

Marcin Miłkowski

Siemek, dialektyka, rzeczywistość O transcendentalnej filozofii społecznej

Marek Siemek nie należy do myślicieli mówiących wprost. Jak Hegel, ceni drogę okrężną, która ma prowadzić przez wiele etapów pośrednich do upragnionego punktu docelowego. Jak wielu przedstawicieli lewicy heglowskiej, Siemek zdaje się bardziej zainteresowany metodą niżli systemem; raczej drogą – niż punktem dojścia. Drogą, którą określa mianem „transcendentalnej filozofii społecznej”. Dłuższych wypowiedzi poświęconych drobiazgowemu rozbirowi, na czym polega owa filozofia, nie znajdziemy w jego pismach wiele. Uwagi na ten temat pozostają zdawkowe, enigmatyczne, na marginesie. Ryzykując, iż dokonuję nadinterpretacji, będę starał się wyłożyć *explicitie*, czym jest ów Siemkowski społeczny transcendentalizm. Uczynię to – naturalnie – drogą okrężną, po kolei odrzucając nieadekwatne określenia.

1. Transcendentalizm

Poczesne miejsce w dorobku Siemka zajmuje książka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, w której autor dowodził, że stanowisko obu niemieckich filozofów tym różni się od poglądów poprzedników, iż ci uprawiali jeno epistemikę, a nie epistemologię¹. Różnicę między tym, co epistemologiczne, a tym, co epistemiczne, autor wyjaśnia przez analogię do różnicy między ontologią a ontyką u Heideggera. Kant i Fichte analizowali procesy zdobywania wiedzy (procesy epistemiczne), a nie dopiero starali się dociec, jak ewentualnie można by poznawać świat. To, że poznanie jest możliwe, było ich założeniem. Refleksja o podstawach realnych procesów epistemicznych jest właśnie epistemologią.

¹ M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, PWN, Warszawa 1977.

Takie proste ujęcie transcendentalizmu zapewne byłoby bliskie pomyślowi Petera F. Strawsona, aby odróżnić metafizykę opisową od metafizyki rewidującej. Metafizyka rewidująca rości sobie prawo do budowy nowego układu pojęć metafizycznych, a opisowa – opisuje jedynie już używane w opisie doświadczenia pojęcia. Strawson jednak do grona metafizyków opisowych zalicza nie tylko Kanta, ale i Arystotelesa.

Siemek nie wydaje się jednak zachwycony współczesnym arystotelizmem². Dlaczego? Co najmniej dwa powody wydają się prawdopodobne. Po pierwsze, arystotelizm opisuje po prostu strukturę pojęciową, która już dawno się zużyła. Struktura naszej wiedzy o świecie jest dziś zupełnie inna niż ponad dwa tysiące lat temu. A skoro obecna wiedza na temat świata ma inną strukturę, to i wiedza o tej wiedzy musi wyglądać inaczej. Po drugie, można by sądzić, iż istotą myślenia epistemologicznego jest nie tylko opis warunków – koniecznych i wystarczających – uzyskiwania wiedzy. Jest to opis swoiście pojmowanych warunków.

Czyż bowiem wiedza na temat warunków procesów umysłowych, które zachodzą w momencie lektury artykułu naukowego, jest swoiście filozoficzna? Raczej wydaje się, że będzie to wiedza natury psychologicznej, obejmująca – być może – również opis procesów zachodzących na poziomie mózgowym. Opis, jakiego rodzaju neurotransmitery są konieczne i które ośrodki aktywowane są w mózgu, nie wydaje się jednak epistemologiczny – a przynajmniej ani u Kanta, ani Fichtego na próżno szukać hipotez na ten temat.

Jakiego więc rodzaju warunki mogą wchodzić w grę? Logiczne? Społeczne? A może transcendentalno-logiczne, czyli związane z tzw. logiką transcendentalną Kanta, a w XX wieku także Emila Laska czy Edmunda Husserla?

2. Filozofia społeczna

W *Krytyce czystego rozumu* nie pada bodaj ani słowo na temat procesów społecznych. Zresztą wizja, iż epistemologia wymagałaby znajomości procesów społecznych wytwarzania wiedzy, jest bardziej pociągająca dla socjologa wiedzy niż filozofa. Całe lata świetlne dzielą naiwnych socjologów wiedzy, demaskujących dzielnie wszelką wiedzę jako wytwór społeczny, od Fichtego i Kanta. Ba, socjologia wiedzy, o ile jest wyłącznie demaskatorska i nie potrafi podać ani jednej egzemplifikacji procesu poznawczego jako takiego, stacza się w metafizykę rewidującą (nie wspominać, z grzeczności, o zwykłej fałszywości empirycznej).

² M. J. Siemek, *W kręgu filozofów*, PIW, Warszawa 1984, s. 105.

Transcendentalizm nie może być po prostu psychologizmem czy socjologizmem. Społeczne uwarunkowania wiedzy w tym wypadku muszą być więc pojmowane inaczej niż w socjologii. Jak jednak pojmować je nie na modłę empiryczną?

Połączenie transcendentalizmu z filozofią społeczną nie jest oczywistością. A jednak Siemek sądzi, że jest to coś, co stanowi strukturę głęboką filozofii idealizmu niemieckiego. Jest ona widoczna chociażby u Hegla, gdzie fenomenologia świadomości nie jest bynajmniej fenomenologią jednego podmiotu, lecz podmiotu zapośredniczonego społecznie. U Fichtego Siemek podkreśla intersubiektywną strukturę, a nie proces ustanawiania Ja i nie-Ja.

Na czym zatem polegałoby społeczne ujęcie wiedzy, które nie byłoby jednocześnie ujęciem socjologicznym? Po pierwsze, idzie o odrzucenie solipsyzmu metodologicznego, zgodnie z którym epistemologię należy uprawiać tak, jakby podmiot poznający był Robinsonem Crusoe. Procesy poznawcze wymagają akulturacji, przyswojenia języka naturalnego; wiedza powstaje w ramach społecznego podziału pracy. Siemek zaznacza, że podczas gdy u Kanta praktyka ograniczała się do sfery etycznej, do rozumu praktycznego, a u Fichtego – do sfery świadomościowo-jaźniowej, to u Hegla stała się ona już centralną kategorią filozofii³. Praktyka jest u Hegla konkretnym procesem powstawania ludzkiego świata kultury i społeczeństwa. Poznanie jest też działaniem, i to działaniem społecznym, a jego wytworem jest wiedza.

Po drugie, swoiście intersubiektywna jest sama struktura procesów poznawczych; poszukując chociażby właściwych procedur potwierdzania hipotez, poszukujemy metod intersubiektywnie sprawdzalnych. Wiedza jest wiedzą tylko wówczas, gdy jest uzasadniona efektywnie – czyli kiedy można ją obronić przed zarzutami innych. Powszechne obowiązywanie wiedzy kryje więc w sobie możliwość racjonalnej krytyki i zakłada społeczne procesy związane na przykład z obroną teorii przed zarzutami lub jej ulepszaniem.

Sam rozum jest w ujęciu Siemka z natury społeczny. Epistemologia staje się społeczną ontologią wiedzy⁴.

3. *Transcendentalny opis praktyk*

Cóż jednak wspólnego z transcendentalizmem ma społeczna ontologia wiedzy? Transcendentalizm ma opisywać rzeczywistość zachodzące proce-

³ M. J. Siemek, *Poznanie jako praktyka*, w: M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 22.

⁴ *Ibidem*, s. 28.

sy poznawcze, lecz nie na poziomie psychologicznym. Wydawałoby się, że w ujęciu Siemka właściwym poziomem opisu procesów poznawczych jako poznawczych jest poziom praktyki społecznej. Filozofia poznania jest teorią praktyki poznawczej.

Czy jednak wówczas nie będzie w mocy zarzut, iż filozoficzna teoria społecznej praktyki poznawczej okaże się tak czy owak pewną odmianą socjologii wiedzy? Co prawda, socjologia wiedzy nie zajmuje się kwestiami epistemologicznymi (mimo że zdarza się jej takie wycieczki czynić), lecz gdyby połączyć socjologię wiedzy z jakąś ogólną metodologią nauki, to czy nie otrzymalibyśmy czegoś, co mogłoby być uznane za teorię społecznej praktyki poznawczej? Dzięki połączeniu z metodologią nauki, którą można pojmować wszak jako generującą normy o postaci: „jeśli chcesz poznać to a to, zastosuj takie a takie metody”, ta teoria byłaby nawet normalna.

Na czym polega więc swoistość *filozoficznej* teorii społecznej praktyki poznawczej?

Kantowskie ujęcie rozumu bynajmniej nie dotyczy jedynie rozumu ludzkiego. Dotyczy rozumu skończonego, który jest w stanie mieć (a raczej przeprowadzać)⁵ doświadczenie naukowe, moralne czy estetyczne. Tym trzem rodzajom doświadczeń odpowiadają trzy Kantowskie krytyki. Jednak krytyki te dotyczą także ewentualnych Marsjan, o ile tylko są istotami rozumnymi, czyli będącymi w stanie przeprowadzić owe doświadczenia i uzyskiwać dzięki nim wiedzę naukową, zasady moralne czy też poznanie piękna oraz wzniosłości. Kantowskie pojęcie rozumu nie zakłada zatem, iż podmiot poznający jest dwunogiem nieopierzonym czy też *homo sapiens*. Neandertalczyk, cyborg czy robot równie dobrze mógłby być takim podmiotem, o ile tylko wytwór jego aktywności będzie mógł zostać opisany prawdziwie przy użyciu pojęcia wiedzy, moralności czy też (postrzegania) piękna⁶. Podobnie Fichteńska jaźń ustanawiająca świat nie jest jaźnią Wirtemberczyka, Kaszuba czy Francuza. Pewne wątpliwości może budzić Hegel, który przecież jeszcze chętniej od Fichtego posługiwał się pojęciami historycznie istniejących postaci czy narodów. Nie oznacza to jednak, iż pozbył się transcendentального „serca”; wszak dialektyka woli z *Zasad filozofii prawa* nie dotyczy tylko XIX-wiecznych Prusaków.

Mamy więc kolejną wskazówkę: socjologia wiedzy nie zajmuje się społeczną praktyką poznawczą jako taką, tylko zawsze praktyką ludzi jako przedstawicieli określonych grup społecznych (być może także grup Mar-

⁵ Kant używa wyrażenia „... *machen Erfahrung*”, co świadczy o rzeczywiście praktycznym ujęciu pojęcia doświadczenia.

⁶ Posiadanie władzy sądenia umożliwiającej doświadczenie estetyczne nie jest wszak równoznaczne z posiadaniem uzdolnień artystycznych.

sjan czy inteligentnych zwierząt). Filozofia poznania natomiast koncentruje się nie na praktyce określonych grup, tylko na tej praktyce jako takiej.

Pojawia się natychmiast pytanie, czy filozofia poznania nie operuje jednak po prostu na wyższym poziomie ogólności, lecz pozostaje teorią *empiryczną*. Odpowiedź na to pytanie będzie drugą wskazówką, czym jest transcendentalizm.

Teza o swoistej wiedzy apriorycznej – wiedzy syntetycznej *a priori* – stanowi serce filozofii Kanta. Inni filozofowie częściej kwestionują istnienie sądów syntetycznych *a priori*, niż je uznają. A nawet jeśli uznają, to wcale nie ma między nimi zgody, czym owe sądy są. W pierwotnym, Kantowskim sensie byłyby to sądy uzasadniane niezależnie od doświadczenia (dlatego też filozofia nie byłaby empiryczna), lecz prawdziwe *nie tylko* na mocy praw logiki czy znaczeń wyrazów⁷. W istocie metodą ustalania ich prawdziwości jest dowód matematyczny lub wywód transcendentalny. Jak więc uzasadnić sądy na temat społecznej ontologii wiedzy niezależnie od wiedzy empirycznej?

Klasyczne rozwiązanie kantowskie polega na przeprowadzeniu tak zwanej dedukcji transcendentalnej, czyli „systematycznego ugruntowania pojęciowego i normatywnego”⁸. Dedukcja ma uprawomocnić użycie pojęć filozoficznych, takich jak kategorie intelektu w *Krytyce czystego rozumu*. Byłoby jednak zbyt optymistycznym sądzić, iż zadowolili nas eksplikacja pojęcia sądu syntetycznego *a priori* przez pojęcie sądu ugruntowanego na pojęciach (i ewentualnie także sądach) uprawomocnionych w dedukcji transcendentalnej. Brzmi to jak klasyczny przypadek pseudowyjaśnienia, *ignotum per ignotum*. Niestety, nie ma chyba żadnej powszechnie przyjętej, szczegółowej analizy np. dedukcji kategorii u Kanta, a problemy interpretacyjne sprawia nawet określenie, gdzie się argumentacja zaczyna i gdzie kończy.

Można jednak spróbować powiedzieć, na czym rzecz ma z grubsza polegać, odwołując się do struktury pewnego rodzaju argumentacji, do których dedukcja ma należeć. Idzie o tak zwane argumentacje transcendentalne⁹. Do tej samej grupy należeć będzie uprawomocnienie normy moral-

⁷ Wbrew pozorom pojęcie sądu analitycznego u Kanta jest węższe niż u większości filozofów, gdyż sądy wypowiadające definicje nie mogą być u niego analityczne. Por. P. Kitcher, *Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism*, „Nous” 1995, t. XXV, nr 3, s. 285-315, zwłaszcza s. 292.

⁸ M. J. Siemek, *Hegel i filozofia*, *op. cit.*, s. 198.

⁹ Większość funkcjonujących w filozofii analitycznej interpretacji argumentów transcendentalnych jest błędna jako interpretacja Kanta; w istocie autorzy analizują pewien rodzaj argumentu dialektycznego, opartego na figurze *tu quoque*. Por. np. B. Stroud, *Transcendental Arguments*, „The Journal of Philosophy”, 1968, t. LXV, nr 9, s. 241-256. Stroud analizuje dyskusję Kanta ze sceptycyzmem właśnie w taki zawężony sposób.

nej przy użyciu imperatywu kategorycznego; wyprowadzenie zasad sprawiedliwości w sytuacji pierwotnej u Johna Rawlsa; ugruntowanie ideału niezakłóconej komunikacji, a wraz z nim – wielu pojęć epistemicznych u Appla i Habermasa; prawdopodobnie najśłynniejsze dzieło Heideggera można nazwać próbą fenomenologicznego ugruntowania pojęcia bycia. Skupię się tu na pomyśle Rawlsa, gdyż bez wielkiej przesady można rzec, że jest on po prostu najbardziej klarowny. Różnić się jednak może tym, że rozum praktyczny wytwarza swoje przedmioty, w przeciwieństwie do rozumu teoretycznego.

Eksperyment myślowy Rawlsa ma pokazać, że grupa swobodnie dyskutujących racjonalnych osób przyjąłaby dwie zasady sprawiedliwości, które miałyby obowiązywać w społeczeństwie (gdyby mogły je wybierać z góry). Ponieważ zakładamy, iż te osoby nie będą wiedzieć, kim są w społeczeństwie faktycznym, będą one wybierać bezstronnie, za „zasłoną niewiedzy”; wybór bezstronny doprowadzi do ugruntowania sprawiedliwości jako bezstronności. Oczywiście, diabeł tkwi w szczegółach założeń eksperymentu. Otóż Rawls przyjmuje między innymi założenia, które są kontrfaktyczne, np. wiadomo, że praktycznie wcale nie można dokonać wyboru panujących zasad sprawiedliwości w opisany przez niego sposób (miliard dyskutujących swobodnie Hindusów nad zasadami sprawiedliwości w Indiach nie przypominałby raczej skutecznego procesu politycznego)¹⁰. To jednak szczególnie istotna wada eksperymentu myślowego, który najczęściej dlatego właśnie jest myślowy, że nie może lub nie musi być z rozmaitych względów przeprowadzany faktycznie. Ogólnie rzecz biorąc, idzie o to, żeby przyjęte założenia były minimalne i do przyjęcia dla każdego.

Zdaniem Rawlsa, jednym z faktycznych założeń jest założenie o minimalnej racjonalności osób i niskiej skłonności do ryzyka. Eksperyment myślowy pomyślany jest dla istot przynajmniej minimalnie racjonalnych, co niekoniecznie musi obejmować tylko ludzi, a na pewno nie dotyczy ludzi opóźnionych w rozwoju intelektualnym, cierpiących na poważne schorzenia neurologiczne czy też działających w warunkach poważnie ograniczających racjonalność. Jeśli jednak polemista Rawlsa uzna, że nie można systematycznie wyróżnić grupy minimalnie racjonalnych istot, to ciężar dowodu będzie spoczywać na polemście: będzie musiał wykazać, że w ogóle zbiór tych istot jest pusty (np. sprzeczny). Eksperyment powiedzie się bowiem też wówczas, gdy karpie czy makaki nie okażą się racjonalnymi istotami; zasady sprawiedliwości nie muszą odnosić się do makaków, Ame-

¹⁰ To samo czyni Siemek, opowiadając na przykład o Grekach według Hanny Arendt; jak sam przyznaje, jest nieistotne, czy oni naprawdę istnieli; istotne, czy ujawniona struktura społeczno-polityczna jest realna, czyli nam „pasuje” w ramach transcendentnego wywodu. Dotyczy to także dialektyki Pana i Sługi u Hegla: to kontrfaktyczne figury, takie same, jak sytuacja pierwotna Rawlsa.

rykanów, Polaków czy Kaszubów – wystarczy, że opis uczestnika sytuacji pierwotnej jako istoty minimalnie racjonalnej *może* dotyczyć w pewnym przybliżeniu kogokolwiek. O tyle więc zarzuty oparte na tym, że ludzie przejawiają ograniczoną racjonalność i dużą skłonność do ryzyka, są po prostu nietrafne, bo błędnie ujmują istotę tego eksperymentu myślowego.

Eksperyment ten oczywiście będzie ważny – wiążący – dla ludzi, o ile ci kiedykolwiek są w stanie wznieść się ponad ograniczenia racjonalności. Sukces nauki jest faktem, a nauka wymaga wyrafinowanej racjonalności, co kończy dowód, iż wzniesienia ponad ograniczenia jest możliwe, choć być może nie dokonuje się nieustannie w życiu codziennym.

Koniec końców odwołałem się teraz do faktu (Kant być może nazwał by go „faktem rozumu”). Czy to jednak nie powoduje uzależnienia wniosku Rawlsa od doświadczenia?

Pewne uzależnienie tutaj widać, ale jest to uzależnienie nie tyle uzasadnienia samej normy, ile jej stosowania. Stosowanie ogólnych norm czy prawideł do rzeczywistości wymaga jednak zdaniem Kanta doświadczenia właśnie, umiejętności, zwanej przez niego władzą sądenia. Uzasadnienie norm – przeciwnie; zasady sprawiedliwości nie wynikają w żaden logiczny sposób z tego, że nauka odnosi sukcesy. Ich treść jest od tego faktu niezależna; podobnie ich prawomocność (lecz nie ich stosowalność do świata empirycznego).

Uprawomocnienie wymaga przeprowadzenia wniosku, opartego na założeniach z trudem kwestionowalnych dla polemistów (to jeden z dialektycznych aspektów transcendentalizmu: wybiera się założenia, których polemista nie może odrzucić w odniesieniu do samego siebie). Założenia te mogą być kontryfaktyczne (acz niesprzeczne), lecz odniesienie wyniku rozumowania do świata empirycznego wymaga wiedzy empirycznej. Wnioskowanie to trudno uchwycić w jego ogólnym charakterze. Jego struktura – przynajmniej u Kanta – wygląda następująco. Wychodzimy od ogólnego opisu tego, jak zachodzi jakiś proces (np. poznawczy). Opis ten określa Kant mianem „dedukcji metafizycznej”. Następnie przeprowadzamy tak zwaną „dedukcję transcendentálną” – proces dowodowy, który ma uprawnić nas do używania pojęć zawartych w opisie. Ów dowód ma więcej jednak wspólnego z procedurami prawnymi w sądzie niż z czysto formalnym wnioskowaniem logicznym¹¹.

W wypadku Rawlsa przebiegałoby to tak: mamy pewną grupę przeświadczeń, intuicji na temat sprawiedliwości. Szukamy więc powszechnie obowiązującej zasady, która stanowi legitymizację tych intuicji. Poszukiwanie to odbywa się w ramach eksperymentu myślowego, inspirowanego Kantow-

¹¹ D. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, w: E. Förster (red.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford 1989.

skim konstruktywizmem posługującym się pojęciem imperatywu kategorycznego. Następnie sprawdzamy, jakie konsekwencje płyną z wybranej zasady. Pod wpływem badanych (nadal w ramach eksperymentu) konsekwencji możemy modyfikować zarówno przeświadczenia wyjściowe, jak i zasadę. Takie dialektyczne oddziaływanie intuicji i zasad nazywa Rawls procedurą „refleksyjnej równowagi”. Procedury refleksyjnej równowagi można próbować odnosić również do analizy pojęciowej wszelkiego rodzaju.

Transcendentalizm nie polega jednak wyłącznie na analizach pojęciowych. Refleksyjna równowaga nie wystarcza na przykład do wytworzenia epistemologii normatywnej, która formułowałaby *explicite* normy poznawcze. Te normy okazują się bowiem praktycznie pozbawione treści: np. norma „unikaj sprzeczności” ma bardzo ograniczony zakres zastosowania, gdyż nigdy, nawet w matematyce, nie jesteśmy w stanie śledzić wszystkich możliwych konsekwencji naszych twierdzeń; unikamy jedynie sprzeczności, o ile gdzieś zostaną one stwierdzone, lecz praca poznawcza nie polega wyłącznie na ich wyszukiwaniu¹². Co więcej, epistemologia Kanta nie polega wyłącznie na analizie pojęciowej, nawet tego rodzaju.

Procedury uprawomocnienia pojęcia przyczynowości u Kanta wcale nie polegają na ściślejszym definiowaniu tego pojęcia. Kant wychodzi od opisu praktyki poznawczej; poznajemy rzeczywistość za pomocą zmysłów. Analizując praktykę poznawczą – i to nie pojęciowo – dochodzi do wniosku, że pojęcie przyczynowości jest wpisane, tak jak inne kategorie, w sam proces poznawania świata za pomocą zmysłów. Kant postuluje więc pewną funkcjonalną strukturę procesu poznawania świata oraz określoną strukturę skończonego umysłu, który z wielości zmysłowej czyni jedność; który z wielu bodźców wytwarza pojedynczy przedmiot.

Kontynuatorzy Kanta rozmaicie rozumieli, na czym ma polegać właściwy opis praktyki, od którego się wychodzi. Są zwolennicy opisu idealizacyjnego, który może być uprawiany jako rodzaj logiki transcendentalnej (Husserl); są psychologisci, którzy obstają, iż trzeba postulować pewne struktury poznawcze (Kuno Fischer; Heidegger nie bez kozery woli dedukcję z wydania A); są wreszcie zwolennicy logiki emanacyjnej w sensie Emila Laska. To ostatnie pojęcie wydaje się szczególnie bliskie Siemkowi, gdyż stanowi ono łącznik między dwoma cenionymi przez niego myślicielami – Lukácsem i Heideggerem, a jednocześnie stanowi serce heglizmu.

Logika emanacyjna zdaniem Laska twierdzi, iż z zasad ogólnych wydedukować można konkret¹³; a cała trójka bohaterów Siemka – Hegel, Heidegger i Lukács – z pewnością poszukuje konkretnego, nie zadowolając się czysto

¹² J. Knowles, *Norms, Naturalism and Epistemology: The Case for Science without Norms*, Palgrave Macmillan, 2003.

¹³ E. Lask, *Gesammelte Schriften*, t. I, J. C. B. Mohr, Tybinga 1923, s. 28-80.

abstrakcyjną logiką transcendentną Kanta, Husserla czy ogólniej – europejskiego racjonalizmu. Lucien Goldmann podkreślał, iż wszyscy trzej przede wszystkim odrzucają pojęcie podmiotu transcendentnego i psychologizm Kantowski¹⁴. Ich emanacjonizm ma polegać na poszukiwaniu sposobów wyprowadzenia sensu całości praktyk sensotwórczych. Różnica między myślicielami XX wieku a Heglem polega jednak na tym, że ulegają oni mitowi źródłowości – mitowi, iż istnieje specyficzny punkt wyjścia, od którego należy wyjść, aby dojść do wiedzy o konkretności¹⁵. Hegel jest bardziej transcendentny¹⁶, bo każdy punkt wyjścia jest równie dobry i tak jak Kant nie wierzy on w uprzywilejowane punkty widzenia, w intelektualny ogląd itd. Innymi słowy, opis praktyk poznawczych – czy szerzej: sensotwórczych – nie jest prowadzony z żadnego uprzywilejowanego punktu widzenia.

Co ciekawe, w oczach Kanta i Hegla odwołania do wiedzy naukowej nie stanowią żadnego zagrożenia dla filozofii. Dopiero w XX wieku filozofia zaczyna poszukiwać własnej tożsamości w ostrym odgraniczaniu się od wiedzy naukowej, co tak wyraziście czynią np. Husserl i Heidegger. Tymczasem Kantowski psychologizm polega na postulowaniu swoistej umysłowej architektury, opisywanej na abstrakcyjnym poziomie. Hegel nie sądzi też, iżby zabronione były wycieczki w stronę empirii. Współcześni kontynuatorzy niemieckich idealistów z pewnym zażenowaniem (jeśli w ogóle) przyznają, że np. przywiązywanie Kanta do geometrii euklidesowej prowadzi do ograniczenia ważności jego twierdzeń; hegliści wolą nie pamiętać, ile twierdzeń Hegla uległo zupełnie przedawnieniu (szczególnie w filozofii przyrody).

Wydaje się jednak, że zażenowanie to wynika z zapoznania, na czym polega gruntowanie pojęć apriorycznych u Kanta. Kategoria przyczyny znajduje ugruntowanie w praktyce poznawczej skończonego podmiotu poznającego, którego psychologiczna struktura jest rzeczywiście postulowana. Kategoria pozostaje jednak aprioryczna, ponieważ Kant bynajmniej nie sądzi, że odkryte sądy aprioryczne obowiązują całkowicie powszechnie, są niezmiennie, wieczne i nieomyłne¹⁷.

Patricia Kitcher w przekonującej analizie pokazuje, że współczesna epistemologia znaturalizowana i kantyizm nie są od siebie aż tak odległe, jak

¹⁴ L. Goldmann, *Lukács und Heidegger, Nachgelassene Fragmente*, przeł. R. Rochlitz, Sammlung Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, s. 92.

¹⁵ Heidegger potrafił na jednej stronie kilkanaście razy użyć słowa „źródłowy”; Lukács chętnie mówi o uprzywilejowanej pozycji poznawczej proletariatu...

¹⁶ Niektórzy wybitni interpretatorzy Hegla sądzą, że odrzuca on transcendentalizm. Por. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Alber Verlag, Freiburg 1979.

¹⁷ P. Kitcher, *Revisiting Kant's Epistemology*, *op. cit.*, s. 303 nn. Twierdzenie Kitcher wydaje się kontrowersyjne, ale tylko dopóty, dopóki nie zastanowimy się, czy sama dedukcja

mogłoby się zdawać¹⁸. Przyznaje to też taki tuz naturalistycznej epistemologii, jak Alvin Goldman¹⁹. Rzecz w tym, że w ramach znaturalizowanej epistemologii – tak samo jak w kantyźmie – postuluje się pewną architekturę ludzkiego umysłu. Tak, wówczas epistemologia uzależnia się w pewien sposób od doświadczenia; w tym wypadku – od teorii kognitywistycznych. Ba, epistemologia odrzucająca solipsyzm metodologiczny również przyjmuje pewne tezy na temat społecznej wymiany informacji i kultury.

W jaki sposób zatem unika się psychologizmu i socjologizmu? I dlaczego należy go unikać?

4. Uprawomocnienie opisu praktyk

Sądzi się niekiedy, że sprawą filozofii jest wyłącznie opis. Opis nie przedmiotów empirycznych, lecz istoty rzeczy. Takie założenie podziela zarówno klasyczna fenomenologia, starająca się uzyskać opis bezzałożeniowy, jak i analiza pojęciowa, która ma być niezależna od danego języka.

Jak jednak wielokrotnie wskazywano, trudno opisać cokolwiek bez jakichkolwiek założeń; nie sposób analizować pojęć językowych bez języka i założeń zawartych w tym języku. Idea opisu bezstronnego w tym wąskim sensie upada.

Lecz taka idea nie jest ideą transcendentalizmu. Sądzić, iż analiza pojęć może przynieść wiedzę o istocie, to wierzyć w bezpośrednie poznanie rzeczy samej w sobie. Poznawany fenomenologicznie *eidōs* nie jest poznawany bezpośrednio i w sposób niezakłócony przez ludzką strukturę poznawczą. On jest jej – w oczach Kanta – spontanicznym wytworem.

Transcendentalizm łączy się bowiem nie tylko ze sposobem argumentacji, z odpowiedzią na pytanie *quid juris* (jakim prawem?), lecz, jak podkreśla niestrudzenie Siemek, także z ludzką praktyką poznawczą. Jaakko Hintikka²⁰ ujmuje to jeszcze inaczej: Kant podzielał przekonanie Hobbesa i Vica, że najlepiej znamy to, co sami wytwarzamy²¹. Myśliciel z Królewca sądził, że rozum ma wgląd w to, co czyni. Kognitywiści odrzucili to założenie

transcendentalna kategorii intelektu jest opisana za pomocą sądów syntetycznych *a priori*. Nic na to nie wskazuje: są to sądy syntetyczne *a posteriori*, co sprawia, że postulowana aprioryczność kategorii nie może być wieczna, niezmienna i niepodważalna.

¹⁸ *Ibidem*, s. 305 n.

¹⁹ A. Goldman, *Epistemology and Cognition*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1986, s. 227 n.

²⁰ J. Hintikka, *Transcendental arguments: Genuine and Spurious*, „*Nous*” 1972, t. VI, nr 3, s. 274-281.

²¹ Jest to przekonanie fałszywe. Wynalazca czy konstruktor wcale nie musi znać praw fizyki kwantowej, dzięki którym działa jego urządzenie. Kiedy gotuję spaghetti, wcale nie wiem, dlaczego z parmezanem jest smaczniejsze.

nie (nie jesteśmy wcale świadomi tego, jakie zasady rządzą na przykład naszym odbiorem muzyki), lecz nie podważa to bynajmniej projektu Kanta. Sens, w jakim rozum najlepiej zna to, co sam wytwarza, jest u Kanta bowiem głębszy: istnieje możliwość poznania aktywności ludzkiego umysłu, dzięki którym powstaje wiedza. Założenia dotyczące tej możliwości, o ile tylko wykaże się ich prawomocność, stają się wiedzą syntetyczną *a priori*.

W jakim sensie są one *a priori*? W takim, że nie są one bezpośrednio obserwowalne, lecz dotyczą teoretycznych założeń na temat doświadczenia. Jeśli doświadczenie będzie pojęte jako aktywność konkretnej osoby lub grupy podmiotów poznających, wówczas będziemy mieli do czynienia tylko i wyłącznie z psychologią poznawczą. Jeśli doświadczenie będzie dotyczyć konstruowanego robota, wówczas będą to badania z zakresu sztucznej inteligencji.

Jeśli jednak doświadczenie to będzie pojęte ogólnie, jako doświadczenie wszelkich skończonych istot racjonalnych, które są w stanie percypować zmysłowo, wówczas trudno mówić o głębszym psychologicznym wymiarze tej teorii: na psychologię będzie tam za mało treści. Pojęcie doświadczenia wszelkiej skończonej istoty racjonalnej obejmuje też swoim zakresem doświadczenia konkretnych osób, lecz nie różnice osobowe między nimi. Poszukuje się więc w ramach epistemologii transcendentальной nie tyle wiedzy empirycznej na temat poznania, ile określenia, jakie warunki musi spełnić doświadczenie, aby było jeszcze doświadczeniem przedmiotów, doświadczeniem stanowiącym podstawę nauki i tak dalej. W istocie, jeśli uznamy, że nauka może powstawać bez poznania zmysłowego i rozbudowanych struktur umysłowych, wówczas pozbedziemy się całego balastu psychologicznego. Tak sądzili zwolennicy porzucenia pojęć psychologii transcendentальной; w ich przekonaniach odbijało się, paradoksalnie, przekonanie behawioryzmu o zbędności psychologii w naukach społecznych. Wszystko wskazuje na to, że jednak sama struktura społeczna nie tłumaczy procesów poznawczych; nie da się ich wskazać jako procesów *poznawczych* właśnie, korzystając jedynie z socjologicznych określeń. Dlatego też wymiar społeczny, psychologiczny, a także biologiczny poznania – czy szerzej, w ogóle praktyk sensotwórczych – nie daje się pominąć. O tyle więc transcendentализm jest zarówno społeczny, jak i psychologiczny, a nawet biologiczny, lecz nie psychologistyczny czy socjologistyczny.

5. *Transcendentализm aprioryczny czy empiryczny?*

Pojęcia *a priori* są uzasadniane niezależnie od obserwacji empirycznych, gdyż zależą one w istocie od ontologicznej charakterystyki rozumu biorącego udział w społecznym podziale pracy sensotwórczej. Ta ontologiczna

charakterystyka, obejmująca też funkcjonalną analizę architektury umysłu, nie jest wiedzą empiryczną, gdyż konstruujemy faktycznie pojęcie umysłu wszelkiej skończonej istoty racjonalnej biorącej udział w praktykach sensotwórczych. Jest ona raczej wiedzą inżynierską, wytwarzającą pewne konstrukcje; współcześnie można je nawet całkiem praktycznie sprawdzać i budować. Badając np. wytwory takiej analizy funkcjonalnej, czy to faktycznie, czy w ramach eksperymentu myślowego, możemy wykonywać procedury refleksyjnej równowagi – modyfikować założenia na temat doświadczenia, które mogłoby stać się podstawą wiedzy naukowej. O tyle więc dialektyczna procedura – bo refleksyjna równowaga jest procedurą dialektyczną – jest nieodzowna. Nie jest ona po prostu weryfikacją hipotezy empirycznej: jakże bowiem badać empirycznie, czy dany model architektury umysłowej wystarcza, aby wyjaśnić, opisać i przewidywać procesy sensotwórcze? Samo rozumienie owych procesów sensotwórczych musi nierazkiedy wówczas się zmieniać. Uzasadnienie, że taka, a nie inna architektura umysłu – czy w ogóle społeczna ontologia wiedzy – jest właściwa, nie polega więc na prostej empirycznej weryfikacji. Polega na zapośredniczeniu naszych intuicji i wiedzy empirycznej, naszej wiedzy o faktach (doświadczenie jest możliwe, nauka jest możliwa) i naszego sposobu uzyskiwania tej wiedzy.

A więc społeczna ontologia wiedzy nie jest niezależna od wiedzy empirycznej pod każdym względem. Wiemy wiele o społecznym podziale pracy sensotwórczej. Wiemy wiele o procesach poznawczych i ta wiedza *dotyvero* pozwala stawiać nam hipotezy dotyczące wszelkich możliwych umysłów poznających, w tym skończonych umysłów poznających zmysłowo. O tyle też nie mamy dostępu do wiedzy o społecznie wytwarzanej wiedzy jako rzeczy samej w sobie. Znamy ją tylko jako zjawisko, zapośredniczoną przez naszą wiedzę empiryczną. Kantowskie sądy syntetyczne *a priori* także nie mówią o rzeczach samych w sobie. Prawdy filozofii transcendentualnej mówią o zjawiskach, bo tylko zjawiska możemy poznać.

Mówiąc jeszcze inaczej, odkrycie analizy filozoficznej i fenomenologii husserlowskiej, iż nie sposób nie zrelatywizować uzyskanych wyników pojęciowych do używanego języka, czy szerzej – do używanego w ogóle aparatu poznawczego – stanowi świadectwo na rzecz przyswajania transcendentualizmu w XX wieku. Tak, nie jesteśmy w stanie zdefiniować nazwy N poza jakimkolwiek językiem L; definicje jako takie muszą mieć komponent językowy (nawet definicje ostensywne). Tak, nie możemy użyć żadnego pojęcia, nie używając naszej świadomości i naszych zasobów poznawczych. Ale to właśnie dzięki odwołaniu się do naszego, szeroko pojętego aparatu poznawczego jako elementu ontologii wiedzy możemy w ogóle uzyskać sensowne wyniki filozoficzne. Znajdują one uzasadnienie poza empirią – w rozbudowanych konstrukcjach, eksperymentach, procedurach dialektycznych – ale nie są możliwe bez wiedzy empirycznej. Przeto

pojęcie wiedzy apriorycznej niezależnej *w ogóle* od doświadczenia sprowadza się do pojęcia wiedzy o rzeczy samej w sobie; ta wiedza jest pusta. Pojęcia bez naoczności są puste, naoczności bez pojęć ślepe. Dotyczy to także podstawowych pojęć filozofii: prawdy, dobra i piękna.

Słynna teza, iż realizm i idealizm transcendentálny są w istocie tym samym, daje się wysłowić we współczesnym języku tak: antyrealizm w odniesieniu do prawdy, dobra czy piękna jest równie bezzasadny, jak realizm. Obydwa stanowiska zakładają bowiem, że istnieje uprzywilejowana wiedza na temat naszych praktyk sensotwórczych, w których ramach poznajemy prawdę, dobro i piękno, od wiedzy naukowej i empirycznej. Otóż teza antyrealizmu – o ile antyrealizm przypisuje sobie tezę, że prawda, dobro czy piękno, czy inna szeroka kategoria pojęć, np. pojęć oznaczających byty teoretyczne w naukach, to jedynie fikcjonalne konstrukty – nie jest ugruntowana w dowodzie transcendentálnym ani w doświadczeniu. Podobnie realizm co do poznania istoty rzeczy, na przykład w analizie pojęciowej, nie gruntuje się w taki sposób. Nie są one w ten sposób umocowane, gdyż do poznania świata, prawdy, dobra i tak dalej nie musimy przyjmować bynajmniej założenia o tym, że poznajemy rzecz samą w sobie czy też że zjawiska są jedynie fikcjami.

Transcendentalizm bliższy jest naturalnemu nastawieniu ontologicznemu Arthura Fine'a, zgodnie z którym przyjmuje się jedynie założenia ontologiczne nauk szczegółowych w epistemologii²². Tak, świadomość istnieje, bo jest poznawana; istnieją też jabłka, drożdzy, sery, słowa, geny, instytucje społeczne... Ale założenie, iż poznanie jabłek, drożdży czy słów jest poznaniem wewnętrznej istoty rzeczy, nie jest potrzebne nauce do funkcjonowania. Realizm niepotrzebnie i dogmatycznie sugeruje, że jednak do owej istoty docieramy – choć z tej sugestii nowych, interesujących wniosków nie sposób wyciągać. Antyrealizm zaś utrudnia wyjaśnienie sukcesu naszych praktyk sensotwórczych. Niedogmatycznym stanowiskiem jest nastawienie naturalne (czy może lepiej: neutralne). Czyli krytyczne.

6. *Transcendentalizm społeczny explicite*

Siemkowskie rozumienie społecznego transcendentalizmu zawiera się *implicite* w jego analizach. Starając się je wydobyć i udobitnić, dokonałem nie tyle procedury hermeneutycznej, ile racjonalnej rekonstrukcji czy wręcz parafrazy. Jestem bowiem gotów bronić tezy, że z rzeczy samej, z idei transcendentalizmu wypływa takie właśnie, a nie inne rozumienie filozofii.

²² A. Fine, *The Natural Ontological Attitude*, w: *Scientific Realism*, J. Leplin (red.), University of California Press, 1984.

W transcendentalizmie nie idzie tylko o to, by nie fantazjować, proponując całkowitą rewizję naszego świata pojęciowego. Apologetyka zdrowego rozsądku stoi wręcz na antypodach niemieckiego idealizmu; podobnie chwamba rzeczywistości faktycznej jest obca Heglowi, tak niesłusznie oskarżanemu później o propagandowe poparcie dla państwa pruskiego. To, co rzeczywiste, jest tym, co rozumne; jeśli więc faktyczność jest nierozumna, bytuje ona tylko i jest pozbawiona racji, którymi można by uzasadnić jej istnienie. Opis rzeczywistości stanowi niezbywalny pierwiastek transcendentalizmu, lecz opis ten musi być następnie odniesiony do aparatu argumentacyjnego, choćby na drodze refleksyjnej równowagi (lub innych procedur dialektycznych). O tyle więc istoty transcendentalizmu nie da się zawrzeć w formule metafizyki opisowej Strawsona.

W metafizyce opisowej nie zawiera się też społeczny, czyli podkreślany przez Siemka, wymiar transcendentalizmu. Otóż przedmiotem opisów transcendentalistów ma być przede wszystkim społeczna praktyka sensotwórcza w różnych jej aspektach: poznawczym, etycznym, politycznym czy estetycznym. Opis ten, czyli dedukcja metafizyczna, a nie analiza pojęciowa, ma być odnoszony do tego, co rozumne, czyli uprawomocniany dialektycznie w ramach dedukcji transcendentalnej. U Hegla odniesienie to wyrażane jest najczęściej w niedostępnej dla większości współczesnych czytelników terminologii sylogizmów. Swoista narracja heglowska, w której poszczególne momenty stanowią dopiero przedsmak całości, w sposób wyraźny podkreśla holistyczny charakter tej dialektyki między rzeczywistością a rozumnością. Praktyka sensotwórcza uzyskuje uprawomocnienie wówczas, gdy zanegowanie sensowności jej wytworów prowadzi do sprzeczności pragmatycznej lub równie niewygodnej sytuacji.

Wiedza na temat tej praktyki jednak – czyli też wyływający z niej opis – nie jest bezpośrednio dana. Nie jest prawdą analityczną. Ma ona też empiryczne aspekty, które jednak nie mogą rzutować na uzasadnienie samych tez filozoficznych. Treściowo jednak są one głęboko sprzęgnięte z wiedzą naukową o praktykach społecznych podmiotów sensotwórczych, czyli zapośredniczone z empirią, jakby powiedział Hegel. Wielu interpretatorów brało właśnie ten nieustanny ruch zapośredniczenia za dowód odejścia Hegla od transcendentalizmu, lecz jest wręcz odwrotnie. Właśnie ów fakt zapośredniczenia wszelkiej wiedzy – negacji mitu wiedzy bezpośrednio danej, bezzakołaniowej, bezpojęciowej lub pozaempirycznej – prowadzi do transcendentalnego wykroczenia poza spór realizm-antyrealizm. Owo wykroczenie stanowi, jak sądzę, krytyczne rozwiązanie dylematu sporu sceptycyzmu z dogmatyzmem o status wypowiedzi filozoficznej. Tak uprawomocnia krytyczną filozofię społeczna ontologia praktyk sensotwórczych.

Czy moja rekonstrukcja nie jest zbyt swobodna? Taki już urok rekonstrukcji racjonalnych. Nie są one prostym odwzorowaniem rzeczywistości; w skrajnym wypadku mają się do niej tak, jak dedukcje Hegla do rzeczywistości prawnej państwa pruskiego. Siemek pobudza w specyficzny sposób bardzo różnych uczniów, i tych, którzy idą w stronę Husserla, i zwolenników Ingardena; miłośników idealizmu niemieckiego i zwolenników marksizmu; heideggerystów i wittgensteinistów; uprawiających metafizykę analityczną i łączących kognitywistykę z naturalizmem. Punkty wyjścia są więc różne. Czy wszyscy dochodzą do wiedzy o Całości i czy myślą o tej samej Całości? Być może nie, ale heglizm Siemka zapewne jest w stanie wchłonąć wszystkie te stanowiska i przyswoić je sobie, znosząc na jeszcze wyższym poziomie. Ja starałem się zaś wchłonąć ten heglizm w perspektywę współczesnego naturalizmu filozoficznego.

*Siemek, Dialectic, Reality
On Social Transcendental Philosophy*

The paper aims to reconstruct rationally Marek Siemek's social transcendental philosophy. Social transcendental philosophy is construed of not only as transcendental and social philosophy, but primarily as social ontology of knowledge, or to put it more aptly – as social ontology of meaning-creating practices. The author pays special attention to the status of philosophical claims about meaning-creating practices and tries to show that Kantian notion of apriority cannot be reduced to analyticity. Transcendental claims are analyzed in the light of their justification procedures, i.e., so-called transcendental deductions. Social transcendental philosophy is justification-independent from empirical knowledge, but not content-independent. It is shown using the example of apparent psychologism in Kant's *Critique of Pure Reason*. The dialectical interaction with empirical knowledge, or in Hegel's terms, mediation with it, is paraphrased in terms of natural ontological attitude. It turns out that there is no unbridgeable gap between the social transcendental philosophy and naturalism. In fact, many contemporary discussions in naturalism, for example in the philosophy of mind, share transcendental philosophical assumptions.