ich rozwiązania wzbogacały transcendentalizm o nieanalizowane przez Kanta problemy, to pytania o rozumienie zjawisk kulturowych stawiano w pryzmacie interpretacji. Wszak dopiero wówczas filozofia nabiera cech hermeneutycznych, kiedy „skażona” kulturowym zwrotem transcendentalizmu formułuje własne stanowisko w zakresie historycznej optyki bytu. Pozwala to przypuszczać, iż ugruntowany w niej podmiot poznawczy odległy pozostaje od standardów wypracowanych przez tradycję kartezjańsko-kantowską. Mimo to daje on szansę na zdefiniowanie doświadczenia hermeneutycznego w ramach prawdy jako kategorii pozbawionej waloru powszechnej uniwersalności. Ale czy tak sformułowany postulat może kreować określony typ wiedzy humanistycznej? Z pewnością może, pod jednym warunkiem. Pod tym mianowicie, że określany jako *sensus communis* stanowi pewien rodzaj wrażliwości poznawczej determinowanej sytuacją, w której się pojawia. To właśnie skłaniało do wskazania na tradycję jako na podstawowe źródło prawdy. Co więcej, nawiązanie do tradycji stało się jedynym i zasadniczym kryterium jej doświadczenia. Nie wychodząc poza schemat, poprzez który humanistyka wyznacza przedmiot swego poznania¹²⁶, uznac należy, że tradycja jest gwarantem jego *aposteriorycznego* charakteru.

Przypuszczalnie dlatego myślenie typu *phronesis* staje się reprezentantem prawdy *perspektywicznej*. Związana z nią analiza konkretnego momentu historycznego wymaga jednak usytuowania badanego przedmiotu w kontekście egzystencjalnym, co zdaje się warunkiem koniecznym zestawienia ze sobą wielu perspektyw rozumienia. Stąd sferę kultury, jako sferę warunkującą rozumienie świata, zaliczyć należy do obszaru poznania ontologicznego. Z podobną pewnością przyjąć można,

¹²⁵ Zob. H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995, s. 28-29.

¹²⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Tübingen 1976, s. 42.

że przynajmniej dwa momenty tego poznania: *dziejowość* i *język* są obiektywne, tj. nie podlegają subiektywnej władzy podmiotu. Władając człowiekiem, sprawiają one, iż nie rozumie podmiot żadnej rzeczy zanim nie uprzytomni sobie jej znaczenia. Gdy to już nastąpi, poznawczy horyzont doświadczenia leżący po stronie tzw. zdarzeniowości daje wiedzy gwarancję prawdziwości, a poznaniu walory historyczności. Toteż, jeśli epistemologiczno-metodologiczne zabiegi poznawcze nie rokowały nadziei na wyeksponowanie roli dziejowości w procesie dochodzenia do prawdy, to zakwestionowaniu ulec musi obiektywność konkluzji z właściwą jej *aprioryczną* naturą wnioskowania. W tym stanie rzeczy trudno mówić o doświadczeniu prawdy poza zakresem zdarzeń historycznych. Należy zatem w inny niż dotychczas sposób, odsłaniając naturę poznania, skupić się na syntezie dziejowości i mądrości po to tylko, aby w wydarzeniach z przeszłości szukać drogi do prawdy, bowiem jedynie te wydarzenia wyznaczają sens doświadczenia dziejów. Ale nie byłby ów sens uchwytny, gdyby nie odsłaniał natury rozumienia. Wiadomo zaś, że rozumienie, określając warunki prawdy historycznej, podkreśla swą odmienność w stosunku do prawdy nauk przyrodniczych. W przeciwieństwie do doświadczenia hermeneutycznego nauka nie obejmuje indywidualnej aktywności człowieka, poprzez co nie realizuje jego życiowych wartości. Nie rozpatrując doświadczenia życiowego z pozycji, z której wynikałaby mądrość praktyczna, pozostaje formą poznania bezosobowego, które, jeśli ma doświadczać prawdy życia, musi stać się doświadczeniem konkretnego podmiotu. Wymaga to, aby skierować prawdę na tory poznania indywidualizującego, tj. tam, gdzie nie tyle logiczne walory rozumu czystego, ile sfera nieuświadomionego przeżycia tworzy jej praktyczny charakter. Dopiero to dostarcza takiej wiedzy, która pozwala przejść od pewności nauk nomotetycznych do hermeneutycznej interpretacyjności, znajdującej zastosowanie między innymi w historii i psychologii. W nich, jak również w pozostałych dziedzinach humanistyki, zauważalny staje się idiograficzny stosunek podmiotu do problemów konkretnego życia. W nich także obserwujemy dążenie do zgłębienia prawdy w ramach doświadczenia poznawczego. Powrót do niego, będący dziełem wczesnego neokantyzmu, mimo swej nieokreśloności był konsekwencją nowego spojrzenia na transcendentalizm. Stopniowo wdzierający się do filozofii powiew myślenia historycznego oprócz tego, że kwestionował zastane formy myślenia metafizycznego, przenoślił je nadto na odmienną stronę rozważań filozoficznych. Stąd już nie tylko analiza poznania, ale także bytu rodziła nadzieję na otwarcie filozofii na pro-

blem dziejowości. Podjęty przez Diltheya i jego wiernych uczniów, stał się z biegiem czasu normą wyznaczającą obszar zainteresowań filozoficznych od *filozofii życia* począwszy, na współczesnym egzystencjalizmie i postmodernizmie kończąc. Dopiero to daje poczucie, że wyjście ponad Kanta, znajdując swe spełnienie tak w ontologicznym, jak i aksjologicznym kształcie, tworzy współczesną wersję myślenia Kantem.

Hermeneutyczny status rozumienia i interpretacji

Przyjmując, że mówienie o hermeneutyce wymaga (co *notabene* wynika z jej natury) znajomości tradycji filozoficznej, mamy świadomość, iż nie tyle chodzi o jej sens chronologiczny, ile o sens merytoryczny. Jedynie ten ostatni określa zarówno wertykalne, jak i horyzontalne współrzędne dzisiejszej filozofii, co oznacza, iż hermeneutyka skonfrontowana musi zostać z obecną w dziejach (pod różną zresztą postacią) starogrecką tradycją *doxa*. W rezultacie prowadzi to (podkreślając odmienną fundamentalizmu poznawczego od rozumiejąco-interpretującego charakteru dociekań hermeneutycznych) do takiej interpretacji dorobku filozoficznego po transcendentalizmie, w wyniku której rywalizacja sensu, opartego na historycznej podstawie interpretowanych zjawisk, z analitycznym sposobem stanowienia warunków jego możliwości przyczynia się do wyekspozowania kategorii życia. Wszak to życie właśnie, odrzucając istotowy charakter bytu, odsłania jego specyfikę w zakresie ontologii rozumienia. Nie dziwi przeto, iż zarówno H.-G. Gadamer, jak i M. Heidegger (każdy na swój sposób) w tradycji upatrywali podstaw wpiętych zaistnienia, później zaś historycznego funkcjonowania prawdy. W życiu również (skoro pojęcie prawdy zatracало swe metodologiczne znaczenie) usytuowano *pre-sąd*, jako coś odmiennego od *apriorycznego* sądu transcendentalnej epistemologii. Wracając do rozwiązań przez Kanta przewyższonych, dążono zatem do reaktywowania perypatetyckiego hylemorfizmu, który na gruncie nowożytności manifestowany w brytyjskim empiryzmie prowadził zrazu do idiograficznego historyzmu wczesnego neokantyzmu, później zaś do myślenia kulturowego, otwierającego transcendentalizm na problem historii¹²⁷. Skutkowało to

¹²⁷ Zob. H.T. Mikołajczyk, *Neokantyzm badeński i otwarcie filozofii transcendentalnej na dziejowość*, Częstochowa 2004.

tym, iż hermeneutyka z wolna, acz konsekwentnie wyznaczając szerokie *spectrum* swych zainteresowań opartych na założeniach Diltheyowskiego przełomu antynaturalistycznego, kategorią życia, przeżycia i historii przekraczała ramy czystego przyrodoznawstwa. W rezultacie stanęła przed wyborem: albo sytuować się po stronie logocentrycznego sposobu stanowienia znaczeń, co z punktu widzenia rozumu historycznego wydawało się zgoła niemożliwe albo, co bardziej skłonna była czynić, interpretować historyczność w zakresie kategorii rozumienia. Oczywiście, nie zmienia to faktu, że tego rodzaju alternatywa wiązała się z momentem, w którym dziejowość określała możliwe prezentacje bycia.

Na gruncie myślenia kulturowego *po Kancie* oznaczało to interpretację bycia w trakcie jego historycznego rozwoju, owocującego odwołaniem się do *pre-sądu*. Opierając na nim poznanie kulturowe, przeciwstawiono się transcendentalnej refleksyjności, kreując zarazem postulat rozumienia. Dezabsolutyzując prawdę, postulat ten odnoszono do przedmiotu poznania w sposób, który bardziej przypominał Humowski sceptycyzm niż Hegłowski dogmatyzm. Rzecz nie w tym jednak, aby uchwycić sens każdego z tych nastawień z osobna, lecz aby dostrzec pragmatyczny status myślenia hermeneutycznego. W tym celu należało zakwestionować monologiczne struktury epistemologii transcendentalnej i skupić się na dialogowym sposobie stanowienia znaczeń. Jednak o tyle było to możliwe, o ile nastawienia dialogowego nie traktowano jako nastawienia relatywnego. Nie będąc przecież nastawieniem sceptycznym, nie pozostawało ono poza interpretacyjnymi uzasadnieniami. Stosując procedurę rozumienia, rościła sobie bowiem hermeneutyka prawo do stanowienia znaczeń na podstawie ich czasowej proveniencji. Nie odwoływała się więc do monologicznych kategorii rozumu transcendentalnego, lecz idiograficznych właściwości rozumu historycznego¹²⁸, a uzasadnień dla wyznaczonego nimi poznania szukała w sferze dziejowego *a priori*. Tłumaczy to, z jakich powodów historyczność tworzyła *efektywnodziejową* strukturę rozumienia, reaktywującą trochę w filozofii nowożytnej zapomnianą kategorię niepewności i ekspresyjności. W rezultacie pytanie o bycie poprzedzono analizą ontologicznego aspektu bytowania. Dokonując tego, przenosił Heidegger punkt ciężkości rozważań filozoficznych ze statycznego, niezróżnicowanego *arche* bytu na sytuację realnego funkcjonowania *Dasein*. Oprócz tego, że skutkowało to zmianą rozważań analizujących byt na rozważania tenże byt in-

¹²⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Replik zu „Hermeneutik und Ideologiekritik“*, [w:] H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1979, s. 129.

terpretujące, sprawiało, że antyfundamentalizm hermeneutyki nie przekreślał roszczeń poznania filozoficznego.

Poszukiwanie prawdy opartej nie na apofantycznych przesłankach sensu, lecz na kulturowej relatywizacji bytu stanowiło pretekst do postawienia pytania o ontologię rozumienia. Tłumaczyło nadto, z jakiego powodu próbował Heidegger pozyskać dla bycia nowy sens – sens doświadczenia myślenia. Powód ów wyjaśnia także, z jakich względów filozof ten nie mógł dłużej stronić od deklaracji, czy „W tym epokowo danym myśleniu bycia nie może się ostatecznie rozstrzygnąć to, czy utrzymuje się ono jeszcze w przestrzeni tradycji europejskiej metafizyki, czy też dotarło już do podłoża tej istoty, a poprzez to poza obszar jej obowiązywania, a co za tym idzie wyzwoliło się spod jej uroku, a zatem czy konstytuuje jeszcze w innej formie i sposobie wyrazu refleksję charakterystyczną dla tradycji metafizycznej, czy też zatrzymało się w obszarze niewysławianego, które próbuje oddać poprzez nowe formy wyrazu i sposoby mówienia”¹²⁹. A zatem, obszar niemyślanego to taki, w którym dominuje niekwestionowany prymat bycia nad racjonalnymi formami poznania. I nie chodzi jedynie o to, aby odwołać się do egzystencjalnego waloru bytu, lecz głównie o to, by ukazać właściwy sens *zwinienia* metafizyki, dowodzący, że hermeneutyczne doświadczenie prawdy odślania dylemat, który pokazuje „miejsce” możliwej neutralizacji czystej świadomości. „W tym miejscu [...] poznajemy siebie żyjąc po prostu [...] poznajemy siebie uczestnicząc w nieskończonym procesie становienia sensu, procesie, który nazywamy zżyciem, kulturą, tradycją [...]. Człowiek jest istotą historyczną nigdy o tym nie wiedząc, uczestniczy w dziejącym się sensie. Być w dziejach to znaczy nigdy nie wyjść na jaw w samowiedzy”¹³⁰. Pozwala również pojąć, dlaczego antymetodologiczne nastawienie autora *Prawdy i metody* związane z krytyką refleksyjności stało się podstawą rehabilitacji tradycji, historii i *pre-sądu*. Wpisane w treść tych kategorii rozumienie ukazywało płaszczyznę, w której było ono wstępnie ku czemuś zwrócone, sprawiając, iż epistemologiczność filozofii została interpretacyjnie zakłócona¹³¹. Niewątpliwie przywoływało

¹²⁹ Zob. R. Wiehl, *Ontologiczny problem Heideggera a możliwość ontologii*, [w:] R. Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1996, s. 87.

¹³⁰ Zob. K. Michalski, H.-G. Gadamer – *antropologia i hermeneutyka*, „Humanista” 1978, nr 1, s. 120.

¹³¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Język a rozumienie*, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań 1999, s. 133-151.

to dla filozofii pojęcie tradycji, którą traktował Ricouer jako wyraz „historycznie skończonego charakteru rozumienia siebie przez byt ludzki”¹³². Innymi słowy, to tradycja właśnie stwarzała określony rodzaj za pośredniczenia między przeszłością a terażniejszością, który związał prawdę z perspektywą historii.

Związanie to dowodzi, iż u podstaw Gadamerowskiej hermeneutyki tkwi ontologiczna kategoria rozumienia. Tłumaczy nadto, dlaczego kierował się Gadamer w stronę wartości przeciwstawnych obiektywizmowi Platońskiemu. Nawiązując do antyku, zwracał się tedy ku zasobom dziedzictwa przeszłości, wskazując na kulturowe determinanty ludzkiego bytowania. Z tym tylko, że ich doświadczanie nie było wyłączną zasługą epistemologicznych zdolności człowieka, lecz rozeznania miejsca, które aktualnie zajmuje. Rozeznanie to, będące określonym kształtem *pre-sądu*, zaświadczało o sposobach komunikacji z otaczającym go światem. Budując na niej poznanie, wbrew analitycznym roszczeniom transcendentalizmu, udzielał odpowiedzi na znakowo-symboliczne formy doświadczenia świata. Tracąc racjonalną oczywistość, zdany był wyłącznie na takie funkcjonowanie, w którym intelektualność zastąpiona została paradoksalno-metaforycznym (kulturowym) rozumieniem świata. Stąd neutralizowanie wartości absolutnej, rodzące quasi-metafizyczną modyfikację epistemologii przyczyniało się do formułowania jedynie prawdopodobnych ocen poznawczych. Pozbawione logicznej pewności tworzyły optykę, która pozwalała antycypować kulturowy sens bytu. Dzięki niej twierdził Gadamer, iż pre-refleksyjność doświadczenia zgłębiającego sens bytu warunkowana była sytuacją dialogowego porozumienia. Oznacza to, iż wartość bycia zależną od dialogowej aktywności poszczególnych ludzi należy traktować jako projekcję możliwości sytuacyjnie przenoszonych w sferę oddziaływań kulturowych. Krótko mówiąc, określenie epistemologii jako nauki „badającej zawartość naczelnej idei poznania w ogóle, badania ostatecznie partycypującego w ustalaniu pryncypiów poznania”¹³³ zastąpione zostało myśleniem *efektywnodziejowym*. Hermeneutyka, z jego pomocą pytając o prawdę, dowodziła, iż dyskurs filozoficzny prowadzony spoza epistemologicznej perspektywy nie jest analizą pojęć, ale analizą realnych egzystencjałów. Analiza ta, ukazując podstawowy warunek poznania źródłowego zmierzający do historycznego ugruntowania pytań ontologicznych, wyznacza sytuację pro-

¹³² Zob. P. Ricouer, *Logika hermeneutyczna*, „Principia” 1994, nr X-XI, s. 49.

¹³³ Zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1957, s. 391.

blemową hermeneutyki, zawartą w doświadczeniu estetycznym¹³⁴. Wszak to ono odsłania miejsce, w którym konieczna staje się neutralizacja świadomości transcendentalnej. „Poznajemy siebie żyjąc po prostu – każdy krok, każda decyzja wzbogaca naszą wiedzę o sobie samym: poznajemy siebie uczestnicząc w nieskończonym procesie stawania się sensu, procesie, który nazywamy życiem, kulturą, tradycją [...]. Być w dziejach to znaczy: nigdy nie wyjść na jaw w pełni samowiedzy”¹³⁵.

Rezygnując z metodologicznego waloru sądu, analizował Gadamer kategorię rozumienia, która warunkowana *pre-sądowo* „zakłócała” metodologiczne aspekty poznania¹³⁶. Pomijając kwestie różniące filozofię Heideggera i Gadamera, mimo wszystko należy odnotować, iż Heideggerowski motyw zapytania o bycie w ogólnym zarysie odpowiada Gadamerowskiej rozmowie z tradycją. Przekonuje nadto, iż rozumienie nie dotyczy jedynie indywidualnej historii podmiotu, lecz dzieje się jakby obok niego, *de facto* przebiegając ponad nim. Istotna więc dla Gadamerowskiego pojmowania tradycji wydaje się możliwość jej zrozumienia, stanowiąca zdolność uchwycenia czegoś, czego jeszcze nie ma, choć jest już przewidywalne. Sądzić przeto można, iż prawda tradycji jest jednocześnie jej rozumieniem, rozumienie zaś jest jej prawdą i wolnością zarazem¹³⁷. Mając na uwadze zdolność rozumienia jako podmiotowego kontekstu tradycji, należy przywołać problem warunków jego możliwości. W odróżnieniu jednak od Diltheya rezygnuje Gadamer z dociekań poświęconych metodologii nauk humanistycznych, ograniczając się do opracowania kulturowych warunków poznania. Pokazuje zatem, iż podążanie śladem Heideggera reinterpretuje Diltheyowską krytykę rozumu historycznego z perspektywy ontologii rozumienia. Proponując, aby hermeneutyczny program badań odnosił się do relacji człowieka ze światem (poza epistemologią), pozostawał Gadamer w kręgu problematyki ontologicznej. A zatem to, co w tradycji postkartezjańskiej traktowane było jako nieświadomy element poznania, w hermeneutyce Gadamera stanowi podstawowy czynnik jego prawdziwości. Oznacza to, iż rozumienia nie należy traktować jako świadomościowej aktywności podmiotu, a jedynie jako odtwórcze doświadczenie tradycji. To zaś dowodzi, iż poznanie nie jest racjonalną czynnością podmiotowego *cogi-*

¹³⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Język a rozumienie...*, s. 131-151.

¹³⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 168.

to, a wyłącznie nawiązaniem do historii jako podstawowego warunku rozumienia.

Kreśląc projekt ontologii rozumienia, powołał Gadamer kategorię przedrozumienia, po to, jak się zdaje, żeby określić ją w szerokim kontekście kulturowym. Jediną więc drogą, którą uznał za słuszną jest droga poznania interpretującego. Dlatego podmiot, nie mając możliwości bezpośredniej percepcji bycia, zdolny jest do symbolicznego rozpoznania swego istnienia, w ramach bezpośrednio dostępnych mu aspektów bytu. Mocno w nich usytuowany, zawieszony w dodatku między tym, co wypowiedalne a tym, co przyswajalne, dokonuje wyboru, który sprowadza się do odkrywania tego, co jednostkowe w ogólnych strukturach dziejów historycznych. Zmusza to do nawiązania dialogu między byciem a interpretującym je *pre-sądem*. Jeśli bowiem sytuacyjność człowieka wyznacza pre-refleksyjny stosunek do bycia, to językowy charakter *pre-sądu* wpływa na jego zrozumienie. W tym znaczeniu Gadamerowski projekt kultury ujawnia prawdziwą wartość bycia poza klasyczną epistemologią. Należy w związku z tym zapytać, czy metodologiczna niedojrzałość (w stosunku do Kanta) hermeneutyki wynika z modyfikacji klasycznych założeń transcendentalizmu, czy też jest wynikiem zupełnie odmiennego pytania kierowanego w jego stronę? Tak w jednym, jak i w drugim przypadku mamy do czynienia ze zmianą charakteru poznania, co sprawia, iż narusza ono fundamenty Kantowskiego projektu. Stąd też interpretacyjne nastawienie wobec bytu, kwestionujące kategorie rozumu czystego, neguje prawdę, dobro i wolność jako kategorie analityczne. Ich nowy sens fundowany na kategorii *pre-sądu*, obok Heideggerowskiej koncepcji egzystencjału w znamienity sposób wpłynął na powstanie filozoficznego dyskursu, którego specyfikę uznaje Foucault za kluczową formę poznania¹³⁸. Forma ta dowodzi, iż pojęcia zmieniają swój charakter z twórczego na odtwórczy, co powoduje, iż interpretacja, rozumienie i dziejowość zajmują miejsce pierwotnie zarezerwowane dla racjonalnej oczywistości, pewności i apodyktyczności. Jest więc oczywiste, że to, co dla myślenia postkartezjańskiego stanowiło probierz ważności, dla filozofii *po Heideggerze* było wyrazem indywidualizacji sensu. Wraz z nim hermeneutyka, zyskując nowy kształt, promuje nowy wyraz poznania¹³⁹. Wzmocniona dziejowością rozumienia tworzy peryferyjną

¹³⁸ Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1977, s. 64.

¹³⁹ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

epistemologię, a będące jej skutkiem ahisteryczne doświadczenie prawdy sprawia, iż poznanie ufundowane na kategoriach ontologicznych rodzi pytanie, czy hermeneutyka jest pewnym rodzajem poznania, czy też tylko intuicyjnym przecuciem?

Odpowiadając na tak sformułowane zapytania, należy odwołać się do behawioralnego kontekstu epistemologii¹⁴⁰ i w nim szukać możliwości poznania opartego na *aposteryorycznych* założeniach. To zaś oznacza, iż behawioryzm teoriopoznawczy, kojarzony z ontologiczno-dziejowym poszukiwaniem sensu zjawisk, koncentruje się na odszukaniu historycznych podstaw uzasadnienia. Jest to o tyle zasadne, o ile eliminuje uniwersalną powszechność sądu na rzecz dialogowej korespondencji między sensem a jego empiryczną determinantą. Szukać zatem tych warunków, to przede wszystkim rozstrzygać kwestie dotyczące archetypu filozofowania w procesie redukcji zasad naczelnych filozofii do hylemorficznej podstawy wiedzy. Redukcja ta, poddając rewizji twierdzenia o logicznej proveniencji bytu, odchodzi od racjonalnych założeń. Nie świadcząc o niemożliwości poznania w ogóle, wyraża jedynie pogląd, iż behawioralna epistemologia staje się niezależna od Platońskich racji ostatecznych. Przywołanie przez tę epistemologię założeń pozbawionych uniwersalnego charakteru sprzyja bowiem konstrukcji sensu horyzontalnego, w którym kategoria formy, istoty i idei zastąpiona zostaje motywem sokratejskiego dialogu. Sprawia, iż filozofii oddane zostało to, co na gruncie racjonalnych uzasadnień było w niej obecne, a co jednocześnie niszczyło strukturę królestwa filozofii. Tłumaczy nadto, z jakiego powodu racjonalność znaczeń zastąpić należy kontraktem psychologicznym¹⁴¹, w którym roszczenia do obiektywnego i bezosobowego sposobu stanowienia sensu muszą zostać zakwestionowane w imię ludzkiej komunikowalności. Wszak to w niej właśnie dostrzegamy obecność egzystencjalnych stron dialogu, których antropologiczny charakter potwierdza, iż hermeneutyka nie lokuje prawdy poza człowiekiem, gdyż, jak pisze Gadamer, jest ona refleksją sytuującą się poza rejonem metodologicznej samowiedzy¹⁴². W tym sensie antropologia będzie już nie tyle umiejętnością poznania świata, ile sposobem szukania rozwiązań poza sferą racjonalnych uzasadnień. Głównie z tego względu dopuszcza takie rozumienie człowieka, w którym akcent pada nie na jego umiejętności poznaw-

¹⁴⁰ Tamże, s. 157.

¹⁴¹ Zob. Th. Szasz, *Ethics of Psychoanalysis*, New York 1965.

¹⁴² Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 35.

cze, lecz na to, co określa się mianem *Bildung*, które kojarzone ze zdolnością do samokształcenia pozwala spojrzeć na dzieje historyczne jako na proces podmiotowego dojrzenia jednostki. Dopiero to daje podstawy, aby sądzić, iż partycypacja człowieka w dziejach nie jest realizacją Hegłowskiej prawdy *Ducha*, ale manifestacją indywidualnej podmiotowości¹⁴³.

W rezultacie partycypacja ta zmusza do określenia relacji między faktem historycznym a podmiotowym jego rozumieniem. Przy okazji dowodzi, iż proces rozumienia i budowania przebiega w obszarze, w którym dążenie do prawdy nie konstruuje logicznej systemowości, a jedynie odzwierciedla gotowość do prowadzenia dialogu, co dla hermeneutycznej antropologii oznacza, iż prawda o kulturowych korzeniach nie spełnia wymogów powszechnego obowiązywania. Jest bowiem argumentowaniem pozbawionym naleciałości metanarracyjnej, w którym brak założeń obiektywnych, jest wyrazem światopoglądowej kontekstualności. Z tego powodu filozoficzne *a priori* stanowiące podstawę systemowych konstrukcji w obszarze refleksji *Bildung* sens swój ma jedynie w zakresie dialogu. Jedynie w nim słowo zaczyna pełnić funkcję, która w Kantowskiej epistemologii zarezerwowana była wyłącznie dla świadomości. Zastępując świadomość transcendentalną kulturowym budowaniem, stawiamy się w sytuacji ciągłego zapytywania, którego istota bardziej przypomina podtrzymywanie dialogu, niż próbę szukania dróg prowadzących do prawdy ostatecznej. Wszelkie zatem samoobiektywizacje, których filozofia nie może uniknąć, idąc torem znaczeń formalnych, przypominają destrukcję monologiczności. Stąd bierze się konieczność niedogmatycznego spojrzenia na poznanie. Skuteczność tego spojrzenia gwarantowana założeniami znaturalizowanej epistemologii do tego stopnia utrwala behawioralną strukturę poznania, do jakiego jego prawdziwość tkwi po stronie rzeczywistości kulturowej. Ulokowane w niej treści w większym stopniu są kontynuacją dialogu, w mniejszym zaś podtrzymywaniem obiektywnie utrwalonych rozwiązań. Rzecz w tym, iż będący ich gwarantem Kantowski *sąd syntetyczny a priori* na gruncie myślenia hermeneutycznego jest co najwyżej sądem historycznym. Tym samym *Bildung* bardziej kojarzone jest z tendencją do bycia czymś prawdziwym niż bytem samej prawdy. Nie bez powodu należy zatem zapytać, gdzie tkwi cel rozważań filozoficznych?

Zapewne w rozmowie, jako że jest ona czymś, co eliminuje wszelkie wyjaśnienia (w tym również naukowe objaśnienia człowieka) na rzecz

¹⁴³ Tamże, s. 37-60.

tego, co potrafi swymi zdolnościami do życia powołać. Z tego względu prawdy podmiotu upatrywać należy wyłącznie w nim samym. A skoro uprzywilejowana pozycja podmiotu sprawia, iż jest on podmiotem poznania prawdziwego, to należy również zapytać, czy istnieje jego ostateczny opis? Odpowiadając przecząco wiemy, że nie istnieje ponadhistoryczna istota człowieka, podobnie jak nie istnieje poznawczy strukturalizujący ją opis. Wyjaśnia to, dlaczego Platoński obraz pojęć ogólnych powinien zostać zastąpiony procesem budowania prawdy. Stąd filozofia, konstruując swe antyfundamentalistyczne założenia, co w dużej mierze jest zasługą tzw. filozofii podejrzeń, sytuuje się w quasi-epistemologicznym nurcie hermeneutyki filozoficznej¹⁴⁴. Wraz z przemijalnością kultur przemija logicznie uzasadniona potrzeba szukania rozwiązań ostatecznych. Stajemy więc w świetle założeń, które Freud eksponował w zupełnie nowym wymiarze. Wskazując na dialog (w terapeutycznej wersji psychoanalizy) między pacjentem a terapeutą, wskazywał zarazem na konwersację jako podstawowy warunek rozumienia sensu zrazu nieświadomych symboli. Nic więc, przynajmniej z tego, co Wilfried Sellars ma na uwadze¹⁴⁵, nie eliminuje dialogowego dyskursu, gdyż po to, aby komunikację uznać za podstawowy warunek poznania, należy wprawdzie odrzucić epistemologiczne uzasadnienia i zgodnie z sugestią Ludwika Wittgensteina skoncentrować się na regułach stosowania języka. Język jest bowiem tym narzędziem, które umożliwia wniknięcie w problematykę tradycji. Z punktu widzenia Schelerowskiej antropologii zakreśla on podstawową różnicę między człowiekiem a światem przyrodniczym¹⁴⁶. Rokuje nadto nadzieję, odrzucając zakusy naukowej obiektywizacji, na uchwycenie historycznych doświadczeń człowieka. Z tym tylko, że jeśli skończoności ludzkiej egzystencji nie sposób pogodzić z transhistoryczną formą racjonalności, to wiedza o tym, co jest będzie wynikiem dialogowego procesu tworzenia sensu. A skoro kulturowe podejście do tego procesu przypomina Wittgensteinowską koncepcję języka publicznego, to szukając historycznych warunków dla „tego co jest”, wprawdzie skazujemy się na pewne formy rozumności, ale formy głęboko tkwiące w czasowości. Tak konstruowany paradygmat, urzeczywistniający wizję „gier językowych”, a kładący nacisk na behawio-

¹⁴⁴ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 337.

¹⁴⁵ Zob. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London 1963, s. 169.

¹⁴⁶ Zob. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43-150.

ralne użycie języka, prowadzi bezpośrednio do socjologicznej interpretacji. Możemy o niej mówić wtedy, gdy opieramy się na koncepcji znaku zadanego do interpretacji. W jej wyniku, przy zaangażowaniu całej osobowości, a nie tylko władz racjonalnych, dochodzi do ujawnienia irracjonalnego symptomu, ujmowanego nie tyle w kategoriach intelektualnego *a priori*, ile w zakresie procesu rozumienia. Powoduje to, iż epistemologia, operująca kategoriami logicznymi, nie stanowi obligatoryjnego czynnika rozumienia świata. Przyjmując funkcję interpretacyjną, staje się ono zależne od językowej aktywności. Trudno jednak oczekiwać, aby sakralność rozumu została zastąpiona sakralnością językowej komunikacji, bowiem jej legitymacja implikuje inflację rozumu w takim stopniu, w jakim nie jest on w stanie potwierdzić roszczeń świata przeżywanego. Należy więc ponownie przemyśleć stosunek prawdy do metody tak, aby przejść od wiedzy o istocie do wiedzy o istnieniu. W trakcie tego przejścia problem sensu traci na znaczeniu o tyle, o ile nie jest sensem kształtowanym historycznie, a jedynie sensem stanowionym formalnie. Oznacza to, iż wszelkie *a priori* należy tak konstruować, aby odzwierciedlało historyczny charakter tradycji. Wyłącznie wtedy myślenie po Kancie będzie myśleniem ponad Kantem, kiedy wzbogacone nastawieniem kulturowym, opartym na światopoglądowym charakterze wartości, utraci swój transcendentálny wymiar. Wówczas *a priori* przeniesione w sferę historyczności ustanowi nowy rodzaj etycznych zachowań człowieka.

Diltheyowskie inspiracje psychoanalizy Zygmunta Freuda

Rozważając sugestię zawartą w tytule, ważne jest wykazanie, na ile może ona znaleźć swe uzasadnienie zarówno w perspektywie Diltheyowskiej *filozofii życia*, jak i w ramach filozofii człowieka. Oczywiście problemem osobnym, bez wątplenia godnym należytego rozpatrzenia pozostaje, w jakim stopniu jedna propozycja inspiruje drugą. Akcentując ten problem, wskażemy Diltheyowskie inspiracje Freudowskiej psychoanalizy, które, jak pokazuje współczesność, otwierają możliwość jej hermeneutycznej interpretacji. Właśnie dlatego coraz liczniejszym jej wykładniom należy przypisać wciąż otwarty charakter, sprowadzający się do zdefiniowania propozycji Freuda w binarnych, choć filozoficznie równouprawnionych opcjach: przyrodniczego naturalizmu i hermeneutycznego interpretacjonizmu. Przy czym zadanie to warunkowane jest koniecznością wpierw przywołania, a następnie rozstrzygnięcia antynomii tego, co świadome i tego, co nieświadome. Dopiero ono pokazuje, że nowożytna, a w wielu przypadkach również współczesna, analiza danego zjawiska filozoficznego¹⁴⁷ musi być ujmowana w kontekście historycznie określającej ją problematyki. Istnieją bowiem liczne powody, aby sądzić, iż psychoanaliza, co do naukowości której od samego jej początku istniało wiele wątpliwości, nie mogła bezkrytycznie kontynuować postkartezjańskiego dyskursu filozoficznego. Mogła natomiast zaświadczać o słuszności własnych założeń, oscylujących między behawiorystycznym wyjaśnianiem a hermeneutycznym rozumieniem.

W założeniach tych chodzi o wykazanie nieskuteczności posługiwania się tezami, w których świadomość i to, co nieświadome są autono-

¹⁴⁷ Zob. S. Sarnowski, *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*, Warszawa 1985, s. 7-34.

micznymi kategoriami poznawczymi. Przekonanie to, wyznaczając współczesne „czytanie” psychoanalizy, sugeruje, iż świadomość staje się psychicznie uprzedzona, a treści nieświadome rozumnie interpretowane. Przy okazji odsłania pewien motyw Freudowskiej antropologii, w której opozycja: przeżycie – poznanie dowodzi, że istnienie nieświadomego i świadomości jest określonym założeniem, zgodnie z którym „Filozofować to rozważać całość tego, co spotkane, aż do jego fundamentalnego sensu i tak pojęte filozofowanie jest głęboko sensownym, a nawet koniecznym zajęciem, od którego istniejący duchowo człowiek nie może się w ogóle uwolnić”¹⁴⁸. Przyjmując ten pogląd, stajemy w obliczu swoistych granic, które psychoanaliza nie tylko ujawnia, ale także z dobrym skutkiem przekracza. Przyzwalając na irracjonalistyczną interpretację podmiotu, poucza, iż tam, gdzie mamy do czynienia z asocjacją psychologicznych czynników konstytuujących osobowość człowieka, musi być on ujmowany w sposób zintegrowany. Powinien więc być syntezą ducha i ciała, definiowaną u zarania filozofii perypatetyckim hylemorfizmem. Synteza ta, z biegiem czasu wzmocniona renesansowym humanizmem, koncentrowała się na szukaniu sensu podmiotu poza obszarem czystej świadomości¹⁴⁹. Był to jeden z powodów, dla którego miast racjonalnie człowieka wyjaśniać, próbował Freud hermeneutycznie go interpretować. Wiedział wszak doskonale, iż jest to wymóg konieczny tego, aby istnienie ludzkie ze swej nieświadomej, tj. trudno definiowalnej postaci, mogło ujawnić się w sposób wyraźny i przejrzysty. Freud sugestywnie tłumaczył zatem, dlaczego fundamentów życia człowieka należy szukać w sferze pre-racjonalnej, umownie zwanej zdroworozsądkowością. Do niej wszak sięgał, orientując się dobrze, iż jest to zgodne z poglądem Arystotelesa, iż jeśli nawet powstrzymamy się od filozofowania, to i tak czynimy to w imieniu samej filozofii.

Z tym tylko, że nie każdej. Pamiętać musimy, że Kartezjańskie *ratio* oraz budowane na nim nowożytne koncepcje rozumu wzbudzały w odczuciu Freuda poważne wątpliwości. Rozum absolutny, zwany *apriorycznym*, potrafił rozum ukształtować najbardziej skrajną swą wersję, jaką był dogmatyzm. W jego obszarze bez większych przeszkód przekształcić się mógł w logiczno-universalną zasadę konstruowania bytu, która skutecznie wiązała jego treści w *aprioryczno-kategorialne* schematy

¹⁴⁸ Zob. J. Pieper, *W obronie...*, s. 12.

¹⁴⁹ Zob. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1984.

myślenia. I jeśli z czasem uległy one destrukcji, zneutralizowane przez tendencje im przeciwstawne, to wyłącznie wskutek wewnętrznego przesilenia. Nie dziwi tedy, iż po wieloletniej dominacji spekulatywizmu Heglowskiego pojawiły się pierwsze zwiastuny egzystencjalizmu Kierkegaarda, Stirnera czy choćby Nietzschego, na racjonalnie nieweryfikowalnych dokonaniach Freuda kończąc. Wszystkie one świadczyły o niesprowadzalności bytu do absolutnego wymiaru, co znaczy, iż tracąc analityczny charakter, z wolna, acz konsekwentnie byt wyzwalał się ze znamion substancjalności. Wskutek tego powrót do realistycznej ontologii możliwy był wyłącznie na założeniach odrodzonego w II połowie XIX wieku neokantowskiego perypatetyzmu. Budowany na jego podstawie teoriopoznawczy zwrot filozofii, głównie za sprawą neoarystotelizmu Adolfa Trendelenburga i indukcyjizmu Johna S. Milla, dowodził niewywodliwości istnienia z pojęcia, dostrzegając zarazem możliwość jego idiograficznej prezentacji. Potwierdza to, iż jeśli forma określana jest w relacji do materii, to racjonalność i irracjonalność pozostają we wzajemnym oddziaływaniu. Przekonuje nadto, iż oświeceniowa wiara w rozum, która przez wiele stuleci kształtowała myślenie filozoficzne, w końcu także ulegała erozji. Nie miała wszak dostatecznej energii, aby powstrzymać rozwój myślenia antropologicznego, dla którego jako idea naczelną jawi się nie tyle finalne i obiektywne ugruntowanie prawdy, ile sam proces jej doświadczania. W nim właśnie widoczny staje się naczelnny zamysł Freuda, aby prawdę egzystencji podnieść do rangi zasadniczego postulatu antropologii. Oczywiście więc jest, iż nobilitacja Freudowskiej psychoanalizy, dla której nie tyle triada: rozum – świadomość – istota, ile logicznie nieweryfikowalne zjawiska psychiczne stają się jej wyznacznikiem.

Wzniesienie tych zjawisk do poziomu negującego założenia refleksyjnej metafizyki świadczyło o zmianie charakteru nowożytnych dyskusji filozoficznych. Wprowadzenie do nich takich kategorii, jak chociażby namiętność i nieświadomość tworzyło XIX-wieczną wykładnię antycznej mądrości. Tak bowiem, jak świadomość i to, co nieświadome są w rozumieniu Freuda składnikami podmiotu ludzkiego, tak to, co rozumne i to, co jedynie przeczuwane tworzą hermeneutyczną jedność podmiotu. A zatem, rozum poznawczo definiuje człowieka, ale i tajemnica ma w nim określone miejsce. Uprzedzając rozumową pewność psychologicznym przeżyciem, sprawił Freud, iż horyzont ludzkich pragnień stał się o wiele bardziej dla filozofii istotny niż zagadnienie *apriorycznej* świadomości. Neutralizując racjonalną epistemologię, wska-

zywał na *ratio* jako na uzależnioną od życia podstawę ludzkiego myślenia.

Pośród wieloznaczności znaczeń tego, co racjonalne kryje się również takie, które z konkretności podmiotu czerpie swe inspiracje. Wystarczy odwołać się do intuicyjności, aby z nieświadomego wydobyć to, co dla kultury wydaje się najbardziej istotne. Toteż jeśli zawarte w niej zdarzenia są wydarzeniami, w których następuje rzeczywiste doświadczenie bytu, to w nich właśnie okazuje się, iż jest on kategorią indywidualnie manifestowaną w realnych działaniach każdego człowieka. Przy czym sama zmysłowość czy literalny bieg dziejów nie tworzą jeszcze wyraźnie określonych znaczeń. Wartość, która je powołuje jest wartością podmiotową, co oznacza, że możemy mówić o antropologicznej proveniencji tego, co zwiemy rozumieniem. I chociaż człowiek jest istotą historyczną, to jednak sens, który swymi działaniami wytwarza sytuuje się ponad przemijaniem. I nie chodzi jedynie o cel, do którego zmierzają dzieje historyczne. Podobnie jak nie idzie o ich teleologię, tak też nie idzie o rozróżnienie zmienności (historia) i stałości (metafizyka). Rzecz natomiast w tym, iż skoro mówimy o sensie świata, zakładając, że kryje się pod nim pewien sposób jego rozumienia, to jawi się nam on wyłącznie jako wynik przeżywania, a nie logicznego wyjaśniania. Utożsamiając ów sens z konkretnością zdarzeń, odwołujemy się do takiego ich rozumienia, które umożliwia interpretację bytu podług historycznej wartości. Dopiero na jej gruncie umysł ludzki wyzwolony z dedukcyjności poddaje się temu, co nie jest jego wytworem. Musi zatem ustosunkować się do tego, co zastane bez możliwości jego logicznej konstrukcji.

Daje to pretekst, aby sens życia budowany na przeżyciu egzystencjalnym rozpatrywać w historycznym kontekście jego wytwarzania. Tłumaczy nadto, z jakiego powodu aktywność etyczna człowieka nie może być określana poza doświadczeniem praktyczności. Manifestując się w pytaniu o charakter wolności, doświadczenie to ujawnia granice transgresywności podmiotu. Kwestia ta, wyrażana także przez Jaspersa, dowodzi, iż wolność człowieka może być stwierdzalna wyłącznie w przeżyciu własnej indywidualności¹⁵⁰. Jej sens prezentowany w sytuacjach granicznych sprawia, iż to, co jest doznawane negatywnie gwarantuje istnieniu wartość, która „wkracza w najskrytsze wnętrze samej egzystencji”¹⁵¹. Jest

¹⁵⁰ Zob. K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 36.

¹⁵¹ Zob. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2, Berlin 1939, s. 260.

to przecież droga, którą poszedł Dilthey, ukazując historyczny charakter aksjologii. Wraz z nią dobro, prawda i piękno, znacznie wybiegające poza epistemologiczne ustalenia Rickerta, umożliwiły powołanie do życia nowego programu badań humanistycznych. Stąd stawianie „starych” pytań, w perspektywie rodzących się nauk kulturowych, pociąga ich rozumienie daleko wykraczające poza sferę naturalistycznego przyrodoznawstwa. W jakimś stopniu wyjaśnia nadto, dlaczego krytykował Dilthey dotychczasowe osiągnięcia filozofii, zarzucając im (zgodnie z duchem kandyzmu i neokandyzmu) formalizm i niczym nieograniczony schematyzm. Poddając go krytyce, przełamywał naukowy model prawdy.

Jedną z przesłanek leżących u podstaw Diltheyowskiego projektu filozofii okazała się zasada interpretacyjnie objaśniająca wytwory kultury. Na podstawie tej zasady powołał Dilthey *świadomość historyczną*, wraz z którą rozumienie warunkowane było nie tyle *aprioryzmem*, ile trudnym do naukowego sprecyzowania *doświadczeniem dziejowym*. Rodziło to przekonanie, iż sfera nieświadomej symboliki wymyka się logicznym kanonom. Poprzez poetykę, bo słowo to zdaje się najlepiej odzwierciedlać zapatrywania na kwestie wartości, starał się Dilthey dotrzeć do życia, wskazując, iż jego kulturowy sens pozostaje historycznie zrelatywowany. Postrzegał bowiem, że ludzkie wytwory noszą cechy zmienności, a charakteryzujące je definicje określone stosunkiem do czegoś już istniejącego są definicjami wyzwolonymi z ponadczasowych roszczeń i preferencji. Odkąd wartość manifestuje osobistą postawę jej kreatora, wszelkie podmiotowe obiektywizacje, niewynikające z racjonalnego ładu historii, tworzą kryterium rozumienia i interpretacji. Nie dziwi zatem, iż poetyka, ostrze krytyki kierując w stronę aksjologii Rickerta, tworzyła nowy model rozważań historycznych, w których to, co nie podlega intelektualno-obiektywistycznym kryteriom ważności staje się wyrazem rozumienia. Innymi słowy, każda refleksja nosząca znamiona indywidualności i historyczności powoduje, iż takie zjawiska, jak: lęk, śmierć, przeżywanie traktowane są jako eksterioryzacja pragnień, dla których psychika człowieka jest płaszczyzną ich doświadczenia.

Historyczne nastawienie Diltheya, inspirując psychoanalityczną antropologię, udziela odpowiedzi na pytanie: jak pogodzić to, co w człowieku stałe i powszechne z tym, co dziejowe i zmienne. Ważne jest, iż każda z tych odpowiedzi nawiązuje do Diltheyowskiej kategorii życia. Opierając się na nim (przypominającym Schopenhauerowską *wolę* i Spenglerowsko-Weberowski wątek „ślepego” *losu*), można było, co rzeczywiście autor *Budowy świata historycznego* uczynił, pokusić się o likwidację

tożsamości myśli i bytu. W jej wyniku życie podniesione do rangi naczelnego kategorii filozoficznej stało się przeciwwagą dla tych odmian filozofii, które wyłącznie w metodzie analitycznej upatrywały rzetelnego sposobu wyjaśniania świata. Wbrew niej potrafił jednak Dilthey dostrzec, a następnie zinterpretować wartości leżące poza logiczną sferą myśli, rekonstruując zarazem realistyczną ontologię, która *de facto* od czasów nowożytnych była w rozważaniach filozoficznych skrzętnie pomijana. Odwołanie do tego, co zmysłowe kreowało to, co mogło zostać ujęte w kategoriach tego, co już bądź też jeszcze pozostaje nieuświadomione. Nie znaczy to oczywiście, aby negacja racjonalności miała wymiar uniwersalny. Oznacza natomiast, iż życie w swym bezrefleksyjnym wyrazie mimo wszystko odpowiada metodologicznym oczekiwaniom. Wprawdzie podmiotu ludzkiego nie można wyrazić na sposób logiczny, ale jego opis musi przybierać formę teoretyczną, choćby po to, aby wiedza o człowieku mogła zyskać charakter systematyczny. I jeśli ostatecznie traci znaczenie Kantowska koncepcja kategorii pochodzących z *umyśłu czystego*, to zastąpienie ich kategoriami sięgającymi rzeczywistości sprawia, iż nie sąd kształtować będzie pierwotną wiedzę o niej, ale coś, co przypomina niewiedzę w jej nieuświadomionym jeszcze wymiarze.

Doświadczenie irracjonalnego charakteru życia, które dla Diltheya stało się podstawą egzystencjalnego przeżycia¹⁵², tworzyło historyczną perspektywę doznań człowieka, *de facto* chroniącą go przed racjonalną obiektywizacją. O tym, że niebezpieczeństwo takiej obiektywizacji rzeczywiście istniało wiedział Dilthey doskonale – w pewnym stopniu sam nawet jej uległ. Wiedział bowiem, że życie zawiera w sobie całą grę historycznych odniesień, określających ciągłość jego trwania. A skoro, o czym również był przekonany, nie istnieje nic, co mogło być względem niego autonomiczne, to pozbawione jest jakiegokolwiek teleologizmu. Wyzwolone z elementów racjonalnie go kształtujących, realizuje się w przeżyciu, konsolidując zarazem poszczególne elementy doświadczenia egzystencjalnego, które zawarte w indywidualnej podmiotowości tworzą właściwy sens psychologii realnej¹⁵³. W efekcie *filozofia życia*, nie do końca wyzwolona z pozytywistycznych źródeł¹⁵⁴, odwołuje się do *świadomo-*

¹⁵² Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Wilhelma Diltheya filozofia życia a irracjonalność*, [w:] *Jak filozofować*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 218-229.

¹⁵³ Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

¹⁵⁴ „System porządkujący nasze doświadczenie musiałby być taki, aby nie wносił do doświadczenia dodatkowych bytów w tym doświadczeniu nie zawartych

ści historycznej. Wraz z nią również antropologia staje się obszarem dyskusji nad charakterem doświadczenia wewnętrznego. Wskazując na znaczenie instynktów sądzono bowiem, iż jedynie one mogą determinować sensowne działania człowieka. A więc już nie „masa pojęciowa”, *de facto* tworząca immanentno-racjonalną strukturę historii, ale siły psychiczne *tout court* wyznaczały jej sens. Za ich sprawą powszechnie obowiązująca wartość przekształciła się w żywiołową ekspresję nieświadomości w tym, co Freud niejednokrotnie zwał sublimacją popędu. Będąca jej skutkiem działalność kulturowa potwierdzała, iż antyanalityczność *filozofii życia* negowała kreacyjną funkcję logiki na rzecz bliżej nieokreślonych sił psychicznych. Stąd rozbieżność tego, co racjonalne i tego, co psychologiczne rodzi hermeneutyczny klimat dla wspomnianego fenomenu poetyckości. Psychologia opisowa, która w zasadzie stanowiła podstawę Diltheyowskiego projektu nauk humanistycznych, *notabene* wyznaczająca strukturę nauk o duchu, była w istocie prototypem psychoanalitycznej kategorii rozumienia. Można ją więc traktować jako wciąż uzupełniany przyczynek do filozofii podmiotu, w której treści teoretyczne przeplatają się z praktycznością działań człowieka. Spójrzmy zatem na tę sferę jako na podłoże inspirujące psychoanalizę Freuda.

Poczynając od pierwotnego użycia słowa „psychologia”, wtedy jeszcze kojarzonego z hipnotyzmem¹⁵⁵, przeszedł Freud do sformułowania dychotomicznej koncepcji psychiki ludzkiej. Ostatecznie tak ją ukształtował, aby nawiązywać mogła do antycznego przeświadczenia o wielowarstwowej strukturze duszy ludzkiej. I choć konsekwentnie unikał tego sformułowania na określenie życia wewnętrznego człowieka, to jednak od rozstrzygnięcia problemu uwolnić się już nie mógł. Nie był w stanie również zlekceważyć starożytnej dyskusji na temat poznawczej funkcji duszy. Uwzględniając Platońskie inspiracje, rozumiał doskonale, jak akceptować nieracjonalność władz poznawczych człowieka w czasie, gdy rozum i bezgraniczne do niego zaufanie zdawały się dominować na firmamencie życia umysłowego XIX i XX wieku. Mając tego świadomość nie krył, iż psychoanalityczna koncepcja osobowości, odsłaniając kolejne fragmenty życia psychicznego człowieka, nawiązywała do współczesnej

[...], aby pozwalał pamiętać nieustannie o tym, że są to narzędzia właśnie, ludzkie twory organizujące doświadczenie, lecz nie mogące rościć sobie pretensji do bytowania samoistnego”. Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966, s. 15.

¹⁵⁵ Zob. L. Chertok, R. de Saussure, *Rewolucja psychoanalityczna od Mesmera do Freuda*, tłum. A. Kowaliszyn, Warszawa 1988, s. 63.

wykładni antycznego sporu o charakter duszy ludzkiej. To właśnie w kontekście antropologii Platonskiej kreślił Freud koncepcję, której podstawowe tezy odnoszą się do tego, co w życiu jest rozumne i tego, co nierozumne. Przy czym ich jedność nie ma wiele wspólnego z procesem powstawania i giniecia, bowiem wszelkie zmiany dokonujące się w psychice są wynikiem oddziaływania elementów od zawsze ją tworzących. A zatem, jeśli to, co nieświadome, porównywalne jest z pobytem duszy w Hadesie, to stanowi zapytanie, z jednej strony, o konieczność pozostawania w zasięgu irracjonalności, z drugiej zaś o możliwość wyzwolenia się spod jej wpływów. Oczywiście jest, że to, co świadome bywa rozumne, dobre i piękne, a to, co nieświadome z ciemnością bywa kojarzone.

Przyjmując tego rodzaju przesłanki pokusił się Freud o przyrównanie Platonskiej wędrówki duszy do korelacji świadomości i nieświadomego, w procesie zwanym dialektyką wolności. W dialektyce tej, jako metafizycznym obszarze konstrukcji i destrukcji sensu, ścierają się jedność i wielość, dowodząc, że Freudowski symbolizm Erosa, przeplata się z destrukcyjnymi dążeniami Thanatosa. W dialektyce także kształtuje się zjawisko sublimacji, które wydaje się pewnym sposobem substytucji instynktu pierwotnego¹⁵⁶. A zatem mamy sublimację i substytucję – dwie podstawowe i zarazem przeciwstawne kategorie, tworzące Freudowską koncepcję przeniesienia. Projektowały one transcendencję instynktu Thanatosa w kierunku czegoś, co przypomina zjawisko tworzenia, które zdaniem Freuda przejawia się w odtwarzaniu stanów minionych, jako podstawowym źródle doznawania przyjemności¹⁵⁷.

Zjawisko sublimowania zachodzące między nieświadomym a świadomością potwierdza, iż dwubiegunowość ludzkiej natury determinowanej oddziaływaniem cenzury¹⁵⁸ podlega stałej transcendencji. Pozbawione teleologicznego charakteru dowodzi, że funkcjonowanie cenzury nie jest warunkowane obligacją aktu świadomego. Dopiero jego konstytucja, bardziej związana ze zdolnością do przedświadomego bycia „gotowym do...”, niż z ostatecznym etapem jego realizacji, odzwierciedla rzeczywisty charakter wolności. Stąd „niezdecydowanie” cenzury w realizacji nieświadomych aktów psychicznych zdaje się etapem wstępnym

¹⁵⁶ Zob. Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 270.

¹⁵⁷ Zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 56.

¹⁵⁸ Zob. Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 109.

jej zachodzenia. W nim właśnie wysublimowana postać energii popędowej przekształca się w symboliczne formy zachowań kulturowych, co znaczy, iż skierowanie nieświadomej energii w ich stronę było próbą budowania aksjologicznych fundamentów psychoanalizy. Dowodzi to, że cały wysiłek Freuda skutkowało opracowaniem tzw. perspektywy regresyjnej¹⁵⁹, w której to, co nieświadome podniesione zostało do rangi czynnika epistemologicznego. Wiązało się to z założeniem, w myśl którego wolność, jako etyczny rezultat procesu sublimacyjnego (pożądany, acz logicznie niekonieczny), łączył kliniczne zadania psychoanalizy z jej wyznacznikami filozoficznymi. Rzecz jednak w tym, iż żadne uzasadnienia, ani racjonalne, ani też psychologiczne, wzięte w swej odrębności, nie konstytuują rozumienia ludzkiej osobowości. Dopiero interpretacja nieświadomych instynktów powoduje, iż świadomość, skryta zrazu pod szczelną powłoką struktury *id*, staje się określonym sposobem doświadczania wolności. Prowadzi również do nawiązania komunikacji między *id*, *ego* i *superego* w znaczeniu, w którym komunikacja ta staje się hermeneutycznym wyznacznikiem Freudowskiej psychoanalizy. Wolność zatem, przechodząc ze stadium zmysłowego do świadomego (proces sublimacji instynktu), umożliwiła akceptację naturalnych motywów własnego działania, w sferze umownie zwanej symboliczną.

Sytuacja wolnego wyboru tym bardziej jest przejrzysta, im bardziej świadomie człowiek podejmuje decyzje go dotyczące. Oznacza to, iż pytanie, czy czyn etycznie zły (nieświadomy) może stanowić determinantę naszego postępowania, dotyczy kwestii etycznej odpowiedzialności. Innymi słowy, dystynkcja tego, co pożądane (racjonalne) i tego, co jedynie chciane (zmysłowe) sprawia, iż emocje i powinności odzwierciedlają taki stopień realizacji wolności, który pociąga kwestię działań etycznie słusznych. Wiadomo, iż dopóty poszczególne decyzje człowieka świadomie determinują podejmowane przez niego wybory, dopóki jest on istotą wolną. A więc nie jest tak, iż charakter i rodzaj ludzkich czynów wynikają z samego tylko pożądania. Co prawda może ono nimi kierować, w pewnych okolicznościach nawet skutecznie, ale ich prawdziwość jedynie z procesu interpretacji musi wynikać. Toteż, jeśli powiada Ricoeur, iż „zakłada ona lekturę, która rości sobie prawo do obiektywności przy jednoczesnym zajęciu stanowiska wobec dzieła do jego architektonicznej rekonstrukcji dołącza podjęcie jego motywów w ramach innych rozwa-

¹⁵⁹ Zob. S. Freud, *Metapsychologiczny przyczynek do teorii marzeń sennych*, [w:] Z. Rośńska, *Freud...*, s. 127.

żań, rozważań filozofa, dla którego punktem wyjścia jest Freud jako poprzednik, współtowarzysz i przeciwnik”¹⁶⁰, to dowodzi, iż fenomen wolności umożliwia człowiekowi skuteczne rozeznanie w tym, co dobre i tym, co złe. Oczywiście wtedy jest, iż w realizacji zdolności poznawczych istotną rolę odkrywa nie tyle czynnik *a priori*, ile działalność nieświadomych symptomów. Ich sens, który wpieryw należy wydobyć, a dopiero potem zrozumieć, staje się uchwytny jedynie w wyniku przyłożenia do nich określonych reguł interpretacji. Te zaś zdefiniować można, wskazując na to, co nieświadome. Z tym tylko, że, interpretując ukrytą przed świadomością sferę ludzkich projekcji, marzeń i imaginacji, mamy do czynienia z rozjaśnieniem „materiału” ukrytego wewnątrz ludzkiej psychiki. To on zdaje się punktem odniesienia dla tego, co dopiero w trakcie interpretacji przybiera określoną postać sensu. Sama zaś ekspresja, aktywowana najczęściej w trakcie przejścia od nieświadomego do świadomego, jest spełnieniem tego, co choć potencjalne, świadomości jest nieodzowne. Reprezentując to wszystko, co przeczy logicznym warunkowaniom, odzwierciedla konieczność stawania się czymś innym niż aktualnie jest. Potwierdza także, iż świadomość, która od czasów Kartezjusza była jedynym i oczywistym wyznacznikiem poznania, w psychoanalizie Freuda staje się czynnikiem wtórnym. To bowiem, co wypełnia jej treść znajduje się nie tyle po stronie powszechnie obowiązujących wartości, ile ontycznych warunków wyznaczających podstawy rozumienia. Rozciągnięte nad całością bytu, nie są one żadną epistemologiczną obligacją, ale tym, co umożliwia jego mozolne interpretowanie. Tak więc sens, który zrazu zdaje się wytworem samej świadomości, w istocie okazuje się przedmiotowym sensem bytu. Krótko mówiąc, jeśli nie jest on obligatoryjną wartością, to jest zmediatyzowany ekspresyjnością życia. Bez niego nie byłby w ogóle uchwytny. A jeśli w ogóle jest uchwytny, to wyłącznie dzięki pośrednictwu znaków tkwiących u podstaw samego życia.

Przywołanie znaku interpretującego, będące próbą sformułowania hermeneutycznego programu psychoanalitycznego, dostarcza inspiracji dla rozjaśniania nieświadomych symboli, których interpretacja sprowadza się do tego, by „znaleźć ukryte znaczenie”¹⁶¹. Świadczy również

¹⁶⁰ Zob. P. Ricouer, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 227.

¹⁶¹ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 1993.

o tym, iż celem psychoanalitycznej hermeneutyki jest wyłuskanie ontologicznego sensu interpretowanego zjawiska, co w języku Freudowskiej psychoanalizy znaczy, iż objawy nerwicowe, podobnie jak czynności pomyłkowe manifestują się u osób, u których występują¹⁶². A zatem mamy tu do czynienia z pewnymi stanami psychicznymi, dla których językowa forma znaku, wyabstrahowana z treści świadomych, zmusza do odszukania znaczeń. Jako forma metaforyczna odzwierciedla całość nieświadomych struktur, których podstawowy sens zawarty jest w przeżywaniu świata, bowiem w nim zawiera się ogół ekspresyjnych zachowań, wyrażanych w pozalogicznych postaciach sensu. Wyzbyte intelektualności, ujawniają się w poznaniu pośrednim. Toteż, jeśli w poznaniu symbolicznym nie dochodzi do bezpośredniego ujęcia sensu, to dotrzeć do niego można wyłącznie na drodze interpretacji danego znaku. Ten zaś uniemożliwia bezpośredni i całościowy kontakt świadomości z przedmiotem poznającym, albowiem to, co umownie zwiemy poznawczymi roszczeniami świadomości, rozkłada się na poszczególne części, istniejące w sferze nieświadomych pragnień. I dopiero interpretacja określa je w zakresie stosunku części do całości, jako że część nie wykracza ponad to, co odnosi się do paradoksalnych stanów naszej osobowości. Słowem, nie obejmuje tego, co jeszcze bądź już, w zależności od rozstrzygnięć cenzury, pozostaje nieświadomione. To z kolei, co całościowe, a więc podlegające interpretacji jest właściwym sensem znaku. Nie można przeto wykluczyć sytuacji, w której część interpretuje się poprzez z góry założoną całość. Można natomiast przyjąć, iż dominacja całości nad częścią jest po prostu niemożliwa. Taką perspektywę przyjął Freud, przywołując zjawisko sublimacji. Sądził zatem, iż ekspresyjne formy *id* zmuszone są do kulturotwórczych kreacji, w których *id* warunkuje *superego*.

Mając na uwadze pośredni charakter znaku, należy wskazać na tę jego funkcję, która interpretacyjnie poszerza nasze poznanie. Jej akceptacja powoduje, iż intelektualność czynności poznawczych musi ustąpić miejsca czynności interpretowania. Z tym tylko, że w przypadku zjawisk nieświadomych konieczne jest przyjęcie założeń, które odnoszą się nie tyle do nieświadomości, ile schematu ją interpretującego. A skoro interpretacja tworzy psychoanalityczny schemat rozumienia, w ogólnych zarysach przypominający model postępowania hermeneutycznego, to właściwa mu optyka daje powody, aby widzieć w psychoanalizie interesują-

¹⁶² Tamże, s. 49-84.

ca propozycję filozoficzną. Toteż, skoro w specyficznym dla siebie sensie tłumaczy ludzką egzystencję¹⁶³, staje się określonym kształtem doświadczenia antropologicznego. Walory etyczne, które go tworzą okazują się pewną formą partycypacji w bycie, jako formą gwarantującą człowiekowi zdolność do wolnych zachowań. Dlatego, jeśli „filozofia interpretacji przemawia nie z jednej pozycji zewnętrznej, lecz z wewnątrz tradycji i historii”¹⁶⁴, to wytwory, które człowiek w trakcie swego bytowania powołuje do życia, są odbiciem jego własnego rozwoju. Stąd rozumienie świata, będące „rozumieniem świata znaków, jest jednocześnie środkiem do rozumienia samego siebie”¹⁶⁵.

Psychoanaliza, mając u swych podstaw założenia hermeneutyczne, wytworzyła taki model rozumienia podmiotu, w którym już nie *cogito* ani warunki jego możliwości, ale historia i natura stanowią o kształcie nauki o człowieku. Poczynając tedy od Freudowskiej koncepcji wolności, bierze swój początek antropologia psychoanalityczna jako antropologia hermeneutyczna właśnie¹⁶⁶. Charakteryzująca ją negacja teoretycznej epistemologii dokonana w imię rehabilitacji sfery psychicznej człowieka powoduje, iż antropologia Freuda tworzy aksjologię pozbawioną obiektywnej pewności, oczywistości i powszechności. Świadomość, której przypisywano absolutny status epistemologiczny przestała być podstawowym kryterium określania znaczeń. Istniejąc wespół z czymś, co nie sprowadza się do *apriorycznych* założeń, stanowi wymierną dekompozycję nowożytnej teorii poznania. Wpisany zaś w treść owej dekompozycji Freudowski podział psychiki podmiotu ludzkiego przełamywał monopol myślenia racjonalistycznego na rzecz poznania hermeneutycznego. I jeśli, w gruncie rzeczy, szło o sformułowanie archeologicznej koncepcji podmiotu, będącej podstawowym kanonem antropologii filozoficznej¹⁶⁷, to nawiązanie do historii, szukanie w niej mechanizmów oraz treści inspirowanych rozumienie podmiotu ludzkiego, było swoistą próbą zrozumienia człowieka. Trudność tej próby polegała na tym, aby *tout court* niedefiniowalny status psychiki ludzkiej usytuować w kontekście ontogenetycznego pojęcia kultury. W konsekwencji tak przekładało się to na

¹⁶³ Zob. R. Ricouer, *Freud and Philosophy*, Yale 1975, s. 45.

¹⁶⁴ Tamże, s. 49.

¹⁶⁵ Zob. P. Ricouer, *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 273.

¹⁶⁶ Zob. K. Rosner, *Wstęp*, [w:] P. Ricouer, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 30.

¹⁶⁷ Zob. J. Pawłowski, *Problemy metodologiczne estetycznej teorii Freuda*, „Studia Estetyczne” 1964, t. 1.

rozumienie aparatu psychicznego człowieka, aby przeciwstawił się on nowożytnej filozofii podmiotu. Z pewnością jednak nie jest tak, iż porzucenie jednego sposobu prezentacji filozoficznych pozostawia pustkę, której nie można wypełnić nową treścią. Pozwala to sądzić, iż weryfikacja Kantowskiej refleksji z punktu widzenia historyzmu prowadzi do odrzucenia postkartezjańskiego nastawienia poznawczego jako naczelnego imperatywu rozważań filozoficznych. Zrodzona z jego krytyki filozofia zasługuje na to, aby zwać ją filozofią epistemiczną, bowiem kryteria, które musi spełnić, aby pretendować do miana propozycji filozoficznej mieszczą się w paradygmacie hermeneutyczno-postmodernistycznym. Co więcej, mając świadomość swej odrębności od paradygmatu poprzedniego, wyraża sprzeciw wobec dążeń do zawładnięcia bytu przez jedną uniwersalną zasadę jego konstytucji. Sprzeciw ten motywowany jest zamiarem zdefiniowania nowego stanowiska filozoficznego wyrosłego na bazie postdyltheyowskiej filozofii życia. Szukając argumentów potwierdzających ten zamiar, rezygnował Freud z waloryzowania psychoanalizy założeniami filozofii systemowej. Pamiętał również o konieczności transgresji poza obszar monologicznej świadomości¹⁶⁸, bowiem to, co dla myślicieli operujących schematami *apriorycznymi* było oczywiste, w sytuacji myślenia hermeneutycznego przyjmuje postać świadomości historycznej. Dzięki niej sens rozłożony jest na dialogowe fragmenty, w których argumentacja filozoficzna poddana zostaje rewizji pod kątem paraontologicznych uzasadnień. Wraz z ich przywołaniem hermeneutyczna korekta dyskursu filozoficznego koncentruje się na interpretacji jako jedynie dopuszczalnym sposobie rozumienia interpretowanych zjawisk.

Sądzić zatem należy, iż poziom obserwacyjny, charakterystyczny dla psychoanalizy jako formy terapii klinicznej, od której mimo teoretycznego wydzwiku swej koncepcji Freud nigdy nie odstąpił, jest w gruncie rzeczy poziomem znaku przeznaczonego do interpretacji. Jest także, co w przypadku Freuda stanowi kwestię charakterystyczną, wyrazem osobistej traumy pacjenta odtwarzanej w czasie psychoanalitycznej komunikacji. Sprawia to, iż rewizja momentu ontologicznego nie ma na celu ostatecznej negacji teoretyczności. Mając natomiast na względzie epistemiczną tradycję, do której powracała psychoanaliza po okresie dominacji racjonalizmu i dogmatyzmu, hołdował Freud przekonaniu, iż teoretyczność wprawdzie jest konieczna dla prawdziwości filozoficznego

¹⁶⁸ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

dyskursu, ale musi być psychologicznie uprzedzona. Dowodził tym trudności racjonalnej konstytucji znaczeń, w sytuacji gdy proces interpretacyjny zapośredniczony jest przez poziom znaku konkretnego. Tak bowiem, jak niemożliwa jest logicyzacja podłoża interpretowanego (ono jest natury nieświadomej), tak niemożliwa jest racjonalna obiektywizacja kategorii interpretujących. Wprawdzie konieczne jawi się, głównie ze względu na powtarzalność neurotycznych symptomów, ujęcie ich w klasy i rodzaje (tego wymaga procedura badawcza), ale nie znaczy to jeszcze, iż kształtują one prawomocność zabiegów interpretacyjnych. Ich otwartość zawsze pozostawia pewien margines dowolności¹⁶⁹, który sprawia, iż argumenty interpretacyjne nie stanowią zobiektywizowanych treści. W hermeneutycznym nurcie psychoanalizy znaczy to, że sens zabiegów interpretacyjnych nie przybiera znamion konkluzji ostatecznej. Nie przyjmując formy konsensusu, co najwyżej sens ów dowodzi, że jego monologiczność musi zostać zastąpiona dialogicznością. Pokazuje to, iż treść nauki Freuda wymyka się jednoznacznym standaryzacjom, lokując się w przestrzeni pomiędzy, używając terminologii Heideggera, bytu i bycia. Odwołanie się do Heideggera jest o tyle zasadne, o ile jednoznaczne odczytanie polisemicznego symbolu z góry skazane jest na niepowodzenie. Chodzi wszak o to, aby dostrzec te treści, które, stanowiąc elementy nieświadomej gry instynktu, stwarzają zarazem nadzieje na ich zrozumienie. Nie zrozumiemy ich jednak, jeśli stosować będziemy procedury wyjaśniania właściwe naukom nomotetycznym¹⁷⁰. Należy zatem odwołać się do interpretacji jako hermeneutycznej podstawy rozumienia.

Traktować to można jako ostateczne odrzucenie roszczeń Kartezjańskiego *cogito*, w których Ja-osobowościowe, zrzekając się supremacji rozumu, wypełnia całą przestrzeń pomiędzy tym, co nieświadome a tym, co uświadomione. Operując w tej przestrzeni, odwołuje się interpretator do różnicy między naturą znaku zadanego do interpretacji a jego semantyczną reprezentacją, jaką stanowią ustalenia interpretatora. Przestrzeń ta nie może zostać wypełniona ani treścią *cogito*, bo w wyniku psychoanalitycznej korekty zatraciło ono swą intelektualną siłę, ani też znaczeniem przedmiotu, które dopiero musi zostać określone. Ujawnienie tego faktu łączy się z dostrzeżeniem kontekstu odkrycia i kontekstu uzasad-

¹⁶⁹ Zob. H. Dreyfus, *Holism and Hermeneutics*, [w:] R. Hollinger, *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985, s. 237.

¹⁷⁰ Zob. M. Edelson, *Language and Interpretation*, Chicago 1988.

nienia obecnego w procesie interpretacji zrazu nieświadomego non-sensu. Oba te konteksty prowadzą do odszukania kategorii, które ujmują symboliczny non-sens w ramach przyjmowanego przez interpretatora sensu. Lecz zanim to nastąpi, konieczne jest przejście od zmysłowych (non-sens) treści do sensownego ich zrozumienia, bowiem to właśnie świadczy o usytuowaniu symbolu między tym, czym pierwotnie był, tzn. treścią traumatycznej historii pacjenta a tym, jak ma być odczytany, jeśli ma być rozumiany przez terapeutę. Skoro to nastąpi, to różnica między tym, co jest (osobista trauma) a tym, co być powinno (jej rozumienie) nie tworzy nieprzekraczalnej bariery. Samej zaś powinności nie można traktować jako fundamentu interpretacji bez odniesienia jej do znaku stanowiącego podstawę interpretacji. Zrozumieć wszak to nic innego, jak tylko uzupełnić psychologiczny fundament sensu procedurą symbolicznej paradygmatyczności.

Z tego powodu sądzić należy, iż hermeneutyka psychoanalityczna nie redukuje rozumienia do obszaru tekstu kulturowego. Jego zakres należy rozszerzyć na treść żywej komunikacji, w której bezpośredni kontakt terapeuty z pacjentem tworzy określony rodzaj interpersonalnego odniesienia. W jego zakresie rozumienie nie jest już tylko bezosobowym (monologicznym) dyskursem, lecz doświadczeniem egzystencjalnej obecności *Drugiego*. Dlatego nie tyle zwykły przekaz historyczny, uświęcony świadectwem tekstu pisanego, ile osobista wymiana zdań tworzy specyfikę psychoanalitycznej hermeneutyki. Można, co rzeczywiście czyni Ricouer¹⁷¹, stosować tekst do szerokiego dyskursu kulturowego, jednak w przypadku Freudowskiej psychoanalizy ważne wydaje się jego zawężenie do komunikacji bezpośredniej. Dopiero w niej wypowiedziane treści tworzą sensowne znaczenia. Czynność ta, określając zakres antypolisemiczności znaku pierwotnego, powoduje, iż wieloznaczność symbolu (znak pierwotny) tworzy treść znaku wtórnego (kategoria rozumienia). Znaczenie nie jest zatem czymś, co daje się ująć w granicach jednej z góry określonej całości. Niezbędne jest ujawnienie jej strony przeciwnej, nie będącej produktem świadomości. Właśnie dlatego Freudowska koncepcja nieświadomego wymusza inne spojrzenie na to, co w nowożytności było domeną refleksyjności. W nieświadomym nie kryje się bowiem żadna przesłanka racjonalności, lecz co najwyżej jakiś pre-sens symbolicznego znaku danego do interpretacji. Jest to powód, dla którego oddzielenie symbolicznego sensu pierwotnego (non-sens) od

¹⁷¹ Zob. P. Ricouer, *Język, tekst...*, s. 191.

sensu wtórnego (rozumienie) wyznacza granicę między znakiem a jego znaczeniem. W interpretacji marzeń sennych, fantazji czy też czynności pomyłkowych ujawniamy treści znakowe, które bez interpretacji nie stanowią żadnych jawnych treści znaczeniowych. Warto zatem odwołać się do słów Ricouera, podług których „przeciwstawić znak znakowi – oto funkcja semiologiczna, przedstawić rzeczywistość za pomocą znaku – oto funkcja semantyczna, przy czym pierwsza przyporządkowana jest drugiej”¹⁷². Pozwala ona dostrzec problem tzw. autoreferencyjności znaku, w której porzucenie sensu ogólnego skutkuje odwołaniem do znaku pierwotnego. Znak ten nie jest jednak kategorią dedukcyjną, lecz wyłącznie filogenetycznym powtórzeniem edypalnej traumy. Stąd psychoanalityczna interpretacja przenosi symboliczną funkcję znaku od elementu jeszcze nieuświadomionego do poziomu czynnika, który, wywodząc się z mitu o Edypie, stanowi podstawę usensownienia non-sensu. Nasuwa to przypuszczenie, iż różnica między tym, co nieuświadomione a samą świadomością jest różnicą między bezwarunkową i konieczną oczywistością sensu a sensem oczywistym, który stanowi zwieńczenie procesu interpretacji. Należy zatem wyjść poza logiczne warunki sensu w kierunku jedynie prawdopodobnych treści. To zaś nie pozostawia złudzeń co do postulowanego przez Freuda modelu hermeneutyki, albowiem odniesienie porządku semantycznego do poziomu semiotycznego obnaża odmienność psychoanalitycznego i refleksyjnego sposobu uprawiania filozofii. Wraz z tą odmiennością perspektywa, która świadczy na rzecz relatywnego, a więc pozbawionego uniwersalnej pewności sensu, tworzy sceptyczny klimat dla dalszego rozwoju filozofii świadomości. Trudno więc przyjmować, aby referencyjność znaku i znaczenia była racjonalną instancją Freudowskiej psychoanalizy. Nie sposób także oczekiwać, aby logicyzowała ona strukturę ludzkiej osobowości bez uwzględnienia ich archaiczno-archeologicznych uwarunkowań. Sięgnięcie do nich o tyle jest ważne, o ile chroni przed nadużywaniem współczynnika teoretycznego w wyjaśnianiu tego, co samo z siebie teoretyczne nie jest. Nie dziwi tedy, iż hermeneutyczna akceptacja non-sensownego przeżycia tworzy specyficzny walor procesu interpretacji. Stąd pokusić się można o ostateczne określenie wspomnianego „pomiędzy” w granicach porozumienia wieloznaczności symbolu z interpretującym go rozumieniem.

To z kolei pociąga za sobą pytanie o naturę podmiotu. Usytuowane w kontekście rozumienia związane jest z określeniem jego statusu poza

¹⁷² Zob. P. Ricouer, *Egzystencja...*, s. 261.

treściami intelektualnymi¹⁷³. Przekonanie to stanowi podstawę pytań o możliwość postawienia podmiotu interpretacyjnego w sytuacji, w której stać się on może podmiotem interpretowanym. I chociaż Freud tego rodzaju sytuacji nie rozważał, to i tak zasadność owych pytań zdaje się mocno wątpliwa, bowiem sekwencja znaków, którą interpretator przyjmuje w interpretacji jest ostateczna. Stąd antycypacja sensu, który tworzy obszar założonych przez interpretatora przesłanek rozjaśniających non-sens, nie przyjmuje żadnych analitycznych uzasadnień. Wprawdzie można traktować owe przesłanki jako pewne *a priori*, ale psychoanalityczna komunikacja chroni przed oddziaływaniem bezosobowego *cogito*. Z tego powodu pozycja interpretatora jest zapośredniczona przez całościową sferę nieświadomego, która stanowi podstawę tworzenia sensu dla interpretowanego zjawiska. Nie może zatem dochodzić do sytuacji, w której interpretowane treści byłyby poddane interpretacji przez interpretatora, który sam poddany jest interpretacji. Rezygnując z perspektywy nieograniczonej interpretacji, szukamy jej podstaw opierając się na przyjętych założeniach komunikacyjnych. Problem komunikacji czy też, nieco szerzej rzecz ujmując, problem dialogu, potraktować można zatem jako warunek konieczny kontekstu odkrycia. Jest to możliwe w takim zakresie, w jakim specyfika argumentu uzasadniającego (kontekst uzasadnienia) stanowi nieusuwalny wymóg rozumienia znaku pierwotnego. Trudno wszak zakładać, aby bezosobowe *a priori* mogło stanowić podstawę dialogu, bowiem rozumienia nie da się wyprowadzić poza ramy żywego dialogu komunikacyjnego. Jeśli więc sens danego symbolu nie jest osiągalny poza nim, to w miejsce Kartezjańskiego „Ja myślę” należy podłożyć formuły „Ja słucham” i „Ja odpowiadam”. Wyjaśnia to dłaczego pozyskiwanie znaczeń dla symbolicznego non-sensu stanowi antyepistemologiczny moment hermeneutycznego rozumienia. Przyjąć zatem należy, iż dla tego, co nieświadome i podmiotu treści te interpretującego istota dialogu zawiera się w relacjach empatycznie łączących obie strony dialogu. To zaś, czy owe rozwiązania mogą sprostać terapeutycznym oczekiwaniom pozostaje kwestią interpretacyjnej skuteczności. W optymistycznym wariancie uznać należy, iż jej pozytywny rezultat spełnienia oczekiwania eliminuje reakcje historyczne poprzez uświadomienie ich przyczyn¹⁷⁴. Stanowi również powód, dla którego rygor uni-

¹⁷³ Zob. P. Friendlander, *Alathey*, tłum. A.J. Czartoryski „Principia” 1993, t. VII, s. 104.

¹⁷⁴ Zob. Th. Szasz, *The Ethics of Psychoanalysis...*

wersalności sensu zostaje zastąpiony postulatem jego tworzenia w ramach rozumienia.

Widać więc wyraźnie, że problem sensu ma inny charakter niż ten, który nadała mu Kantowska filozofia. Utrata treści świadomościowych na rzecz treści non-sensownych wynika z faktu, iż podłoże *doxastyczne* (epistemiczne) stało się podłożem interpretacji. Stąd osłabienie walorów epistemologicznych powoduje, że „doxa zaczyna rozumieć wszystko to, co sama z siebie niejako przekazuje”¹⁷⁵. Ale rozumienie to przecież nic innego, jak tylko określonego rodzaju antycypacja tego, co z osobowości ludzkiej jest nieusuwalne. Idzie więc o uchwycenie tego, co narzuca się nam w sposób oczywisty i co odczuwa się jedynie w psychologicznym znaczeniu. Nie oznacza to jednak, że świadectwo traumatycznych przeżyć musi zostać ostatecznie wyjaśnione w zakresie schematów konkretyzujących¹⁷⁶. Pojawia się zatem pytanie, na które psychoanaliza raczej wcześniej niż później musiała odpowiedzieć. Czy istnieje jakościowa różnica między *doxa* a całą sferą epistemologii? Jeśli tak, to przecież ich synteza, w ramach założonej przez Freuda struktury osobowości człowieka, może wydawać się niekonieczna. Należy zatem poszukać przyczyn, dla których istniejące w niej różnice zostaną złączone. Jedną z możliwości przewiduje, że można tego dokonać w ramach Diltheyowskiej perspektywy rozumienia, które jako rozumienie empatyczne¹⁷⁷ stwarza nadzieję na ukształtowanie psychoanalizy w duchu hermeneutyki filozoficznej. Umożliwia nadto porzucenie myśli o racjonalnej obiektywizacji sensu, skoro nie spełnia on wymogów nałożonych na interpretacyjny proces jego budowania. Stąd właściwy mu motyw tworzenia zastąpiony zostać musi motywem odtwarzania, który funkcjonuje tak długo, jak długo komunikujemy się w trakcie rozmowy. Wyjaśnia to, z jakich powodów filozofia budująca prawdę na fundamencie dialogu powinna do kogoś mówić, kogoś do czegoś przekonywać, coś konkretnego postulować, a nie tylko o czymś informować, a w rezultacie imperatywnie nakazywać. Dlatego monolog winna zastąpić dialogiem, ustabilizowaną prawdę obiektywną prawdą w drodze, systemową conceptualizację myśleniem różnicującym. Jedynie pod tym warunkiem myślenie może uwolnić się od obiektywnego sensu, dając przyzwolenie na jego odtwarzanie w ramach procedury różnicowania. Zdaje się to konieczne, je-

¹⁷⁵ Zob. Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 96.

¹⁷⁶ Zob. S. Olczyk, *O interpretacji psychoanalitycznej*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1.

¹⁷⁷ Zob. P. Winch, *The Idea of Social Science*, London 1958, s. 15.

śli chcemy decentralizować go w ramach wciąż ponawianej interpretacji, w której nie jesteśmy już skazani na formalizm logiki, a jedynie na kontekstualne sięgnięcie pod powierzchnię, zdawać się może, oczywistych treści. Dopiero wtedy pojawi się drugi brzeg naszego myślenia, na którym nie to, co jasne i pewne, a to, co jedynie prawdopodobne stanie się doświadczaniem prawdy historycznej jako prawdy bez metodologicznych uzasadnień. Uzasadnienia te jako zupełnie nienieprzydatne dla myślenia historycznego, jeśli się pojawiają, to wyłącznie jako postulaty obiektywizowane światopoglądowo. Stąd różnica między nimi stanowi nie tyle procedurę nauk humanistycznych, ile rzeczywisty zabieg zmierzający do doświadczenia rozumienia we wciąż ponawianym wysiłku interpretacji. Będąc gwarantem niekończącej się interpretacji, staje się zarazem elementem gry, wokół której zbudować należy porozumienie zrazu nieoczywistych treści. Jest to ten moment, w którym nie tylko klasyczna psychoanaliza, ale także współczesna hermeneutyka szuka szansy na przekroczenie sfery *aprioryczności*.

Jaspers i Gadamer, czyli o pojmowaniu postkantowskiej metafizyki

Jeżeli założymy, że włączenie historii w zakres badań filozoficznych, *de facto* kształtujące nowe rozumienie Kanta, tworzyło właściwe pole problemowe XIX-wiecznego transcendentalizmu, to przyłożenie do niego Diltheyowskiej miary skutkowało powolnym, acz zauważalnym rodzeniem się programu myślenia hermeneutycznego. Dokonując jedynie jego syntetycznego opisu, zauważmy, iż zarówno Jaspersowska, jak i Gadamerowska kontynuacja powyższego myślenia były wynikiem zupełnie nowego spojrzenia na naukę, wśród której humanistyka zaczęła zajmować poczesne miejsce. Choćby dlatego istotne zdaje się, aby kulturową swoistość świata ludzkiego życia sytuować tam, gdzie dominacja racjonalności z towarzyszącą jej *apriorycznością* czystego rozumu ustąpiły miejsca rozumowi historycznemu. Dopiero to daje gwarancję, iż wprowadzenie historii w samo centrum rozważań krytycystycznych było nie tylko możliwe, ale w realiach XIX stulecia wręcz konieczne. W rezultacie tego albo opisywano świat w ekonomiczno-zmysłowym wymiarze, co w wypadku Karola Marksa pociągało za sobą jego ideologizację, albo, co w psychologicznym kontekście czyniono, przypisywano mu paradoksalne i perspektywiczne walory. Stąd tak Marks, jak i Nietzsche w podobnym stopniu przekonani byli, iż w miejsce kategorii analitycznych lokować należy życie, które wraz z Diltheyowskim przełomem antynaturalistycznym okazało się naczelnym przedmiotem rozważań filozoficznych. Konsekwentnie kierowano się więc w jego stronę, uznając, iż wskutek utraty zainteresowania naukami przyrodniczymi stało się ono podstawą namysłu humanistycznego. Z podobnych względów twierdzono (*notabene* za Danielem E. Schleiermacherem, Georgiem Mischem czy też Georgiem Simmlem), iż zarzucić należy próby formułowania *archimedesowego punktu* poznania. Rezygnowano tedy z definiowania wa-

runków możliwości bytu na rzecz kryteriów jego rozumienia i interpretowania, zakładając, wbrew epistemologicznemu fundamentalizmowi, że filozofia, interpretując życie, czyni to w imię uwarunkowań, dla których historyczna rzeczywistość jest jedyną i ostateczną płaszczyzną odniesienia.

Świadoma dziejowej relacji do świata, poczęła filozofia ta, zyskując z wolna charakter filozofii światopoglądowej, rozumieć, iż jej sens nie sprowadza się do kreślenia formalnego horyzontu wartości, ale szukania dróg ich realnego doświadczenia. Postanowiła więc uwolnić się od konieczności zadawania pytań o sposób uprawomocnienia wiedzy i skierować się w stronę problemów związanych z historycznym egzystowaniem człowieka. Mimo to, jeśli nawet pytania „starej” metafizyki dalej się w niej pojawiały, to już nie jako pytania teoretyczne, ale jako pytania praktycznie wyznaczające stosunek podmiotu do otaczającej go tradycji. Wskutek tego zanikło to, co dla transcendentalizmu było najważniejsze, a mianowicie *aprioryczne* widzenie świata. Z biegiem czasu stało się jasne, że odrzucenie teoretyczności doprowadzić musi do określenia warunków, pod którymi *świadomość historyczna* opisywałaby człowieka w świecie zastanej kultury. To z kolei oznacza, że rozpowszechniona na przełomie XIX i XX wieku świadomość prawdy względnej na tyle zdominowała rozważania filozoficzne, na ile myślenie kulturowe prowadziło do osłabienia metafizyki jako nauki o bycie właśnie. Stąd względność, jako podstawowe „narzędzie” neutralizowania prawdy absolutnej, dekonstruuje to, co stanowi bezwarunkową jedność¹⁷⁸, a historyczna weryfikacja *filozofii pierwszej* pociąga konieczność opracowania doświadczenia, które dogmatyczną wiarę w możliwość rozwiązań ostatecznych zastępuje psychologiczną ekspresją podmiotu. Wszak to pozwoliło Jaspersowi negocjować myślenie, które z esencjalizmu czyniło istotę namysłu historyzoficznego.

Wraz z tą negacją odrzucano zarówno spekulatywizm Hegla, jak i ekonomiczne projekty rozwoju społecznego Marksa. Nic dziwnego, że, formułując program relatywizacji dziejów, atakował Spengler nie tylko europocentryzm we wszelakich jego przejawach, ale także, co wydawało się bezpośrednim tego skutkiem, teleologizm rozumu oświeconego. Nie mógł więc być bezkrytyczny wobec uniwersalizmu historii, którego destrukcję skupił wokół Nietzscheańskiej ontologii, zastępując racjonalną historiozofię rzeczywistym *stawaniem się* bytu. Sądził zatem, że wyeks-

¹⁷⁸ Zob. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 3, Berlin 1973, s. 35.

ponowanie czegoś nietrwałego w miejsce czegoś stałego, a w rezultacie uznanie historii za nieznajdujący końca ciąg zdarzeń jednostkowych¹⁷⁹ eliminuje prawdę immanentnego *Ducha*. Dlatego, jeżeli nie istnieje obiektywny sens historii, to cywilizacyjne spełnienie kultury rodzi wartości, które objawia się w światopoglądowo-praktycznym wymiarze przemijania. Dowodzi to nadto, że o ile Diltheyowski *duch obiektywny*, fundowany na bazie psychologicznej ekspresji przeżyć, tworzył nową podstawę nauk humanistycznych, co *notabene* stało się powodem przykrych komentarzy H. Rickerta kierowanych w stronę twórcy *filozofii życia*, to Spengler bez większych zastrzeżeń akceptował dynamizm poszczególnych form kulturowych. Wynikało to z przekonania, iż podstawowym rysem rozwoju kulturowego jest egzystencjalne rozbudzenie człowieka. Dopiero ono scala moment ontologiczny z antropologicznym, w pełni eksponowanym w Jaspersowskiej koncepcji sytuacji granicznych.

Warto dodać jeden z wielu, gdyż każdy z nich potwierdzał, że filozofia, skoro pragnie zachować status dziedziny antropologicznej, musi formułować twierdzenia opierając się na kategorii życia. Dlatego, jeśli przekonywał Simmel, że *aprioryczny* charakter *rozumu czystego* okazuje się trudny do pogodzenia ze zmienną naturą bytu historycznego, to podstawowe kategorie metafizyki¹⁸⁰ nie mogą nosić znamion trwałości. Muszą natomiast przystawać do reguł myślenia perspektywicznego, których odmienność od transhistorycznej aksjologii Rickerta przypominała o konieczności szukania odpowiedzi na pytania o charakter filozofii po Kancie. Zrozumiałe zatem wydaje się, że scenariusz tej filozofii wybiegał dalej, niż wynikało to z klasycznego projektu filozofii krytycznej, w stronę standardów, których zakres problemowy w całości podlegał

¹⁷⁹ Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu...*, t. 1, s. 204.

¹⁸⁰ Przy czym charakterystyczne jest to, iż Simmel nie używał słowa metafizyka. Bowiem, jak pisze Stanisław Borzym „był to czas wielkiej rewizji stosunku do zastanej tradycji i prób wydobywania się z rutyny pozornej oczywistości [...]. Tworzenie jeszcze jednego systemu filozofii czy metafizyki wydawało się zajęciem zagrożonym wtórnością i jałowością [...]. Chodziło przecież o nową wizję zastępującą dawną, krytykowaną już przez Jaspersa, metafizykę. Namysł nad »życiem« i jego dynamiką wydawał się taką szansą zgłębia odmienną metafizyki, stąd u Simmela owe »rozdziały metafizyczne«, jednoznacznie określające intencję scalania tego, co było i »światem pozornym« i »światem rzeczywistym«, czyli tego, co sugerowało uprzednio dualizm”. Zob. S. Borzym, *Wstęp* do: G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Warszawa 2007, s. 9.

myśleniu historycznemu. W tym sensie procesualność życia, przekraczająca obszar tradycyjnej metafizyki, pozwoliła Simmlowi określić bycie nie tyle w kategoriach wiecznego trwania, ile w czymś, „co przez współczesnych nie zawsze trafnie zostało rozpoznane. Trwanie bowiem to zarazem to, co się nie zmienia i to, co się nieustannie zmienia [...] Podobnie jest w odniesieniu do przyszłości, z którą organicznie związana jest terażniejszość i przeszłość. Jest to zaczątek fundamentalnego [...] problemu opozycji formy i życia”¹⁸¹. Stałość formy zaświadcza bowiem o niezmienności życia jako nieprzekraczalnego dla człowieka horyzontu jedności. Nie jest więc tak, że powstałe w przebiegu życia sensy i znaczenia były kategoriami subiektywnymi. Wydaje się, że dychotomia *Mehr-Leben* i *Mehr als Leben*¹⁸² stanowiła odpowiedź na próby relatywizacji kultury (zwłaszcza sztuki) do procesu przemijania. Wiadomo jednocześnie, iż żadnej prawdy, o czym przecież Simmel zapewniał, nie sposób zamknąć w granicach życiowego determinizmu. Potrzeba tu czegoś więcej, czegoś, co, odsłaniając całościową formę życia, przywołuje wewnętrzne postaci losu, pozwalające uwierzyć w jego historyczną zmienność. W zmienność właśnie, jako że opozycja bytu i powinności, nie prowadząc do dominacji *Sollen* nad *Sein*, jest przejawem koegzystencji świadomości i życia, w której nie realizuje się żaden ogólny imperatyw. Pozwoliło to Jaspersowi odsonić walory filozofowania, dla którego prawda i prawdziwość przestają być domeną możliwości intelektualnych podmiotu epistemologicznego. Przejmujący *gros* jego funkcji podmiot historyczny zmieniał nie tyle literę, co ducha metafizyki. Nie widząc powodu, aby dopytywać o jej sens, dostrzegał Jaspers (skupiając się na historycznej względności zjawisk)¹⁸³ konieczność wyboru między różnymi światopoglądami. Sytuując prawdziwość po stronie życia, pojmował ją zgodnie z wymogami interpretowania, co rodziło potrzebę określenia prawdy w zakresie życiowych standardów jej doświadczenia. Jeśli stanowiło to dotkliwy cios w ukształtowane do tej pory wartości i ideały, to z chwilą ich zanegowania inny charakter przybierało pojęcie nauki. Krótko mówiąc, jeśli nie nauka, a jedynie związek egzystencji z bytem umożliwia doświadczenie prawdy, to Kierkegaardowski paradoks i Nietzscheańska *wola mocy* kreują nowy sens metafizyki.

¹⁸¹ Tamże, s. 10.

¹⁸² Tamże, s. 30.

¹⁸³ Zob. P. Reputowski, *Karla Jaspersa koncepcja „dziejowości egzystencjalnej”. Jej aksjologiczne założenia i konsekwencje*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1991, nr 1105, s. 7-25.

Trudność, którą w związku z tym Jaspers dostrzegał, tkwi w tym, iż zarówno Kartezjusz, jak i Kant są autorami podobnego błędu, który nie tyle dotyczył szczegółowych rozwiązań, ile ogólnych założeń filozofii podmiotu. Problemy z niego wynikłe polegają na tym, iż filozofia ta w mniejszym stopniu wspiera się na regułach ontologicznych, a w większym epistemologicznych. Rzeczą ważną więc jest, aby postmetafizyczne uprawomocnienie nauki oparte było na podstawach ontologicznych, a nie tylko analitycznych. „Takie właśnie zadanie postawił Jaspers przed filozofią: uratować to, co wykracza poza myślenie, co jest zawsze w myśleniu, lecz nie może być pomyślane”¹⁸⁴. Co zatem może stać się celem poznania filozoficznego w sytuacji, w której byt uwolniony zostaje od założeń *aprioryczno-dedukcyjnych*? Wydaje się, iż nic innego, jak tylko prawda wyzwolona z absolutności, a wartość z ważności obowiązywania. Dążąc do nadania prawdzie waloru ekspresyjnego, konsekwentnie zabiegał Jaspers o to, aby świadomość odślaniała to, co przypadkowe, a poprzez to niekonieczne¹⁸⁵. Sądząc, iż poznanie naukowe nie dotyczy bytu przedmiotowego, a jedynie jego intelektualnej reprezentacji uznał, iż nauka, nie dostarczając życiowej o nim wiedzy, ujmuje go w kategoriach *apriorycznych*. Traktując to jako mankament filozofii nowożytnej, wiedział, że życie niweczy tożsamości bytu i myśli¹⁸⁶.

Niejednokrotnie fakt ten sygnalizowano (również przed Nietzschem), ale dopiero Jaspers, a w ślad za nim Gadamer potrafili we właściwy sposób go skonkretyzować. Obaj bowiem mieli świadomość, o czym zresztą pisał Jaspers w swej *Filozofii*, że kategoria obramowania (*die Gehäuse*) kreśli perspektywiczny sens poznania. Wyrażając myśl, że światopoglądowy charakter filozofii syntetyzuje obraz świata z wartościami kulturowymi, sądził, że są one wynikiem obiektywizacji procesu historycznego. A skoro jego natura uniemożliwia naukowe uzasadnienie prawdy, to świadomość aksjologiczna, funkcjonując na poziomie jednostkowej ewaluacji bytu, uwalnia się od obligatoryjnego charakteru sądu wartościującego. W związku z tym uwaga Jaspersa, iż bez odniesienia do historycznie zmiennych wartości funkcjonowanie kultury jest zwyczajnie niemożliwe, była konsekwencją nastawienia, dla którego dane zjawisko kulturowe stanowiło wypadkową ogółu tego typu zjawisk. Wprawdzie pojęcie kultury jest pojęciem wartościującym, ale nie znaczy to jeszcze, aby

¹⁸⁴ Zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu*, Rzeszów 1995, s. 139.

¹⁸⁵ Zob. K. Jaspers, *Die Idee der Universität...*, s. 41.

¹⁸⁶ Tamże, s. 58.

nauki historyczne budowały teoretyczne modele swego rozwoju. Oznacza natomiast, że, szkicując rozwiązania o jedynie prawdopodobnym stopniu ważności, koncentrują się na idiograficznych aspektach życia społecznego. Niemniej tak, jak indywidualizm nie gwarantował teleologicznego charakteru procesu historycznego, tak neokantowskie konsekwencje aksjologicznego profilowania transcendentalizmu nie przesłaniały tego, co stanowi ogólną treść filozofowania po Kancie. Także tego, że obiektywizmowi aksjologii Rickerta, w równym stopniu kwestionującej historyzm, jak i psychologizm, przeciwstawił Jaspers akt przeżycia jako to, co wyklucza obowiązywanie wartości¹⁸⁷. A skoro wartości wynikają z historycznego życia, to zgoła inaczej niż u Rickerta przedstawia się sprawa ich istnienia. Już nie powszechna ważność, ale konkretna sytuacja wymusza ich rozumienie, które zależne jest od czynności interpretowania danego fragmentu życia¹⁸⁸.

Wskazując tedy na wartościowanie jako pochodną doświadczenia, zakładał Jaspers, że historyczny charakter wartości jest specyfiką egzystencjalnej aksjologii. Wiedząc, że Kierkegaardowski paradoks doczesności i wieczności nie ma charakteru racjonalnego, uznał, że paradoksalna intuicyjność, ostatecznie neutralizująca prawdę obiektywną, kształtuje indywidualne doświadczenie wartości. Przy czym hierarchia tych wartości nabiera znaczenia wówczas, gdy zostaje skonfrontowana z podmiotem pozostającym w komunikacyjnym odniesieniu z *Innym*. Jest to warunek w równym stopniu negujący absolutne dążenia metafizyki, co przekraczający obiektywne horyzonty kształtujących ją znaczeń. Dlatego, wychodząc poza ich zasięg, Jaspers konsekwentnie unikał pytań o prawdziwość bytu jako uniwersalnej całości. Powiadając, że takiej całości zwyczajnie nie ma, z równą stanowczością zakładał, że doświadczenie sytuacji granicznych jest odbiciem ludzkiej wolności. Ta zaś, wymykając się intelektualnym rygorom, tworzy perspektywę, w której aktywność człowieka odzwierciedla przejście od *apriorycznej* analizy bytu do jego perspektywicznego doświadczenia. Pytając o możliwość wyjścia poza myślenie w kierunku życiowego doświadczenia, tradycyjną ontologię zastępował założeniami nowej metafizyki¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Zob. K. Jaspers, *Psychologie...*, s. 226.

¹⁸⁸ Tamże, s. 226.

¹⁸⁹ „Filozofia Jaspersa wyznacza myśl, w której możemy śledzić jak uległ zmianie metodologiczny i kulturowy (neokantowski) kierunek filozofii transcendentalnej na rzecz kierunku metafizycznego”. Zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu...*, s. 133.

Wraz z nią proponowana wizja bytu nie tyle odpowiadała strukturze Kantowskiej *apercepcji*, ile zmysłowemu ujęciu życia. Zapewne dlatego formalizm transcendentalizmu nie mógł stosować się do jego problemów, całkowicie obojętnych na kwestie obowiązywania powszechnie ważnych wartości. Wyłącznym punktem, w którym porządek bytu i wartości się zbiegają jest człowiek. Tłumaczy to, z jakich względów nie pragnął Jaspers, jak wcześniej czynili to jego poprzednicy: Windelband i Rickert, rozwiązywać problemów aksjologicznych w duchu wielkich systemów filozoficznych¹⁹⁰. Wyjaśnia także dobrze, z jakiego powodu transhistoryczną aksjologię należy zastąpić aksjologią empirycznością. Powiadając, że nauka nie jest metafizyką sądził, iż filozofia, nie wynikając z postulatu „czystego, wyłącznie spekulatywnego rozumu”¹⁹¹, stanowi źródło rozjaśniające sens życia. Inaczej więc niż Kant i jego następcy, chociaż motywowany podobnymi co oni pytaniami¹⁹², wykazywał Jaspers metafizyczne braki transcendentalizmu. Rozumiał wszak doskonale, że Heideggerowskie przekroczenie epistemologii transcendentalnej w kierunku ontologii jest wyrazem nowego ugruntowania metafizyki¹⁹³. Mimo iż początkowo, podobnie jak autor *Bycia i czasu*, z zainteresowaniem odnosił się do jej problemów, to konsekwencje wynikające z interpretacji Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* rozumiał odmienne. Można odnieść wrażenie, iż odsłonięta przez Heideggera ontologia podmiotu ludzkiego odbiegała od Jaspersowskiego pojmowania metafizyki.

Zapewne stanowiło to jedną z przyczyn sporu o zakres rozwoju filozofii *po Kancie*. Mając na względzie fakt, że Rickert protestował przeciw rozszerzaniu filozofii w kierunku *filozofii życia*, trzeba było tak podążać za Kantem, aby i ta filozofia znalazła się w orbicie wpływów Kanta. Z jednej strony znaczyło to, iż nie dostrzegał Jaspers przeszkód w usytuowaniu jej w ramach transcendentalizmu, z drugiej zaś, że ani Rickert,

¹⁹⁰ „Systemowość lub indywidualność filozofii stała się powodem pierwszej istotnej kontrowersji między neokantyzmem (Rickertem) a Jaspersem. Jeśli Rickert zaliczał filozofię Jaspersa do »mody XX wieku«, wskazując na jej antynaukowy charakter, to dlatego, że widział w niej coś będącego »mniej niż nauką« [...]. Filozofia uprawiana stylem Jaspersa chciała, twierdzi Rickert, zrozumieć życie, wychodząc z niego samego, samo życie biorąc za zasadę wyjaśniającą, opowiadała się zatem za czymś racjonalnie nieuchwytnym i godziła tym samym w zasadę racjonalności”. Tamże, s. 132.

¹⁹¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 89.

¹⁵ Tamże, s. 227.

¹⁹³ Zob. M. Heidegger, *Kant a problem...*, s. 227.

ani Heidegger, rzecz jasna każdy w swej odmienności, nie rozwiązał problemów stawianych przed tą filozofią. Należało zatem (konsekwentnie idąc *za Kantem*) przekroczyć propozycje ich obu i każdego z osobna, i kreślić rozwiązania sytuujące się w jej wspólnych granicach. Traktować to wypada jako przyjazny gest w stronę tych deklaracji, które pozostają w zgodzie nie tylko z myśleniem *samym Kantem*, ale, co ważniejsze, *myśleniem Rickertem*, *myśleniem Heideggerem* czy nawet *myśleniem po neokantowskiu* rozszerzonym. Można także przypuszczać, że o ile *aprioryczna* podmiotowość nie była w stanie sprostać programowi nowej antropologii, o tyle Kantowskie pytanie o warunki możliwości zostało przez Jaspersa odniesione do historycznej egzystencji. To zaś stało się pretekstem do ukazania tych tendencji, które stopniowo, acz konsekwentnie pojawiały się na gruncie Heideberskiego neokantyzmu. Odślaniało również drogę, którą owe środowisko przejść musiało, poczynawszy od myśli Hegłowskiej wniesionej tam przez Fischera, poprzez aksjologiczny neokantyzm Rickerta, na antropologii Maksa Schelera skończywszy. Innymi słowy, ontologiczne ugruntowanie doświadczenia uchyla granice podmiotowości w sensie, w jakim, kwestionując istotę podmiotu epistemologicznego, przywołuje racje podmiotu historycznego. Z jego punktu widzenia niemożliwe jest już uprawianie metafizyki jako nauki o tradycyjnie rozumianym bycie. Stąd ciągle uleganie *chytrości rozumu* tworzyło wizję świata zamkniętego w abstrakcyjnych schematach sensu, wyznaczających kanony myślenia systemowego. Nie wyrażając na nie zgody, poddawał je Jaspers „swoistym parafrazom metafizycznym, doszukując się w nich sensu egzystencjalnego, nie dającego się zredukować, ani do czystej nauki, ani do błędów języka, czy też nieuprawnionego pomieszczenia pojęć”¹⁹⁴. Nie bez powodu namawiał przeto do uprawiania filozofii pozbawionej znamion myślenia naukowego. Świadom jej nowych zadań, zabiegał również o odmienne jej ugruntowanie. Jedynym sposobem na to zdawała się metafizyka egzystencjalna. Nie dziwi przeto, iż wyłącznie na jej fundamencie definiował istotę filozofii, której rozwój nie tylko nie stał w sprzeczności z refleksją Kanta, ale nawet w jakiś sposób ją zakładał.

Rzecz w tym, żeby od strony Jaspersowskiej ontologii tak uchwycić doświadczenie bytu, aby rozwiązywało ono problemy wykraczające poza zakres naukowego przyrodoznawstwa. Skoro wiadomo, że podstawowym zadaniem filozofii jest wzbogacenie jej problematyką egzysten-

¹⁹⁴ Zob. J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 288.

cialną, to wynikiem tego jawi się negacja „zerowego punktu wyjścia” rozważań filozoficznych. Wskutek tego filozofia może odzyskać zapomniany (na gruncie nowożytności) rejon swoich zainteresowań, ale za cenę uszczuplenia walorów naukowości. Dlatego, pozyskując Kanta dla bytu¹⁹⁵, zamykał Jaspers naukę dla pytań o Rickertowskim rodowodzie. I jeśli służyło to ontologicznej rewizji transcendentalizmu, to jedyne, co w tych okolicznościach dla filozofii mógł uczynić, to skoncentrować się na odszukaniu tego, co jednostkowe. Z jednej więc strony, docierając do granic nauki, wskazywał jej ograniczenia, z drugiej zaś powiadał, iż „nie z obszaru nauki ma wyrastać obszar filozofii, lecz odwrotnie; jasno określony obszar filozofii wskazuje na naukę pozwalającą zrozumieć jej sens. Filozofia ma dokładnie te zadania, których nauka nie może spełnić i odwrotnie”¹⁹⁶. Oparcie tych zadań na historii nie było niczym oryginalnym, bowiem już Fischer wykorzystał ją do poszerzenia filozofii o nieznaną jej obszary problemowe. Wykorzystując jego ustalenia, uznał Gadamer, iż jest to doskonały pretekst do ukazania rodowodu hermeneutyki w kontekście historycznego rozumienia Kanta. Wybór tej drogi sprawiał, iż bez określonego celu pozostawał szlak, którym należało iść, aby rozum hermeneutyczny mógł wykazać swe filozoficzne walory. Z tym tylko, że pytaniom o jego możliwość towarzyszyła kwestia ulokowania go w miejscu, w którym Kantowskie rozwiązania okazały się niewystarczające. Jest prawdą, iż nawiązanie do historycznych zadań rozumu hermeneutycznego było pochodną tak *krytyki rozumu czystego* (Kant), jak i *rozumu historycznego* (Dilthey). Dowodziło także, iż podobnie jak nie sposób konstituować hermeneutycznej wizji bytu poza Nietzscheańską perspektywicznością, tak też nie można budować absolutności na podstawie syntezy rozproszonych aspektów bytu. A zatem historia, która z wolna zdawała się gościć „na pokojach” filozofii, musiała zabiegać o naukowy charakter, chociażby po to, aby Kantowski sąd *syntetyczny a priori* mógł stać się ostatecznym argumentem przeciwko niewnoszącemu nic do prawdziwej nauki popularnemu wówczas dziejopisarstwu. Wyłącznie to daje nadzieję, iż „stare” pytania dotyczące warunków możliwości znajdą nową realizację poza obszarem epistemologii. Stwarza nadto szansę, aby nieobecna w filozofii metafizykę historii ugruntować w teoretycznej przestrzeni między Kantem a Heglem.

¹⁹⁵ Zob. B. Andrzejewski, *Kanta osłabienie bytu*, [w:] *Człowiek, kultura, język – wokół postmodernistycznych inspiracji*, red. H. Mikołajczyk, Częstochowa 1998.

¹⁹⁶ Zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu...*, s. 149.

Nawiązanie do Kanta oprócz tego, że otwierało filozofię na idiograficznie modyfikowany historyzm, tworzyło sytuację, w której odejściu od teleologizmu towarzyszyło przywołanie empirycznego ducha historii. Tym samym myślenie filozoficzne skierowane zostało w kierunku, który Gadamer uczynił centralnym punktem rozważań hermeneutycznych. A skoro myślenie i życie ponownie zostały związane, to pytanie o relacje między prawdą a pięknem również nie traciło na znaczeniu, skutecznie przyczyniając się do „rozbudowania nowego horyzontu interpretacji, który nie jest już tylko »poznaniem«, lecz »rozumieniem«”¹⁹⁷. Nic dziwnego, że zrodzona na jego podłożu krytyka klasycznego transcendentizmu ujawniała historyczne podłoże dostępnej nam wiedzy. Konsekwentne otwieranie się filozofii na kulturę utwierdzało Gadamera w przekonaniu, iż wraz z modyfikacją obowiązującego wówczas modelu doświadczenia ukształtował się jego historyczny sens¹⁹⁸. I jeśli umożliwiło to bezkolizyjne przejście od monologiczności filozofii podmiotu do dialogowej interpretacji świata życia, to oznaczało to, że prawda o obiektywnej rzeczywistości motywowana jest dziejowością, która zdaje się spełnieniem hermeneutyki w problematyce historycznej¹⁹⁹.

Problematyka ta, związana wpieryw z ustaleniami Johanna Gustawa Droysena, a następnie Wilhelma Diltheya, stała się podstawą refleksji nad dziejowym stanem kultury. Koncentrując się na jej problemach, zarówno Plessner, Heidegger, jak i Gadamer, podchodząc do nich nie tyle normatywnie, ile pragmatycznie, starali się sformułować prawdziwy sens rozumienia. A jeśli czynili z niego główny motyw rozważań kulturowych, to określający go wymóg interpretacji stał się nieodłącznym elementem filozoficznych uzasadnień. Chcąc rozpoznać różnicę między epistemologicznym schematyzmem a hermeneutycznym interpretacjonizmem, Frithjof Rodi pokusił się o nakreślenie stanowiska aplikacyjnego jako najlepiej służącego doświadczeniu świata historycznego²⁰⁰. Gadamer zaś, widząc w nim analogię do Diltheyowskiej *filozofii życia*, sądził, iż w „rozumieniu ma miejsce coś w rodzaju zastosowania rozumianego tekstu do aktualnej sytuacji interpretatora”²⁰¹. Kierując się ku horyzontowi in-

¹⁹⁷ Zob. tamże.

¹⁹⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 324.

¹⁹⁹ Zob. W. Schulz, *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamer's*, [w:] *Hermeneutik und Dialektik*, Hgs. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Bd. 1, Tübingen 1970.

²⁰⁰ Zob. F. Rodi, *O kilku podstawowych pojęciach filozofii nauk humanistycznych*, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994, s. 70.

²⁰¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 291.

terpretacyjnemu, w którym zyskiwał pewność, iż chodzi o analizę tradycji i kultury, z ducha której wszyscy przecież się wywodzimy, za oczywiste uznał, że horyzont terażniejszości nie kształtuje się bez udziału przeszłości. Nie istnieje bowiem jako oderwany element tradycji, pozbawiony w dodatku jakichkolwiek związków z perspektywą historyczną. Świadczy to, iż hermeneutyka, rezygnując z naukowych kanonów wyjaśniania, sytuuje się w szerokim nurcie nauk humanistycznych. Z oczywistych względów Kantowskie utożsamienie poznania z pojęciem intelektu w zakresie samych czystych pojęć²⁰² musi zostać ograniczone, albowiem szukanie związków między rozumieniem a wyjaśnianiem może stać się przyczyną wielu poważnych komplikacji²⁰³. Chcąc temu zapobiec, należy skoncentrować się na badaniu przedmiotu, który zawsze jest przedmiotem kultury.

Z tego powodu rozróżnienie wiedzy i mądrości rodziło wiele pytań o charakter i naturę rozumienia. Pozostawały one aktualne tym bardziej, im mocniej spór między *sophia* i *phronesis*, *via* romantyczne *Bildung*, przekładał się na kulturową i antropologiczną optykę bytu. A zatem, jeśli relacje podmiotu zarówno z *Innym*, jak i rzeczywistością go otaczającą odzwierciedlały ogólną naturę ducha historycznego, to historia, która dla Hegla nosiła charakter teleologiczny, dla Gadamera była zjawiskiem idiograficznym. Nie podzielał Hegłowski przekonania o uniwersalności dziejowej, nie aprobował Gadamer finalizacji momentu historycznego w absolutności esencjalnego *Ducha*. Jak sądził, nie spełniał on oczekiwań stawianych przed niezamkniętymi dziejami historyczności, w których świadomość hermeneutyczna poszukuje czegoś „wyłącznie jednorazowego”²⁰⁴. Nakazywał natomiast, aby przyswojenie terażniejszości tak kreowało rozumienie, żeby mogło ono stworzyć ontologiczne warunki interpretacji bytu. Dostrzegając, że sformułowanie ostatecznej prawdy nauki jest niemożliwe²⁰⁵, postulował Gadamer, aby interpretacyjne przesłanki rozumienia sytuować w ramach *świadomości oddziaływań dziejowych*. W wyniku tego Hegłowska prawda obiektywna zostaje zastąpiona „grą podobieństw i różnic”²⁰⁶. Skutkuje to tym, że poznanie typu *sophia* nie może stosować się do doświadczenia hermeneutycznego. Jego specyfika, dotykając prawdy pozbawionej znamion racjonalności,

²⁰² Zob. I. Kant, *Logika...*, s. 71.

²⁰³ Zob. G. Funke, *Hermeneutyka i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań 1994, s. 70.

²⁰⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 335.

²⁰⁵ Tamże, s. 49.

²⁰⁶ Zob. A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, Warszawa 1997, s. 160.

sięga prawdy interpretowanej humanistycznie. Odwołanie do *sensu communis* sprawia bowiem, że kulturowy charakter badań historycznych tworzy hermeneutyczną tożsamość filozofii. Dla lepszego jej rozeznania zwracał się Gadamer do tradycji jako czegoś, co utrwala praktyczny wymiar prawdy. Kierując się wyłącznie jej interesem, przytaczał argumenty za perspektywicznością, a nie spekulatywnością momentu historycznego. Rozumiał wszak doskonale, że jedynie antyczny ideał prawdy, dobra i wolności określał horyzonty filozofii humanistycznej. Przy czym nie tylko Gadamer, ale także Bollnow skłonni byli widzieć jej zadania w ramach *filozofii życia*. Zdawało się to potwierdzać, iż sięgnięcie do *Bildung* i *sensu communis* krytycznie określało stosunek hermeneutyki do Heglowskiego obiektywizmu. Podając w wątpliwość filozofię nowożytną, podkreślał Gadamer jej nieprzydatność w ocenie humanistycznego statusu poznania. W zamian za to, wzorem Bollnowa, przywołującego rozumienie wstępne jako poznawczo niedefiniowalną sferę świata, w historii właśnie skłonny był upatrywać szansy na określenie doświadczenia hermeneutycznego²⁰⁷.

W przypadku Gadamera oznaczało to przewartościowanie dotychczas obowiązującego modelu poznania. Po okresie rozkwitu Diltheyowskiego metodologizmu i badeńskiego aksjologizmu znaczyło również, iż kierował filozofię tam, gdzie „humanistyka wiąże się z postaciami doświadczenia, które pozostają poza sferą nauki”²⁰⁸. I nie potrzeba wielkiej przenikliwości, aby dostrzec, że w opozycji do przyrodoznawstwa obejmuje ona całą sferę życiowej aktywności człowieka. Utrwalając humanistyczną strukturę doświadczenia, ukazuje błędność rozwiązań, które, należąc do pozytywistycznego schematu wiedzy, nie są w stanie uchwycić historycznych źródeł tradycji. Należy zatem, co Gadamer rzeczywiście czyni, partycypować w niej tak, aby poprzez doświadczenie życiowe określać jej dzieje. Wtedy właśnie jawi się nowy wymiar rozumienia, który, wykluczając *aprioryczne* kanony myślenia systemowego, odwołuje się do historii jako jedyne go wzorca jej interpretacji. Z tym tylko, że rozumienie, otwierające drogę do praktycznego zastosowania dialogu, tylko wówczas odśłoni prawdę, kiedy rozmowa z tradycją będzie jej interpretacją. Otwarty charakter doświadczenia hermeneutycznego sprzyja bowiem językowemu rozumieniu świata w sytuacji, w której nastawione jest ono nie tyle na wyjaśnianie poszczególnych faktów, ile na

²⁰⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 332.

²⁰⁸ Tamże, s. 33-34.

weryfikowanie znanej już prawdy. Tak ukształtowana postawa dowodzi, że wciąż istnieje możliwość stawiania coraz to nowych pytań. Wydając się nieskończoną, daje podstawy, aby otworzyć się na samoświadczanie, które w językowej strukturze doświadczenia spełnia się najlepiej²⁰⁹. Krótko mówiąc, idzie o to, że Gadamerowskie zradykalizowanie hermeneutyki pod znakiem pytań nie tyle pociąga za sobą konieczność szukania na nie odpowiedzi, ile zdefiniowania warunków ich rozumienia. Zapewne byłoby to niemożliwe, gdyby nie *przesąd*, na którym oparł Gadamer rozmowę z tradycją.

Pomijając usytuowanie Gadamerowskiej hermeneutyki wobec ontologii Heideggera, należy zaznaczyć, że odkrycie sfery *Lebenswelt* i towarzyszącej jej *Lebensprinzip* stanowiło w istocie wyjście poza tradycyjne ramy myślenia metafizycznego. Oznaczało nadto, że niewykonalną stała się realizacja obowiązku moralnego zgodnie z nakazem bezosobowego imperatywu. Tym samym problem zrozumienia siebie w szerokim horyzoncie *świadomości dziejowej* w równym stopniu uniemożliwia zarówno kontynuację Rickertowskiej aksjologii transcendentalnej, jak również Diltheyowskiego projektu nauk humanistycznych. Pamiętać bowiem należy, iż, odnosząc się do filozofii Heideggera, odślaniał Gadamer nowy horyzont interpretacji, ujawniając historyczny i językowy moment *rozumienia*. Rozbudowując go ontologicznie²¹⁰, kwestionując zarazem Schleiermacherowsko-Diltheyowską optykę bytu, opracował program poznania dziejowego, w którym „filozoficzna hermeneutyka przedstawia się jako próba podjęcia tematyki transcendentalnej w nowej filozoficznej sytuacji uwzględniającej całość ludzkiego doświadczenia i ontologiczny charakter rozumienia”²¹¹. Wraz z doprecyzowaniem jego znaczenia, zdecydował się Gadamer dostosować idee Kantowskie do doświadczenia hermeneutycznego. Od tej pory spychały one problematykę filozofii w kierunku ontologii, dla której nastawienie uniwersalistyczne ginęło w dialogowych przesłankach doświadczenia otwartego. Z tego względu sens rozwiązań ostatecznych, wydając się wątpliwy²¹², nie pozwala przenieść pewności nauk przyrodniczych na obszar szeroko pojętego humanizmu. Właśnie to daje gwarancję, iż rozumienie, będąc rezultatem dialogu, transcenduje swój sens w sferę jednostkowej wolności. A jeśli praktyczny

²⁰⁹ Tamże, s. 332.

²¹⁰ Zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu...*, s. 200.

²¹¹ Tamże, s. 204.

²¹² Zob. H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamers*, [w:] H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. II, Tübingen 1986, s. 495.

charakter bytowania człowieka otwiera się na niezdefiniowaną perspektywę mądrości, to zgodnie z tradycją sokratejską wymaga to ponownego zwrócenia się ku etyce. W jej stronę należy się kierować, aby ujrzeć specyfikę języka tworzącego harmonię *logosu* i czynu²¹³. W podobnym kierunku trzeba spojrzeć, aby przekonać się, iż realizowany zostaje postulat jedności etyki i retoryki, w którym „chodzi bardziej o ludzką siłę przekonywania, a mniej o logiczną spójność”²¹⁴.

Widać przeto wyraźnie, jak Gadamerowska rehabilitacja filozofii dialogu zbiega się z rehabilitacją filozofii praktycznej w wymiarze, który traktuje ją nie tylko jako obiektywny nakaz powinności, ale przede wszystkim jako zachętę do aktywnego w niej uczestniczenia. Usilnie wzywa więc Gadamer do partycypacji w całym dorobku kulturowym ludzkości jako tej formie uczestnictwa w zachodnioeuropejskim stylu myślenia, który wartości humanizmu redukuje do kulturowego profilu filozofii. I nie czynił tego bez wyraźnego powodu. Orientując się, że zasadniczym warunkiem rozmowy z tradycją jest inkorporacja jej treści, powiedział, iż oświeceniowy humanizm zyskuje hermeneutyczny wydźwięk tylko wówczas, kiedy rozumienie staje się gwarantem wolności²¹⁵. Stąd każda forma opisu antropologicznego, z jednej strony kładąca nacisk na realizację indywidualnej wolności, z drugiej zaś na spełnienie dialogu kulturowego, dowodzi swych związków z przedsądowymi racjami rozumienia. Nie dziwi zatem, że rozum jest „dla nas czymś tylko realnym i historycznym, po prostu nie jest panem samego siebie, lecz pozostaje ciągle zdany na warunki, w jakich działa”²¹⁶. Odchodząc od nowożytnych kanonów myślenia naukowego, nie waha się Gadamer uznać go za jedynie niewielki fragment dotychczasowego myślenia ludzkości. Pozostała jego część skłonny jest lokować po stronie hermeneutycznego humanizmu.

Powiązanie humanizmu z filozofią praktyczną, co niekiedy przekłada się na dość osobliwy związek hermeneutyki z etyką²¹⁷, obwarowane jest przekonaniem, iż nauki przyrodnicze nie dość, że związku tego nie rozpatrują, to na ogół w ogóle go nie dostrzegają. Świadomość jego istnienia pociąga bowiem „potrzebę egzystencjalnego uchwycenia całości tego, co

²¹³ Zob. F. Renaud, *Gadamera powrót do Greków*, tłum. A. Przyłębski, [w:] *Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Poznań 2004, s. 92.

²¹⁴ Tamże.

²¹⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 498.

²¹⁶ Tamże, s. 265.

²¹⁷ Zob. A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010.

istnieje jako jedność, która umożliwia nam uchwycenie sensu własnego życia, wyznaczenie sobie zadań życiowych, czy to w sensie praktycznym, czy myślowym”²¹⁸. Utwierdza to w przekonaniu, że Gadamerowskie wysiłki opracowania kulturowego znaczenia rozumienia zmierzają do ujęcia człowieka w kontekście jego samo-zrozumienia. Rzecz jasna, wymaga to syntezy wiedzy na temat jego działania z praktycznymi regułami nim kierującymi. Jedynie to jest gwarantem rzeczywistego dyskursu kulturowego jako dyskursu dialogowego właśnie, a nie teoretycznego poszukiwania rozwiązań zgodnych z teoriopoznawczym schematem doświadczenia. Z pewnością nawiązuje tym Gadamer do filozofii praktycznej, w znaczeniu przekraczającym sformułowania zawarte w *Prawdzie i metodzie*²¹⁹, kierując się w stronę refleksji nad życiem ludzkim. W życiu bowiem upatrywał standardów pewnego myślenia, które jako niezależne od tradycji wyróżnionego rodzaju odnosi się do wrażliwości kulturowej współczesnego człowieka.

Przenosząc te zapatrywania na grunt hermeneutyki, łatwo dostrzec, iż są one wyrazem ogólnego zainteresowania dziedzictwem kulturowym świata zachodniego. Do niego głównie, między innymi za sprawą Heideggerowskiej krytyki metafizyki, wraca Gadamer, formułując właściwy jej *ethos*, zgodny *notabene* z wartościami pozostawionymi w spadku przez antyczną filozofię. Dlatego też, jeśli koniecznie stawia przed hermeneutyką zadanie (w pespektywie rozumienia) pojednania Kantowskiej i postkantowskiej (głównie badeńskiej) tradycji filozoficznej z Diltheyowską tradycją kulturową w tle, to *de facto* czyni to w perspektywie starogreckich ideałów, o których filozofia w ciągłości swych dziejów zapomnieć nie mogła i, jak się okazało, nie chciała. W związku z tym przeniesienie wartości na całość poznawczego doświadczenia tradycji rodziło humanistyczny zwrot w dotychczasowym sposobie myślenia filozoficznego. A zatem, jeśli Kantowska i Rickertowska formalizacja wartości negowała starożytną etykę cnót, to pakt humanistyki z hermeneutyką dawał nadzieję na kulturowy rozwój filozofii praktycznej. W związku z tym pojawia się pilna potrzeba innego spojrzenia na obowiązki moralne człowieka. Unikając respektowania ogólnie ważnych wartości, reaktywowano przeżycie życia, będące podstawowym walorem filozofii hu-

²¹⁸ Zob. W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa 1998, s. 191.

²¹⁹ „Chodzi nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania”. Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 24.

manistycznej. Nie bez oporu dokonano więc swoistego przejścia z obszaru rozważań etycznych na płaszczyznę egzystencjalnych wyborów moralnych konkretnego człowieka. Przy okazji zauważono, że postępowanie etyczne wymaga aplikacji do warunków życiowych, które temu postępowaniu towarzyszą. Dopiero to dało pretekst do powiązania teoretyczności i praktyczności w ramach projektu, który hermeneutyka wzniosła do rangi obowiązującego we współczesności projektu filozoficznego. W nim bowiem zawarte są motywy z jednej strony inspirowane ontologią Heideggera, a kontynuowane przez Emmanuela Levinasa, z drugiej zaś hermeneutyką Gadamera rozwijaną aktualnie przez Gianiego Vattimo.

Rola intuicji w metafizyce Henriego Bergsona i Gabriela Marcela

Dostrzegając powyższe problemy w tradycji antycznej, wskazujemy na Sokratesa jako na prekursora myślenia antropologiczno-egzystencjalnego. Nie znaczy to jeszcze, iż w filozofii przedso-kratejskiej abstrahowano od spraw dotyczących człowieka. Czyniono to jednak zdawkowo, najczęściej poprzez pryzmat dominujących w niej zagadnień ontologicznych. Wprawdzie koncepcje etyczne pitagorejczyków, Epikura, Demokryta i Sokratesa nie wydają się pozbawione znaczenia, to jednak prawdziwy renesans zainteresowań człowiekiem, pomijając humanizm okresu odrodzenia, zdaje się dziełem Kartezjusza. To on wyniósł człowieka na piedestał zainteresowań filozoficznych, czyniąc z niego właściwy podmiot rozważań epistemologicznych. Do tego stopnia odchodził bowiem od podmiotowej pasywności augustiańskiego iluminizmu, do jakiego możliwe było skierowanie filozofii na tory indywidualnej aktywności poznawczej. Jednakże wskazanie na myśliciela francuskiego wydaje czysto się umowne, jako że idee, które głosił funkcjonowały już w poprzedzającej go filozofii. Mimo to warto wspomnieć, iż jako jeden z pierwszych wytyczył granicę między starożytno-średnio-wiecznym a nowożytno-współczesnym rozumieniem filozofii. Właśnie dlatego tendencje teistyczne, najlepiej określające wieki średnie, z wolna, acz konsekwentnie, wpierv za sprawą Kartezjusza, później zaś Kanta, a współcześnie Henriego Bergsona i Gabriela Marcela przybrały zupełnie nowe znaczenie, stając się podstawą teizmu intuicjonistycznego.

Nowożytną wykładnię zyskał on z chwilą, gdy analiza podmiotu epistemologicznego okazała się decydującym czynnikiem w konstruowaniu systemu filozoficznego. Wiadomo, iż wraz z przejściem od ontologii do gnoseologii zasadniczym celem filozofii stał się nie tyle opis świata zewnętrznego, ile możliwości poznawczych człowieka, stąd analiza myśli

jasnej, pewnej, oczywistej, słowem idei subiektywnej, tworzyła punkt wyjścia do zbudowania zwartego systemu metafizycznego. Idea subiektywna jako idea rozstrzygająca o wartości myślenia nowożytnego zyskała zatem swą nową jakość z chwilą skierowania jej na tory analizy refleksyjnej. I jeśli okazała się ona najlepszym gwarantem skuteczności poznania, z jednej strony wskazuje to, iż wkład Kartezjusza w sformułowanie programu nowożytnego racjonalizmu jest niepodważalny, z drugiej pokazuje zaś, że poszczególne tezy jego systemu rodzą poważne trudności w zakresie teizmu intuicjonistycznego. Zakładając, iż chodzi o realizację postulatu wiedzy pewnej, Kartezjusz pisał: „Przez intuicję rozumiem nie zmienne świadectwo zmysłów lub zwodniczy sąd źle tworzącej wyobraźni, lecz tak łatwe i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu²²⁰”, przekonując, iż intuicja pełni dwie zasadnicze funkcje: negatywną i pozytywną. Pierwsza z nich określa intuicję jako władzę niewynikającą z doświadczenia zmysłowego, druga zaś wspomina o niezwykłym walorze wszelkiego poznania, jakim jest pewność i wyraźność. Przy czym zarówno jedna, jak i druga funkcja traktuje poznanie jako proces konieczny i niekwestionowany, w którym należy przeciwstawić intuicję możliwościom dedukcji. Z tym tylko, że, nie spełniając warunku intuicji w rozumieniu poznania całościowego i jednorazowego, jest ona wyłącznie procesem wnioskowania. Intuicja z kolei pozbawiona walorów dedukcyjności nie przyjmuje charakteru dyskursywnego, gdyż nie jest żadną formą wnioskowania. Pozbawiona *apriorycznej* konieczności nie jest kategorią systemu logicznego. Pozwala to wskazać te formy intuicji, które, tworząc warunki poznania oczywistego, realizują się w procesie zwanym analizą. Można zatem przypuszczać, iż intuicja nosi wszelkie znamiona poznania analitycznego.

Zadaniem tego poznania jest uchwycenie najprostszych struktur doświadczenia poznawczego. Nawiązując do tez już udowodnionych, będących *notabene* racjami ostatecznymi epistemologii, odwołuje się Kartezjusz do twierdzeń niepodlegających dalszemu procesowi dowodzenia. Wskutek tego metoda analityczna, przechodząc w metodę aksjomatyczną, dowodzi konieczności istnienia zasad naczelnych filozofii. I choć problem przejścia od metodologicznego indywidualizmu Kartezjusza do Kantowskiego transcendentalizmu i Fichteańskiej teorii wiedzy nie jest

²²⁰ Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem ludzkim*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 9.

tematem tego tekstu, to zagadnieniem otwartym pozostaje kwestia zastąpienia poznania dedukcyjnego poznaniem intuicyjnym. Widząc trudności z tym związane, mamy świadomość, iż nawiązuje Kartezjusz do Platońskiej intuicji jako odpowiednika Arystotelesowskiego intelektualizmu, w którym poznanie aksjomatów zwane jest poznaniem intuicyjnym. Okazuje się więc, iż metoda analityczno-aksjomatyczna nie jest dziełem autorskim Kartezjusza, ale rozszerzeniem Arystotelesowskiego poznania intuicyjnego. Pozwala to sądzić, iż drugi rodzaj intuicji zwany intuicją syntetyczną jest właściwym elementem filozoficznego doświadczenia Boga. Stwierdzając (z faktu podmiotowej pewności) jego istnienie, sytuujemy się w obrębie zagadnień teologicznych sformułowanych przez Anzelma i Augustyna. Dają one możliwość rozpoznania obecności Boga na podstawie autorefleksji, co z kolei umożliwia transformację poznania abstrakcyjnego w sferę poznania emocjonalnego. Rzecz jasna, problematyką tą zajmują się filozofia i teologia, ale my, koncentrując się (ze zrozumiałych względów abstrahując od motywów teologicznych) na problemie intuicjonistycznej asercji Boga, nie wąpimy, iż prowadzi to do wyboru określonej koncepcji, z punktu widzenia której rzeczony problem może zostać analizowany. Załóżmy więc, że chrześcijaństwo oraz filozoficzne próby jego uprawomocnienia rodzą sytuację, w której poznanie teistyczne syntetyzuje wymagania praktyczne i teoretyczne. Synteza ta, spełniając warunek racjonalności, nie uchyla się jednak od problemu emocjonalności w doświadczeniu Boga. Dowodzi natomiast, że nie należy zapominać o tym, co leży poza zasięgiem rozumu, bowiem równie prawomocnym, co poznanie racjonalne zdaje się poznanie intuicyjne. Założenie to ma silne korzenie w filozofii zarówno G. Marcela, Maurice'a Blondela, jak również H. Bergsona. Decydując się na analizę poruszanych przez nich kwestii, skoncentrujemy się na zdefiniowaniu terminu „intuicja”.

Łaciński termin *intuitio* w tłumaczeniu na język polski oznaczający wpatrywanie się w coś z jednej strony narzuca aspekt poznawczy, z drugiej zaś emocjonalny. Znaczy także, iż jednym z rysów intuicji jest profil aksjologiczny²²¹, co sugeruje, iż, stosując intuicję jako narzędzie poznawcze w doświadczeniu Boga, traktujemy teizm jako określoną formę myślenia antropologicznego. Przekonanie to podzielał także Bergson, dla którego podstawowy fundament wiedzy o Bogu tkwi w przeżyciu etyczno-religijnym. W podobnym duchu wypowiadał się M. Scheller,

²²¹ Zob. H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, tłum. P. Beylin, Kraków 1963, s. 5.

ugruntowując antropologię filozoficzną w fenomenologicznych analizach absolutu, i M. Blondel, sytuując ją w filozofii działania²²². Zbliżony ton wypowiedzi odnajdujemy również w woluntaryzmie i emocjonalizmie Rudolfa Otto, który dowodzi, że aktywizacja emocjonalności człowieka, na przekór jego intelektualności, prowadzi do przyznania intuicji charakteru kognitywnego. Intuicję tę niejednokrotnie określa się elementem poznania całościowego, angażującego władze psychiczne podmiotu łączące się z aktami i procesami wartościowania. Rzecz jasna, jest to wyłącznie zdawkowy opis teizmu intuicjonistycznego Bergsona, bo ten, jak wiadomo, problematyką Boga i drogami jego afirmacji zajął się stosunkowo późno, co jednak nie wpłynęło negatywnie na całość konstrukcji filozoficznej wywodów tego myśliciela. Przyczyniło się zaś do „zachowania ogólnego profilu systemu związanego z ideą poznania rzeczywistości”²²³, w którym na szczególną uwagę zasługują analizy dotyczące absolutu. Ich charakter determinowany jest nie tyle formalną strukturą świadomości, ile strukturami psychicznymi człowieka. Jeśli problem Boga jest zatem problemem podmiotu ludzkiego, to poznawalność Boga przybiera u Bergsona postać intelektualnej i intuicyjnej formy jego opisu. W *Ewolucji twórczej* Bergson pisał: „Umysł oznacza się przyrodnym niezrozumieniem życia. Przeciwnie zaś instynkt, który jest modelowaniem samej podstawy życia”²²⁴. Pozwala to sądzić, iż instynkt, a nie rozum, będąc podstawową siłą życia współtworzy możliwości poznawcze człowieka. Mimo iż obdarzony jest on walorem refleksyjności, nie utożsamia się z poznaniem intelektualnym. Skutkuje to niemożliwością określenia go w kategoriach celu i konieczności, co powoduje, iż ujmował Bergson intuicję jako poznanie bezpośrednie. Bezpośredniość narzuca zaś takie rozumienie intuicji, która, przybierając charakter psychologiczny, umożliwia ujęcie bytu w sposób pozaracjonalny, tzn. taki, w którym wszystko to, co jawi się w przeczuciu, nigdy nie jest ostatecznie rozwiązywalne. A skoro pozwoliło to Bergsonowi określić stosunek przedmiotu do podmiotu w ramach bezpośredniego działania intuicji, to nie jest ona czymś zewnętrznym wobec przedmiotu, ale czymś, co głęboko tkwi w nim samym. Z tego względu poznanie intuicyjne, będąc poznaniem przedmiotu, koncentruje się wokół doświadczenia świata, który ujmo-

²²² Zob. J. Lacroix, *Życie i twórczość M. Blondela*, tłum. W. Albrecht-Kowalska, Warszawa 1970.

²²³ Zob. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 254.

²²⁴ Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Warszawa 1957, s. 150.

wany jest w ruchu świadomości wzbogaconej percepcją wspomnień, determinowaną kategorią trwania. Tylko takie poznanie pozwala powrócić do naturalnego widzenia świata. Jeśli więc ma spełniać oczekiwania Bergsona, musi uwolnić się od rezultatów, które uzyskujemy na podstawie analizy. Odwołując się do intuicji, filozof traktuje ją jako sposób ujmowania całości przenikającej życie. We *Wstępie do metafizyki* pisze o intuicji jako o pewnego rodzaju współodczuwaniu, dzięki któremu wkraczamy do wnętrza danego przedmiotu po to tylko, aby utożsamić się z tym, co jest w nim niepowtarzalne. Tak więc intuicja nie jest żadną władzą *aprioryczną*, lecz, co najwyżej, egzystencjalną skłonnością przeżywania przedmiotu poznania. Nie tworząc konstrukcji intelektualnych, zdolna jest jedynie do wczuwania się w rzeczywistość, nie analizując jej w sposób dyskursywny. Sądzić zatem można, iż jest zjawiskiem pozaintektualnym. Do tego przekonania doszedł Bergson w chwili, gdy uznał, iż akt poznawczy świadomości jest tożsamy z przedmiotem poznania. Świadczy to, iż intuicja niewiele ma wspólnego z jej Kartezjańskim rozumieniem. Nie będąc narzędziem poznawczym prawd jasnych i oczywistych, jest czynnikiem pozarefleksyjnym. Nie jest zatem, o czym pisał Bergson, „jakąś osobliwą władzą poznawczą, różniącą się radykalnie od świadomości i zmysłów, a nawet nastawioną w przeciwnym kierunku”²²⁵. Jest za to tym, co odrzuca prawdy obiektywne. Na tej podstawie rodzi się krytyczny stosunek Bergsona do klasycznych argumentacji teistycznych.

Dowód ontologiczny Anzelma zastępuje Bergson intuicyjną formą poznania absolutu. W przekonaniu francuskiego filozofa scholastyka swe zainteresowania kierowała w stronę określenia Boga jako racji ostatecznej bytu. Pierwotność refleksji intelektualnej w stosunku do emocjonalnego przeżycia deprecjonowała ludzkie doświadczenie egzystencjalne oparte na zjawisku trwania. Uznając, że krytyka metafizyki średnio-wiecznej dotyczyła przyczynowości i celowości, klasyczną argumentację teistyczną zastępuje Bergson doświadczeniem religijnym, powiadając, iż jedyną formą mówienia o Bogu jest oparcie jej na personalistycznej aksjologii. Poświadcza tym, iż wiara w Boga ma uwarunkowania w bycie ludzkim, co sprawia, że dotarcie do absolutu możliwe jest wyłącznie poprzez bytującego człowieka. W nim, jak pisał Bergson, „absolut objawi się bardzo blisko nas i w pewnej mierze w nas”²²⁶. Innymi słowy, do-

²²⁵ Zob. H. Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, Warszawa 1963, s. 111.

²²⁶ Zob. H. Bergson, *Wstęp do metafizyki...*, s. 90.

świadczenie absolutu nie jest uwarunkowane systemową refleksją, lecz egzystencjalnym zaangażowaniem objawionym w przeżyciu osobistym, stanowiącym podłoże intuicjonistycznego doświadczenia Boga. W istocie chodzi o doświadczenie etyczno-religijne, będące metafizyczną syntezą czynnika boskiego i ludzkiego. I chociaż rozumiał Bergson konieczność personalistycznego przeżywania Boga, to jednak dostrzegał potrzebę refleksyjnego o nim mówienia. Świadom odmienności logiki konkluzji od egzystencjalnej logiki przeżycia pisał, iż „intuicja, która rości sobie pretensje do przenoszenia myśli jednym skokiem w wieczność ma swe źródło w tym, co intelektualne”²²⁷. Zauważmy jednak, iż negatywny stosunek Bergsona do racjonalności nie wynika z przekonania o jej małej wartości poznawczej, a jedynie z pewnych ograniczeń, którym z perspektywy intuicjonizmu podlega. Ograniczoności tej doświadczamy wówczas, kiedy problem Boga zawężony zostaje do momentu jego uzasadnienia, abstrahując od osobistego momentu jego przeżycia, stąd wywodzi się dokonane przez naszego myśliciela rozróżnienie na poznanie abstrakcyjne i konkretne. Jednak program filozoficzny budowany na sporze między racjonalizmem a personalizmem nie prowadzi do eliminacji jednego stanowiska na rzecz drugiego, lecz postuluje potrzebę znalezienia koniecznej między nimi równowagi, dlatego głównym przesłaniem intuicjonizmu Bergsona jawi się znalezienie trwałej podstawy egzystencjalnej dla filozoficznego uzasadnienia Boga. W związku z tym pisał, iż „należy, aby filozofia wyszła poza obręb pojęć i osiągnięta została przez intuicję”²²⁸.

Rezultatem tego okazały się formułowane przez Marcela pytania metafizyczne, będące podstawą nowego sposobu filozofowania opartego na doświadczeniu cielesności. Człowiek, mając ciało, afirmuje byt absolutny, który poprzez niego się manifestuje. Podkreślając prymat egzystencji nad esencją, powiadał Marcel, iż skoro egzystencja jest bytem wcielonym, to myśl musi być warunkiem jej wolności. Przenosi ją zatem ze sfery racjonalnej pewności w sferę psychologicznej spontaniczności. Wiążąc ją z tajemnicą, rezygnuje z problemowego opisu człowieka, redukując zarazem intelektualne zadania *cogito* do kwestii emocjonalnego przeżycia świata. Interpretując *à rebours* Kartezjańskie „myślę, więc jestem”, powiadał Marcel, iż istnienie, uprzedzając myślenie, nie wyczerpuje całości bytu. Jest jedynie pierwszym elementem doświadczenia wewnątrz-

²²⁷ Zob. R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*, tłum. M. Turowicz, [w:] R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

²²⁸ Zob. H. Bergson, *Wstęp do metafizyki...*, s. 50.

nego, w którym egzystencja otwiera się na całość wszechogarniającą. A skoro jej zrozumienie warunkowane jest wyjściem w kierunku tego, co niejasne, co jedynie w tajemnicy może być doświadczane, to zarówno myślenie, jak i podmiotowy sposób jego przekazu noszą znamiona projektu metaforycznego. Dokonując opisu doświadczenia wewnętrznego, w żaden sposób, zauważa Marcel, nie można sprowadzić go do poziomu cielesności, która jest kategorią problemową. Jeśli więc filozofia ma sytuować się po stronie tajemnicy, co jest podstawowym wymogiem rozważań teistycznych, to poszukiwania metafizyczne sprowadzać się muszą do rozjaśnienia egzystencji. Dowodzi to, iż rozumienie bytu poprzedzone jest rozumieniem człowieka, bowiem filozofia wtedy tylko jest wartościowa, gdy odnajduje sens indywidualnego istnienia. Odnajduje go nie tyle po stronie wiedzy, ile mądrości, bowiem jedynie ona daje gwarancję aktywnego uczestnictwa w poszukiwaniu prawdy. Z tego powodu ostrze swej krytyki kieruje Marcel w stronę systemowej prezentacji świata, Boga i wartości, zachowując świadomość, iż zadaniem naczelnym metafizyki egzystencjalnej jest doświadczenie rzeczywistości, a nie jej naukowy opis²²⁹. Taka filozofia nie może wychodzić poza obszar ludzkiego przeżycia, należy więc *po Sokratejsku* wniknąć w samego siebie, aby zgłębienie tajemnicy w ogóle stało się możliwe. Tego typu myślenie, w opozycji do myślenia problemowego, nosi znamiona filozofowania konkretnego.

Przypomina ono postawę sokratejsko-augustiańską będącą wynikiem rozczarowania Marcela filozofią akademicką. Skoro filozofia ta nie jest w stanie dostarczyć rozstrzygającej prawdy o człowieku, Bogu i świecie, to należy ją odrzucić. Negował tedy filozof francuski poznanie racjonalne, dopuszczając intuicję jako jedyny dostępny środek doświadczenia sensu. Tłumaczy to, dlaczego przywoływał metodę zbliżenia konkretnego, chroniącą głębię przeżycia teistycznego przed systematyzacją i obiektywizacją właściwą nauce. Powiadał w rezultacie, iż zbliżenie to dokonuje się w trakcie bezpośredniego uczestnictwa w bycie. Dopiero ono oddaje istotę doświadczenia wtórnego, które jest dokładnym przeciwieństwem filozofii scentystycznej, dlatego filozofia, analizując doświadczenie wewnętrzne, winna nadać mu nazwę doświadczenia personalnego, które przygotowuje człowieka do uczestnictwa w bycie. A jeśli doświadczenie to zależy od przeżycia autentyczności własnej egzystencji, to jego kumulacja następuje w chwili dotarcia do wewnętrznych pokładów osobowości człowieka. Wtedy też doświadczamy własnej cielesności, którą

²²⁹ Zob. M. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, s. 17.

z jednej strony ma każdy człowiek, a która z drugiej go kształtuje. Jego rozdwojenie wskazuje bowiem na pewien paradoks, gdyż posiadanie nie przynależy do porządku tajemnicy, lecz problemu. Sztuczność tego paradoksu nie znalazła jednak u Marcela głębszego uzasadnienia.

Szersze zainteresowanie zyskała natomiast kwestia cielesności. Odnosząc ją do problemu pluralizmu bytowego, powiadał, iż wolność należy rozszerzyć na problem komunikowalności interpersonalnej. Relacja z innymi bytami tworzy drugi po cielesności wymiar ludzkiego Ja. Zjawisko to, zwane niekiedy integracją bytu, umożliwia wyjście człowieka w kierunku takich fundamentalnych wartości, jak: miłość, nadzieja, wiara. To one wyznaczają miejsce człowieka w świecie zastanym. Żyjąc życiem własnym, kieruje się on ku całości go otaczającej, doświadcza zarazem *Innego*, przy okazji doświadczając bycia, stąd komunikacja z *Drugim* odbywa się nie tylko na poziomie rzeczywistego bytowania. Jeśli ma być prawdą bytu, musi być wyznaczona aktem miłości. Skierowanie ku *Drugiemu* oznacza nie tyle chęć jego poznania, ile etycznego współodczuwania. Dostrzegając sens bycia w nadziei, wierze i miłości, przekracza człowiek zarówno granice bytu, jak i racjonalnego prawa. Słowem, jedynie w Bogu dostrzega szansę na ochronę przed roztopieniem w różnorodności relatywnych celów. W Bogu zatem widzi horyzont prawdy i autentyczności. I aby go ujrzyć należy odrzucić, jako aksjologicznie nieprzydatne, poznanie obiektywne i zastąpić je egzystencjalną nadzieją. Wszak to ona, stanowiąc przeciwieństwo lęku i rezygnacji, nadaje sens tajemnicy. Nie będąc racjonalnym sposobem poznania, jest metafizyczną świadomością bytu prawdziwego, w której człowiek roztapia się całkowicie. Skoro wierzymy w Boga, to wierzymy także w człowieka. Wiara w Boga poprzez swoje odniesienie do człowieka tworzy komuniję ludzi złączonych miłością²³⁰. W ten sposób mówienie o człowieku staje się mówieniem o Bogu. Kim on wobec tego jest?

Uchylając się od racjonalnego rozstrzygnięcia kwestii jego istnienia, powiadał Marcel, iż Bóg nie jest kategorią empiryczną, gdyż nie można doświadczyć go zmysłowo. Nie jest też definiowany *apriorycznie*. Brak jego naukowych określeń sytuuje go w kręgu tajemnicy. Będąc aksjologią ludzkiej egzystencji, dostępny jest wyłącznie w sferze wiary i miłości. Daje to podstawę, aby sądzić, że istnienie absolutu nie jest teoretyczną hipotezą, lecz kwestią etycznych doświadczeń człowieka²³¹. Tworzą one

²³⁰ Zob. G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 81.

²³¹ Zob. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, tłum. K. Tarnowski, Warszawa 1987, s. 216-220.

podstawę krytycznego podejścia do kwestii klasycznej argumentacji teistycznej. A skoro jest ona wewnętrznie niezgodna, bowiem sprzeczność leży w naturze samego przedmiotu dowodzonego, to trudno orzekać o Bogu w kategoriach wiedzy problemowej. Dowód teistyczny musi być zatem dowodem antropologicznym, który z istoty swej przynależy do sfery tajemnicy. Wprawdzie nie odmawia Marcel klasycznym sformułowaniom teistycznym filozoficznej ważności, ale zauważa, iż winny one zyskać antropologiczny sens. „Zaleca także jej modernizację i przełożenie na język bardziej komunikatywny”²³². Nie zmienia to faktu, iż, nie akceptując dowodów na istnienie Boga, dopuszcza systematyczne o nim mówienie. I choć nie istnieje system teistyczny, to jednak istnieje konieczność racjonalizacji wiary.

Spoglądając na antropologię z perspektywy problematyki filozoficznej, warto zapytać o jej związki zarówno z szeroko pojętą kulturą, twórczością naukową, jak i mądrością w jej starogreckim znaczeniu. Pytanie to wywołuje kolejne, tym razem dotyczące możliwości definitywnego określenia człowieka, które w kontekście naszych analiz potraktujemy jako mniej ważne. Istotne natomiast są wszystkie te pytania (będące modyfikacją pytań Kantowskich), które odpowiedzi znalazły w filozofii XX wieku. Rozwijana na jej gruncie antropologia wypracowała własną optykę człowieka, przynajmniej od połowy wieku XIX niewzorowaną już na przyrodoznawstwie. Toteż, jeśli jej dylematy nie odpowiadały standardom myślenia naukowego, to można ją prezentować jako współczesną wersję antycznej mądrości. Problematykę swą rozwija zatem tam, gdzie nauka okazuje się bezradna. Tam też wyłania się mądrość metafizyczna, której sens jest zupełnie inny niż sens wiedzy przyrodniczej. Trudno zatem mówić o antropologii filozoficznej w duchu systemu filozoficznego. Jego litera zwyczajnie jej nie odpowiada. A to dlatego, że nie jest możliwe ani konieczne określenie jej w ramach uniwersalnej teorii. Z tego względu nie proponuje niepodważalnej prawdy o człowieku, która zwyczajnie nie istnieje. Jeśli zaś dostrzega konieczność ujęcia człowieka w perspektywie teistycznej, to nie po to, aby wspominać o nim poprzez pryzmat dowodów naukowych.

Nie świadczy to jeszcze, iż człowiek w swych dążeniach metafizycznych pozbawiony jest racjonalności. Mimo iż pierwiastek religijny jest w nim obecny, to jednak nie prowadzi on do etyki. Sytuacja, jak tego dowiódł Kant, jest odwrotna, co oznacza, że problem ludzkiej metafiz-

²³² Zob. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 430.

zyczności wsparty na racjonalnych podstawach przynajmniej od czasów Sokratesa był ukłonem w stronę mądrości, w której dobro, prawda i piękno stać się miały udziałem wszystkich i każdego człowieka z osobna, jeśli tylko potrafił zdobyć się on na rozumowy wysiłek ich poszukiwania. W tym sensie „rzeczą” antropologii filozoficznej jest pytać o swą własną istotę. Nie będąc ani formacją intelektualną, ani tym bardziej paradygmatyczną wersją rozważań filozoficznych, staje się propozycją światopoglądową, dlatego jej treść wyznaczona dorobkiem wielkich autoritetów przeszłości bazuje na kulturowym opisie problemu człowieka, z jednej strony dokonany przez racjonalistów (*cogito ergo sum*), z drugiej zaś przez egzystencjalistów (*sum ergo cogito*). Mając świadomość, że Hegłowska tożsamość etyki i religii spotkała się z ostrą reakcją Kierkegaarda i wzorujących się na nim jego następców, należy wrócić do psychologicznych dylematów ludzkiej podmiotowości. Dopiero one uświadamiają nam, że to, co Kartezjuszowi i pokaźnemu nurtowi nowożytnego myślenia filozoficznego wydaje się rozstrzygnięte, dla współczesnego egzystencjalisty stanowi początek pytań. A zatem spojrzenie na filozofię poprzez oświecony rozum nie prowadzi do jej pełnego zrozumienia. Jej charakter zawiera się bowiem w tym, co dopiero później w antropologii, hermeneutyce i postmodernizmie zostało dopowiedziane. W tym sensie spojrzenie na antropologię filozoficzną będzie wynikiem określonego determinizmu, który odnotowany przez Etienne’a Gilsona wyraźnie wskazuje wewnętrzny związek pewnych idei, począwszy od antycznych i średniowiecznych (ontologicznych) rozwiązań filozoficznych, poprzez epistemologiczno-metodologiczną optykę nowożytności, na propozycjach filozofii współczesnej kończąc²³³. Równie mocno ukazuje, iż wizja transcendentnego rozumu zwłaszcza dziś okazuje się niewystarczająca. Musi więc zostać zrelatywizowana do egzystencji konkretnego człowieka, z jego dążeniami religijnymi, aksjologicznymi i psychologicznymi włącznie. Jak bowiem twierdzą filozofowie dialogu, ontologia fundamentalna jest mało inspirująca. Z tego względu propozycja Heideggera, jako niepełna dla rozumienia człowieka, została zneutralizowana w punkcie, w którym nie odpersonalizowane *Dasein*, ale konkretny człowiek, z nie do końca uświadamianymi pragnieniami, staje się podmiotem nowej metafizyki. Sytuując się w jej centrum, już nie analityka, a etyka kreśli kulturowe przesłanki filozofii podmiotu. Wraz z narodzinami myślenia

²³³ Zob. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.

historycznego problem logicznych uzasadnień sytuuje się na peryferiach filozofii. Zapewne pozostanie tam do czasu, gdy miejsce człowieka w kosmosie, z jego życiowymi potrzebami i oczekiwaniami nie zostanie zakwestionowane.

Zakończenie otwarte

Podsumowując prezentowane problemy, zauważmy, iż perspektywiczne i kontekstowe motywy filozofii, z rozmysłem wprowadzone doń zrazu przez Nietzschego, następnie Gadamera, a aktualnie przez postmodernizm Jacques'a Derridy i rozum transwersalny Wolfganga Welscha, patronują tym tendencjom, które z estetyczności i kongenialności czynią naczelny motyw myślenia posttranscendentalnego. I nie potrzeba zapewne wielu argumentów, od których przecież postmodernizm programowo odchodzi, aby pokazać, że zarówno racjonalność, jak i estetyczność tworzą przeciwstawne bieguny rozważań filozoficznych. Rzecz w tym jednak, iż każde z nich w swej odrębności nie tworzy jeszcze globalnej panoramy myślenia po Kancie. Aby ją kompleksowo uchwycić, należy spojrzeć na nią z pozycji oceniająco-opisującej, co wydaje się konieczne choćby ze względu na fakt, iż całość tradycji pokartezjańskiej wymaga innego niż tylko fundamentalistyczny namysłu. Jest on różny od „twardych” sformułowań metafizyki nowożytnej, wspieranych *aprioryczną* strukturą czystego przyrodoznawstwa i nie wyjaśnia świata na poziomie doświadczenia praktycznego, dlatego oparta na nim filozofia światopoglądowa, zależna od nastroju epoki, w której się rodzi, nie może sprostać oczekiwaniom nowożytnej nauki. Rodzi to wrażenie, że umysł podejrzliwy, obciążony zastrzeżeniami wobec racjonalnej konstrukcji wiedzy, stopniowo acz konsekwentnie tworząc dziejowe sensy znaczeń, zapewnia poczucie komfortu w przeżywaniu życia, stanowiącego *clou* postdilttheyowskich refleksji filozoficznych. Łatwo tedy zrozumieć, dlaczego Kantowskie warunki możliwości wiedzy ustępują miejsca poznaniu historycznemu. Czyniąc zadość kulturowym roszczeniom rozumienia, odrzucają pojęcie istoty i celu, stawiają w ich miejsce kwestię historycznych roszczeń bytu i wartości. Odkrywając pole znaczeniowe epistemologii niefundamentalistycznej, zwanej

umownie peryferyjną sferą poznania²³⁴, sugerują, iż negacja Heglow-
skiego, a później także Rickertowskiego – szerzej – neokantowskiego
sposobu poznania, weryfikowana między innymi ustaleniami Kierke-
gaarda, Nietzschego, Freuda i Rorty’ego, sprzyja obumieraniu istotowe-
go wzorca prawomocności poznawczej. Wraz z jego śmiercią rodzą się
horyzonty interpretacyjności, które z filozofowania w prześwicie, szcze-
linie, na peryferiach i w kontekście czynią podstawowe reguły myślenia
uzupełniającego²³⁵. Opierając się na nim, rezygnujemy z formalnej katego-
rialności na rzecz kontekstualności, w której metafizyczna natura prawdy,
dobra, piękna i sprawiedliwości zastąpiona zostaje historycznym rozumie-
niem. Lokując je w centrum rozważań filozoficznych, negujemy prawo-
mocność epistemologii fundamentalnej²³⁶, doświadczając braku ostatecznej
definiowalności. W jej miejsce wprowadzamy zjawisko tzw. efektu pochod-
nego, które to, co monologiczne zastępuje tym, co dialogowe, a to, co mono-
semiczne tym, co polisemiczne. I nie chodzi tylko o akcentowanie relatyw-
ności, ale o czytanie *à rebours* zdawać się może oczywistych treści. Wymaga
to jednak daleko idącej decentralizacji znaczeniowej, w której *locus* metafizy-
czny wypełniony zostaje *nonlocusem* odniesień inferencyjnych²³⁷.

Mając tego świadomość, eksponujemy te elementy, które, dekonstru-
ując *mocne myślenie* metafizyczne, zastępują je *myśleniem słabym*. Jego
struktura, wynikając z eksplatanego (zwłaszcza w postnietzscheańskiej
filozofii *Andenken*) pragmatycznego i hermeneutycznego sposobu filozo-
ficznego prezentacji, sprawia, iż tworzony przez nią model wiedzy, pozba-
wiony roszczeń do konstruowania centralnych kryteriów znaczeniowych,
nie może operować twardymi kategoriami poznania. Zastąpione perma-
nentną sytuacyjnością, w której każdy z elementów wolnej gry sensu po-
zbawia *myślenie osiadłe* stałej tożsamości, przywołują interpretację jako od-
bicie wydarzenia się bycia. Utożsamiane z tym, co jawi się w nieustannej
repetycji, odtwarza ślady, które jedynie w ciągłym ponawianiu znaczeń
zmuszają do określonego sposobu ich czytania. Jest więc oczywiste, że re-
zultat tego czytania, warunkowany charakterem otoczenia, w którym się

²³⁴ Zob. *Pogranicza epistemologii*, red. J. Niżnik, Warszawa 1992, s. 7-17.

²³⁵ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, rozdz. III.

²³⁶ „Przedmiotem badań teorii poznania jest zawartość naczelnej idei poznania w ogóle, badań kulminujących ostatecznie w ustaleniu principiów poznania”. Zob. R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 391.

²³⁷ Zob. J. Derrida, *Struktura, znak, gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. P. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr 2.

realizuje, skutecznie zakłóca metafizyczny sens wielkich opowieści. W wyniku tego szerokie *spectrum* prawdy odsłaniającej, a nie budującej, sprzyja powtarzalności następujących po sobie elementów danego zjawiska, przyjmując w końcu formę odnawialności poprzez kontynuację. To zatem, co w Kierkegaardowskiej dialektyce wydawało się ironicznym różnicowaniem, destabilizującym obiektywne treści spekulatywizmu Heglowskiego, okazało się niedokończonym projektem współczesności. Mając tego świadomość, w pełni dostrzegamy jego tekstualny charakter, pod warunkiem wszak, iż fikcyjność opowieści, z Wittgensteinowską koncepcją gier językowych w tle, tworzy znaczenia wynikłe z czynności mówienia. W niej bowiem sytuuje się leżący poza fundamentalizmem epistemologicznym metaforyczny sposób argumentowania, w którym ostatecznie zanika legitymacja znaczeń na podstawie prawideł logicznych. Lecz miejsce po nich nie może pozostać puste. Pojawia się zatem pytanie o to, co już było lub co się jeszcze nie zdarzyło. Pytaniem tym, *notabene* korygującym metafizyczną kategorię stałej obecności, wprowadzamy do rozważań filozoficznych kategorię rozumienia, która staje się punktem odniesienia dla filozofii roszczącej pretensje do bycia filozofią genealogicznej dociekliwości. Zrodzone z tej dociekliwości przedstawienia niweczą statyczność metateoretycznego opisu, wprowadzając w jego miejsce strategię różnicowania. Z tym tylko, że, traktując różnicę jako niezakończony proces kreacji sensu, uznajemy ją za formalny wymóg postmodernistycznego sposobu myślenia. W tej sytuacji podmiot epistemologiczny ze swymi skłonnościami do ostatecznego uprawomocnienia prawdy przekształca się w podmiot dionizyjskiej zmienności. Nie potwierdza już więc stałej obecności, a jedynie prezentuje *stawanie się*, w którym nie *aprioryczna* wiedza, a historyczna zmienność perspektyw tworzy określone znaczenia. Trudno mówić zatem o podstawie prezentującej świat w jego stałości i niezmienności. Jak wobec tego może się on przedstawiać? Jedyne w sposób, który stanowi ucieczkę od obligatoryjnych reguł i kategorii, co sprzyja powstawaniu coraz to nowych możliwości jego interpretacji. Konsensus, jeśli istnieje, nie jest wartością powszechną. A jeśli nie istnieje, czego wykluczyć nie można, to antyfundamentalizm, egzemplifikując pewne odmiany filozofii po Nietzschem, przesuwa uprawomocnienie możliwej wiedzy z logiki na antropologię. Jeśli przeto racjonalistyczne wykładnie sensu okazują się nieprawdziwe, to sugestia propozycji lepszych²³⁸ wzbogacona pragmaty-

²³⁸ Zob. R. Rorty, *Objectivity and Relativism and Truth. Philosophical Paper*, Cambridge 1991, s. 22-25.

zmem Williama Jamesa i Johna Deweya zostaje zastąpiona teorią społecznej komunikowalności. A skoro, zdaniem Vattimo, stanowi ona koniec historii²³⁹, to należy spytać, co ów koniec znaczy? Zapewne to, że tak trzeba weryfikować nowożytną metafizykę, aby ta, porzucając myślenie postkartezjańskie, mogła opowiedzieć się za otwartością pytań w perspektywie historycznej. Przekraczając tedy granice struktury i systemu, miał Vattimo świadomość, iż koncentracja myślenia w zakresie perspektywizmu i kontekstualności oznaczała odwrót od nowożytnej refleksyjności. W ślad za tym tak należało rozumieć rzeczywistość, aby mogła ona przypominać rzeczywistość niekończącej się gry.

Ciągłe granie, pozbawione nadziei na ostateczne spełnienie, a noszące znamiona kongenialności, odrzucało zarówno Hegłowską mediację, jak i Diltheyowskiego *ducha* i Simmlowską *formę*. W zamian za to dawało świadectwo prawdzie, której dziejowa natura sytuowała się po stronie tradycji. Lecz jej aktywna rola, o którą zabiegał Vattimo nie spełniała oczekiwań Gadamera. Nie była bowiem sprowadzona wyłącznie do *Bildung* i *sensus communis*, w których włoski filozof upatrywał skostnienia przeszłości. Należało tedy tak spojrzeć na tradycję, aby odnaleźć w niej antycypację przyszłości. W przyszłości wszak skłonny był widzieć Vattimo to, co dopiero nadejdzie, a co zgodnie z jego przecuciem zdezaktualizuje Gadamerowski projekt dziejowości rozumienia. Proponuje zatem zastąpić go ciągłym ponawianiem doświadczenia bycia. Dopiero ono, neutralizując dziedzictwo kulturowe przeszłości, umożliwia zbudowanie hermeneutyki opartej na dialogu, dlatego też wraz z opracowaniem filozoficznych problemów współczesności, tak koryguje Vattimo (opierając się na krytyce scjentyzmu) interpretacyjny sens poznania (elementami postmodernistycznymi), aby Heideggerowskie rozumienie, od którego Gadamer także w pewnym stopniu był zależny, wolne było od dyktatury bycia. Jego akroamatyczność zastępuje etyką *pietas*, w której wartość jest wyłączną sprawą człowieka²⁴⁰. Konsekwentnie tłumaczy więc, z jakich przyczyn, wyzwalając prawdę ze stałych struktur pojęciowych, lokuje ją po stronie *wydarzania się* bycia. Z podobnych powodów nie godzi się ani z Aplem, ani Habermasem. Abstrakcyjność rozumu komunikacyjnego stoi bowiem w oczywistej sprzeczności z etyką typu *pietas*, którą Vattimo sytuuje w jednej płaszczyźnie z *etyką spotkania*

²³⁹ Zob. G. Vattimo, *Ponowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 131.

²⁴⁰ Tamże, s. 141.

Emmanuela Levinasa. Idealność wspólnoty komunikacyjnej, będąca kontynuacją tradycji metafizycznej wydaje się czymś głęboko przebrzmiałym, stąd negacja tej tradycji skutkuje zbliżeniem do hermeneutyki, dla której historia i język zdają się tworzyć podstawowe walory nowego myślenia. O tyle nowego, o ile odrzuca stałą obecność prawdy, co pozostaje zgodne z optyką M. Foucault, Gilles Deleuza czy też P. Klossowskiego. Dla nich wszystkich i każdego z osobna ponowoczesność odzwierciedla takie spojrzenie na byt, w którym *różnica* jest nie tyle odbiciem *ontologii schyłku* Vattimo, ile Derridiańskich rozważań postmodernistycznych. W tym sensie patrzenie wprzód bez konieczności spoglądania w przeszłość jest tak samo istotne dla *śłabej ontologii*, jak i myślenia *bez gruntu*. Wydaje się więc, iż sytuacja *bezgruncia*, depotencjalizując mocny typ prawdy, przywołuje jej dziejowy charakter. W tych okolicznościach, jeśli nawet koncentrujemy się na ontologii, to wyłącznie na jej wersji *śłabej*, dla której zniknięcie pierwszej i ostatecznej przyczyny jest ważkim argumentem na rzecz pozaintelektualnej wizji świata. Toteż, jeśli istnieje *śłaba prawda* oparta na *ślabym myśleniu* równie *śłabej ontologii*, to nie istnieją przesłanki usprawiedliwiające oderwanie filozofii od życia samego. Skoro mocno one w nim tkwią, to znaturalizowana epistemologia, oparta na strukturach podmiotu historycznego, bardziej odnosi się do myślenia przyszłościowego, niż zwalczanego przez Vattimo myślenia przeszłościowego. Jego główny motyw skierowany w stronę świata bez stałych konkluzji znaczeniowych jest tym, co przypomina Heideggerowski motyw *wydarzania się* bycia. W nim dokonuje się rozpad metaopowieści noszący znamiona postmetafizycznego osłabienia bytu. W rozpadzie tym zauważalny staje się również stopniowy, acz konsekwentny upadek oświeceniowej idei postępu, dający nadzieję na interpretację życia i człowieka w zakresie myślenia historycznego. Konieczne tedy jest takie opuszczenie metafizyki, które, krytycznie ją *zwijając*, nie powołuje się na ponadhistoryczne racje i argumenty, ale na odtwórczy charakter samego bycia. Logika, z jaką tu mamy do czynienia nie przypomina już logiki teoretycznej, lecz co najwyżej hermeneutyczną. Głównie jej zawdzięczamy to, iż poznanie przeszłości jest skutkiem rozpoznania terażniejszości, a poznanie terażniejszości wynikiem rozpoznania przyszłości. Daje to możliwość takiego podejścia do historii, która pozbawiona Heglowskich obciążeń staje się historią życia codziennego. Chodzi zatem o to, aby dostrzec w niej pozycję kogoś, kto jako stale w niej obecny przyjmuje przesłanie kierowane do niego od strony bycia. Indywidualny moment historii jest bowiem tym, co, zastępując zasady naczelnego filozofa

fii, otwiera ją na przekazy zadane do interpretacji. Wraz z nimi hermeneutyczna powinność dostrzega znamiona tradycji dochodzące z różnych, czasami nawet bardzo odległych stron, dlatego ważne jest odróżnienie poszczególnych kultur po to tylko, żeby dostrzec ślad, jakim podąża współczesne myślenie filozoficzne. Wiedząc, iż stosunek postmodernizmu do modernizmu jest stosunkiem przebolecia, jako pytanie istotne jawi się, czy metafizyka może zostać powtórnie przywołana poprzez jej odkształcenie?

Pytaniem tym dotykamy kwestii skupionych wokół koncepcji rozumu transwersalnego, zaproponowanych przez Wolfganga Welscha. Mamy zarazem świadomość, iż rozwiązania z niej wynikłe są propozycjami nie tyle wypływającymi z aktualnych potrzeb myślenia, ile z konieczności przemyślenia całej nowożytnej tradycji. Wydaje się zatem, że rezygnacja z absolutności i strukturalności jest początkiem upadku rozumu, który jeszcze na gruncie nowożytności obwieszczał wieczność i stałość prawdy filozoficznej. Stało się tak, iż modernizm z dominującą rolą myślenia refleksyjnego lokuje się pośród wielorakich odmian racjonalności. Ujawniając się w jej praktycznej i estetycznej odmianie, rozłożony zostaje na pewne niepowiązane ze sobą całości. Co więcej, manifestując się w wielorakości, nigdy nie przyjmuje wyróżnionej pozycji archimedesowej. Rezygnując z metapozycyjności, zmuszony jest opuścić okupowane w nowożytności pozycje. Nie tworząc żadnych absolutnych współrzędnych sensu, zajmuje pozycję wertykalną, kosztem dominującego metaporządku horyzontalnego. Świadczy to, iż siła, jaką prezentuje, na skutek depotencjalizacji myślenia transcendentального nie stanowi już znaczeniowego wyróżnika świata, a co najwyżej przejście między wieloma racjonalnościami. Nie przywołując sensu ostatecznego, lecz wyłącznie sens paradygmatyczny, wprowadza Welsch *logos* po to jedynie, aby podkreślić różnice i aporie. Rozum-*logos*, manifestując się w przejściach między racjonalnościami, nie jest już rozumem strukturalnym, lecz jedynie rozumem proceduralnym. Będąc rozumem aktywnym, podkreśla nie jedność i tożsamość, a sprzeczność i mnogość. Tłumaczy przeto, dlaczego kryterium prawomocności zostaje zastąpione kryterium użyteczności. Powodując rozbicie tożsamości rozumu na poszczególne enklawy racjonalności, wnosi do pojęcia rozumu transwersalnego pojęcie gry. Zasadniczo na niej zbudowana jest paradygmatyczność racjonalności, która, nie spełniając się uniwersalnie, nie tworzy transhistorycznej istoty. Jedyne do czego jest zdolna, to rozbicie trwałości i zbudowanie kongenialności tam, gdzie rozum absolutny zastąpiony został racjonalnością. Oznacza to, że

projekt kulturowy jedynie na przypadkowości i procesualności musi zostać utworzony. Musi także, zgodnie zresztą z propagowanym przez Welscha odrzuceniem fundamentalności i metanarracyjności, spełniać się w prawdzie. Z tym tylko, że pytanie o nią jest pytaniem o prawdziwość projektów, w których tak ona, jak i dobro muszą być obecne. I, aby mogły odgrywać narzuconą przez filozofię rolę, muszą istnieć po platońsku. Wprawdzie taką możliwość Welsch dostrzega, ale, nie przecząc obiektywizmowi wartości, przenosi je w inny niż u Platona obszar. Jeśli więc z wartości filozofia zrezygnować nie może, to jedyne, co transwersalny rozum zdolny jest uczynić, to zneutralizować ich fundamentalność. To zaś dowodzi, iż antyfundamentalizm nie wydaje się jedynym sposobem istnienia rozumu transwersalnego. Bardziej właściwe zdaje się przypisanie mu znamion niefundamentalności, co, jak się okazuje, nie tyle neguje, co weryfikuje filozofię pierwszą. Dlatego postmodernizm, transformując modernizm, odczarowuje świat w granicach narzuconych mu przez metafizykę Hegla. Należy tedy odczarować tak konsensualną, bo nie wyrażającą zgody na aporie, tradycję filozoficzną nowożytności, jak i dysensualną (unikającą tożsamości) tradycję filozofii F. Nietzschego. Zarówno jedna, jak i druga niosą ze sobą standardy, które w perspektywie transwersalności nie spełniają oczekiwań racjonalności. Pytaniem istotnym okazuje się więc, czy propozycja Welscha jest propozycją eklektyczną? Czy zatem kulturę należy rozumieć jako odbicie *apriorycznych* wartości, czy też jako płaszczyznę niekończących się interpretacji? Ani pierwsza, ani druga sugestia nie trafia w sedno zapatrywań Welscha. Jeśli tak, to kultura nie jest łańcuchem wciąż ponawianych interpretacji, ale, wbrew tradycji hermeneutycznej, próbą odszukania podobieństw i zbieżności między kolejnymi interpretacjami. To zaś przypomina szukanie pewnego wyśrodkowania między modernizmem wespół z całym bagażem intelektualnych obciążeń a postmodernizmem skażonym krytyką metafizyki. Przy czym nieustająca ekspansja wyróżnionych form racjonalności daje rozumowi transwersalnemu możliwość w miarę swobodnego poruszania się między nimi. Korzystając z tej szansy, dostrzega on sposobność odnoszenia przemian historycznych do ogólnego schematu przemijania. Dopiero to stwarza nadzieję na wniesienie jedności do mnogości, stałości do zróżnicowanego życia kulturowego, rokując dobrą komunikację między poszczególnymi jego przejawami, kształtującymi tradycję kulturową w duchu porozumienia i dialogu. Ale nie tego, który tworzony jest na bazie Habermasowskich przesłanek porozumienia komunikacyjnego, ale tego, który, nie deklarując końca rozumu, za-

znacza jego rozproszenie między poszczególne racjonalności. Nie jest to bowiem rozum „gotowy i skończony”, ale zakorzeniony w partykularnościach, które z osobna przekracza. Z tego względu symultaniczny charakter, niszcząc uniwersalizm oświeceniowych projektów historiozoficznych, wprowadza w jego miejsce doksograficzne rozumienie historii²⁴¹. Zgoda co do tego jest więc zgodą na przeniesienie *rozumu chytrego* na peryferie myślenia metafizycznego.

Skutkuje to przenikaniem różnorodnych koncepcji, dla których stan permanentnego pluralizmu odsłania powierzchowność, w której trudno szukać jedności. Równie trudno zakładać, że oświeceniowe projekty kulturowe będą dopełniały się w jednym obowiązującym projekcie metafizycznym. W zamian postuluje się, aby prześniony sen o uniwersalności zastąpić adekwatnym do aktualnych procesów kulturowych stanem sprzeczności i zróżnicowania. Wówczas rozum transwersalny będzie w stanie opisać „zdolności interpretacyjne podmiotu, który chroni pluralizm jako ramową wartość nadrzędną w kulturze współczesnej”²⁴². Tak rozumiany stanowi przeciwieństwo wszelakiego autorytetu jako dysponenta prawdy i wartości. Sprzeciw wobec niego jest w istocie przywołaniem jednostkowości, która, wyzwolona z obligatoryjnego nakazu moralnego, chętniej niż w stronę imperatywu zwraca się ku rzeczywistym potrzebom drugiego człowieka. Świadomość, iż nie są one zapośredniczone żadnym uniwersalnym pouczeniem stwarza sytuację bezpośredniej bliskości. Dopiero ona daje przyzwolenie na moralne zachowania bez konieczności etycznego ich ugruntowania, umożliwiając ogłoszenie końca etyki i przeniesienie jej postulatów w sferę moralności. Oprócz tego rodzi potrzebę subsydiarności, która na gruncie rozumu transwersalnego dąży do syntezy partykularności i ogólności. Jasno zdefiniowana przez Millona-Delsona²⁴³ głosi, iż interes jednostki jako wyzwolonej z ograniczeń natury nie przyjmuje żadnych przesłanek istotowych. Jeśli ich nie ma, nie ma także nadrzędnych względem niej interesów, co oznacza, iż życie społeczne jest mozaiką różnorodności i wieloznaczności. Subsidiarność okazuje się więc wyjściem poza tradycję rozumu nowożytnego,

²⁴¹ Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.

²⁴² Zob. A. Zeidler-Janiszewska, *Kulturowy kontekst koncepcji rozumu transwersalnego*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 132.

²⁴³ Zob. Ch. Millon-Delson, *Zasada pomocniczości*, tłum. Cz. Porębski, Kraków 1995, s. 6.

dla którego brak jasnych zasad i przesłanek funkcjonowania jawi się jako jego kres. Dowodzi to, iż subsydiarność, spełniając oczekiwania rozumu transwersalnego, zwiastuje epokę takiej moralności, która jest wyrazem poszanowania *Innego* w dowolnej sytuacji jego życia. Rzecz jasna jest to manifest, którego obowiązywanie możliwe jest jedynie na gruncie filozofii praktycznej. W jej płaszczyźnie mówienie o moralności bez metafizycznych podstaw w równym bodaj stopniu sprzyja zarówno Gadamerowi, jak i Welschowi, dlatego etyka Kanta tak dla jednego, jak i drugiego nie spełnia pokładanych w niej oczekiwań. Jest to zrozumiałe wtedy, gdy cenią oni filozofa królewieckiego za ograniczenie intelektu w ramach przyrodoznawstwa, ale zdecydowanie mu się przeciwstawiają, kiedy przenosi on moralność w płaszczyznę etyki. Niedopuszczalność tego zabiegu wynika z przekonania, iż człowiek pozbawiony esencjalności nie jest istotą wyłącznie poznającą, ale także czującą i pragnącą. Widać to dobrze, kiedy Gadamer, idąc tropem Hegla, odnajduje etyczność działań nie tyle w imperatywie kategorycznym, ile w moralności rodzinny, społeczeństwa, państwa. Będąca tego skutkiem niemożliwość uzasadnienia moralności na gruncie rozumu oświeceniowego owocuje przywołaniem *ethosu*. Zadaniem filozofii na nim opartej jest odnalezienie związku między *logosem* a *ethosem*, między substancjalnością, która na dobrą sprawę z perspektywy transwersalności stała się już nieaktualna (jako kategoria dominująca) a subiektywnością i partykularnością życia codziennego. Okazuje się więc, iż Kantowska etyka norm musi zostać zastąpiona etyką cnót, co oznacza, iż powrót do Arystotelesa i reprezentowanej przez niego *phronese* odnajduje się w przyzwoitości jako formie zbiorowego współistnienia. To zaś jednoznacznie świadczy przeciwko rozumowi teoretycznemu, który standardowo i uniwersalnie pragnie wyznaczać granice postępowania etycznego. Po ich przekroczeniu jasne jest, iż świadomość moralności powinna zostać zrelatywizowana do konkretnego *ethosu*. Dylematy zaś wokół niego narosłe nie są dylematami, które dotyczą wartości *per se*. Z tego powodu rozum etyczny staje się aktorem drugiego planu, który przyćmiony przez moralność manifestuje się w prześwicie interpretacji. Ona zaś, traktując normy etyczne jako zasady interpretacyjne, odrzuca ich ostateczne uzasadnienie. Co najwyżej, odnosi je do poszczególnych płaszczyzn życia społecznego, określonych formami danych racjonalności. Pozwala to sądzić, iż rozum zredukowany do racjonalności konkretnej sytuacji staje się rozumem instrumentalnym, odnoszonym do poszczególnych okoliczności życiowych. W tym sensie zdaje się końcem wielkich narracji, silnych ontologii, fundamen-

talnych reguł, myślenia podług metafizycznych prawideł. Pożegnanie z rozumem, które Welsch entuzjastycznie na kartach swych dzieł ogłasza, jest nie tyle pożegnaniem dosłownym i definitywnym, ile rozstaniem z filozofią pierwszych zasad i norm substancjalnych. Jest zatem wyjściem z metafizyki skutkującym indywidualnym doświadczeniem historii. Dowodzi również, iż etyka pozbawiona imperatywności jest etyką pragmatyczną.

Czytając Welscha, odnieść można wrażenie, że Nietzscheańskie uśmiercenie Boga było końcem wielowiekowej symbiozy etyki i religii. Ich filozoficzny i eschatologiczny wydzźwięk ze względu na odmiennosc roków stwarzał wrażenie końca każdej z nich. Nie na tyle jednak groźne, aby musiały się one bezpowrotnie rozejść. W interesie każdej z nich leżało bowiem, aby osłabieniu rozumu substancjalnego towarzyszyło przywołanie religijnego patosu, co oznacza, że moralność, wymykając się postanowieniom prawa ogólnego, opowiadała się za taką postacią *gry*, w której grający, ulegając wyłącznie jej, nie ulega manierze etycznego legalizmu. Znaczyło także, iż trudno jest mówić o systemie etyki normatywnej w sytuacji, kiedy oscylujemy między konkretną okolicznością życia a postulatywną regułą etyczną. Słowem, zyskujemy pewność, iż rozum transwersalny odnosi się do tych kwestii społecznych, w których prawo, ekonomia oraz zróżnicowane systemy edukacyjne i ekonomiczne tworzą płaszczyznę wspólnych oddziaływań interpretacyjnych, stąd porozumienie między poszczególnymi racjonalnościami życia społecznego leży nie tyle po stronie dogmatycznego *logosu*, ile kulturowego *ethosu*. Jest to powód, dla którego Hans Lenk, nie rezygnując z oświeceniowego pojęcia rozumu, skłonny jest odwoływać się do jego funkcji interpretacyjnej. Nie przeczy tym normatywności filozofii, której rozum wiernie służy. Zachęca natomiast do manifestowania jego działalności w obrębie różnego typu praktyk społecznych, które ściśle powiązane z życiem publicznym tworzą jego socjologiczne, historyczne, antropologiczne i egzystencjalne konteksty. Z ich punktu widzenia odejście od epistemologicznego fundamentalizmu umożliwia odejście od poznawczego absolutyzmu, co w wypadku Lenka dowodzi ważności pragmatycznego realizmu. Bez wątplenia wpisuje się to w ponowoczesne myślenie Kantem, w którym rozum transcendentálny z jego roszczeniami do metafizycznej uniwersalności ustępuje miejsca racjonalnościom kulturowym. Jednak nie świadczy to o całkowitej apologii relatywizmu, ale, co najwyżej, o ważności postkantowskiego krytycyzmu, w którym *a priori* wzbogaczone zostaje interpretacją i historią. Pomimo tego dowodzi konieczności

zapewnienia obiektywności poznania na podstawie realnego istnienia jego przedmiotu. Trudno więc wracać do dogmatyzmu i w nim właśnie szukać uzasadnień metafizycznych. Bardziej stosowne wydaje się odwołanie do słabych przesłanek logiki hermeneutycznej, w której historyczne archetypy sensu o tyle tylko kształtują prawdę bytu i poznania, o ile są pochodną oddziaływań nieświadomionego *logosu*. Nieobecna w nim teleologia powoduje, iż jako zupełnie nieprzydatne na peryferiach filozofii pozostać muszą dążenia do myślenia klasycznym Kantem w sytuacji, gdy jego kulturowe otwarcie stało się faktem oczywistym. Nie pozostaje zatem nic innego, jak tylko odwołać się do interpretacji, aby raz jeszcze powrócić do Kanta, tym razem ponad horyzontem przez niego zakreślonym.

Spis treści

Wprowadzenie otwarte	5
Rozdział I	
Transcendentalizm i próba jego filozoficznego dokończenia	15
Kantowski projekt filozofii transcendentalnej	17
Fichteańska <i>Wissenschaftslehre</i> jako rozwinięta koncepcja filozofii krytycznej	27
Postkantowskie otwarcie filozofii na problem wartości	38
Historia i tożsamość, czyli o neokantowskim rozumieniu historii . . .	50
Modlitwa Sørensa Kierkegarda jako wyraz nowego myślenia filozoficznego	61
Nietzscheański i postnietzscheański status filozofii niemetafizycznej .	72
Rozdział II	
Hermeneutyczny projekt filozofii rozumienia	83
O możliwym rozumieniu doświadczenia hermeneutycznego	85
Hermeneutyczny status rozumienia i interpretacji	96
Diltheyowskie inspiracje psychoanalizy Zygmunta Freuda	106
Jaspers i Gadamer, czyli o pojmowaniu postkantowskiej metafizyki .	125
Rola intuicji w metafizyce Henriego Bergsona i Gabriela Marcela . . .	141
Zakończenie otwarte	152

ISBN 978-83-7467-191-0