Ks. DARIUSZ OKO (Kraków)

METODA TRANSCENDENTALNA JAKO METODA METAFIZYKI PO ZWROCIE ANTROPOLOGICZNYM

Że duch ludzki poniecha całkowicie badań metafizycznych, tego nie należy oczekiwać, podobnie jak nie oczekujemy tego, że kiedyś przestaniemy zupełnie oddychać, aby wciąż nie zaczerpywać powietrza zanieczyszczonego. Będzie przeto zawsze istniała na świecie metafizyka, i to u wszystkich ludzi, a zwłaszcza u ludzi myślących. W braku jasnych wskazówek każdy ją sobie sporządzi według własnego pomysłu. Otóż to, co dotychczas nosiło miano metafizyki, nie może zadowolić żadnego umysłu krytycznego. Jest jednakże rzeczą również niemożliwą całkowicie wyrzec się metafizyki.

Immanuel Kant

Te zdania Immanuela Kanta[1] szczególnie dobrze wyrażają napięcie obecne zarówno w jego filozofii, jak i w nim samym, a zarazem napięcie panujące w dziejach metafizyki, na które on, jak mało kto, wpłynął. Jest to napięcie pomiędzy głębokim pragnieniem metafizyki, a trudnościami w jej stworzeniu, trudnościami, które niektórym, zwłaszcza od czasów Kanta, wydają się nieprzezwyciężalne. Jak wiemy, sam Kant tylko po to stwierdził w *Krytyce czystego rozumu*, że stworzenie metafizyki jest niemożliwe, bo przekracza możliwości czystego, obiektywnego, niezaangażowanego rozumu, aby potem, w *Krytyce praktycznego rozumu*, podjąć próbę skonstruowania chociażby jej słabszej, ograniczonej formy – jako postulatu rozumu praktycznego, czyli rozumu zaangażowanego w etyczny wymiar ludzkiej egzystencji. A więc z jednej strony stwierdzał zupełną niemożliwość metafizyki, a z drugiej nie mógł się jej zupełnie wyrzec, badaniu jej podstaw i konstruowaniu jej (jedynie według siebie dopuszczalnego) ekwiwa-

[1] I. K a n t, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 180.

lentu poświęcił najwięcej sił[2]. Ale czy sama nieustępliwość, właściwie nieusuwalność, pytania i poszukiwania, nie świadczy o istnieniu odpowiedzi? I to lepszej niż ta, która nasunęła się na początku?

ZWROT ANTROPOLOGICZNY

Nowość, którą przynosi ze sobą filozofia Kanta, jest oczywiście tylko częścią bardziej ogólnych i podstawowych zmian w nowożytnej filozofii europejskiej. Zmianą najbardziej w niej widoczną jest zmiana głównego tematu (przynajmniej w zewnętrznym, werbalnym wymiarze). Jeśli w starożytności był nim kosmos, a w średniowieczu Bóg, to w okresie nowożytnym stał się nim człowiek[3]. Do odpowiedzi na wszystkie wielkie pytania, również o Boga, usiłuje się dojść przede wszystkim poprzez odpowiedź na pytanie o człowieka. On staje się punktem wyjścia filozofowania, jego działanie, jego akty. Jest to zrozumiałe, jest to do przyjęcia również na terenie myśli katolickiej. J. B. Lotz uzasadnia to w następujący sposób:

> Do *usprawiedliwienia* opisanego właśnie punktu wyjścia prowadzą dwie racje. Po pierwsze, jego działanie jest jedynym, co jest człowiekowi bezpośrednio dane; wszystko, co nie jest jego działaniem, staje się dostępne dla niego jedynie pośrednio albo jako zapośredniczone poprzez jego działanie; to dotyczy tak samo rzeczy, innych ludzi, Boga jak i własnego ja ze wszystkim, co do niego należy. Po drugie, jego własne dzia-

[2] Mówię tutaj oczywiście o niemożliwości metafizyki jako nauki docierającej do rzeczy samych w sobie, a nie o niemożliwości metafizyki przyrody albo metafizyki moralności, które dla Kanta były możliwe, które sam konstruował, na co zwraca uwagę między innymi ks. R. R o ż d ż e ń s k i w swojej rozprawie habilitacyjnej: *Kant i Heidegger a problem metafizyki* (Kraków 1991). Można więc powiedzieć, że chodzi tutaj – podobnie jak w całej tradycji tomizmu transcendentalnego – o metafizykę w znaczeniu ścisłym, klasycznym, jako o naukę docierającą do ostatecznych racji bytu, ostatecznego gruntu, a więc również do rzeczy samych w sobie. Na ten temat por. szczególnie prace G. S a l i, jednego z największych współczesnych znawców myśli Kanta: *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin 1990, oraz *Kants Lehre von der menschlichen Erkenntnis: eine sensualistische Version des Intuitionismus*, „Theologie und Philosophie" 57:1982, s. 202–224, 321–347 (w tłum. angielskim: *Lonergan and Kant. Five essays on Human Knowledge*, Toronto 1994, s. 41–80).

[3] Por. W. W e i s c h e d e l, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. 1, Darmstadt 1984[4], s. 39, 165. Oczywiście w każdej epoce pozostałe dwa tematy były również obecne, szczególnie temat Boga. W filozofii starożytnej nauka o kosmosie jest zarazem nauką o Bogu, grecka filozofia w swoich najbardziej rozwiniętych formach i w ostatecznych uzasadnieniach jest właściwie naturalną teologią. To samo można powiedzieć o filozofii nowożytnej i współczesnej. Nawet jeśli nie w sensie największej objętości poświęconych mu prac, to w sensie największego, choć nieraz ukrytego, znaczenia, Bóg, poprzez wszystkie epoki, pozostaje dla filozofii tematem numer jeden. Por. G. K r ü g e r, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt am Main 1958, s. 104; W. S c h u l z, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1978[6]

> łanie okazuje się dla człowieka jedyną drogą, która prowadzi do wszystkiego; wszystko otwiera mu się tylko w ten sposób i w tym stopniu, w jakim zostaje to umożliwione poprzez działanie człowieka; co jednak w tym działaniu w żaden sposób się nie ukazuje, pozostaje dla niego, nawet jeśli rzeczywiście istnieje, całkowicie nieznane[4]

Myślenie filozoficzne rozpoczyna się od rzeczywistości człowieka, od jego wewnętrznego mikrokosmosu, bo to on wydaje się być najbardziej obiecujący dla poszukiwania ostatecznej (albo chociaż większej) pewności. Filozofia jest przecież, ze swojej natury, najbardziej radykalnym zapytywaniem, najbardziej radykalnym kwestionowaniem – po to, aby uzyskać możliwie niekwestionowalne, możliwie radykalnie ostateczne odpowiedzi. Na to coraz bardziej fundamentalne pytanie i wątpienie filozofii rzeczywistość człowieka wydaje się być szczególnie dobrze uodporniona, ponieważ on sam sobie jest najbardziej źródłowo dany, najbardziej bezpośrednio dostępny, najbardziej zrozumiały, „najpewniejszy". Wydaje się, że łatwiej można by już zwątpić w istnienie świata i Boga, niż w istnienie człowieka, w istnienie działającego podmiotu. Postawienie człowieka w centrum uwagi i badań nie jest więc z konieczności trwałe, może być tymczasowe, bo (przynajmniej na początku) stawia się go w centrum metody, ale nie bytu[5].

Ten antropologiczny punkt wyjścia był jednak długo traktowany z nieufnością przez katolickich filozofów i teologów. Dopatrywano się w nim (nawet już urzeczywistnionego) niebezpieczeństwa subiektywizmu, idealizmu, antropocentryzmu i ateizmu. Jednak zarówno narastające znaczenie tego sposobu filozofowania, jego niezaprzeczalne osiągnięcia, jego utrwalanie się w kulturze europejskiej, jak i zrozumienie, że wcale nie musi oznaczać on antropocentryzmu, ale nadal teocentryzm, tyle tylko, że teocentryzm bardziej krytycznie ugruntowany, wewnętrznie umocniony i bardziej zdolny do asymilacji całego bogactwa ludzkiego poznania, skłoniło w końcu najwybitniejszych myślicieli katolickich do zaakceptowania go jako sposobu własnych badań, do dokonania tak zwanego „zwrotu antropologicznego". Doko-

---

[4] J. B. L o t z, *Ich-Du-Wir: Fragen um den Menschen*, Frankfurt am Main 1968, s. 138 (tłum. moje).

[5] Nie oznacza to więc detronizacji Boga. Przeciwnie, jak widać to choćby w filozofii Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, Bóg tak bardzo może pozostawać w centrum i na szczycie również takiego sposobu filozofowania, że szereg nowożytnych systemów filozoficznych w dużym stopniu pozostaje filozoficzną teologią. Ale rozpoczynanie badania od człowieka pozwala lepiej poznać Boga, niż rozpoczynanie, jak w starożytności, od Kosmosu. Człowiek, żywa osoba, szczyt stworzenia, jest Bogu najbliższy, jest do niego najbardziej podobny. Dlatego Boga najpoprawniej i najszybciej można zrozumieć właśnie poprzez niego, a nie poprzez rzeczy, podobnie, jak autora sztuki najlepiej rozumie się poprzez aktorów, a nie scenę czy rekwizyty. Antropologiczny punkt wyjścia również w kwestii Boga jest lepszy, bardziej obiecujący, niż kosmologiczny, co nie oznacza, że ten ostatni nie ma swojego znaczenia i wartości. Por. W. S c h u l z, jw., s. 9 nn.

nało się w okresie bezpośrednio poprzedzającym II sobór watykański i zostało w następujący sposób uzasadnione przez Karla Rahnera:

> *Epokowa sytuacja dzisiaj* wymaga takiego transcendentalno-antropologicznego postawienia pytania i metody. Platon, Arystoteles, Tomasz pozostaną zawsze żywymi filozofami, od których powinniśmy się uczyć. To jednak nie zmienia nic w fakcie (także jeśli nawet w filozofii uprawianej w ramach Kościoła jest on brany do wiadomości dopiero od około czterdziestu lat), że dzisiejsza filozofia i tym samym także teologia nie może powrócić i nie wolno jej powrócić poza transcendentalno-antropologiczny zwrot nowożytnej filozofii od czasów Kartezjusza, Kanta, poprzez niemiecki idealizm (włączając w to jego regresje) aż do dzisiejszej fenomenologii, filozofii egzystencjalnej i ontologii fundamentalnej. Ta cała filozofia, jeśli się tak chce, jest głęboko niechrześcijańska, jeżeli (z nielicznymi wyjątkami, jak Blondel) uprawia się ją jako filozofię transcendentalną autonomicznego podmiotu, który zamyka się na doświadczenie transcendentalne, w jakim doświadcza on siebie samego jako zawsze *posłanego*, jako podmiot, który ma swoje pochodzenie i przyszłość. Ale ta sama filozofia jest też głęboko chrześcijańska (bardziej, jak zrozumieli to jej tradycjonalni krytycy ze scholastycznej filozofii szkolnej epoki nowożytnej) ponieważ, dla radykalnie chrześcijańskiego rozumienia, człowiek nie jest ostatecznie momentem w kosmosie rzeczy, poddanym skonstruowanemu na jego podstawie układowi współrzędnych ontycznych pojęć, ale jest podmiotem, od którego podmiotowej wolności zależy los całego kosmosu[6]

TRANSCENDENTALNOŚĆ ZWROTU

Jak zauważyliśmy, ten antropologiczny zwrot Karl Rahner określa precyzyjniej jako zwrot transcendentalno-antropologiczny. Co to znaczy? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy najpierw bliżej wyjaśnić samo pojęcie transcendentalności.

---

[6] K. R a h n e r, *Theologie und Anthropologie*, [w:] *Schriften*, t. 8, Einsiedeln 1967, s. 43–65, 56 (tłum. moje). Bernard Lonergan pisze bardzo podobnie, jak Rahner, o procesie, który doprowadził do przełomu zwrotu antropologicznego: *In the first phase, from Descartes to Kant, philosophy became critical: from concern with objects it turned to the cognitional activities of subjects. In the second phase, after the interlude of German idealism which attempted to restore speculative system, philosophy became more and more concerned with the good subject, the authentic subject. Schopenhauer wrote on „Die Welt als Wille und Vorstellung", Kierkegaard took his stand on faith, Newman rested his case on conscience, Nietzsche was concerned with the will to power, Dilthey aimed at a „Lebensphilosophie", Blondel wanted a philosophy of action, Ricoeur today is writing a philosophy of will, and it is in this line of thought that stand the personalists and many existentialists. The consequence in theology is, I should say, what Karl Rahner has named „die anthropologische Wende", the turn to the study of man as Basic. (Religious Commitment,* [w:] J. P a p i n (wyd.), *The Pilgrim People: A Vision with Hope*, Villanova 1970, s. 44–69, 48 n.). Najbardziej obszerne omówienie tego zwrotu stanowi praca P. E i c h e r a: *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg 1970.

Pochodzi ono od łacińskiego *transcendere* (przekraczać, przewyższać) i ma wspólny moment znaczeniowy z pojęciem transcendencji, moment wskazujący na wykraczanie poza pewien obręb, przekraczanie czegoś przez coś, ale jako samodzielny, samoistnie istniejący byt, którego istnienie jest niezależne od tego obszaru istnienia, który przekracza. W tym sensie mówi się najczęściej, że Bóg jest transcendentny wobec świata, a przedmiot poznania jest transcendentny wobec poznającego podmiotu. Natomiast transcendentalność oznacza wykraczanie poza pewien obszar bytowania, ale nie jako samoistny, samodzielny byt, lecz jako byt zależny, jako przypadłość, a nie substancja. Obecnie pojęcie to jest używane przede wszystkim w dwóch podstawowych znaczeniach: klasycznym, scholastycznym (albo inaczej metafizycznym) i nowożytnym, kantowskim (albo inaczej teoriopoznawczym)[7] W tradycyjnym, scholastycznym sensie, transcendentalną jest taka własność, która – w przeciwieństwie do własności kategorialnej – nie jest ograniczona do jakiegoś rodzaju lub klasy bytów, ale przekracza wszystkie kategorie bytów przysługując każdej kategorii i każdemu poszczególnemu istniejącemu. W tym sensie transcendentalne są również pojęcia odpowiadające tym własnościom, pojęcia, które są najbardziej ogólne i wszystko obejmujące, które można orzec o każdym istniejącym, które posiadają nieograniczoną denotację, a więc takie pojęcia, jak; byt, jedno, prawda, dobro i piękno. Natomiast w nowożytnym, kantowskim znaczeniu, transcendentalnymi nazywa się warunki możliwości poznania, o ile ono a priori jest możliwe, a także badania dotyczące tych warunków, zgodnie ze znanym sformułowaniem Kanta :

> **Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy**[8]

Transcendentalnym jest więc takie badanie naszego poznania, które pyta o jego konieczne warunki, o wymagania, które muszą być spełnione, aby było ono w ogóle możliwe. Badanie transcendentalne przekracza więc nasze poznanie, aby dotrzeć do jego uprzednich warunków, warunków *a priori*. Warunki te, gdy zostaną odkryte, są nazywane – ze względu na badania, które do nich doprowadziły i ze względu na swój ogólno-determinujący charakter, swoją powszechną obowiązywalność – warunkami transcendentalnymi. Te warunki, jako niezbywalne warunki możliwości każdego ludzkiego procesu poznawczego, stają się następnie fundamentem i punktem odniesienia

---

[7] Omówienie pojęcia transcendentalności por.: J. B. L o t z, *Transzendentale Erfahrung*, Freiburg 1978, s. 15–26.

[8] I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1986, s. 86.

całego dalszego filozofowania i całego procesu poznania. To one właśnie są nienaruszalnym, stałym, archimedesowym punktem oparcia, fundamentem dla całego gmachu filozofii i poznania, ponieważ z góry określają, jaki obszar rzeczywistości, w jaki sposób i w jakim stopniu jest nam w ogóle poznawczo dostępny.

Transcendentalne badanie procesu poznania Kant uczynił pierwszym i podstawowym zadaniem swojej filozofii, ponieważ sądził, że zanim zaczniemy cokolwiek poznawać, trzeba najpierw ustalić, w jaki sposób takie poznanie staje się w ogóle możliwe. Dotyczy to szczególnie metafizyki ponieważ dostępność jej przedmiotu – wobec sporów i braku widocznego postępu na jej terenie – jest szczególnie problematyczna. Dla metafizyki też Kant przeprowadził pierwsze badanie transcendentalne, zasadniczym pytaniem *Krytyki czystego rozumu* było bowiem pytanie o możliwość metafizyki, a zasadniczą odpowiedzią była negacja tej możliwości. Kant sądził, że transcendentalne badanie natury naszych władz poznawczych pokazuje, że są one aktywne w całym procesie poznania o wiele bardziej, niż się dotąd wydawało. Zjawisko od początku jest współtworzone poprzez aprioryczne formy zmysłowości oraz kategorie intelektu i dlatego właśnie jego poznanie jest dla nas możliwe. Natomiast formy te i kategorie nie sięgają już do obszaru pozazjawiskowego, obszaru rzeczy samej w sobie, który jest przecież obszarem metafizyki. Tam idee rozumu mają zastosowanie jedynie regulatywne, a nie konstytutywne, czyli regulują nasze poznanie, a nie odpowiadają czemuś rzeczywiście danemu w poznaniu. Dlatego właśnie metafizyka jest niemożliwa, dlatego nasz czysty rozum w kwestiach metafizyki musi pozostać agnostykiem, musi zawiesić sądy na temat Boga, świata (jako całości zjawisk), duszy, wolności, ponieważ nie jest w stanie nawet potwierdzić lub odrzucić ich istnienia[9]. Swoje stanowisko Kant uważał za rewolucyjne w filozofii, za odpowiednik przewrotu kopernikańskiego w astronomii i zdroworozsądkowej wiedzy. Ten przewrót polegał na pokazaniu, że to nie umysł dostosowuje się do przedmiotu, ale (w dużym stopniu) przedmiot do umysłu (jest on nawet przez niego współtworzony), a także na uczynieniu z filozofii poznania, na miejsce metafizyki, filozofii pierwszej.

Ta filozofia Kanta, zarówno jej metoda jak i stwierdzenia, stały się początkiem wielkiej tradycji idealizmu niemieckiego, zostały w niej w wysokim stopniu przejęte i rozwinięte. Jest to tak bardzo prawdą, że właściwie cały ten nurt można nazwać filozofią transcendentalną. Nie wszystkie stwierdzenia Kanta zostały w nim jednak całkowicie wiernie zachowane. Na pewno przekonanie o aktywnym udziale naszych władz poznawczych w tworzeniu samego przedmiotu poznania, ale już nie przekonanie o niemożliwości metafizyki, jak świadczą

[9] Por. tamże, t. 2, s. 3–51, 383–444.

o tym chociażby rozwinięte systemy metafizyczne Schellinga i Hegla. Z czasem tradycja ta (podobnie jak cała filozofia współczesna) nabrała jednak takiego znaczenia, że już nie mogła na terenie myśli katolickiej być jedynie zwalczana, krytykowana lub ignorowana. Tym bardziej, że z dwóch wielkich, wiodących nurtów filozofii Zachodu – idealizmu niemieckiego i empiryzmu brytyjskiego – (do których w dużym stopniu sprowadza się wszystko, co żywotne i nowe w tej filozofii), to właśnie idealizm niemiecki, poprzez swoje fundamentalne, gruntowne badania nad kwestiami antropologicznymi i metafizycznymi, był dla myśli katolickiej szczególnie interesującym i obiecującym partnerem. W duchu otwarcia na całą prawdę, również tę, która znajduje się poza własną tradycją, odważono się na wielką syntezę scholastyki oraz idealizmu niemieckiego przy zastosowaniu właśnie transcendentalnej metody Kanta, tworząc w ten sposób tak zwany nurt tomizmu transcendentalnego (który dzisiaj jest już czymś o wiele więcej, niż połączeniem tylko tych dwóch nurtów filozofii). Synteza ta była z natury rzeczy dziełem przede wszystkim jezuitów niemieckich, których krąg kulturowy był ukształtowany zarówno poprzez tradycję tomistyczną, jak i transcendentalną.

Jednak pierwszy impuls do niej wyszedł od belgijskiego jezuity, Josepha Maréchala (1878–1944), inspirowanego filozofią Maurice'a Blondela, który w swoim przełomowym, pięciotomowym dziele: *Le point de départ de la métaphysique* (Brüssel-Paris 1944–1949) pokazał, jak można właśnie przy pomocy metody transcendentalnej zbudować i uzasadnić metafizykę. Szczegółowe studium tego dzieła było dla Karla Rahnera (1904–1984) podstawą dla jego własnych, fundamentalnych prac: *Geist in Welt* (München 1957) i *Hörer des Wortes* (München 1963). W pierwszym z nich przedstawił on transcendentalne rozumienie metafizyki skończonego, ludzkiego poznania, a w drugim transcendentalne ufundowanie filozofii religii. Podobnie zainspirowany przez Maréchala amerykański jezuita Bernard Lonergan (1904–1984) wydał w Londynie w roku 1957 *Insight*. To najbardziej znane dzieło Lonergana, będące nową, rozbudowaną filozofią poznania, a zarazem opracowaniem podstaw metafizyki i etyki, stanowiło dla niego jedynie filozoficzny fundament i przygotowanie dla *Method in Theology* (London 1972), w której widział on najważniejsze dokonanie swojego życia. W końcu austriacki jezuita Emerich Coreth (ur. 1918) wydał po raz pierwszy w Innsbrucku w roku 1963 *Metaphysik*, będącą najbardziej dojrzałym opracowaniem metafizyki tego nurtu[10].

---

[10] Prezentacja metafizycznej myśli transcendentalnej w Polsce była dotąd zasługą przede wszystkim ks. prof. Józefa Herbuta. Por. np. jego artykuły: *Metoda transcendentalna: obiektywność poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B.J.F. Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne" 28:1980, s. 91–117; *Metoda transcendentalna: przedmiot i punkt wyjścia metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne" 30:1982, s. 59–73; *Pro-*

Wspólny wysiłek pierwszego pokolenia katolickich transcendentalistów umożliwił pokazanie, że również po zwrocie antropologicznym metafizyka jest możliwa i to właśnie przy pomocy metody transcendentalnej, jedynie stosowanej jeszcze bardziej radykalnie i konsekwentnie, niż Kant. Również w rzekomo „post-metafizycznej" epoce, metafizyka jest potrzebna, konieczna i możliwa, tylko metafizyka tworzona przy pomocy metod współczesnej filozofii. Nieugaszone ludzkie pragnienie metafizyki (jak każde fundamentalne, naturalne pragnienie), ma pełniejszy sens i pełniejsze możliwości realizacji, niż sądził wielki filozof z Królewca[11].

Przy zastosowaniu tej metody do konstrukcji metafizyki (i konsekwentnie całej filozofii), zaczyna się zawsze nie od rzeczywistości zewnętrznej, materialnej, ale od rzeczywistości ludzkiej, duchowej, od analizy struktury aktów duchowych, w tym szczególnie aktów poznawczych, aby na jej podstawie wnioskować o rzeczywistości przekraczającej te akty. Wszystko, co poznajemy, co do nas dociera, musi być jakoś kompatybilne z naszymi aktami poznawczymi, bo musi zostać przez nie zapośredniczone, musi zostać przez nie ujęte, znaleźć się w ich strukturze, spełnić warunki ich możliwość. Dlatego wyniki transcendentalnej analizy tych aktów dotyczą nie tylko ich, ale również całej rzeczywistości, która może być przez nie dostępna, apriorycznie ustalają przynajmniej niektóre jej właściwości. W ten sposób analityka transcendentalna, w ramach teorii poznania, staje się początkiem i podstawą metafizyki.

Jak można więc zauważyć, metoda transcendentalna w zastosowaniu do metafizyki ma w sobie coś z transcendentalności w obydwóch znaczeniach: klasycznym, scholastycznym i nowożytnym, kantowskim[12]. Jest transcendentalna w znaczeniu kantowskim, bo opiera się na analizie ludzkich aktów poznawczych, na analizie całej struktury poznawczej, duchowej człowieka, czyli na badaniu warunków możliwości *a priori* ludzkiego poznania. Ale właśnie dlatego, że ustala fundamentalne, transcendentalne warunki poznania, jest transcendentalna w znaczeniu scholastycznym, bo jej wyniki, czyli ustalone warunki, są ponadkategorialne. Cokolwiek jest poznawane, jest po-

---

blem metody transcendentalnej, „Roczniki Filozoficzne" 26:1978, s. 51–67 oraz książkę: *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987. Jednak gdy punktem ciężkości tych prac jest przedstawienie metody transcendentalnej w relacji do metody przedmiotowej, w tym artykule chodzi o podanie syntezy różnych wersji tej metody w powiązaniu z bardziej fundamentalną zmianą w myśli katolickiej – zwrotem antropologicznym.

[11] Na temat argumentów przemawiających również dzisiaj za metafizyką oraz poza-filozoficznym, teologicznym uwarunkowaniu części jej krytyki por. mój artykuł: *Der Mut zur Metaphysik. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, „Theologie und Glaube" 87:1997, s. 97–111.

[12] Por. B. L o n e r g a n, *Philosophy and Theology*, [w:] W. F. R y a n, B. J. T y r e l l (wyd.), *A Second Collection*, Philadelphia 1974, s. 193–208, 207.

znawane dzięki spełnieniu tych właśnie warunków, a równocześnie one, wyprzedzając poznanie, określają do pewnego stopnia własności wszystkich możliwych przedmiotów poznania, a więc własności transcendentalne. Właśnie dlatego analizy ludzkiej intencjonalności stanowią podstawę dla rozwijania metafizyki, dostarczają jej podstawowych terminów i relacji[13]. Dlatego też metoda ta w swoim rozwinięciu zajmuje się wszystkim, co może być poznane, co istnieje. Jej pole jest nieograniczone, obejmuje wszystko, co istnieje lub może być pomyślane, wszystko, co różni się od nicości[14].

Metoda ta nie jest czymś zupełnie obcym tomizmowi, czymś nie do pogodzenia z nim. Choć Tomasz nigdzie nie sformułował jasno tej metody, jej istotne elementy są obecne w jego filozofii. Zgadzał się przecież, że wszystko poznawane jest na sposób poznającego oraz konstruował metafizykę ludzkiego poznania i ludzkiego ducha na podstawie analizy aktów tego ducha (aktów, które z kolei stale rozważał w powiązaniu z ich przedmiotami). Podkreślał, że nasza wiedza pochodzi nie tylko z zewnętrza, ale również częściowo z wnętrza umysłu, dostrzegał zarówno aposterioryczne, jak i aprioryczne warunki poznania. Te ostatnie stanowiła na przykład wiedza o pierwszych przyczynach i światło intelektu czynnego[15]. Dostrzeganie elementów aposteriorycznych było domeną tradycji scholastycznej, także neoschola-

---

[13] Por. B. L o n e r g a n, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1983[3], s. 431–487.

[14] Metoda ta okazała się na przykład bardzo owocna w teologii. Jej najpełniejszej akomodacji i rozwinięcia dokonał Bernard Lonergan w dziele swojego życia: *Method in Theology* (tłum. pol.: *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976). To właśnie dzięki konsekwentnemu zastosowaniu tej metody Karl Rahner stał się teologiem, który najbardziej wpłynął na postać katolickiej teologii XX wieku, a cała szkoła myśli transcendentalnej okazała się najbardziej znaczącym, najbardziej płodnym nurtem w teologii posoborowej, najszczęśliwiej, najtrafniej łączącym stare i nowe w Kościele. Por. moją pracę: *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997

[15] Bernard Lonergan ukazuje otwarcie tomizmu na transcendentalizm przy pomocy szczegółowych analiz tomaszowej metafizyki poznania przedstawionych w książce *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (wyd. D. B. B u r e l l), Notre Dame 1967. Por. też jego artykuł: *The Future of Thomism*, [w:] *A Second Collection*, jw., s. 43–53 oraz J. D o n c e e l, *On Transcendental Thomism*, „Continuum" 7:1969, s. 164–168. K. Rahner pisze o tym w następujący sposób: *Darum verhalten sich Geist und sinnlich Gegebenes in der Konstitution des Intelligiblen wie actus und potentia. Man darf diese Ausdrucksweise nicht dadurch verharmlosen, daß man in ihr nur gesagt findet, der intellectus agens sei actus des phantasma, insofern er ein intelligibile als seine nur bewirkende, von ihm schlechthin verschiedene Ursache hervorbringe. Sein Licht ist vielmehr innerlich konstituierend im intelligibile actu enthalten und wird so wirklich miterkannt. Thomas lehrt einen Apriorismus nicht in dem harmlosen Sinn einer dem Erzeugnis vorausgehenden Wirkursache, sondern im Sinn eines dem Erkannten als solchem innewohnenden apriorischen Elementes (Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1964[3], s. 227).

stycznej, natomiast podkreślenie elementów apriorycznych stało się zasługą tomizmu transcendentalnego, również dostrzeżenie takich tekstów Tomasza, jak ten:

> **Prawda, poprzez którą duch wydaje sąd o wszystkich rzeczach, jest pierwszą prawdą ponieważ tak, jak z prawdy boskiego intelektu spływa w intelekt anielski species intelligibiles, poprzez które aniołowie poznają wszystkie rzeczy, tak samo prawda pierwszych zasad, poprzez którą osądzamy wszystko, pochodzi z prawdy boskiego intelektu jako swej przyczyny wzorczej.**

albo:

> **Bardziej słuszną wydaje się opinia Filozofa, który twierdzi, że poznanie naszego umysłu pochodzi częściowo z wewnątrz, częściowo z zewnątrz**[16]

Zgodność tomizmu transcendentalnego z filozofią Tomasza potwierdzają nie tylko analizy jego tekstów, lecz także zbieżność twierdzeń. Zasadnicze tezy nowo skonstruowanej metafizyki są zgodne z zasadniczymi tezami Tomasza, ale, dzięki zastosowaniu metody transcendentalnej, zostają bardziej krytycznie i wyczerpująco ugruntowane – odpowiednio do wymagań współczesnej filozofii i kultury[17] Tomizm transcendentalny nie jest efektem rewolucji w scholastyce, ale ewolucji – między innymi dlatego, że zalążki i elementy transcendentalizmu są obecne w myśli św. Tomasza. Zarazem, jak pokazują to dzieje tego tomizmu, obecna w nim otwartość na każde poznanie i każdą prawdę, pozwala na ciągły rozwój, na nieustanny proces uczenia się i samokorekcji, na przejmowanie wszystkich autentycznych odkryć dokonywanych we współczesnych naukach i filozofii. Tomizm transcendentalny jest od samych podstaw skonstruowany na bazie realizmu, tylko realizmu krytycznego i otwartego[18].

TRZY STOPNIE TRANSCENDENTALNEJ METODYKI

Metoda transcendentalna, która jak każda metoda w filozofii i nauce jest współtworzona i rozwijana razem z powstawaniem poznania, zależy oczywiście w swoich konkretnych i szczegółowych sformułowaniach od obszaru, w którym jest stosowana i od badacza, który ją sto-

---

[16] *De veritate*, I, 4 ad 5 oraz X, 6 c.

[17] Por. B. L o n e r g a n, *Insight...*, s. 385–594 E. C o r e t h, *Metaphysik Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck 1980[3], s. 133–545.

[18] Na ten temat por. np. prace: G. S a l i, *Die Introspektion als Schlüssel zur Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin*, „Theologie und Philosophie" 49:1974, s. 477–482; *Kants antithetisches Problem und Lonergans rationale Auffasung von der Wirlichkeit*, „Gregorianum" 67/3:1986, 471–516. (Ten drugi artykuł w tłum. angielskim: *Lonergan and Kant. Five essays on Human Knowledge*, Toronto 1994, s. 102–132.)

suje. Przedstawiona tutaj metoda jest dlatego pewną syntezą dokonaną według kryterium rozwiązań najbardziej wypracowanych i dojrzałych oraz najbardziej przydatnych dla rozwijania metafizyki, czyli w oparciu przede wszystkim o prace Bernarda Lonergana, Karla Rahnera i Emericha Coretha.

Dla znalezienia punktu archimedesowego filozofii nigdy nie wystarcza samo indukcyjno-dedukcyjne wnioskowanie. W tym wnioskowaniu wszystko opiera się na ważności przesłanek, które same muszą być uzasadnione przy pomocy innych przesłanek. Jeśliby wymagać dowodu dla każdej przesłanki, żaden dowód nie byłby możliwy, bo łańcuch dowodowy nie miałby pierwszego ogniwa, a więc nic nie byłoby ani pewne, ani dowiedzione, bo ważność wniosku zależy od ważności wszystkich poprzedzających go przesłanek (a ich łańcuch nie jest mocniejszy od najsłabszego ogniwa)[19]. Aby nasze poznanie było wiarygodne, muszą być dane pewne przesłanki, które są przyjmowane nie na podstawie dowodu indukcyjno-dedukcyjnego, ale na podstawie bezpośredniej oczywistości, przesłanki, które pozwalają na ugruntowanie również logiki, która sama musi być uzasadniona w ramach procesu tworzenia metafizyki. Metafizyka jest nauką tak podstawową, tak pierwszą, iż musi być w niej współ-ugruntowana nie tylko jej metoda, ale także logika. Metafizyka, jeżeli ma uniknąć niebezpieczeństwa (nieodwracalnego) wyłączenia już na samym początku – przez zbyteczne przedzałożenia – jakiegoś obszaru istnienia, musi być poznaniem jak najbardziej otwartym i bezzałożeniowym. Filozofia transcendentalna musi być tu ściśle autonomiczna, zarówno własne uzasadnienie, jak i swojej metody oraz ważności jej wyników musi czerpać sama z siebie[20].

Dostarczenie właśnie takiego uzasadnienia i takich przesłanek jest podstawowym zadaniem metody transcendentalnej. Zadanie to polega na zapośredniczeniu bezpośredniości, na stematyzowaniu i oświetleniu tego, co w niewyraźny, nie całkiem uświadomiony, nietematyczny sposób jest obecne w naszym poznaniu od samego początku i bez czego ono nie byłoby w ogóle możliwe[21]. To zadanie zostaje wypełnione w trzech zasadniczych krokach, na trzech etapach: intencjonalno-

---

[19] Emerich Coreth tak pisze na ten temat: *Wenn es überhaupt einen gültigen Beweis geben soll, dann nur unter der Bedingung, daß es zuvor unbeweisbare, d. h. nicht mehr von anderem ableitbare, sondern in sich selbst evidente Einsichten gibt, die eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind. Wird dagegen die Forderung, alles müsse bewiesen werden, unbeschränkt erhoben, so folgt daraus, daß überhaupt nichts mehr bewiesen werden kann, weil es kein einsichtiges „Woher" der Ableitung mehr gibt (Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischer Anthropologie*, Innsbruck 1976², s. 98).

[20] Por. E. C o r e t h, *Metaphysik...*, s. 71–74.

[21] Por. B. L o n e r g a n, *Metaphysics as Horizon*, [w:] F. E. C r o w e, R. M. D o r a n (wyd.), *Collection*, Toronto 1988², s. 188–204.

fenomenologicznego opisu, transcendentalnej redukcji do warunków *a priori* i transcendentalnej dedukcji możliwych przedmiotów. W tym procesie podmiot – poprzez poznanie samego siebie, poznawcze ogarnięcie i wzięcie samego siebie w posiadanie – znajduje pomost do rzeczywistości i metafizyki[22].

W potocznym, zdroworozsądkowym poznaniu, bez zastrzeżeń uznaje się bezpośrednią oczywistość, która opiera się na wglądzie w istnienie, istotę i istotowe związki pomiędzy istniejącymi. Ta oczywistość jest jednak na różne sposoby kwestionowana w filozofii i wymaga osobnego uzasadnienia. Filozofia transcendentalna dąży do „zaglądnięcia", do spojrzenia poza tę oczywistość, aby pokazać, dlaczego coś ukazuje się jako oczywiste oraz dlaczego może i musi tak się ukazywać. Dlatego na początku przeprowadza się jedynie fenomenologiczny opis aktu lub procesu poznawczego i nie rozstrzyga się przy tym jego obiektywności, nie rozstrzyga się, czy podmiot dzięki niemu uzyskuje dostęp do rzeczywistości. Na początku zawiesza się pytanie o obiektywność i stara się odpowiedzieć jedynie na pytanie: Co czynimy, kiedy poznajemy? Następnie, poprzez reduktywne ustalenie warunków *a priori* procesu poznawczego, których spełnienie jest dla niego konieczne, jest z nim współ-założone, odpowiada się na pytanie: Dlaczego czynienie tego jest poznaniem?, a więc uzyskuje się transcendentalne ugruntowanie obiektywności naszego poznania. Potem, poprzez transcendentalną dedukcję, wnioskuje się o możliwych przedmiotach poznania, czyli odpowiada na pytanie: Co poznajemy, kiedy to czynimy?, konstruuje się metafizykę i konsekwentnie pozostałe działy filozofii[23] W opisie fenomenologicznym chodzi więc najpierw tylko o uchwycenie wszystkich istotnych, dostępnych nam momentów naszego świadomego procesu poznawczego, naszej nieograniczonej intencjonalności poznawczej. Chodzi tu o samo-poznanie świadomego podmiotu.

Kiedy zasadnicze elementy procesu poznawczego zostaną przedstawione w fenomenologicznym opisie naszej intencjonalności, możliwa staje się transcendentalna redukcja, której celem jest uchwycenie ludzkiej subiektywności jako pierwszego, apriorycznego, transcendentalnego warunku wszelkich aktów człowieka. Przy tym nie chodzi tu o historyczne, psychologiczne *a priori* konkretnego poznania, o wszystkie konkretne i zmienne warunki ludzkiego bytu, ale o *a priori* obecne w samym akcie poznania niezależnie od wszelkich empirycznych uwarunkowań. Do tych aposteriorycznych elementów należy między innymi światło rozumu, nieograniczoność ludzkiej intencjonalności, pierwsze zasady metafizyczne i logiczne oraz w wy-

[22] Por. B. L o n e r g a n, *Insight...*, s. 319–343.

[23] Por. B. L o n e r g a n, *Metoda w Teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 34 n.

przedzeniu, we współ-wiedzy uchwycone istnienie jako takie, a także Istnienie Absolutne[24]. To wszystko jest nam dane pierwotnie w procesie każdego poznania w sposób nie przedmiotowo-tematyczny, ale nieprzedmiotowo-nietematyczny jako współ-dane, współ-wiedziane razem z zawartością aktów przedmiotowych w świadomości, która sama z siebie nie przedstawia żadnej refleksyjnej wiedzy.

Elementy aprioryczne są co prawda współ-poznawane jedynie w ramach przedmiotowego poznania aposteriorycznego, ale mogą zostać od nich oddzielone na polu doświadczenia przy pomocy negatywnych, rozróżniających sądów. Stematyzowanie i uświadomienie sobie tych elementów pozwala na tworzenie metafizyki, czyli na formułowanie i wypowiadanie tego, co jest dane i współwiedziane od samego początku[25] Jest to też podstawą do wszelkich sądów na temat rzeczywistego istnienia lub nieistnienia istniejących i ostatecznie poznania istnienia samego Boga. Wszelkie poznanie musi być w pewien sposób apriorycznie wyprzedzone, antycypowane w konstytucji podmiotu, bo to, co absolutnie aposterioryczne, czyli absolutnie nieświadome i nieznane, jest też dla podmiotu absolutnie niedostępne, niepoznawalne[26].

Właśnie dlatego, że wszystko, co może być przedmiotem poznania, musi być już wcześniej, choćby w najbardziej oddalonej formie, antycypowane przez apriorycznoś naszego intelektu, możliwa jest dedukcja transcendentalna i to dedukcja dotycząca całego obszaru istnienia, wszystkich istniejących. Dedukcja ta jest nieograniczona, obejmuje ostatecznie wszystko, bo choć nasza wiedza jest ograniczona na wiele sposobów, to nieograniczone jest przynajmniej nasze pragnienie poznania, nasza intencjonalność, nasze pytanie[27] A już samo pytanie zawiera w sobie pewną wiedzę o przedmiocie, choćby jakąś przedwiedzę o jego istnieniu. Dzięki znajomości apriorycznych elementów

---

[24] K. Rahner mówi tutaj również o doświadczeniu transcendentalnym, które określa jako „subiektywną, nietematyczną i w każdym duchowym akcie poznania współdaną, konieczną i nieusuwalną współświadomość poznającego podmiotu oraz jego otwartość na nieograniczony obszar wszelkiej możliwej rzeczywistości [...]„ (*Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1989[5], s. 31, tłum. moje; nie korzystam z tłumaczenia: K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987).

[25] Jak pisze Karl R a h n e r: *Denn Metaphysik als Wissenschaft ist eigentlich nur dort, wo langsam und in weitausholender Arbeit das immer schon Bekannte in systematischer und streng begrifflicher Arbeit entwickelt wird, wo der Mensch in Begriffen sich jene Metaphysik vorzustellen sucht, die er im voraus in seinem Sein und Handeln immer getrieben hat* (*Hörer des Wortes*, München 1985[3], s. 49).

[26] Por. K. R a h n e r, *Geist in Welt*, s. 191. Ta myśl jest również zalążkiem transcendentalnej drogi do Boga. Por. tenże, *Grundkurs des Glaubens*..., s. 62; E. C o r e t h, *Metaphysik*..., s. 492–500.

[27] Por. B. L o n e r g a n, *Insight*..., s. 350–352; E. C o r e t h, *Metaphysik*..., s. 113 nn.

ludzkiego ducha, ludzkiego poznania, możliwe jest określenie, jakie własności, jaką strukturę muszą mieć możliwe przedmioty, aby ich dane w ogóle mogły się pojawić w polu świadomości podmiotu, aby mogły zostać poznane. Poznanie apriorycznych warunków podmiotu pozwala wnioskować o apriorycznych warunkach przedmiotu i aposteriorycznych warunkach doświadczenia, a także o realności przedmiotów, o obiektywności naszego poznania. Ta poszerzona wiedza przedmiotowa pozwala na przeprowadzenie dalszych analiz redukcji transcendentalnej i tak powstaje dialektyka redukcji i dedukcji, ich nieustanne wzajemne warunkowanie i przenikanie siebie jako dwóch zasadniczych etapów jednej metody, dwóch kierunków jednego ruchu[28]

Takie są najbardziej ogólne, podstawowe zasady stosowania metody transcendentalnej do konstruowania metafizyki po zwrocie antropologicznym. Szczegółowa dyskusja zastosowań tej metody przez poszczególnych autorów przekracza jednak ramy jednego artykułu i może być jedynie tematem następnych opracowań[29]

TRANSZENDENTALEN METHODE ALS METHODE DER METAPHYSIK NACH DER ANTHROPOLOGISCHEN WENDE

Zusammenfassung

Für Kant, den Vater des deutschen Idealismus, war die Metaphysik (im klassischen Sinne) unmöglich, nicht jedoch für manche von seinen Nachfolgern unter den katholischen Denkern des 20. Jahrhunderts, die es eingesehen haben, daß die anthropologische Wende auch für sie notwendig ist. Vor allem haben solche Denker, wie Joseph Maréchal, Karl Rahner, Johannes Lotz, Bernard Lonergan, Emerich Coreth, eine Synthese zwischen dem deutschen Idealismus und dem Thomismus geleistet, die die Gestalt des transzendentalen Thomismus angenommen hat. In dieser Philosophie wird mit Hilfe der von Kant übernommenen und noch radikaler angewandten transzendentalen Methode darauf hingewiesen, daß der Gegensatz zwischen dem Ding-an-sich, den Noumena, und der Erscheinung, den Phänomena, nicht so unüberbrückbar ist, wie es im kantischen System behauptet wird. Gerade diese Methode zeigt, daß von Anfang an in unserer Bewußtsein, in unserem Erkenntnisprozeß die unthematischen Daten, die unthematische Erfahrung und das unthematische Wissen gegenwärtig sind, die einen Brückenschlag zur Wirklichkeit sind und so die Metaphysik, die in der Analyse der menschlichen Akten beginnt und deshalb desto kritischer begründet wird, ermöglichen. Ihre Grundlegung geschieht in drei dialektischen Hauptschritten: der intentional-phänomenologischen Beschreibung, der transzendentalen Reduktion und der transzendentalen Deduktion.

[28] Por. E. C o r e t h, jw., s. 60 n., 70 n.

[29] Na temat filozofii Boga jako ukoronowania metafizyki zbudowanej przy pomocy tej metody por. moją pracę: *The transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Frankfurt am Main 1991.