

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ



TRANSCENDENTALIZM JAKO PODSTAWA PROJEKTU ZRADYKALIZOWANEGO DISKURSU METAFILOZOFICZNEGO

ABSTRACT. Andrzej Wawrzynowicz, *Transcendentalizm jako podstawa projektu zradykalizowanego dyskursu metafizycznego* [Transcendentalism as a basis for the framework of radicalized metaphilosophical discourse] edited by Andrzej Wawrzynowicz, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. LIII: *Paradygmaty metafizyki* [Paradigms of metaphilosophy], Poznań 2022, pp. 201–220, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239–3271, <https://doi.org/10.14746/cis.2022.53.12>.

The article is a comparative study of selected elements of three philosophical positions which arose on the theoretical underpinning of the concept of transcendental idealism: Johann Gottlieb Fichte's Theory of Knowledge, Edmund Husserl's transcendental phenomenology, and Marek J. Siemek's transcendental philosophy. The primary aims of the study are to examine the epistemological assumptions underlying the three positions, and then critically reconstruct and bring into focus their metaphilosophical component. The article seeks to corroborate the titular thesis that transcendentalism as an epistemological position provides the concepts discussed here with a theoretical framework for a radically conceived interpretation of metaphilosophical discourse.

Keywords: metaphilosophy, transcendentalism, pragmatism, epistemology, Johann Gottlieb Fichte, Edmund Husserl, Marek J. Siemek

Andrzej Wawrzynowicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań, e-mail: andrzej.wawrzynowicz@amu.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9198-7901>.

Wprowadzenie

Prezentowany tekst stanowi studium porównawcze wybranych elementów trzech stanowisk filozoficznych powstałych na teoretycznym gruncie zarysowanej wstępnie w projekcie filozofii krytycznej Immanuela Kanta koncepcji idealizmu transcendentального – stanowiska Teorii Wiedzy Johanna Gottlieba Fichtego, transcendentalnej fenomenologii Edmunda Husserla oraz filozofii transcendentальной Marka J. Siemka¹. Głównym celem rozważań jest omówienie założeń epistemologicznych analizowanych stanowisk, a następnie krytyczna rekonstrukcja i wyeksponowanie metafizycznego komponentu tych założeń. Artykuł podejmuje próbę uzasadnienia tytułowej tezy, że transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne tworzy w przypadku omawianych tu koncepcji teoretyczne ramy radykalnie pojętej wykładni dyskursu metafizycznego².

Punktem wyjścia proponowanego uzasadnienia ma być historycznofilozoficzny zarys klasycznego sporu transcendentalizmu z empiryzmem o źródła poznania i naturę doświadczenia. Kolejna część analizy dotyczy metafizycznego kontekstu teoretycznej próby rewitalizacji empirystycznej wykładni doświadczenia – próby podjętej historycznie na gruncie amerykańskiego pragmatyzmu (i neopragmatyzmu). W części trzeciej zarysowane zostały metaepistemologiczne elementy Husserlowskiej polemiki z naturalistyczną wizją rzeczywistości. Ostatnia, czwarta część tekstu zawiera natomiast podsumowanie całej analizy oraz wnioski i uwagi końcowe.

Metafizyczne ugruntowanie (neo)idealizmu transcendentального w myśli Marka J. Siemka

Empiryzm brytyjski w jego wyjściowym ujęciu teoretycznym zakłada, że źródłem poznania jest doświadczenie, czyli że nie ma rzeczywistości (poznanej) przed doświadczeniem. Klasyczna filozofia niemiecka, od Kanta

¹ Tezę, że zaproponowany przez Siemka nowatorski sposób odczytania myśli Kanta i Fichtego tworzy *de facto* oryginalną koncepcję filozofii transcendentальной, uzasadnia Marco Ivaldo w tekście *Transcendentalizm Fichtego w perspektywie Marka J. Siemka* (Ivaldo, 2019: 179–197).

² Zarys koncepcji tak rozumianego „radykalizmu” poznawczego (w filozofii), jako elementu łączącego Fichteańską ideę Teorii Wiedzy z Husserlowskim programem fenomenologii transcendentальной, przedstawia Siemek w jednym ze swoich późnych tekstów (Siemek, 2017b: 266).

począwszy, przejmuje w zasadzie to założenie, tylko pogłębia nieco samo pojęcie „doświadczenia”. Ujmuje bowiem to ostatnie już nie tylko w wąskich granicach „doświadczenia zmysłowego”, lecz w znaczeniu szeroko pojętego „świadomego przeżycia poznawczego” (w ogóle), w ramach którego obok aspektu biernej „percepcji” zmysłowej uchwycony zostaje teraz dodatkowo jeszcze dopełniający go aspekt czynnej „apercepcji” intelektualnej. Tak problematyzowane zagadnienie epistemologicznych podstaw poznania rozsądza finalnie ograniczoną, psychologiczną (por. Cassirer: 2010: 90 i n.) optykę śledzenia bezpośrednich źródeł genetycznych procesu poznawczego i zaczyna obejmować kontekst badania głębszych uwarunkowań funkcjonalno-logicznych tego procesu. Już na etapie wstępnego szacowania zakresu tego „transcendentalnego” kontekstu badań teoriopoznawczych, czyli w stanowisku Kanta, wychodzi przy tym na jaw, że proponowany tu nowy standard dyskursu filozoficznego rzuca światło na czyste warunki możliwości poznania nie tylko teoretycznego, ale i praktyczno-moralnego czy teleologiczno-estetycznego (zgodnie z ogólnym schematem podziału treści w ramach trzech głównych dzieł Kanta z okresu krytycznego: *Krytyki czystego rozumu*, *Krytyki praktycznego rozumu* i *Krytyki władzy sądownictwa*).

Warto podkreślić, że taką szerszą wykładnię doświadczenia, obok węższej koncepcji doświadczenia zmysłowego, zakłada *implicite* również sam empiryzm brytyjski. Przyjmuje on bowiem dwa, sprzeczne na pozór, założenia. Z jednej strony mamy tu tezę, że nie istnieje rzeczywistość (poznana) przed doświadczeniem – tezę opartą na zasadzie naczelnej nowożytnego empiryzmu: „Nie ma niczego w umyśle, czego nie byłoby wcześniej w zmysłach”³. (Zasada ta zawiera, jak wiadomo, pewną formę adaptacji tomistycznej koncepcji wiedzy ludzkiej⁴, zakotwiczoną źródłowo

³ W § 23 pierwszego rozdziału książki drugiej *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* John Locke formułuje tę zasadę w sposób następujący: „dusza zdaje się nie posiadać żadnych idei, dopóki zmysły ich do niej nie doprowadzą” (Locke, 1955: 139).

⁴ W *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* (q. 1 a. 10) św. Tomasza z Akwinu znajdziemy sformułowanie: „Rzecz bowiem sprawia o sobie wiedzę w duszy przez to, co widoczne na zewnątrz, ponieważ nasze poznanie ma początek w zmysłach” (Tomasz z Akwinu, 1998: 56). Warto jednak podkreślić, że w dalszej części tego traktatu (q. 2 a. 3) Akwinata wyraźnie różnicuje w tym zakresie poznanie ludzkie i Boskie: „Nie ma w intelekcie niczego, czego przedtem nie byłoby w zmyśle. W Bogu jednak nie można przyjmować poznania zmysłowego, gdyż jest ono materialne. Zatem nie poznaje on rzeczy stworzonych, skoro nie było ich wcześniej w Jego zmysłach” (Tomasz z Akwinu, 1998: 82). Potwierdza to także q. 1 a. 9 *Summy teologii*: „Zgodne zaś z naturą człowieka jest to, że przechodzi on od tego,

w myśli Arystotelesa⁵). Z drugiej strony mamy tu natomiast (zarazem) równolegle zakładaną tezę, że generalnie jednak istnieje (jakoś) rzeczywistość (poznawana) przed doświadczeniem – istnieje mianowicie jako obiektywne uwarunkowanie źródłowe tego ostatniego w postaci materii (Locke’a)⁶, umysłu (Berkeleya)⁷ czy natury (Hume’a)⁸. Przy czym – co istotne – obie te tezy mają się opierać, zdaniem empirystów, zasadniczo na doświadczeniu. Albo zatem empiryzm przyjmuje w tym przypadku dwie sprzeczne logicznie tezy, albo podstawą przyjęcia tezy drugiej jest pewne szersze rozumiane doświadczenie, którego koncepcja wyraźnie wykracza tu poza charakterystykę standardowego „doświadczenia zmysłowego”⁹. To szersze rozumienie zostaje na gruncie samego stanowiska empiryzmu

co poznawalne zmysłowo, do tego, co poznawalne umysłowo, ponieważ wszelkie nasze poznanie bierze początek ze zmysłów” (Tomasz z Akwinu, 1999: 30).

⁵ Chodzi tu o nawiązanie do zdania z traktatu *O duszy* (III, 8, 432 a): „nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć” (Arystoteles, 1992: 135) oraz do uwag Arystotelesa zawartych w *Analitikach wtórych* (II, 19, 100 a) (por. Arystoteles, 1990a: 326) i *Metafizyce* (I, 1, 981 a) (Arystoteles, 1990b: 617). Na postawienie znaku równości między epistemologicznymi intencjami Stagiryty i Locke’a nie pozwalają natomiast inne fragmenty *Metafizyki*, zwłaszcza następujący (I, 1, 981 b): „żadnego postrzeżenia zmysłowego nie uważamy za wiedzę prawdziwą (*σοφία*); wprawdzie dostarcza najbardziej autorytatywnej wiedzy o poszczególnych faktach, ale nie daje odpowiedzi na pytanie dla czego – na przykład, dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący” (Arystoteles, 1990b: 618).

⁶ O której to materii „nie mamy innej idei ani pojęcia, jak tylko idee czegoś, w czym bytują liczne cechy zmysłowe, działające na nasze zmysły” (Locke, 1955: 411).

⁷ „Wszelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane” (Berkeley, 1956: 39).

⁸ Z tym istotnym zastrzeżeniem, „że wobec tego, iż równie jest nam nieznaną naturą umysłu jak rzeczy fizycznych, przeto musi być równie niemożliwe wytworzyć sobie jakieś pojęcie o siłach i cechach umysłu inaczej niż na podstawie starannego i ścisłego badania faktów oraz obserwacji tych swoistych oddziaływań umysłu i ich skutków, gdy znajduje się on w różnych okolicznościach i sytuacjach” (Hume, 1963: 7–8).

⁹ Wokół takiej szerszej koncepcji doświadczenia grawituje już najwyraźniej (w *Nauce nowej*) myśl Giambattisty Vica: „wykażemy, że tę mądrość pospolitą, którą najpierw poeci odczuwali, filozofowie z kolei pojęli jako mądrość refleksyjną (*sapienza riposta*). Pierwszych można zatem nazwać zmysłami, drugich zaś intelektem rodzaju ludzkiego. Można więc uznać za prawdę ogólną to, co Arystoteles odnosił do każdego indywiduum ludzkiego: «*Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*». Co znaczy, że umysł ludzki nie pojmuje rzeczy, do których zmysły nie dostarczyły mu impulsu, metafizycy nazywają to dziś «okazją» (*occasione*). Rozum posługuje się więc intelektem, kiedy z rzeczy odczuwanych wybiera to, co wymyka się zmysłom. To właśnie Latynowie nazywali *intelligere*” (Vico, 1966: 156).

niejako w formie załączkowej założone, ale nie jest jeszcze tym samym wyjaśnione¹⁰. Takiego wyjaśnienia dostarcza dopiero przyjmująca założenia teoretyczne transcendentalizmu klasyczna filozofia niemiecka¹¹.

Spór między empiryzmem a transcendentalizmem ujęty na najwyższym poziomie swojej ogólności toczy się finalnie o to, czy istnieje zupełna, absolutnie pierwotna, czyli z góry dana (zmysłowo czy nadzmysłowo), całość empiryczna rzeczywistości, która następnie reprezentowana jest (wtórnie) przez ludzkie doświadczenie (pojęciowe), czy może ta całość okazuje się pierwotna jedynie względnie, a więc wyłania się wprawdzie jako pierwsza w porządku odkrywania teoriopoznawczych źródeł wiedzy, ale tak naprawdę jest funkcją tego dynamicznie kształtującego się w czasie, nieustannie modyfikowanego i przechowywanego w pamięci ludzkiej doświadczenia (jednostkowego i zbiorowego), tzn. jego konstytutywnym wytworem, a ściślej – korelatem samego pojęcia, które odróżnia każdorazowo w sobie (tzn. w owej własnej dynamice) siebie, czyli konkretne już, świadome pojęcie o jakimś przedmiocie, od tego, co jest, a ściślej – co jawi mu się jako rzeczywistość tego przedmiotu. O teoretycznym rozstrzygnięciu tej kwestii w kierunku idealizmu transcendentalnego przesądza już w istocie argumentacja Kanta zawarta w rozważaniach o „dedukcji czystych pojęć intelektu” (do której nawiązuje następnie Fichte¹²):

Intelekt jest więc nie tylko zdolnością do tworzenia sobie prawideł przez porównywanie zjawisk; jest on dla przyrody nawet prawodawcą, tzn. że bez intelektu nie istniałaby wcale przyroda, tj. syntetyczna, zgodna z prawidłami

¹⁰ Uzasadniałoby to trafność postulatu, który pod adresem zasady naczelnej empiryzmu stawia w swoich *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Gottfried Wilhelm Leibniz, sugerując potrzebę rozszerzenia tej epistemologicznej formuły do postaci: „Nie ma niczego w umyśle, czego nie byłoby wcześniej w zmysłach, z wyjątkiem samego umysłu” (Leibniz, 2001: 80).

¹¹ „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być równie dobrze tak, żeby nawet nasze poznanie doświadczalne było czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety (*Eindrücke*), i z tego, co nasza własna władza poznawcza (przez podniety zmysłowe [do tego] jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje; dodatek ten odróżniamy jednak od owego podstawowego materiału nie wcześniej, nim długoletnie ćwiczenie nie zwróci nam na to uwagi i nie usprawni nas do jego wyodrębnienia” (Kant, 1957: 60–61).

¹² Fichte podkreśla bliskie pokrewieństwo teoretyczne własnego projektu filozofii (jako Teorii Wiedzy) z programem filozoficznym Kanta: „Krótko mówiąc, Teoria Wiedzy jest idealizmem transcendentalnym. A jaka jest w dwóch słowach treść filozofii Kanta? Jak można by scharakteryzować system Kanta? Przyznaję, że nie umiem sobie wyobrazić, jak można zrozumieć u Kanta choć jedno zdanie i pogodzić je z innymi zdaniami bez tego samego założenia; sądzę, że prześwituje ono na każdym kroku” (Fichte, 1996a: 523).

jedność tego, co różnorodne w zjawiskach. Zjawiska bowiem jako takie nie mogą odbywać się poza nami, lecz istnieją tylko w naszej zmysłowości. Ta zaś [przyroda] jako przedmiot poznania uzyskiwanego w doświadczeniu, wraz ze wszystkim, co by w sobie mogła zawierać, jest możliwa tylko w jedności apercpcji. Jedność apercpcji zaś jest transcendentalną podstawą koniecznej prawidłowości wszelkich zjawisk w doświadczeniu [...].

Choć brzmi to przesadnie, a nawet niedorzecznie, gdy mówimy, że intelekt sam jest źródłem praw przyrody, a zatem i formalnej jej jedności, to jednak twierdzenie takie jest mimo to słuszne i zgodne z przedmiotem, mianowicie z przedmiotem doświadczenia. Wprawdzie prawa empiryczne jako takie nie mogą równie wywodzić swego pochodzenia z czystego intelektu, jak niezmierzonej mnogości zjawisk niepodobna dostatecznie wywieść z czystej formy zmysłowej naoczności. Lecz wszystkie prawa empiryczne są tylko bliższymi określeniami czystych praw intelektu, w obrębie których i na wzór których one same są dopiero możliwe (Kant, 1957: 232–234).

To czysto syntetyczne wyodrębnienie i rozróżnienie momentu podmiotowego pojęcia i przedmiotowej rzeczywistości stanowi zatem coś, co – w perspektywie idealizmu transcendentalnego – w każdym świadomym akcie wiedzy zawsze już z góry jest. Świadomy podmiot poznania empirycznego jest zdeterminowany źródłowo przez ten pierwotny „akt wiedzotwórczy” (Siemek, 2017c: 122) i nie może go bezpośrednio ekranować, zawiesić czy unieważnić. Projektuje więc tę własną w istocie, nieświadomą czynność konstytutywną na rzeczywistość, tzn. przypisuje źródłową funkcję tego pierwotnie-logicznego aktu konstytuowania się idealnych podstaw inteligibilności wiedzy – jakiejś domniemanej rzeczywistości samej, o której sądzi, że jest ona całkowicie niezależna od pojęcia. Tymczasem jest ona niezależna od pojęcia jedynie częściowo i względnie, tzn. w zakresie jego podmiotowej aktywności w granicach możliwego doświadczenia (empirycznego). Nie jest natomiast niezależna od transcendentalnego wymiaru aktywności pojęciowej w ogóle, bo ta ustanawia elementarne ramy odniesienia podmiotowo-przedmiotowego wiedzy, czyli podstawowy nośnik (racjonalnego) sensu wszelkiej określoności poznawczej. Taka rzeczywistość sama – pojęta jako absolutnie niezależna od pojęcia – musiałaby więc być zarazem absolutną nieokreślonością i absolutną niedorzecznością. I tym w istocie jest, zdaniem Fichtego, nawet w tej swojej reliktovej, wysublimowanej teoretycznej wersji, jaką stanowi kantowskie wyobrażenie „rzeczy samej w sobie” (Fichte, 1996a: 516–541). Niezależnie zatem od przejściowych walorów teoretycznych refleksji epistemologicznej odwołującej się do tego rodzaju wyobrażeń – należy według Fichtego zrezygnować ostatecznie z wyjaśniania procesu poznania

na podstawie koncepcji jakkolwiek pojętej rzeczywistości samej i umocować to wyjaśnienie kompleksowo na filozoficznej zasadzie konsekwentnie pojętego idealizmu transcendentalnego (Fichte, 1996a: 549–550). Tego rodzaju idealizm nie jest, wbrew popularnym ocenom tego stanowiska, jakąś (opartą na „metafizyce księżycowej”) próbą „irracjonalnego” rzucenia wyzwania oczywistym faktom empirycznym czy kwestionowania realności przedmiotu poznania, lecz czymś wręcz przeciwnym, mianowicie właściwie „epistemologicznym” ugruntowaniem tej realności i przełamaniem „epistemicznej” perspektywy dotychczasowej metafizyki (dogmatycznej) i odpowiadającej jej (przedkrytycznej) teorii poznania (por. Siemek, 1977: 18–19) – teorii poznania ujmującej istotę wiedzy ludzkiej jak zwykle, zmysłowo „dane” (Siemek, 1977: 19) zjawisko i czyniącej w efekcie tę realność czymś całkowicie nieuzasadnionym i niezrozumiałym filozoficznie, a mimo to przyjmowanym powszechnie na gruncie rozmaitych wersji empiryzmu (na zasadzie swoistej, psychologizycznej „filozofii wydaje mi się”), jako „absolutna oczywistość”. Taka deklaracja wiary empirysty, że realność przedmiotu poznania jest dla niego „oczywista”, i wypływające z tej wiary zapewnienie, że ta realność „reprezentuje”, czyli bezpośrednio wskazuje (por. Cassirer, 2010: 102) na jakąś rzeczywistość samą – opierają się jedynie na doznaniu (Fichte, 1996a: 533) i nie mają jeszcze statusu wiedzy, a tym bardziej wiedzy ugruntowanej filozoficznie. Status tej ostatniej uzyskuje dopiero, zdaniem Fichtego, systematycznie opracowana perspektywa idealizmu transcendentalnego. Wstępny zarys takiego stanowiska daje wydana w 1794 r. praca *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii* (Fichte, 1996b), a pierwsze pełne jego opracowanie znajdujemy następnie w dziele *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy* (Fichte, 1996d), opublikowanym w latach 1794–1795.

W bezpośrednim nawiązaniu do Fichteńskiego programu Teorii Wiedzy kreśli Siemek koncepcję dyskursu filozoficznego integralnie splecionego z refleksją metafizyczną. Kontynuując główną linię transcendentalnych analiz Kanta zawartych w pierwszej kolejności w *Krytyce czystego rozumu* (zwłaszcza w końcowych partiach *Analizy pojęć*), ale także w *Krytyce władzy sądu* (por. Siemek, 1977: 154 i n.), radykalizuje Fichte, zdaniem Siemka, Kantowski projekt źródłowo-syntetycznych badań nad procesem poznania¹³, odsłaniając przed filozofią zupełnie nowe pole teoretyczne – pole badań *par excellence* epistemologicznych:

¹³ Konsekwencją tego, jak się zdaje, jest jednoczesne wpisanie się Siemka w ten epistemologiczny radykalizm (por. Woleński, 2002: 29).

Jest to pierwsza w pełni świadoma i konsekwentna filozofia poziomu epistemologicznego. Przejmując transcendentalne stanowisko kantowskiej „krytyki”, buduje Fichte systematyczną ontologię świata empiryczności, w której cała filozoficzna problematyka doświadczenia poznawczego – „nauki” – pojawia się jako szczególny (graniczny) przypadek szerszej i bardziej pierwotnej problematyki „wiedzy”, a więc samej *episteme*, owej źródłowej formy wszelkiego doświadczenia i wszelkiego doświadczanego w nim świata. I to jest pierwszy krąg tematyczny myśli Fichtego: teoria samej formy epistemicznej jako warunku przedwstępnej konstytucji świata przedmiotowo-podmiotowego, „transcendentalna dedukcja doświadczenia”.

Ale z tym pierwszym kręgiem nierozzerwalnie połączony jest krąg drugi. Ta epistemologiczna teoria chce tu zarazem być jakby „meta-epistemologią”, teorią siebie samej, namysłem nad swym własnym myśleniem. Poddając refleksji i uświadamiając rzeczywisty sens kantowskiego transcendentalizmu jako pewnej operacji wiedzytwórczej – a więc „krytykując *Krytykę*”, czyli wyraźnie problematyzując ową przez samego Kanta jeszcze milczeniem pominiętą kwestię wzajemnego stosunku między przedmiotem „krytyki” a jej podmiotem, rozumem „krytykowanym” a „krytykującym” – filozofia Fichtego od początku wkracza na obszar nowego typu pytań, które ogólnie można określić jako metafizyczne (Siemek, 1977: 100–101).

Granice pragmatystycznego programu rewitalizacji empirystycznej koncepcji doświadczenia

Filozoficzna tradycja pragmatyzmu amerykańskiego kształtuje się do pewnego stopnia na gruzach wiary w twarde podstawy epistemologiczne głównej linii nowożytnego empiryzmu brytyjskiego. Destrukcja tej wiary daje o sobie znać już w teoretycznym punkcie dojścia historycznej dynamiki przeobrażeń epistemologii tego ostatniego nurtu, którą stanowi koncepcja Davida Hume’a. To właśnie w dynamice rozwoju samego empiryzmu pojawia się po raz pierwszy stanowisko filozoficzne, które podaje w wątpliwość programowe przekonanie empirystów o naturalistycznie pojętym doświadczeniu jako źródle wiedzy pewnej (por. Hume, 1963: 7–8; 1977: 89–96). Tradycyjna metafizyka zachodnia zakłada wcześniej, że takim źródłem jest rozum, co empiryzm nowożytny od czasów Locke’a podważa z kolei jako bezpodstawne roszczenie. Finalnie okazuje się jednak paradoksalnie, właśnie w świetle epistemologicznych ustaleń Hume’a, że takim źródłem nie może być także doświadczenie (por. Hume, 1977: 93–94), a w każdym razie nie jest nim doświadczenie w jego wykładni empirystycznej. I pragmatyzm ma tego teoretyczną pewność, na której buduje swoją pragmatystyczną alternatywę dla klasycznej koncepcji prawdy (por. Peirce, 1997: 88–89;

2009: 111; James, 1998: 70, 74, 76, 78, 159–185). Pohume'owski empiryzm anglosaski, z jednej strony, i amerykański pragmatyzm, z drugiej, nie mają już raczej wątpliwości (patrzac na to od strony teoriopoznawczej), że nie ma empirii pozytywnie ustanowionej, tzn. istniejącej jako z góry dana (zmysłowo bądź nadzmysłowo) natura w sensie bezwzględny, która mogłaby stanowić bezpośredni fundament wiedzy i prawdy (por. James, 1998: 177–178; 2000: 130–131, 134, 135). Ale ten brak wątpliwości skonceptualizowany zostaje tu *de facto* na epistemologicznym gruncie samego empiryzmu (por. James, 2000: 124, 150, 151, 158, 159). A skoro tak, skoro pragmatyzm filozoficzny ufundowany zostaje źródłowo na epistemologicznym podłożu empiryzmu nowożytnego¹⁴, to dzieli z tym ostatnim również wszystkie wyjściowe ograniczenia poznawcze. Nie inaczej rzecz ma się z wsparciem na osiągnięciach nowoczesnej logiki formalnej, nową falą empiryzmu zachodniego XX w., zdefiniowaną przez swoich twórców jako „empiryzm logiczny”, oraz kontrapunktującą ją w II połowie tego wieku perspektywą neopragmatystyczną. Oparty źródłowo na zrewidowanych podstawach programu empiryzmu logicznego neopragmatyzm Willarda Van Ormana Quine'a zdaje się w analogiczny sposób tkwić jeszcze w założeniach epistemologicznych stanowiska Koła Wiedeńskiego. I to mimo zaawansowanej świadomości krytycznej dogmatycznego charakteru tych założeń i towarzyszącej jej metateoretycznej pewności, na której opiera swoją propozycję rewitalizacji pragmatystycznej koncepcji prawdy. W tekście *Dwa dogmaty empiryzmu* w spektakularny sposób podważa Quine podstawowe założenia dwudziestowiecznego empiryzmu (Quine, 1969: 35 i n.). Problem jednak w tym, że deklarowany w jego stanowisku „empiryzm bez dogmatów” dzieli z tym wyjściowym poglądem wszystkie ograniczenia koncepcji, która jak z tego wynika, zdefiniowała wcześniej (od wewnątrz) swoisty górny pułap epistemologicznych możliwości empiryzmu, czyli (ponownie) koncepcji Hume'a. Podstawowym osiągnięciem i zarazem granicą poznawczą tej ostatniej jest bowiem właśnie psychologizacyjne osadzenie teoretycznych postulatów nowoczesnego empiryzmu, zdemaskowanie epistemologicznej słabości założenia o doświadczeniu jako bezpośrednim źródle i fundamencie wiedzy pewnej oraz obnażenie braku filozoficznych podstaw naturalizmu przedmiotowego (Quine, 1986: 112–125; 2006: 231), przy jednoczesnym (teoretycznie bezpodstawnym w tej sytuacji) zachowaniu roszczeń naturalizmu metodologicznego:

¹⁴ Świadomość tego faktu skłania późnego Jamesa do finalnego osadzenia własnego stanowiska na gruncie „radykalnego empiryzmu” (James, 2012: 27–29, 51–53).

Epistemologia, czy też jakiś jej odpowiednik, staje się po prostu działem psychologii, a więc nauki. Bada ona naturalne zjawisko, mianowicie fizyczny podmiot ludzki. Podmiotowi temu dane jest pewne eksperymentalnie kontrolowane wejście – na przykład pewien układ promieniowania świetlnego o określonych częstościach – a po odpowiednim czasie podmiot daje jako wyjście opis trójwymiarowego świata zewnętrznego i jego historii. Relacja między skromnym wejściem a bogatym wyjściem budzi nasze zainteresowanie poznawcze w istocie z tych samych powodów, które zawsze leżały u źródeł epistemologii; chcemy bowiem zbadać, jaki jest stosunek świadectw do teorii, a także w jaki sposób teoria przyrody wykracza poza wszelkie dostępne świadectwa [...].

Dawna epistemologia pretendowała niejako do objęcia całej naukowej wiedzy o przyrodzie: chciała ją jakoś skonstruować z danych zmysłowych. Odwrotnie rzecz ma się z epistemologią w jej nowej oprawie: należy ona do naukowej wiedzy o przyrodzie jako dział psychologii. Lecz i ta dawna relacja zostaje w pewnym sensie zachowana. Badając, w jaki sposób podmiot ludzki dochodzi do przyjęcia ciał i projektuje swą fizykę na podstawie swych danych, jesteśmy świadomi, że nasza pozycja w świecie jest taka sama, jak jego. A zatem zarówno to nasze przedsięwzięcie epistemologiczne, jak i psychologia, której jest ono składnikiem, a także cała nauka o przyrodzie, której rozdziałem jest psychologia, stanowi naszą własną konstrukcję czy projekcję opartą na bodźcach tego samego rodzaju, jak te, które przypisujemy naszemu podmiotowi epistemologicznemu (Quine, 1986: 118).

Quine'owskie rozwiązanie neopozytywistycznego problemu zdań obserwacyjnych (którym Popper wytyka wcześniej, że są impregnowane teoretycznie) – rozwiązanie poprzez cofnięcie się w badaniu epistemologicznych źródeł wiedzy na poziom „bodźca” (Quine, 1998: 28–29), sproblematyzowanego w granicach psychologii behawioralnej i neurologii – przypomina sposób, w jaki wcześniej Hume „rozwiązuje” problem idei wrodzonych. W materię filozoficznego sporu dotyczącego kwestii istnienia tych idei uwikłał się (zdaniem tego ostatniego, zupełnie niepotrzebnie) Locke (Hume, 1977: 23), który powinien był, według Hume'a, uświadomić sobie potrzebę istotnego odróżnienia domeny „idei” od sfery źródłowych „impresji” (Hume, 1977: 23). Zarówno Quine, jak i Hume nie zauważają jednak, że ich rozwiązania są tylko pozornymi rozwiązaniami, które w istocie raczej odsuwają wyjściowy problem, niż go rozstrzygają. Z pojęciem „impresji” i, odpowiednio, „bodźca” wiąże się bowiem analogiczny problem. Jeżeli w powyższej relacji między (przedmiotowym) bodźcem a pobudzonym podmiotem poznającym uwzględnimy jedynie empiryczną powierzchnię tej relacji, czyli wymiar genetyczny poznania, to całokształt wiedzy ludzkiej daje się rzeczywiście sprowadzić do jednostronnego oddziaływania behawioralnego na zasadzie:

akcja–reakcja. Jeśli jednak uwzględnimy dodatkowo jeszcze głębszy kontekst zagadnienia, a więc wymiar transcendentalny omawianej relacji, to sprawa nie jest już tak prosta. Pobudzenie – rozumiane tu jako: zdolność do bycia pobudzonym, będąca zarazem zdolnością wzajemnego odniesienia bodźca do reakcji – okazuje się bowiem warunkować z góry (tj. funkcjonalnie) inteligibilną całość tej relacji, w tym także wszelkie możliwe aspekty jej zmysłowego doświadczenia. W tym sensie zarówno bodziec, jak i reakcja (zmysłowa) okazują się na równi „reaktywne” i „wtórne”. Okazują się one funkcją pewnej bardziej źródłowej formy aktywności podmiotowej, która zapewnia samą możliwość pierwotnie-logicznego odniesienia wzajemnego obu stron tej relacji, tj. odniesienia: podmiot–przedmiot.

Wynikałoby z tego, że nie ma ontologicznej, a nawet czysto ontycznej jedności przedmiotu poznania poza epistemologiczną funkcją (źródłowo-jednoczącą) podmiotu poznającego. Ten ostatni „umożliwia” tę jedność w tym sensie, że konstytuuje czyste warunki możliwego odniesienia jakkolwiek pojętej jedności – empirycznej, ale także formalno-logicznej – do wielości. Wszelka możliwa empiryczna czy formalno-logiczna jedność przedmiotowa porusza się już z góry w horyzoncie tego transcendentalnego odniesienia, ponieważ określa ono elementarne ramy inteligibilności, czyli jakkolwiek pojętego racjonalnego sensu. Oprócz empirycznej funkcji naszej psychiki (zasilanej neurologią ludzkiego organizmu), która realizuje tę możliwość, jest jeszcze zatem transcendentalna funkcja warunkowania tej możliwości (jako racjonalnie pojmowalnej). Bez trudu możemy sobie bowiem wyobrazić spełnienie tej empirycznej funkcji przez psychikę jakiejś innej istoty, zasilanej neurologią zupełnie innego organizmu, w jakiejś odległej galaktyce na przykład. W jednym i drugim przypadku pozostaje jednak w dalszym ciągu otwarta kwestia tego, co tę funkcję źródłowo-syntetycznie warunkuje. Co sprawia, że ta możliwość ma w ogóle szansę realizacji – realizacji zarówno tu, jak i w tej odległej galaktyce, z którą notabene nie utrzymujemy obecnie żadnej empirycznej łączności? Mamy – jak nam się wydaje – podstawy zakładać, że to odniesienie posiada uniwersalną ważność w każdym miejscu wszechświata. Rodzi się pytanie: Dlaczego? Natrafiamy tu właśnie na epistemologiczną trudność, której, z punktu widzenia idealizmu transcendentalnego, nie jest w stanie rozwiązać żadna empirystyczna koncepcja doświadczenia. Można tę trudność zilustrować szerzej następującym rozważaniem. Dla książki na moim biurku żadna jedność przedmiotowa (nawet „jej własna”) nie istnieje. Dla mnie natomiast jest ona czymś oczywistym. Co więcej, mam pewność, że ten aspekt mojej perspektywy poznawczej ma uniwersalną ważność nie tylko dla mnie, ale także dla

tej książki i nieskończonej ilości innych przedmiotów w świecie. Co tak naprawdę uzasadnia tę pewność? Nie jest to pytanie o to, jaka jest geneza, czyli empiryczne źródło tej pewności, lecz pytanie, jakim prawem się na tej pewności opieram? Co mnie uprawnia do traktowania jej jako uniwersalnie ważnej zasady organizującej całokształt mojego doświadczenia? Otóż wydaje się, że nie bez przyczyny „jedność” stanowi pierwszą z szeregu kategorii, które Kant wymienia w swojej kanonicznej klasyfikacji czystych pojęć intelektu. Stanowi ona bowiem kategoriale odbicie fundamentalnej funkcji, na której opiera się zasada działania intelektu. Tą funkcją jest „transcendentalna jedność apercpcji” (por. Kant, 1957: 211 i n.). To ona, zdaniem Kanta, nadaje inteligibilną ważność wszelkiej możliwej jedności przedmiotowej¹⁵. Jest to figura pojęciowa, której charakterystyka przywodzi na myśl pewne elementy koncepcji neoplatońskiego Jedna. To, co konceptualizuje już jako absolutny fundament poznania, choć tylko pośrednio (bo w formie od razu niejako wtórnie zontologizowanej), system Plotyna – Kant ujmuje, niejako bezpośrednio, na gruncie swojej wykładni epistemologii źródłowej wyłożonej wstępnie w *Krytyce czystego rozumu*.

Metafilozoficzny rys koncepcji redukcji fenomenologicznej Husserla

W stronę rewindykacji owego fundamentalnego postulatu oparcia filozofii na podstawach tak pojętej epistemologii źródłowej czy metaepistemologii zmierza w XX w. Husserłowska charakterystyka „redukcji fenomenologicznej” (która niezależnie od tego przypomina skądinąd drogę w górę jaskini Platońskiej, neoplatońską ideę wznoszenia się do absolutnego Jedna czy charakterystyczny dla myśli chrześcijańskiej wieków średnich ramowy postulat powrotu duszy ze źródłowego upadku do Boga – powrotu poprzez praktyczno-moralne doskonalenie i teoretyczno-poznawcze oczyszczenie). Pierwszy zwarty zarys tej koncepcji prezentuje Husserl w serii pięciu wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie Getyngeskim na przełomie kwietnia i maja 1907 r. (Husserl, 1990: 14 i n.). Przedstawiona wcześniej w *Badaniach logicznych* (1900/1901) wyjściowa wykładnia Husserłowskiej fenomenologii ewoluuje tu do formy idealizmu

¹⁵ Myślicielem, który, zdaniem Ernsta Cassirera, wprowadził na gruncie nowożytnej filozofii niemieckiej wstępny zarys koncepcji tak pojętej jedności, był Leibniz (Cassirer, 2010: 110–112).

transcendentalnego, na co wpływ mają uprzednie intensywne studia Husserla nad myślą Kanta (Biemel, 1990: 4). Bezpośrednio wydaje się, że redukcja ta przenosi nas docelowo do sfery czystych istot (Husserl, 1990: 55) czy idei oderwanych od konstytuującej je absolutnej podstawy, czyli do sfery bytu metafizycznego (samego w sobie). Pełna prezentacja tej koncepcji w opublikowanej w 1913 r. pierwszej księdze *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* pokazuje jednak wyraźnie (Husserl, 1975: 173–190), że tego rodzaju oczekiwanie jest tylko funkcją ograniczonej perspektywy poznawczej podmiotu redukcji ejdetycznej, która stanowi tak naprawdę dopiero pierwszy krok (Husserl, 1975: 185–186) redukcji Husserlowskiej. Krok drugi (Husserl, 1975: 185–186), czyli właściwa już transcendentalno-fenomenologiczna redukcja, znosi to ograniczenie i związaną z nim iluzję czystych istot oderwanych, nakierowując filozoficzny wgląd intelektualny na istotę samej czystej świadomości, która swoim wolnym aktem konstytuuje świat i wszelki byt (Husserl, 1975: 170–172, 174–176). Ten transcendentalny wymiar Ja jest czymś absolutnie różnym od Ja empirycznego, ale tylko dla świadomości, która nie skonceptualizowała jeszcze „swojej” czystej istoty, a ściślej – samej istoty poznania. To zatem, co z perspektywy redukcji ejdetycznej wygląda na ruch wznoszenia się do transcendentnego świata abstrakcyjnych idei platońskich czy zjednoczenia z neoplatońskim Jednem, bądź powrotu do Boskiego bytu absolutnego – okazuje się w rezultacie dynamiką okrężnego pojednania Ja z samym sobą i rozpiętego w czasie odsłaniania jego własnej istoty, którą jest absolutny akt transcendentalnego konstytuowania (w poznaniu i samopoznaniu tego Ja) totalności tego, co jest, a więc całej sfery bytu. Finalnie można więc z perspektywy fenomenologii transcendentalnej stwierdzić, jak ujmuje to trafnie jedna z nowszych monografii poświęconych myśli Husserla, że:

w naturalnym nastawieniu subiektywność konstytuująca świat zapomina o sobie samej, a owo samozapomnienie polega na tym, że ulega ona zakryciu przez to, co stanowi rezultat jej konstytucyjnych dokonań. To samozapomnienie subiektywności wzmacniają nauki pozytywne, które nie tylko ulegają przesądowi wstępnie danego świata, lecz także absolutyzują świat, popadając w naturalistyczne przesady. Dla nauk pozytywnych bowiem charakterystyczne jest bezwiedne absolutyzowanie świata, absolutyzowanie, które stanowi niedorzeczne odwrócenie porządków, to znaczy wyniesienie do rangi absolutu tego, co okazuje się czymś stale konstytuowanym przez świadomość, a skutkuje to całkowitym zapomnieniem samej subiektywności konstytuującej świat, zapomnieniem, które doprowadziło do kryzysu europejskiego człowieczeństwa (Łaciak, 2012: 9–10).

Z punktu widzenia naturalistycznie ujętej ciągłości trwania na ziemi ludzkiego gatunku, przez analogię do której możemy z kolei mówić o ciągłości trwania życia ziemskiego w ogóle od jego genetycznych początków – zastanawiamy się, jaki mógł być empiryczny kształt świata przed powstaniem znanego nam świata ludzkiego, czy nawet przed powstaniem pierwszych form żywych. Taka epistemiczna refleksja ma oczywiście pewną względną wartość wyjaśniającą i prognostyczną, przede wszystkim z perspektywy rozmaitych pytań stawianych na gruncie nauk szczegółowych, dostarczając zarazem odpowiedzi, które umożliwiają nam zdroworozsądkową orientację ogólną w bezpośrednim otoczeniu fizycznym. Refleksja ta nie udziela jednak odpowiedzi na pytanie epistemologiczne, czy ten świat, taki, jaki nam się bezpośrednio przejawia empirycznie, jest prawdziwym ujęciem rzeczywistości, czy też jest raczej tym, co tylko imituje prawdę (a więc okazuje się w istocie jedynie pozorem rzeczywistości). Zdradza to już sam język, w którym formułujemy tego rodzaju refleksję. Załóżmy bowiem, jak przyjmuje się *implicite* na gruncie tego rodzaju refleksji, że istnieje z góry „zmysłowo dany” świat empiryczny. Co miałyby to sformułowanie znaczyć w odniesieniu do opisu sytuacji na ziemi „sprzed” powstania życia? „Komu” lub „czemu” miałyby być wówczas „dany” zmysłowo tenże świat empiryczny? Na pewno nie niekończącej się masie zalegającej powierzchnię ziemi skały wulkanicznej czy ciągnącym się po horyzont kraterom. Nauka w jej nowożytnej formie empirycznej nie ma prawa zakładać, że mógłby być on dany z góry w jakiś inny, tzn. nadzmysłowy sposób (np. przez Boski akt stwórczy). A więc jak może być on w ogóle w takich warunkach „dany”? Nie są to, wbrew pozorom, pytania naiwnie antropomorficzne i nie skrywa się za nimi także zarzut o stosowanie nieuprawnionej ekstrapolacji empirycznej. Wyobrażenie ziemi sprzed czterech miliardów lat jako martwej przestrzeni pokrytej masą tworów skalnych jest oczywiście empirycznie uzasadnione i nikt tu tego nie kwestionuje. Rodzi się jednak epistemologiczna wątpliwość, czy zasadne jest w tym przypadku posługiwanie się dalej pojęciem zmysłowo, czy też szerzej – empirycznie, „danego” świata. Patrząc na to zarówno od strony genetyczno-chronologicznej, jak i logiczno-funkcjonalnej, „świat empirycznie dany”, ściśle rzecz biorąc, nie mógł wówczas (jeszcze) istnieć. Mówienie o nim w tym kontekście okazuje się więc nadużyciem semantycznym, które zakrywa filozoficzne uwarunkowanie samego pojęcia „świata empirycznego” jako takiego, sugerując, że stoi za nim jakaś bezpośrednio dana, niezabarwiona teoretycznie i nieskalana pojęciem, czysto „obiektywna” rzeczywistość. Epistemologiczne słabości takiego pojęcia

„obiektywności” demaskuje późny Husserl w *Kryzysie nauk europejskich* (1999: 22 i n.). Wcześniej robi to już jednak w swoim pierwszym systematycznym ujęciu problematyki fenomenologii w jej nowej, po *Badaniach logicznych*, „transcendentalnej” odsłonie, w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przy okazji rozważań nad kwestią błędów naturalistycznych (Husserl, 1975: 56 i n.) i zagadnieniem „dat hyletycznych” (Husserl, 1975: 269 i n.). Pomijając scharakteryzowany następnie w *Kryzysie*... sposób, w jaki naiwność epistemologicznych założeń twórców nowożytnego paradygmatu nauki zachodniej przesądziła historycznie, zdaniem Husserla, o jednostronnie naturalistycznym zawężeniu całego teoretycznego pola badań prowadzonych w ramach tego paradygmatu, pierwsza księga *Idei*... pokazuje już nieredukowalne ograniczenia teoriopoznawcze samej empirystycznej koncepcji doświadczenia (Husserl, 1975: 59 i n.). Ograniczenia te niweczą w rozumieniu Husserla wszelkie nadzieje oparcia na filozoficznych przesłankach empiryzmu skutecznej walki z przesądami poznawczymi (zalecanej źródłowo w – słusznym skądinąd – Baconowskim postulatcie krytycznego zwrotu przeciwko „idolom” umysłu (Bacon, 1955: 66–69)) i konsekwentnego ukierunkowania wiedzy naukowej na poznanie postulowanych tu „rzeczy samych” (Husserl, 1975: 59 i n.).

W stronę radykalnej wykładni dyskursu metafizycznego

W obrębie wszystkich trzech analizowanych tu koncepcji filozoficznych podejmujących teoretyczny wysiłek rozwinięcia idealizmu transcendentnego w kierunku pewnej formy epistemologii źródłowej przyjmuje się możliwość istnienia pewnej radykalnej wersji dyskursu metafizycznego. Słowo „radykalny” użyte zostaje zatem w prezentowanej analizie w jego wyjściowym znaczeniu etymologicznym (łac. *radicalis* – zakorzeniony; z łac. *radix* – korzeń, źródło). Chodzi w tym przypadku o odwołanie się do korzeni dyskursu metafizycznego jako elementu samych źródłowych podstaw pojęcia filozofii (por. Husserl, 1990: 90; Siemek, 2017b: 266). Pojęcie to logicznie i historycznie wyrasta, jak wynika z omawianych koncepcji, z tego elementu i nieustannie do niego powraca. Oznaczałoby to więc nie tylko, że metafizyka jest częścią filozofii (por. Woleński, 2019: 150), czy nawet że jest jej częścią integralną. Byłby to pogląd zakładający dodatkowo jeszcze, że mamy tu do czynienia w istocie z jakąś formą obustronnego wzajemnego zawierania się jednej w drugiej – sytuacją wynikającą poniekąd z osobliwego (tj. wyjątkowego na tle innych form

działalności duchowej człowieka) stosunku pojęcia filozofii do jego własnej historyczności. Modelowy dla omawianej formy rozumienia refleksji metafizycznej sposób wyjaśnienia tej relacji prezentuje jedna z wczesnych prac Siemka – opublikowany po raz pierwszy w 1972 r. szkic *O przedmiocie filozofii*:

Czym jest filozofia? Zanim zaczniemy poszukiwać odpowiedzi lub zastanawiać się, czy jednoznaczna odpowiedź jest w ogóle możliwa, przyjrzyjmy się samemu pytaniu. Otóż nie ulega wątpliwości, że jest to pytanie filozoficzne. Znaczy to, że niepodobna odpowiedzieć na nie neutralnie. Pytanie nie jest bowiem „niewinne” wobec samego przedmiotu, lecz właśnie zakłada go jako już z góry określony przez pytającego podmiot. Jest więc typowym pytaniem-odpowiedzią, które tylko z pozoru posiada formę bezstronnie interrogatywną – podobnie jak np. pytanie: „Kim jestem?” I podobnie jak na to ostatnie pytanie nie da się odpowiedzieć w sposób czysto opisowy właśnie dlatego, że nikt z nas nie potrafi neutralnie opisać siebie od zewnątrz, tak też nie sposób dać jakkolwiek zadowolającą definicję przedmiotową filozofii. Każda próba definicji sama będzie tu zawsze czynnym aktem filozofowania, a więc zawsze autodefinicją, samookreśleniem, pytaniem, które tylko sygnalizuje i ujawnia z góry powziętą odpowiedź. Toteż nigdy nie uda się nam tu – podobnie jak w pytaniu: „Kim jestem” – wytyczyć lub choćby tylko wskazać jakiegos obszaru całkowicie zewnętrznego wobec naszego dyskursu; przeciwnie, wszelkie „wskazanie” będzie zarazem „zajęciem pozycji” wewnątrz tego obszaru właśnie (Siemek, 2018: 34).

Cytowany tu fragment tekstu można potraktować jako swoiste *credo* filozoficzne autora, wyznaczające już wstępnie (i w pewnym sensie zarazem uzasadniające) wszystkie główne kierunki jego późniejszych poszukiwań intelektualnych w tym zakresie. Niezależnie od tego mamy tu jednocześnie niezwykle zwarte i syntetyczne ugruntowanie teoretyczne zakładanej przez Siemka radykalnej wykładni dyskursu metafizycznego. Kolejny, dopełniający całość wywodu akapit tego fragmentu wskazuje już wyraźnie na heglowską orientację tej wykładni metafizyki, osadzoną finalnie w spekulatywnej koncepcji historii filozofii Hegla (por. Hegel, 1994: 19–166):

Nie istnieje więc żadna obiektywna, ponadczasowa esencja Filozofii, do której można byłoby odwoływać się jak do arbitra w konkretnych filozoficznych sporach. Jedyną rzeczywistością filozofowania jest jego własna historyczność. Toteż odpowiedzi na nasze pytanie szukać musimy w faktycznej historii opowiadania. Pytanie o filozofię zgoła nie daje się sformułować w oderwaniu od rzeczywistej historii pytań filozoficznych. Ale i tu nie dostaniemy przecież jednoznacznej odpowiedzi; lub raczej dostaniemy ją też tylko wtedy, gdy z góry w samym pytaniu ją założymy.

„Rzeczywista historia” filozofii jest bowiem czymś równie nieistniejącym jak jej „ponadczasowa esencja”. Raczej piszemy tu za każdym razem na nowo naszą historię, konstruując jedność przeszłości i jej wewnętrzny porządek wokół naszego własnego projektu. Także i tu pytający nie jest więc bezstronny, lecz samym pytaniem współkonstruuje już przedmiot; nie sposób bezzakończono i „niewinnie” zrekonstruować historii filozofii wedle samej tylko zasady „jak to naprawdę było”. Co więcej, owym założeniem niezbędnym jest tutaj właśnie koncepcja samej filozofii – a więc dokładnie to, co wszak mieliśmy dopiero w historii znaleźć. W ten sposób krąg zamyka się: historia filozofii miała nam dać odpowiedź na pytanie, czym jest filozofia – ale odpowiedź tę musimy znać, zanim zapytamy, czym jest historia filozofii (Siemek, 2018: 34–35).

Nasuwa się na koniec pytanie, co mogłoby być efektywnym tworzywem realizacji scharakteryzowanej powyżej (w tych trzech historycznych wariantach) koncepcji radykalizowanego dyskursu metafizycznego? Wiele wskazuje bowiem na to, że każdy ze wskazanych projektów ma, mówiąc językiem Hegla, własną rzeczywistość jeszcze „poza sobą”. To niedomknięcie w każdym z analizowanych tu przypadków wyraża się (empirycznie) w inny sposób. W myśli Fichtego (1971a) daje o sobie znać w formie finalnego wyjścia poza (*stricte* „fizyczny”) horyzont pojęciowy Teorii Wiedzy w kierunku refleksji historyzycznej (zdefiniowanej zasadniczo przez Fichtego jako „fizyka popularna”) i wypływającej z niej ideologii *Mów do narodu niemieckiego* (Fichte, 1971b). W przypadku Husserla oznacza ono z kolei ostateczną rezygnację z koncepcji filozofii jako nauki w sensie ścisłym (Husserl, 1992; 1993) i towarzyszącą jej (przywoływaną wyżej) fizykohistoryczną diagnozę kryzysu nauk europejskich (Husserl, 1999). Drugą (komplementarną) stroną metafizycznych wysiłków Siemka zmierzających do kompleksowego ujęcia idei transcendentalizmu i wypracowania na tym teoretycznym gruncie nowej perspektywy „w pełni świadomej i konsekwentnej filozofii poziomu epistemologicznego” – staje się natomiast wpisujący się historycznie w aktywistyczną perspektywę filozofii praktycznej (i poniekąd wypływający z niej) cykl wykładów z filozofii nowoczesności (Siemek, 1995; 2012). Czy rację miał zatem Leszek Kołakowski na kartach szkicu *Husserl i poszukiwanie pewności* (Kołakowski, 1990: 74), wieszcząc historyczny kres profilu prawdy fizycznej zdefiniowanej w transcendentalnym formacie epistemologicznej pewności? Czy może jednak wyrastająca z tradycji transcendentalizmu niemieckiego metafizyczna perspektywa epistemologii źródłowej ma jeszcze pewien intelektualny potencjał i wynikającą stąd przyszłość? Te i tym podobne pytania pozostają na razie bez odpowiedzi, pozostawiając zarazem otwartą

kwestię konkluzywnego rozstrzygnięcia teoretycznej różnicy zdań między zwolennikami umiarkowanej i radykalnej wykładni dyskursu metafizycznego w filozofii współczesnej.

Literatura

- Arystoteles (1990a). *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak. W: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1 (ss. 253–327). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles (1990b). *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak. W: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2 (ss. 601–857). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles (1992). *O duszy*, tłum. P. Siwek. W: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3 (ss. 7–146). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bacon, F. (1955). *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Berkeley, G. (1956). *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński. W: idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem* (ss. 1–151). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Biemel, W. (1990). *Wprowadzenie wydawcy*, tłum. J. Sidorek. W: E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów* (ss. 3–8). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cassirer, E. (2010). *Filozofia oświecenia*, tłum. T. Zatorski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Fichte, J.G. (1971a). *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. W: idem, *Werke*, t. 7 (ss. 3–256). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, J.G. (1971b). *Reden an die deutsche Nation*. W: idem, *Werke*, t. 7 (ss. 259–499). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, J.G. (1996a). *Drugie wprowadzenie do Teorii Wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny*, tłum. J. Garewicz. W: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1 (ss. 500–569). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fichte, J.G. (1996b). *O pojęciu Teorii Wiedzy, czyli tak zwanej filozofii*, tłum. M.J. Siemek. W: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1 (ss. 3–73). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fichte, J.G. (1996c). *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. J. Garewicz. W: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1 (ss. 467–499). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fichte, J.G. (1996d). *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, tłum. M.J. Siemek. W: idem, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. 1 (ss. 75–365). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hume, D. (1977). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Husserl, E. (1975). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, tłum. D. Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (1992). *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl, E. (1993). Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej – konieczność namysłu – namysł historyczny – jak potrzeba historii?, tłum. J. Sidorek. W: idem, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* (ss. 99–106). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl, E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Ivaldo, M. (2019). Transcendentalizm Fichtego w perspektywie Marka J. Siemka, tłum. J. Duraj. W: E. Nowak (red.), *Recepcja i oddziaływanie Marka Siemka w Europie* (ss. 179–199). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- James, W. (1998). *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- James, W. (2000). *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy „Pragmatyzmu”*, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- James, W. (2012). *Eseje o radykalnym empiryzmie*, tłum. A. Grzeliński, K. Wawrzonkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski, L. (1990). *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk. Warszawa: [s.n.].
- Leibniz, G.W. (2001). *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. B.J. Gawecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łaciak, P. (2012). *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Peirce, Ch.S. (1997). Jak uczynić nasze myśli jasnymi, tłum. Z. Dyjas. W: idem, *Wybór pism semiotycznych* (ss. 73–93). Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość. Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Peirce, Ch.S. (2009). Przegląd pragmatycyzmu, tłum. A. Hensoldt. W: idem, *Charles Sanders Peirce o nieskończonej wspólnotie badaczy* (ss. 111–137). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Quine, W.V.O. (1969). Dwa dogmaty empiryzmu, tłum. B. Stanosz. W: idem, *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne* (ss. 35–70). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Quine, W.V.O. (1986). Epistemologia znaturalizowana, tłum. B. Stanosz. W: idem, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne* (ss. 106–125). Warszawa: PIW.
- Quine, W.V.O. (1998). *Od bodźca do nauki*, tłum. B. Stanosz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Quine, W.V.O. (2006). *Korzenie ontologii*, tłum. B. Stanosz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Siemek, M.J. (1977). *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Siemek, M.J. (1995). *Filozofia spełnionej nowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Siemek, M.J. (2012). *Wykłady z filozofii nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siemek, M.J. (2017a). Filozofia transcendentalna Kanta w perspektywie Fichteańskiej. W: idem, *Dzieła*, t. 3 (ss. 201–215). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek, M.J. (2017b). Projekt transcendentальной filozofii jako nauki: Husserl a Fichte. W: idem, *Dzieła*, t. 3 (ss. 261–282). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek, M.J. (2017c). Teoria Wiedzy jako system filozofii transcendentальной. W: idem, *Dzieła*, t. 3 (ss. 103–147). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Siemek, M.J. (2018). O przedmiocie filozofii. W: idem, *Dzieła*, t. 4 (ss. 33–46). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tomasz z Akwinu św. (1998). *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tomasz z Akwinu św. (1999). *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Vico, G. (1966). *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński, J. (2002). Epistemika i epistemologia. W: R. Marszałek, E. Nowak-Juchacz (red.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna* (ss. 26–41). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Woleński, J. (2019). Epistemologia i epistemika po raz wtóry. W: E. Nowak (red.), *Recepcja i oddziaływanie Marka Siemka w Europie* (ss. 137–156). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.