

KS. JÓZEF HERBUT

Lublin

## AKTUALNOŚĆ TRANSCENDENTALNEJ METODY FILOZOFOWANIA

Autorzy podręczników historii filozofii zwykli przypisywać I. Kantowi i pomysł MT (= metody transcendentalnej), i pierwsze jej faktyczne zastosowanie w filozoficznych dociekaniach. Wielu współczesnych filozofów sądzi jednak, że od Kanta pochodzi tylko nazwa tej metody i pewna jej wersja. W innych postaciach była ona używana przez niektórych filozofów od dawna, choć nie jako metoda główna. E. Coreth np., jeden z wiodących autorów z kręgu tzw. tomizmu transcendentalnego, początków metody refleksyjnej (bo i tak bywa ona nazywana) dopatruje się u Platona. Już ten filozof odkrył bowiem, że mamy znajomość fundamentalnych zasad logicznych i metafizycznych, która nie wywodzi się ze zmysłowego doświadczenia, lecz przeciwnie – umożliwia takie doświadczenie. Jego doktryna o ideach była pierwszą w zachodniej filozofii próbą objaśnienia wiedzy traktowanej jako aprioryczna. Św. Augustyn przyjmował podobną doktrynę, kiedy obecność wiecznych prawd w ludzkim umyśle przypisywał Bożemu oświeceniu. Augustyński nurt wewnątrz scholastyki pozostawał wierny temu pogładowi. Św. Tomasz, który starał się łączyć tradycję arystotelesowską z augustyńską, był również świadom apriorycznych warunków ludzkiej wiedzy. Jednakże po nim arystotelesowski wątek w scholastyce zyskał taką przewagę, iż owa świadomość stopniowo malała i w końcu zupełnie zanikła. Odżyła dopiero w Kartezjusza koncepcji idei wrodzonych, choć ten filozof przeakcentował jasność i wyraźność wiedzy *a priori*. Później spotykamy ją w ontologizmie Malebranche'a, jednak całkowicie odseparowaną od doświadczenia i przemienioną w intuicję wieczystej istoty Boga<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Metaphysics*, tł. z jęz. niem. J. Donceel, New York 1968, s. 36. Odwołuję się tu do tekstu angielskiego, ponieważ jest mniej rozwlekły i przez to jaśniejszy niż oryginalny niemiecki: *Metaphysik*, Innsbruck 1964.

Współcześnie metodę transcendentalną, uwolnioną od Kantowskich założeń, z predylekcją stosują zwolennicy tomizmu transcendentalnego, który zapoczątkował J. Maréchal<sup>2</sup>. Inną postacią dzisiejszej filozofii tworzoną tą metodą jest transcendentalna pragmatyka, rozwijana przez K.-O. Apela i jego uczniów<sup>3</sup>. Poza jawnymi zwolennikami jakiejś wersji MT można wskazać współczesnych autorów, którzy niekiedy również ją faktycznie stosują, chociaż nie używają jej nazwy. Przykładowo wymienimy K. Poppera i P. F. Strawsona.

W niniejszym artykule przypomnę najpierw (I) Kantowską wersję MT oraz główne zarzuty przeciw niej wysuwane. Natępnie (II) zarysuję takie współczesne ujęcie MT, jakie pozwala widzieć w niej sposób rozwiązywania pewnych szczególnych problemów filozoficznych, stosowany faktycznie – i dawniej, i dziś – w różnorodnych kierunkach filozofii. W końcowym odcinku (III) podam przykłady posługiwania się tą metodą (przez Arystotelesa, E. Coretha i K. Poppera) potwierdzające powyższe stwierdzenie.

## I. KANTOWSKA KONCEPCJA METODY TRANSCENDENTALNEJ

W filozofii Kanta z okresu przedkrytycznego słowo „transcendentalny” miało jeszcze sens bliski klasycznemu, tj. oznaczało ponadkategorialne właściwości bytów. Nowe, epistemologiczne już znaczenie zyskało w okresie jego filozofii krytycznej. W rozpoczynającym ten okres dziele Kant pisał: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”. Zadaniem transcendentalnego poznania (badania) „nie jest rozszerzenie samych poznań [przedmiotowych – J. H.], lecz tylko ich poprawienie tudzież dostarczenie kamienia probierczego (służącego do oceny) wartości lub bezwartości wszelkich poznań *a priori*”<sup>4</sup>. Rozszerzając następnie swoje epistemologiczne rozumienie „przekraczania”, pisał o transcendentalnych: estetyce, logice, dialektyce i innych działach tworzonej przez siebie filozofii. Ale także obiekty, o których traktuje ta filozofia, tj. odpowiednie władze po-

---

<sup>2</sup> Zob. J. H e r b u t, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987.

<sup>3</sup> K.-O. A p e l, *Transformation der Philosophie*, Bd. I-II, Frankfurt a.M. 1973. Zob. W. K u h l m a n n, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg 1985.

<sup>4</sup> I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, I, B 25 i 26, tł. [z jęz. niem.] R. Ingarden, Warszawa 1986.

znawcze, same aprioryczne formy zmysłowości i rozumu, podmiot jako aprioryczna podstawa jedności apercpcji – zwane są przez Kanta transcendentalnymi.

Kant nie ukrywał, że do pomysłu transcendentalnych dociekań skłoniły go zainteresowania metafizyczne, tj. pytanie o możliwość zbudowania rzetelnej metafizyki, gdyż dotychczasowa – jego zdaniem – nie znalazła jeszcze drogi do królestwa nauk. Szukając odpowiedzi na to pytanie, podjął badanie czynników, dzięki którym matematyka i fizyka zyskały już w pełni status naukowości i mogą się ciągle rozwijać. Tak więc w punkcie wyjścia swojej krytycznej filozofii Kant umieścił niepowątpiewalny, wedle jego opinii, fakt istnienia nauki w postaci współczesnej mu matematyki i fizyki. Żywiąc tradycyjne pojęcie nauki jako wiedzy pewnej (koniecznej) i ogólnej, doszedł do przekonania, że status naukowości zapewniają tym dyscyplinom formułowane w nich sądy syntetyczne *a priori*, tj. sądy poszerzające naszą wiedzę i zarazem ogólnie ważne. Takie właśnie sądy artykułują poznanie doświadczalne naukowo pojęte. Ponieważ owe aprioryczne sądy nie mogą być – w przekonaniu Kanta – stwierdzone przy supozycji, iż „nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów”, należy przyjąć, że „to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania”<sup>5</sup>.

Kanta transcendentalne badania to szukanie odpowiedzi na pytanie: jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*? – lub inaczej: jaką naturę musi mieć poznający podmiot, aby mógł stwierdzać takie sądy? Wiedza o apriorycznych czynnikach konstytuujących poznawczy podmiot nie powstaje niezależnie od wszelkich innych rodzajów wiedzy. Zdobywamy ją „przekraczając” nasze poznanie w postaci sądów syntetycznych *a priori* ku ich koniecznym warunkom podmiotowym. Jest to raczej współ-wiedza lub wiedza bazowa, która wchodzi *implicite* we wszystkie akty doświadczalnego poznania i może być uwyrażniona tylko przez refleksję nad koniecznymi warunkami tychże aktów (branych łącznie z ich wytworami). Owe warunki konstytuują podmiot poznawczy jako taki (lub tylko ludzki podmiot poznawczy – wypowiedzi Kanta w tej sprawie nie są jasne) oraz współkonstytuują poznawany przezeń świat przedmiotów. Współkonstytuują w sensie: „[...] tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Tamże, B XVI.

<sup>6</sup> Tamże, B XVIII.

Krytyczna filozofia Kanta wywołała liczne wątpliwości lub zarzuty<sup>7</sup>. Oto główne z nich.

1. Kluczowe dla Kanta pytanie o warunki możliwości sądów syntetycznych *a priori* nie zostało poprzedzone logiczną analizą natury tego rodzaju sądów. A jest to do dziś jeden z bardziej spornych problemów filozoficznych. Samo pojęcie apriorycznych czynników ma w tekstach Kanta różne treści.

2. Niezależnie od zastrzeżeń wywoływanych niejasnym pojęciem sądów syntetycznych *a priori* Kantowska opinia, że matematyka i czysta fizyka (newtonowska) składają się z takich sądów, cechujących się m.in. bezwzględną koniecznością, została podważona przez stworzenie geometrii nieeuklidesowych oraz teorii nowoczesnej fizyki.

3. Autor *Krytyki* nie docenił roli języka zarówno w przebiegu czynności poznawczych, jak i w formowaniu ich wytworów.

4. Kantowskiej teorii poznania brakuje samorefleksji. Miała usunąć dogmatyczne podejścia teoriopoznawcze, tymczasem w niej samej kryją się elementy dogmatyczne. Albowiem w toku swoich krytycznych rozważań Kant wprowadził szereg pojęć, dla których brak w jego tekstach pełnego usprawiedliwienia. Ponadto krytyczna filozofia Kanta składa się faktycznie z licznych sądów syntetycznych *a posteriori*, np. o spostrzeganiu, o funkcjach kategorii czy o jedności apercpcji. Takie sądy dają się ostatecznie uprawomocnić jedynie przez jakiś ogląd odpowiednich stanów rzeczy.

5. Kantowska filozofia transcendentálna może być rozumiana jako odpowiedź na pytanie, jak (w jakich granicach) możliwa jest niepowątpiewalna wiedza. Wówczas nasuwa się jednak zarzut obracania się w błędnym kole: Kant bierze za podstawę dowodu coś (mianowicie fakt obiektywnego doświadczenia naukowego), czego prawomocność powinna być dopiero wykazana przez rozpatrzenie warunków możliwości obiektywnego doświadczenia w całym jego zakresie.

6. Fenomenologowie zarzucają Kantowi, że jego aprioryczne czynniki zostały jednostronnie umiejscowione w poznawczym podmiocie, z pominięciem apriorycznych elementów dziedziny przedmiotowej danych nam w ich intuicji.

Powyższe zarzuty (i inne – bardziej szczegółowe, tu nie wyliczone) skłaniały wielu filozofów do odrzucenia całego programu transcendentálnych badań

---

<sup>7</sup> Zob. np. R. I n g a r d e n, *Poznanie „a priori” u Kanta a poznanie „a priori” według Husserla*, [w:] t e n Ź e, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 246-265; F. W e n i s c h, *Die Philosophie und ihre Methode*, Salzburg 1976, s. 28 n.; P. R o h s, *Transzendental Logik*, Meisenheim 1976; R. A s c h e n b e r g, *Über transzendental Argumente. Orientierung in einer Diskussion zu Kant und Strawson*, „Philosophisches Jahrbuch”, 85(1978) 332-358; S. K o r n e r, *The Impossibility of Transcendental Deductions*, „The Monist”, 51(1967) 317-331; J. B. L o t z, *Transzendental Erfahrung*, Freiburg i.B. 1978, s. 15-26; K u h l m a n n, dz. cyt., s. 297-313.

jako w istocie chybionego. Inni sądzą wszakże, iż owe zarzuty trafiają wyłącznie w kantowską postać takiego programu i sformułowanie ich pomaga rozpoznać uniwersalną formę MT.

## II. WSPÓŁCZESNE UJĘCIE METODY TRANSCENDENTALNEJ

Uwalnianie MT od kontekstu Kantowskiej filozofii dotyczy zarówno pola zastosowań tej metody, jak i przebiegu dokonującej się w niej refleksji. Rzecz oczywista, zmiany MT w tych dwóch momentach pociągają za sobą zmiany jej punktu dojścia, tj. poznawczego rezultatu osiąganego tą metodą.

### 1. PEŁNIEJSZE POLE ZASTOSOWAŃ

Kant badał tylko naukowe doświadczenie artykułujące się w prawach współczesnych mu matematyki i fizyki. Jest to jednak specjalna postać doświadczenia, wcale nie jedyna ani nie pierwotna. Pierwotniejsze jest przednaukowe, potoczne doświadczenie, wyrażające się w niekoniecznych sądach o jednostkowych rzeczach (w Kantowskiej terminologii: syntetyczne *a posteriori*). Postulat zaczynania transcendentalnej refleksji od takiego doświadczenia wysuwają przede wszystkim transcendentaliści metafizycy (J. B. Lotz, E. Coreth, K. Rahner, O. Muck). Żywią oni przekonanie, że natury wiedzy naukowej czy to o świecie przyrody, czy to świecie osób oraz ich wytworów nie da się dogłębnie wyjaśnić bez refleksji nad sposobami zdobywania wiedzy przednaukowej, ponieważ z niej właśnie wyrasta wszelka wiedza specjalistyczna. Ponadto są przekonani, że poprzez transcendentalną refleksję nad potocznymi aktami poznawczymi oraz ich wytworami można dojść do głównych tez realistycznej metafizyki (bliskiej jej wersji arystotelesowsko-tomistycznej).

Przesunięcie punktu zastosowania MT do przednaukowych aktów poznawczych pociąga za sobą potrzebę opisu tych aktów w ich naturalnej postaci, opisu dokonanego na podstawie towarzyszącej im świadomości. Ma to być opis fenomenologiczny w niespecyficznym sensie, bez zabiegów redukcyjnych polecanych przez E. Husserla i jego uczniów. W swoim opisie aktów poznawczych transcendentaliści metafizycy wysuwają na pierwszy plan podmiotowy moment ich samoświadomości oraz intencjonalne odniesienie do określonego przedmiotu. Wedle Kantowskiej teorii poznawane przedmioty są współtworzone przez władze podmiotu (kategorie zmysłowości i rozsądku) i jako takie

pozostają w pewnym sensie w ramach tychże aktów. Jednakże jest to już swoista interpretacja czynności poznawczych. Pozostając na poziomie samego opisu, wolno tylko mówić, że przedmiot jest tym, ku czemu akt o określonej treści jest skierowany (co stanowi jego zewnętrzny korelat) i co różni dany akt od innych aktów. Na tym etapie należy się powstrzymać od wszelkich prób interpretacji przedmiotu: czy to w sensie potocznego realizmu, czy to empirycznej psychologii, czy to jakiejś metafizyki<sup>8</sup>.

Samo poznanie typu naukowego, które stanowiło pierwszorzędną dziedzinę Kantowskich dociekań transcendentálnych, musi być dziś również inaczej pojęte, i to w dwojakim aspekcie. Po pierwsze, ze względu na powstanie różnych systemów geometrii oraz teorii nowoczesnej fizyki należy poszerzyć zbiór sądów syntetycznych *a priori* i zarazem ich status wyraźnie zrelatywizować do określonych założeń aksjomatycznych. Po drugie, w Kantowskiej koncepcji nauki brak problematyki dyscyplin humanistycznych. Zwracał na to uwagę już Hegel, po nim Dilthey, Husserl, Heidegger i inni. Konkretniej znaczy to, że obok poznania typu przyrodniczego trzeba uwzględnić również istotny dorobek nauk humanistycznych (specyfikę formułowanych w nich sądów) i przeprowadzić transcendentálną krytykę rozumu hermeneutycznego lub interpretującego fakty kulturowe<sup>9</sup>.

Wreszcie K.-O. Apel i jego uczniowie podkreślają konieczność uwzględnienia zarówno w punkcie wyjścia, jak i w całym przebiegu transcendentálnej refleksji językowego wymiaru naszej wiedzy<sup>10</sup>. Ta konieczność jest oczywista dla każdego, kto zapoznał się z dorobkiem filozofii analitycznej. Język, stanowiący przez długi czas jedynie szczególny przedmiot badań, w filozofii analitycznej zyskał rangę jednego z istotnych podmiotowych czynników poznania w ogóle. Dla wielu autorów filozofia lingwistyczna stała się *prima philosophia*, a pytanie o warunki możliwości niepowątpiewalnego poznania zastąpiono pytaniem o warunki możliwości intersubiektywnie sensownych wypowiedzi o stanach rzeczy. Tym samym tradycyjna krytyka poznania została zradykalizowana: przed pytanie o obiektywną prawdziwość sądów wysunięto pytanie o kryteria sensownych zdań, a w miejsce oczywistości jednostkowej (dotąd ostatniej instancji w kwestiach prawdy) położono argumentatywne kształtowanie przez społeczność badaczy konsensu w sprawach prawdziwości

---

<sup>8</sup> Zob. O. M u c k, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, s. 277.

<sup>9</sup> Zob. K u h l m a n n, dz. cyt., s. 14-16.

<sup>10</sup> Zob. K.-O. A p e l, *Einführende Bemerkungen zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik*, [w:] *Semantics and Communication*, ed. C. H. Heidrich, Amsterdam 1974, s. 81-108; K u h l m a n n, dz. cyt., s. 16-19.

proponowanych hipotez. Z takiego podejścia płyną niebagatelne korzyści dla efektywnego rozwiązywania analitycznych i krytycznych zadań filozofii. Zamiast zajmować się faktami świadomości, które w pełnej postaci dostępne są tylko prywatnie, w lingwistycznej filozofii mamy do czynienia ze społecznie dostępnymi strukturami językowymi, co ułatwia zarówno samą analizę, jak i krytyczną dyskusję jej rezultatów.

Uwzględnianie językowego składnika naszego poznania i przy tym akcentowanie jego społecznego wymiaru prowadzi do programu tzw. transcendentalnej pragmatyki<sup>11</sup>. U jej podstaw tkwi teza, że sytuacja sensownej argumentacji jest nieusuwalnie pierwotna i od refleksji nad nią należy zacząć filozoficzne dociekania.

## 2. SPECYFIKA TRANSCENDENTALNEJ REFLEKSJI

Tak zwana transcendentalna dedukcja (pojęcie autorstwa Kanta; w dzisiejszym języku trafniejsza jest nazwa: transcendentalna argumentacja) polega w rzeczy samej na wykazywaniu zasadności używania określonych pojęć lub na wykazywaniu zasadności uznania za prawdziwe określonych sądów – przez ujawnianie, że: jeśli te pojęcia nie będą używane lub owe sądy nie będą przyjęte, to coś tak niewątpliwego, jak rozwój naukowej wiedzy („der sichere Gang der Wissenschaft”), byłoby niemożliwe. Podstawą tego typu argumentacji za apriorycznymi pojęciami i sędami jest rozpoznanie stosunku, jaki łączy je z niepowątpiewalnymi sędami bazowymi, artykułującymi naukowe doświadczenie.<sup>12</sup>

Jaką naturę ma ten stosunek? Analizując Kantowską teorię poznania, R. Ingarden dochodzi do wniosku, iż wbrew wypowiedziom samego Kanta o stosowanej przez siebie MT – jego przeciwstawienie wiedzy aposteriorycznej i apriorycznej zostało przeprowadzone w duchu psychofizjologicznej teorii poznania. Zatem Kantowskie pojęcia czynników *a priori* i *a posteriori* mają treści genetyczno-psychologiczne, wyznaczone przyczynową relacją podmiotu do przedmiotów poznania<sup>13</sup>.

Niezależnie od tego, czy psychologizująca interpretacja teorii Kanta ma dostatecznie mocną podstawę w jego tekstach, czy też rację mają neokanty-

---

<sup>11</sup> Transcendentalną pragmatykę zapoczątkował i rozwinął K.-O. Apel (główne dzieło: *Transformation der Philosophie*).

<sup>12</sup> Zob. K a n t, dz. cyt., s. 185, 194 i inne. Dobry przegląd dyskusji tej kwestii podaje Aschenberg (art. cyt., s. 332-358).

<sup>13</sup> Zob. I n g a r d e n, art. cyt., s. 246-264.

ści broniący logistycznej interpretacji kantyzmu – współcześni transcendentaliści podkreślają różnicę między refleksją wchodzącą w skład ich metody a refleksją psychologiczną. Ta ostatnia zakłada już rozumienie aktu poznawczego lub intencjonalnych aktów innych rodzajów jako pewnych sposobów zachowania się człowieka oraz poszukuje prawidłowości ich faktycznego przebiegu. Na gruncie psychologii takie podejście jest w pełni uprawnione, świadczy ono jednak, że psychologiczna refleksja jest wtórna wobec transcendentalnej. Albowiem – po pierwsze – dokonuje się ona za pomocą intencjonalnych aktów, ku którym zwraca się właśnie transcendentalna refleksja, a po drugie – psychologiczna analiza uwarunkowana jest określonym rozumieniem aktów, od czego transcendentalna refleksja programowo abstrahuje<sup>14</sup>.

Niektórzy współcześni transcendentaliści (np. E. Coreth, O. Muck) mówią, że ich refleksja różni się także od analizy logicznej. Ta dotyczy tylko określonej klasy aktów poznawczych (ich wytworów), tj. postaci dyskursywnego myślenia, i rozważa je w aspekcie niesprzeczności oraz relacji wynikania. Abstrahuje się przy tym od stosunku dyskursywnego myślenia do czynności poznawczych innych typów i od stosunku myśli do rzeczy. Ale logiczna analiza i cały rozwój logiki dokonują się również za pomocą intencjonalnych aktów podpadających pod refleksję transcendentalną. Zatem analiza logiczna wzięta w aspekcie jej podstaw i zastosowań podlega transcendentalnemu wyjaśnianiu, natomiast walentność tego wyjaśniania nie może być osądzana wedle logicznych prawideł<sup>15</sup>.

Jak należy rozumieć tę niezależność transcendentalnej refleksji od analizy logicznej? Zapewne nie w tym sensie, że dokonuje się ona całkowicie poza prawami semiotyki lub logiki formalnej. Każda myślowa analiza, bez względu na jej przedmiot i cel, musi być prowadzona w określonym języku, a nie sposób posługiwać się językiem bez przestrzegania elementarnych prawidłowości logicznych rządzących jego strukturą. Wydaje się, że owo przeciwstawianie transcendentalnej refleksji analizie logicznej pochodzi z wąskiego rozumienia logiki. Logika jest tu wzięta jako dyscyplina ustalająca różne stosunki między wyraźnie sformułowanymi pojęciami, sądami, pytaniami lub normami. Natomiast przy refleksji transcendentalnej na początku wyraźnie dany jest tylko jakiś jeden człon domniemanego stosunku logicznego: pojęcie, sąd, pytanie, norma. Drugi człon tego stosunku musi być dopiero uwyraźniony przez ujawnianie warunków, które umożliwiają konsekwentne pomyślenie członu wyjściowego. Owe warunki to jakieś logicznie pierwotniejsze pojęcia, sądy itd., współprzyjęte tylko *implicite*, stąd potrzeba ich ujawnienia przez refleksję. Na

<sup>14</sup> M u c k, dz. cyt., s. 278; J. B. L o t z, *Ontologia*, Barcinone 1962, s. 20.

<sup>15</sup> Zob. M u c k, dz. cyt., s. 278.



przykład jeśli stosujemy taką refleksję do pojęcia działania moralnościowego, to wykrywanie warunków jego możliwości polega na tworzeniu ciągu pojęć, w którym każde następne jest logicznie pierwotniejsze od poprzedniego w sensie: jest koniecznym warunkiem konsekwentnego pomyślenia poprzedniego pojęcia. Można powiedzieć, że jest to odtwarzanie „logicznej genezy” danego pojęcia biegnące w kierunku przeciwnym do kierunku logicznych zależności. Powstały ciąg kończy się pojęciem najpierwotniejszym, co do którego nie ma już sensu pytanie o jego konieczne warunki. Owo pojęcie artykułuje najwyższą normę wszelkiej moralnościowej powinności<sup>16</sup>.

Tak rozumiana refleksja ma niewątpliwie charakter logicznej analizy różniącej się od analizy logicznej wąsko wziętej (tj. analizy logicznej w rozumieniu transcendentalistów) tym, że w jej trakcie odkrywa się logiczne relacje między składnikami wiedzy wyraźnie określonymi a składnikami *implicite* współprzyjętymi. Zyskują one wyraźne kształty właśnie dzięki analizie. Na płaszczyźnie metodologicznej transcendentalną refleksję wolno chyba określić jako redukcyjne wnioskowanie „z jedyną możliwą hipotezą”, w którym kolejne konkluzje wskazują logicznie wcześniejsze ogniwa myślenia – tak długo, aż dotrze się do ogniwa w danym ciągu myślowym bezwzględnie. Wnioskowanie to pełni funkcję heurystyczną i zarazem uzasadniającą.

Co poznaje się za pomocą MT? Na podstawie podanych tu objaśnień można generalnie powiedzieć tak: poznaje się takie pojęcia, sądy, normy itd., jakich w żadnym procesie myślenia lub w procesach myślenia określonego typu nie sposób odrzucić bez uwikłania się w aktualną sprzeczność<sup>17</sup>. Zatem poznaje się tzw. pierwsze zasady myślenia: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka; poznaje się, że akt stwierdzenia czegoś jest nieusuwalnie pierwszym aktem, bo bez niego nie można sensownie wypowiadać żadnego wątpienia lub zaprzeczenia; poznaje się pojęcie wolności woli lub ideę dobra jako konieczne warunki moralnościowego postępowania – i inne podobnie ogólne pojęcia, sądy czy normy. MT jest tedy procedurą ograniczoną do ujawniania i potwierdzania elementarnej wiedzy o rzeczywistości podmiotowej i przedmiotowej, wiedzy posiadanej „od zawsze” i ukrytej obecnej w aktach myślenia jakkolwiek określonych lub określonych kategorialnie. W zakresie tej elementarnej wiedzy MT może być skutecznie stosowana do podważania różnorodnych postaci sceptycyzmu lub relatywizmu – m.in. we współczesnych ich postaciach: fallibilistycznej, hermeneutyczno-historyczystycznej czy holistycznej. Jest oczywiste, iż

<sup>16</sup> Zob. A. P i e p e r, *Ethik und Moral*, München 1985, s. 131.

<sup>17</sup> W sprawie stosunku tak pojętego myślenia redukcyjnego do tradycyjnej formy dowodzenia nie wprost zob. J. H e r b u t, *Uzasadnianie twierdzeń filozoficznych przez próby ich obalania*, „Roczniki Filozoficzne”, 32(1984), z. 1, s. 101-113.

MT nie da się stosować do zdobywania empirycznych składników wiedzy, w szczególności do formułowania twierdzeń czy hipotez podległych doświadczalnej weryfikacji.

### III. PRZYKŁADY STOSOWANIA METODY TRANSCENDENTALNEJ

Jeżeli się przyjmie współczesną koncepcję MT, uwolnioną od założeń Kantowskiej filozofii krytycznej, to łatwo pokazać, że jest to jedna z pierwotnych metod filozofowania i że daje się ona stosować w różnych kierunkach filozoficznych. Stosować – do potwierdzania elementarnej wiedzy, o której była mowa wyżej. Uwidocznimy to na trzech przykładach.

#### 1. ARYSTOTELESA UPRAWOMOCNIENIE ZASADY NIESPRZECZNOŚCI

W literaturze polskiej najbardziej szczegółową i radykalną analizę Arystotelesa argumentacji za zasadą niesprzeczności (= ZN) przeprowadził J. Łukasiewicz<sup>18</sup>. Jego główny wniosek głosi: ZN jest logicznie bezwartościowa, ponieważ wymaga rzeczowego dowodu, a takiego nie sposób przeprowadzić; jest natomiast niezwykle wartościowa z praktyczno-etycznego punktu widzenia. Jeżeli przyjmie się pojęcie dowodu z podręczników logiki, to ZN rzeczywiście nie można udowodnić, jako że nieuchronnie wpada się w błędne koło. Ale rekonstrukcja argumentacji Arystotelesa za tą zasadą, przeprowadzona przez Łukasiewicza i innych logików, nie jest jedyną możliwą; trzeba powiedzieć nawet więcej: nie opiera się ona na wnikliwym odczytaniu tekstów Arystotelesa dotyczących filozoficznych pryncypiów. Nie będę tu podejmował szczegółowej dyskusji z krytykami wywodów Arystotelesa. Chcę jedynie pokazać, że uprawomocnienie ZN, które podaje ten filozof, przebiega wedle reguł MT w niekantowskim jej ujęciu.

Uprawomocnieniu ZN (oraz zasady wyłączonego środka) Arystoteles poświęca większą część książki IV *Metafizyki*<sup>19</sup>. Dla nas najbardziej interesujący jest fragment 4, w którym autor dyskutuje własne wywody. Zaczyna uwagą, że „jest

---

<sup>18</sup> *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910, Warszawa 1978<sup>2</sup>. Zob. I. Dąmbska, *Łukasiewicz i Wittgenstein o zasadzie sprzeczności*, „Ruch Filozoficzny”, 36(1978), nr 1, s. 31-34.

<sup>19</sup> Tł. K. Leśniak, Warszawa 1983.

brakiem wiedzy logicznej nieodróżnianie tego, co wymaga dowodu, od tego, co dowodu nie potrzebuje. Nie wszystko bowiem może mieć dowód (byłoby to cofaniem się w nieskończoność, tak że w ten sposób nie mógłby powstać żaden dowód)". Autor *Analitik* – teorii sylogistycznego dowodu i teorii nauki – starannie opracował strukturalne ograniczenia dowodu przez wnioskowanie. Taki dowód musi opierać się na przesłankach przyjętych skądinąd. Jednakże nie dla wszystkich przesłanek wolno żądać kolejnego dowodu wedle sylogistycznych reguł. Kto by próbował spełnić to żądanie, wpada nieuchronnie w *regressus in infinitum* lub w *circulus vitiosus*. Do twierdzeń nie dających się dowodzić sylogistycznie należą m.in. pierwsze zasady myślenia i bytu, wśród nich – ZN. Wydawałoby się więc, że pozostaje jedynie odwołanie się do intelektu (*nus*), stwierdzającego intuitywnie prawdziwość tej zasady. W tekstach Arystotelesa (*Fizyka*, I, 2 oraz II, 1 i 9) znajdują się krótkie wypowiedzi sugerujące takie wyjście. Ale Arystoteles traktuje je chyba jako niezadowolające, gdyż w *Metafizyce* pisze: „Można jednak udowodnić nawet elenktycznie, że pogląd ten (tzn. że ta sama rzecz może być i nie być) jest niemożliwy [...]” (IV, 4, 1006 a). Ów dowód elenktyczny lub odpierający (dziś można by mówić „argumentacja refleksywna”) stanowi pełną odpowiedź na znany już Arystotelesowi „trylemat Münchhausena”, który rzekomo ma się zawsze pojawiać przy próbach ostatecznego uzasadnienia jakichś twierdzeń: regres, błędne koło, dogmatyczne przerwanie uzasadniania.

Czym jest argumentacja elenktyczna? Arystoteles objaśnia ją tak: „Uzasadnić za pomocą odparcia to, moim zdaniem, zupełnie coś innego, niż dowieść, bo dowód, jak się zdaje, opiera się na *petitio principii*; ale jeżeli ktoś inny jest odpowiedzialny za tego rodzaju *petitio principii*, będziemy mieli elenchos, a nie dowód” (IV, 4, 1006 a). Siła tego typu argumentacji kryje się w tym, co stanowi niepokonalną trudność przy zwykłym dowodzeniu najwyższych pryncypiów, które są faktycznie „od zawsze” uznane. Ich przeciwnik wikła się nieuchronnie w jawną sprzeczność między tym, co głosi, a tym, co sam musi przyjmować. Zatem można go w argumentacji pokonać, wykazując, że odnośna zasada – w naszym przypadku ZN – nie daje się sensownie zakwestionować.

W jakich okolicznościach ZN jest koniecznościowo zakładana i tym samym można przeprowadzić refleksywną argumentację za nią? Arystoteles pisze: „Jeśli tylko nasz oponent coś powie; bo jeżeli nie powie nic, byłoby śmieszne usiłować przedstawiać dowody komuś, kto nie potrafi podać dowodu niczego [...] Punktem wyjścia wszystkich tego rodzaju argumentów nie jest żądanie, żeby nasz oponent powiedział, że coś istnieje albo nie istnieje (bo ktoś mógłby to zaraz uznać za *petitio principii*), ale żeby powiedział coś, co jest znaczące dla niego samego i dla drugiego; jest to konieczne, jeżeli rzeczywiście

chciał coś powiedzieć; w przeciwnym razie człowiek ten nie byłby zdolny do rozumowania ani z samym sobą, ani z kimś innym” (IV, 4, 1006 a). Wedle Arystotelesa zatem oponent, z którym warto dyskutować, wikła się zawsze w sprzeczność, i to nie w tym, co głosi, lecz między samym faktem sensownego mówienia a jego koniecznymi warunkami. Jednym z nich jest ZN. Można nawet zrezygnować z żądania, aby oponent w ogóle coś twierdził, bo sceptyk mógłby uznać takie żądanie za zbyt wygórowane i stawiające go w niekorzystnej pozycji. Arystoteles godzi się ustąpić przeciwnikowi tak daleko, żeby go tym skuteczniej zaatakować uwagą: ZN jest koniecznym założeniem każdej mowy, która rości sobie pretensje do sensowności.

## 2. EMERICHA CORETHA DOCHODZENIE DO ZASAD: NIESPRZECZNOŚCI I RACJI DOSTATECZNEJ

Na transcendentalny sposób filozofowania w jego odmianie stosowanej przez Coretha składają się: fenomenologiczny opis aktu pytania, reduktywne wykrywanie warunków możliwości aktu pytania, dedukcyjne wywnioskowywanie koniecznościowych składników aktu pytania<sup>20</sup>. Corethowska argumentacja transcendentalna za zasadami: niesprzeczności i racji dostatecznej – w skrótownym ujęciu – przebiega następująco:

1. W punkcie wyjścia (nie zakładającym nic z tego, co chcemy udowodnić) umieszczamy doświadczenie własnej aktywności poznawczej, dające się ostrożnie wypowiedzieć zdaniem: często uświadamiam sobie, że o coś pytam. To doświadczenie, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wspólne wszystkim ludziom o normalnie rozwiniętej psychice, stanowi fakt niepowątpiewalny. Kto by poważnie próbował go zakwestionować, jedynie na nowo potwierdziłby, iż jest istotą pytającą.

2. Drugi etap argumentacji to wykazanie, iż jakiegokolwiek pytanie jest tylko wtedy możliwe, gdy spełniają się określone warunki w samym pytającym oraz w świecie, ku któremu pytania są skierowane. Pytający nie musi myśleć o tych warunkach, ponieważ ich nie tworzy; może jednak je sobie uświadomić w toku metodycznej refleksji nad aktem pytania.

Zadając pytanie o najprostszej formie: „Co to jest?”, zwracam uwagę ku jakiemuś przedmiotowi. Jeżeli o tym przedmiocie nie wiem jeszcze nic wyraźnego, mogę wskazać go i nazwać zaimkiem „to”. Zatem nawet kiedy nie mam żadnej szczegółowej wiedzy o przedmiocie, wiem przynajmniej, że jest

---

<sup>20</sup> Zob. H e r b u t, dz. cyt., s. 44-54.

czymś, nie zaś – niczym. Pytanie o nic to pytanie pozorne. Owo nieokreślone bliżej „coś”, dane w naszym punkcie wyjścia, filozofowie zwykli nazywać „bytem”. Tak więc pytanie „Co to jest?”, kierujące się do jakiegokolwiek przedmiotu, otwiera – na razie w sposób bardzo niesprecyzowany – wszystko obejmującą dziedzinę bytu jako bytu, poza którą jest tylko nicość.

Odpowiedź: „Przedmiot naszego pytania jest czymś (bytem)” – to tylko załączek dokładniejszej odpowiedzi. Pytanie „Co to jest?” stawiamy zwykle celem zyskania określonej wiedzy, czyli niesie ono roszczenie do odpowiedzi: to jest człowiek, to jest kwadrat itd. Niosąc takie roszczenie, pytanie zakłada więc, że jego przedmiot ma określone właściwości istotne i pochodne. Było to oczywiście już dla Arystotelesa, który istotę rzeczy zdefiniował jako *to ti estin* w rozumieniu: to, co podajemy w zasadniczej odpowiedzi na pytanie „Co to jest?” I tak pytanie wyprowadza nas z dziedziny nieokreślonego dla nas bytu w sferę określonych istot rzeczy.

Fundamentalnym warunkiem określoności przedmiotu pytania jest jego wewnętrzna niesprzeczność. Gdyby bowiem przedmiot mógł mieć własności drzewa i zarazem nie-drzewa itd., to każda odpowiedź na pytanie o niego byłaby zarówno prawdziwa, jak i fałszywa – i tym samym zadawanie pytań straciłoby sens. W ten sposób refleksja nad zwykłym pytaniem „Co to jest?” doprowadza nas do jednej z podstawowych prawd filozoficznych – do tzw. zasady niesprzeczności: żaden przedmiot nie może być pod tym samym względem taki i zarazem inny.

Ten bieg argumentacji Coretha można najkrócej ująć następująco: a) dany jest nam niepowątpiewalny fakt stawiania pytań; b) pytanie byłoby aktem bezsensownym (nie mogłoby zaistnieć jako pytanie), gdyby nie była możliwa żadna odpowiedź na nie, stwierdzająca coś określonego o przedmiocie pytania; c) podstawowym warunkiem określoności przedmiotu jest jego niesprzeczność; zatem d) każdy przedmiot (byt) jest wewnętrznie niesprzeczny.

Transcendentalna argumentacja prowadząca do zasady racji dostatecznej powstaje przez dalsze rozwijanie refleksji nad pytaniem. Oto pytając o istotę lub inne właściwości przedmiotu, *implicite* zakładamy nie tylko to, że przedmiot jest tak a tak określony, lecz również to, że owa określoność jest w czymś ugruntowana, że ma rzeczową podstawę – oraz że jesteśmy w stanie tę podstawę poznać. Zatem pytanie „Co to jest?” zawiera *implicite* również głębiej sięgające pytanie: „Dlaczego jest tak a tak?” Jest ono sensowne, jeśli przedmiot, którego dotyczy, rzeczywiście ma podstawę swych określonych właściwości. Ponieważ każdy przedmiot może wywołać pytanie „Dlaczego?”,

każdy więc przedmiot (byt) musi mieć podstawę tego, że jest taki a taki. A to właśnie głosi zasada dostatecznej racji<sup>21</sup>.

Powyższe wywody mogą budzić poczucie banalności, zwłaszcza kiedy przedstawia się je bez kontekstu, w jakim faktycznie występują w pracach metafizyków transcendentalistów. Ewentualny zarzut banalności nie martwi jednak Coretha oraz innych autorów tworzących metafizykę przez refleksję nad koniecznymi warunkami aktu pytania. Wedle ich przekonania potwierdza raczej tezę, iż pytanie jest możliwe tylko wówczas, kiedy poprzedza je i w nie wchodzi niepowątpiewalna przed-wiedza o elementarnych prawidłowościach wiążących każdy byt, przed-wiedza niewyraźna i zwykle umykająca świadomości podmiotu, jeśli nie przeprowadził on transcendentalnej refleksji. Ta przed-wiedza pytania (*das Vorwissen der Fragen*) ma zasadniczą doniosłość dla filozofa, bo w niej załączkowo zawarte są najogólniejsze twierdzenia o bycie. K. Rahner pisze wprost: „Metafizyka nie jest – jak nauka szczegółowa – odkrywaniem czegoś, czego się dotąd nie znało, lecz poznaniem tego, co wiedziało się (*implicite*) od zawsze”<sup>22</sup>.

### 3. KARLA POPPERA UPRAWOMOCNIENIE HIPOTEZY O „TRZECH ŚWIATACH”

W tekstach publikowanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Popper koncentruje się m.in. na problematyce „Body-Mind”. Otóż w trakcie rozpatrywania tej bogatej problematyki, krytykując stanowisko monistycznego materializmu i broniąc tezy o istnieniu trzech światów, posługuje się argumentacją, która jawnie ma znamiona transcendentalnego sposobu argumentowania. Godne uwagi jest przy tym stwierdzenie Poppera-fallibilisty: „Uważam tę argumentację za rozstrzygającą”<sup>23</sup>.

Popper wyróżnia cztery odmiany monistycznego materializmu: 1) radykalny materializm, 2) panpsychizm, 3) epifenomenalizm, 4) teoria identyczności. Następnie krytykuje i odrzuca te stanowiska – najpierw globalnie, z uwagi na wspólną im tezę o „zamkniętości świata fizycznego”, potem ze względu na ich specyficzne tezy. Interesująca nas tu argumentacja głosi: kto neguje realność świata 3 (dziedzinę postawionych problemów, ich rozwiązań, teorii, argumentów *pro* i *contra* hipotezom itd.) i jego oddziaływanie na świat 2 (dziedzinę psychicznych fenomenów) oraz na świat 1 (dziedzinę fizycznych

<sup>21</sup> Coreth, dz. cyt., s. 54-68, 95-99.

<sup>22</sup> Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, s. 40.

<sup>23</sup> K. R. Popper, J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München 1983 (tekst oryg.: *The Self and Its Brain*, Heidelberg 1977), s. 66.

stanów rzeczy), ten: a) pozbawia się możliwości zrozumienia natury wiedzy naukowej i b) nie może rościć sobie pretensji do traktowania go jako człowieka, który mówi i działa sensownie<sup>24</sup>. Tę argumentację, w postaci dostosowanej do zwalczanych tez, przedkłada Popper wielokrotnie. Najpierw, żeby w ogóle wprowadzić do rozważań – obok światów 1 i 2 – świat 3. W innym miejscu argumentacja ta, w formie eliptycznej, służy mu do zwalczania głównej tezy monistycznego materializmu (wykluczającej oddziaływanie na świat fizyczny czynników pozafizycznych): kto posługuje się argumentami celem osiągnięcia czegoś w świecie fizycznym, ten musi przyznać, że logiczne relacje (np. implikacje lub sprzeczności) mogą oddziaływać na byty światów 1 i 2. Bardziej rozwinięty jest drugi atak Poppera na powyższą tezę: kto argumentuje (a to znaczy przecież, iż jako taki chce być zrozumiały i poważnie traktowany), ten musi uznać: a) wyższe funkcje języka (opisową i argumentacyjną), które dają się wyeksplikować jedynie predykatami ze świata 3, oraz b) fakt, że owe funkcje mogą powodować skutki zarówno w świecie 2, jak i w świecie 1<sup>25</sup>.

Refleksyjną argumentację wytacza Popper również przeciw specjalnej postaci radykalnego materializmu: „Radykalny materializm lub fizykalizm jest z pewnością stanowiskiem wewnątrznie spójnym. Podaje on bowiem wizję świata, która – o ile wiemy – kiedyś była prawdziwa, mianowicie przed wyłonieniem się życia i świadomości. Większość z tych, którzy dziś tę teorię przedkładają, odczuwa przy tym lekki niepokój: sam fakt, że proponują pewną teorię (jako teorię), swoje własne przekonania, słowa, argumenty – zdaje się jej przeczyć”<sup>26</sup>. Podobnie *stricte* refleksyjnie przebiega argumentacja przeciw epifenomenalizmowi. „Epifenomenalistyczny pogląd, odniesiony do argumentów i ważenia racji, jest samobójczy. Epifenomenalista musi bowiem dowodzić, że argumenty lub racje nie mają faktycznie doniosłości. Nie mogą w rzeczy samej wpływać na nasze dyspozycje do działania, np. te do mówienia lub pisania, ani na samo działanie. Wszystko to jest sprowadzalne do mechanizmów fizyczno-chemicznych, do efektów akustycznych, optycznych i elektrycznych. Tak więc epifenomenalistyczny wywód prowadzi do dojrzenia jego własnej bezsiły. To nie obala jeszcze epifenomenalizmu. Znaczy to jedynie, że jeśli jest on prawdziwy, to nic z tego, co przedkłada się dla jego uzasadnienia, nie możemy brać poważnie”<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Tamże, rozdz. III. Por. K. R. P o p p e r, *Wiedza obiektywna*, tł. [z jęz. ang.] A. Chmielewski, Warszawa 1992 (tekst oryg.: *Objective Knowledge*, Oxford 1972), s. 160-167.

<sup>25</sup> P o p p e r, E c c l e s, dz. cyt., s. 83-85.

<sup>26</sup> Tamże, s. 88.

<sup>27</sup> Tamże, s. 105.

Przykłady transcendentalnej argumentacji można znaleźć również w tekstach Platona, św. Augustyna, Kartezjusza, G. Fregego, K.-O. Apela, P. F. Strawsona i innych.

DIE AKTUALITÄT  
DER TRANSCENDENTALEN METHODE DES PHILOSOPHIERENS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im Artikel wird: (I) an I. Kants Version der transzendentalen Methode erinnert und (II) ein zeitgenössisches Verständnis der transzendentalen Methode aufgezeigt, das es ermöglicht, sie als einen – sowohl früher als auch heute – in den verschiedenartigen philosophischen Richtungen angewandten Weg zur Lösung grundlegender philosophischer Probleme zu sehen; und (III) werden Beispiele gegeben, wo diese Methode zur Anwendung kommt (Aristoteles, E. Coreth, K. Popper), die die obige Feststellung bestätigen.

Die Grundthese des Artikels lautet: Mit der transzendentalen Methode werden solche Begriffe, Urteile, Normen usw. erkannt, die in keinem Denkprozeß oder Denkprozessen einer bestimmten Art abgewiesen werden können, ohne daß man in einen aktuellen Widerspruch verfällt. So werden die sogenannten ersten Prinzipien des Denkens erkannt: der Satz von der Identität und der Satz vom (auszuschließenden) Widerspruch; es wird erkannt, daß der Akt der Feststellung von etwas ein Primärakt ist, denn ohne ihn kann man keinerlei Zweifel oder Verneinung sinnvoll äußern; erkannt werden der Begriff des Willens oder die Idee des Guten als notwendige Bedingungen sittlichen Handelns – und weitere ähnlich allgemeine Begriffe, Urteile oder Normen. Die transzendente Methode ist also beschränkt auf die Offenlegung eines elementaren Wissens von der subjektiven und der objektiven Wirklichkeit, eines schon immer vorhandenen und in den – bestimmten oder kategorialen – Denkakten verborgen gegenwärtigen Wissens. Im Bereich dieses elementaren Wissens kann die transzendente Methode mit Erfolg zur Widerlegung der verschiedenen Formen des Skeptizismus oder des Relativismus – u.a. in seinen zeitgenössischen Varianten: der fallibilistischen, der historizistischen oder der holistischen – angewandt werden. Selbstverständlich kann die transzendente Methode nicht zum Erwerb empirischer Bestandteile des Wissens benutzt werden.

*Zusammengefaßt von Józef Herbut*