

Hubert Mikołajczyk

Wilhelma Windelbanda historyczna weryfikacja transcendentalizmu Kanta

Partycypując w klimacie intelektualnym heidelberskiego środowiska naukowego, wpisywał się Windelband w treść dyskusji nad miejscem myśli transcendentalnej w całokształcie zagadnień filozoficznych. Mając na względzie tkwiące u ich podstaw ustalenia Kuno Fischera, w sposób sobie właściwy interpretował problem historii filozofii w ogólnie wtedy obowiązującym paradygmacie badań naukowych. Zmuszało to poszczególnych filozofów, w tym również Windelbanda, do co najmniej dwójakiego ustosunkowania się do kwestii naukowości filozofii. Z jednej strony, zaangażowanie po stronie historii filozofii, jako domeny czasowości i zmienności zdarzeń, z drugiej zaś krytyczny stosunek do wyjaśniających modeli nauk przyrodniczych, wymuszały krytyczny sposób realizacji obowiązujących wówczas filozoficznych standardów. W następstwie ich rekonstrukcji, wzorowanej zresztą na diltheyowskiej koncepcji rozumu historycznego,¹ dojrzał Windelband konieczność ponownego rozważenia problemu jedności nauk.

Jednak funkcjonujący w ówczesnym stanie świadomości filozoficznej dualizm rozumu historycznego i rozumu charakterystycznego dla przyrodoznawstwa wymuszał podjęcie konkretnych działań dla jego zniesienia. O ile bowiem K. Fischer nie widział jeszcze większego problemu z usytuowaniem historii w zakresie ogólnej metodologii nauk przyrodniczych, o tyle Windelband nie był skłonny akceptować rozwiązań, które taki model zakładały. I bynajmniej nie chodziło o to, aby uznać, że historia filozofii w jakiś sposób wpływa na wyznaczenie obszaru dla niego obowiązującego, lecz o zazerwowanie nowego miejsca w strukturze obowiązującego wówczas doświadczenia filozoficznego. W konsekwencji wypracował Windelband takie stanowisko, które odmawiało naukom przyrodniczym wszelkich roszczeń do rozciągania właściwego im poznania na całą sferę aktywności epistemologicznej. Stało się więc jasne, iż nie do

¹ Rzecz w tym, iż stanowisko Diltheya, choć traktowane jako krytyczne, nie zakładało zdaniem Windelbanda koniecznego funkcjonowania świadomości normatywnej (*Normalbewusstsein*) jako środka uzasadniającego powszechną ważność nauki.

końca mógł uzasadniać epistemologiczne kryteria poznania, w obszarze nie dającym nadziei na rzetelne i ostateczne ich spełnienie.² Dlatego alternatywa, albo w dalszym ciągu umieszczamy naukę filozoficzną w zakresie przyrodoznawczych standardów, albo nawiązując do Diltheya, szukamy nowych rejonów poznania, była zdaniem Windelbanda koniecznym wyrazem innego nastawienia do „starego przecież sposobu transcendentnego filozofowania”³.

Musiał więc nasz myśliciel mieć świadomość, iż wraz z ujawnieniem pozostałych rejonów naukowych penetracji rozszerzeniu ulegał również dotychczasowy zakres teoretycznych dociekań. W rezultacie procesy poznawcze w dalszy ciąg wyznaczające klimat filozofii kantowskiej, ale poszerzone już na sferę zjawisk kulturowych, zaczęły odnosić się nie tylko do fizykalnego schematu natury, lecz, co ważniejsze, do indeterministycznego porządku ducha. Dlatego zrodzone w jego wyniku nowe formy naukowego myślenia, co prawda nie prowadziły jeszcze do konstrukcji dwu odrębnych porządków badawczych, ale z pewnością sygnalizowały odmienny charakter ich treści. Wystarczało to wszak do tego, iż nie podlegając żadnym empirycznym pomiarom, nie mogły funkcjonować w zakresie walorów wyjaśniania. Rzecz bowiem w tym, iż sygnalizowany już przez Fischera „powrót do Kanta” konstituował kategorię rozumienia, będącą w istocie wyrazem transcendentnego odniesienia do nauk historycznych. Tym samym odkrywanie warunków poznania było dla Windelbanda tożsame z aktywnością, szukającą kryteriów rozumienia świata historycznie zmiennego.⁴ Rozszerzenie zaś owej tendencji na obszar trzech kantowskich krytyk pozwoliło w strukturze doświadczenia poznawczego dostrzec wszystkie te wartości, które stymulując kategorię rozumienia dla potrzeb poznania historycznego, ujawniały walor tak zwanego hermeneutycznego zastosowania.⁵

Mając zatem na względzie filozoficzną atmosferę neokantowskiego środowiska badawczego, zwróćmy uwagę na pewien dość istotny szczegół. Otóż segregacja transcendentalizmu na obszar przyrodoznawstwa i obszar wartości kulturowych była w zasadzie zgodna z XIX-wiecznym stanem badań nad refleksją kantowską, domknięciem krytycyzmu. Z pewnością uświadomiło ono Windelbandowi, iż „oczywiste przekształcenie litery pism kantowskich”⁶ musiało z czasem zrodzić sprzeciw wobec li tylko przyrodoznawczej interpretacji transcendentalizmu. Toteż bez względu na wynikające z niego konsekwencje zainicjował dociekania poznawcze idące co najmniej w dwu kierunkach.

Pierwszy z nich określał teoretyczne podstawy nauk o duchu, drugi zaś formułował ogólne zręby rozumu teoretycznego. W niczym nie zmieniał to faktu, iż XIX-wieczne modyfikowanie transcendentalizmu nie wybiegało zbyt daleko poza ogólne założenia idei kantowskiej. Dla obu tych tendencji pozostawało bowiem jasne, iż filozoficzne problemy nauki dotyczyć musiały apriorycznych warunków ich występowania. Stąd tematykę rozwijaną przez Windelbanda uznać można za swoiste preludium dla późniejszych rozważań

² Zob.: A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, Poznań 1994, s. 31.

³ Nastawienie to było warunkowane obszarami charakterystycznymi dla koncepcji świata duchowego. Jego rozumienie modyfikowało bowiem etapy rozumienia transcendentalizmu. (Zob.: W. Windelband, *Einleitung in der Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Stuttgart 1966.)

⁴ Tamże, ss. 140 – 145.

⁵ Zob.: M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995, s. 69.

⁶ Zob.: A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*..., s. 31.

filozofów szkoły badeńskiej. Wszak to właśnie w pracy *Kritische oder genetische Methode*, w całkowitej zgodności z ogólnymi założeniami kantowskiej teorii sądów syntetycznych *a priori*, sygnalizował konieczność aksjomatyzacji całej naszej wiedzy.⁷ Problemem więc nie było to, czy owe sądy istnieją, lecz w jaki sposób obowiązują. Inny jest on bowiem w naukach pozafilozoficznych, a jeszcze inny w filozoficznych. Odmienna także pozostawać musiała perspektywa, w której przebiegały determinowane przez nią badania. Dlatego, jeśli odwołamy się do tezy Andrzeja Norasa, „iż obowiązywania aksjomatów nie można wykazać, wskazując na ich logiczną konieczność”⁸, lecz na podstawie materiału faktycznego, z pewnością zyskamy przekonanie, iż badanie warunków możliwości poznania odnosić się będzie do poznania historycznego.

Z odmiennej jednak strony, epistemologiczna perspektywa poznania teoretycznego nie była aż tak bardzo przeciwstawna idei transcendentalnej. Utwierdzało to Windelbanda w przekonaniu, iż dalsza realizacja nauki kantowskiej, zarówno w jednym, jak i drugim zakresie, doprowadzić musiała do sytuacji, w której obszar poznania historycznego i poznania przyrodniczego zbiegał się w jednym punkcie problemowym. Stąd pomysł A. Szulakiewicza o zawieraniu się „transcendentalizmu szczegółowego” w zakresie „transcendentalizmu ogólnego”⁹ świadczył, jak sądzę, o ścisłych związkach historycznego kontekstu transcendentalizmu z horyzontem ustaleń przyrodoznawczych. Stać się więc musiało pewnym, iż mocno napierający nurt neokantyzmu rozumiejącego na obszar krytycyzmu epistemologicznego na długie lata umocnił znaczenie szkoły badeńskiej we wciąż żywym krajobrazie filozofii postkantowskiej. W nim, jak wiadomo, zbiegały się rickertowskie poszukiwania wspólnej podstawy poznania przyrodniczego i humanistycznego, z gadamerowską próbą przekroczenia metodycznego spojrzenia na problem prawdy i metody.

W tak ukształtowanej sytuacji teoretycznej, tworzącej *de facto* nowy fundament interpretacji transcendentalizmu, otwierało się pole nieznanego wcześniej historycznego rozumienia nauki kantowskiej. Z pewnością dało ono Windelbandowi sygnał do przedstawienia nowej klasyfikacji nauk. Toteż w słynnej już „mowie rektorskiej”¹⁰, pod pretekstem dwojakiej ich klasyfikacji, poszukiwał takiego przedmiotu poznania, w stosunku do którego pytania transcendentalne nadal byłyby aktualne. W związku z tym pytał już nie tylko o możliwość, ale o jego rodzaj. Postulował tym samym konieczność rozszerzenia granic kantowskiej refleksji poza sferę dotychczas obowiązującą. Bez wątplenia posiadało to swój ściśle określony sens. Jak przypuszczać można, chodziło w nim o to, aby stopniowo „uzupełnianie” Kanta implikowało odwrotną kolejność wysuwanych względem niego wątpliwości. I tak, jakiegokolwiek pytanie o możliwość nauki musiało być poprzedzone pytaniem: czym ona jest? A to już w zupełności wystarczało do tego, aby jej kwestię móc całkowicie pominąć.¹¹

⁷ Zob.: W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, [w:] *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 9, Tübingen 1924, s. 903.

⁸ Zob.: A. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 156.

⁹ Zob.: A. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu...*, s. 70.

¹⁰ Przedstawił w niej program nauk nomotetycznych i idiograficznych, w którym sama ich klasyfikacja zgodna była z obowiązującym wówczas filozoficznym mottem „zrozumieć Kanta, znaczyło wykroczyć poza niego”. (Zob.: W. Windelband, *Präludien*, t. 2, Tübingen 1884.)

¹¹ Zob.: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 75, gdzie stwierdza, iż możliwość sądów syntetycznych *a priori* z sędziami nauki jest już wystarczającą gwarancją ich naukowego charakteru.

Doszło przeto do sytuacji, w której Windelband nie podzielał bezkrytycznie stanowiska Kanta. Był bowiem świadom, iż charakter nowej klasyfikacji nauk nie mógł abstrahować od wpływu na stawiane przed nią zadania. Dlatego też konsekwentnie zmierzał do nadania jej nowego wymiaru. W tym celu posunął się do sformułowania takiego poglądu na świat, który nie był warunkowany pytaniem o możliwość nauki, lecz głównie wynikającymi z niej konsekwencjami. I co więcej, rychło się okazało, iż zgodne z deklaracją „powrotu do Kanta” (*Kantbewegung*), literalne odczytanie pism myśliciela z Królewca mogło okazać się mało inspirujące. Należało więc, w duchu rodzącej się wówczas świadomości historycznej, powrócić do rozwiązań w znacznej mierze przez Kanta zakwestionowanych. Z tego chociażby powodu motto *Kant verstehen heisst über ihn hinansgehen* nie mogło dłużej opierać się heglowskim naciskom. A co za tym idzie, odmienna w stosunku do przyrodoznawstwa natura nauk historycznych także nie mogła być już dłużej skrywana. Wszak to właśnie owa odmiennność do tego stopnia stała się przedmiotem neokantowskich rozważań, do jakiego odkrycie jej istoty wyznaczało motyw przewodni penetracji filozoficznych. W związku z nim nauki nomotetyczne (*Gesetzwissenschaften*), odzwierciedlające nie dającą się nigdy przezwyciężyć statyczną formę zjawisk, musiały ustąpić miejsca naukom konstruującym swój przedmiot w historycznie zmiennych kontekstach.

W niczym oczywiście nie zmieniało to faktu, iż nauki idiograficzne (*Ereigniswissenschaften*) nie mogły ograniczać się do typologii uniwersalnej. I chociaż w określeniu swego przedmiotu dopuszczały pewien wątek myślowego uogólnienia, to jednak wymykały się regułom jednoznacznie brzmiącej klasyfikacji. Nie zawierały bowiem antycypacji tego, co jeszcze mogło się wydarzyć. Świadom tego typu uwarunkowań stanął Windelband w obliczu dylematu, którego ostateczne rozstrzygnięcie świadczyło o stosunkowo większej życzliwości dla określenia ich jedności niż różnorodności. W poszukiwaniu ich jedności szło zatem o uchwycenie innego niż dotychczas poziomu doświadczenia.

Ono samo nie miało wiele wspólnego z charakterystyczną jeszcze dla Kanta kretyzacją rozważań metafizycznych. Choć z drugiej strony całkowicie nie mogło się jej ustrzec. Dlatego nie do końca rezygnował z transcendentálnych sugestii, które zarówno w stosunku do nauk nomotetycznych, jak i idiograficznych uwzględniały warunki, pod którymi poznanie stawało się w ogóle możliwe. Toteż nawet wyraźne różnice między tego typu naukami nie pozwalały uznać kategorii transcendentálnych za wiodące poznanie do jego ostatecznego spełnienia.¹² Ale owo spełnienie, na gruncie znanego nam już rozumienia Kanta, posiadało swój właściwy sens wyłącznie w sytuacji do tej pory przez transcendentálnizm nie zakładanej. W efekcie końcowym powodowało to, iż rozdzielił między tymi naukami był jedynie pozorny. Bo, jak niejednokrotnie podkreślał Windelband, mógł on co najwyżej odnosić się do poznawczego sposobu rozumienia faktów, nigdy zaś do idei poznania jednoczącego sferę nauki. Stąd poszukiwanie apriorycznych warunków poznania musiało zostać uzupełnione sferą aksjologicznego nastawienia.

Z chwilą zredukowania epistemologiczno-metodologicznego potencjału filozofii transcendentálnej do poziomu ontologicznego rozumienia faktu, nic już nie stało na

¹² Pytaniem o możliwości poznania nie likwiduje się różnicy między naukami, gdyż „to nie nauki są przeciwne sobie, lecz obrazy rzeczywistości, jakie w nich się ujawniają”. (Zob.: M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu...*, s. 74.)

przeszkodzie, aby w pełni odstąpić ontologiczną optykę nauki. To właśnie w jej kontekście rysowały się najkorzystniejsze warunki ku temu, aby powołać do życia coś, nad czym epistemologiczna perspektywa transcendentalnej asertywności nie była w stanie świadomie zapanować. Jednakże postulowany przez owe warunki ontologiczny sposób uprawomocnienia pewności poznawczej stawiał przed refleksją transcendentalną zadanie „dotarcia do rzeczywistości samej”. Chcąc mu sprostać, prowokował Windelband sytuację, w której nowo powstała kategoria „niewiedzy” przypominała reakcję wywołaną rozwojem filozofii pokartezjańskiej¹³.

Z podobną sytuacją mieliśmy do czynienia na gruncie prezentowanego przez Windelbanda sporu o charakter nauki. Pamiętamy bowiem, iż tendencje ontologiczne otwierające transcendentalizm na tory niewiedzy uchylały jednocześnie wrota filozoficznemu problemowi nieświadomości.¹⁴ I pomimo tego, że w przeciwieństwie do Rickerta i Emila Laska nie zdołał wyprowadzić całościowych konsekwencji, wynikających z ontologizacji transcendentalizmu, to jednak bezbłędnie potrafił wskazać teleologiczny ideał nauki. Oznaczało to, iż znacznie mniej pytał o indywidualne aspekty odświeżania w poznaniu naukowym bytu, a więcej o jego cel, który chronił ontologiczny wydźwięk poznania metodologicznym autorytetem modyfikowanego kantyizmu.

Trudno przeto przypuszczać, aby kiedykolwiek mogło być inaczej, skoro wysiłek intelektualny Windelbanda determinowany był tradycją neokantowską. To sprawiło, iż potrafił sięgać tam, gdzie w ówczesnych warunkach mógł sięgnąć. Czynił to jednak w sposób umiarkowanie skuteczny. Umiar ów skłaniał bowiem do wniosku, iż nie do końca powiodła się jego próba całkowitej zmiany optyki filozofii transcendentalnej. Mimo pewnej w tym względzie nieskuteczności, zdołał jednak wprowadzić w jej obszar nowe rozumienie nauki, legitymowane pluralistyczną wizją pojmowania świata. Toteż i prawda o nim musiała być czymś różnorodnym, albowiem tylko ona jawiła się jako stan ostateczny doświadczenia poznawczego. Był to więc warunek na tyle mocno utrwalony, na ile pozwalał usytuować windelbandowskie rozumienie transcendentalizmu w obliczu historycznego doświadczenia nauki.¹⁵ Stąd „czytanie Kanta” poprzez historię pozwoliło naszemu myślicielowi na skuteczny przegląd współczesnych mu trendów filozoficznych. W wyniku ich analiz formułował wnioski o niewystarczającym charakterze dotychczasowych interpretacji filozofii transcendentalnej. W nowym sposobie ich recepcji skłonny był doszukiwać się skutków bezpośredniej reakcji na gdzieś tam pojawiające się wpływy refleksji heglowskiej. Nie sposób przeto ukryć faktu, iż „interpretowanie Kanta przeciw Heglowi posiadało w opinii Windelbanda swój wyraźnie zaznaczony skutek; wyłącznie jednak jako odpowiedź udzielana scjentyście nastawionym przyrodnikom”¹⁶. Dla niego samego zaś najbardziej istotne pozostawało to, aby w znanym już hasle „powrotu do

¹³ Zob.: H. Mikołajczyk, *Tropem kartezjańskiego cogito. Z dziejów filozofii transcendentalnej*, (maszynopis).

¹⁴ Problem wykorzystania kategorii nieświadomości do formułowania wniosków natury kulturowej znalazł swoje odzwierciedlenie w filo- i ontogenetycznych propozycjach psychoanalizy Z. Freuda. (Zob.: P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996 oraz H. Mikołajczyk, *Wolność i sens. Próba filozoficznej interpretacji psychoanalizy Z. Freuda*, Częstochowa 1997.)

¹⁵ Rozmawianie Windelbanda zmierza do wykazania, na co słusznie wskazuje M. Szulakiewicz, iż w obrębie nauki istnieją dwa aspekty prawdy. Jest to prawda nauk przyrodniczych i prawda nauk historycznych. (Por.: M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu*..., s. 76.)

¹⁶ Zob.: W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben*, Tübingen 1909 oraz A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*..., s. 31.

Kanta” odnaleźć wszystkie te aspekty, które wskazywać by mogły na jedność jego trzech wielkich krytyk.

Wierny temu zadaniu nie ustawał w wysiłkach, aby wykazać, iż wątek epistemologiczny *Krytyki czystego rozumu* stanowił jedynie niewielki fragment kantowskiego przesłania. Hołdując temu przekonaniu, w pracy *Die Philosophie im deutschen Geistesleben* próbował udowodnić, iż w całokształcie transcendentalnego projektu możliwe było wyznaczenie punktu wspólnego, który w przypadku filozofii teoretycznej był określany zakresem „noumenu”, a w przypadku filozofii praktycznej formalistycznym wymiarem imperatywu kategorycznego.¹⁷ Ich jedność, która oznaczała próbę sformułowania systemu filozoficznego, w konsekwencji prowadziła do ukazania historycznego wymiaru bytu. I co ważne, zawsze przybierał on miano transcendentalnego, bo opartego na regule apriorycznego schematu wartości kulturowych.¹⁸ Dlatego też swą krytyczną teorią wartości kulturowych konsekwentnie wykraczał Windelband poza przyrodoznawcze ustalenia. Czynił to przy tym na tyle skutecznie, na ile pojawiająca się kwestia, co począć dalej z treściami klasycznego krytycyzmu, obligowała nurt neokantyzmu badeńskiego do nowego określenia swej teoretycznej samoświadomości. W jej perspektywie teoriopoznawcze podstawy kantowskiego krytycyzmu nie mogły już dłużej uchodzić za całość spełniającą formalne wymogi poznania filozoficznego. Należało więc odwołać się — co rzeczywiście Windelband czynił — do teorii wartości kulturowych i tam poszukać dalszych możliwości kontynuowania myśli filozofa z Królewca.

W dalszym jednak ciągu aktualne pozostawało pytanie, czy transcendentalizm może zyskać swoje ostateczne spełnienie w teorii wartości kulturowych. A jeśli je tam znajdzie, to czy musi ulec zmianie sens rozumienia transcendentalizmu? Te i inne pytania, które w trakcie naszych analiz windelbandowskiej filozofii z pewnością musiały się pojawić, zmierzały do podkreślenia faktu, iż zachowanie wątku transcendentalnego w obszarze wartości kulturowych było świadectwem wielkiego uznania dla kantowskiej refleksji. I nie chodziło tylko o to, aby gloryfikując ideał nauki, podkreślać wzorcowe odniesienie do kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, ale bardziej o to, aby wykazać przewodnią funkcję rozumu w stosunku do poszczególnych przejawów kultury. Tak przeto, jak ją rozumiał Windelband, nie stanowiły jej epistemologiczne walory pierwszej z kantowskich krytyk. Było nią coś zupełnie innego, a mianowicie sens charakterystyczny dla *Krytyki władzy sąđenja*, który bodaj najlepiej służył dopiero co formułowanej teorii wartości kulturowych.¹⁹

Utrwalone w jej treściach rozumienie transcendentalizmu stało się z czasem obowiązującą wykładnią neokantowskiej filozofii. Głównie ze względu na jej odniesienie do refleksji myśliciela z Królewca żywił Windelband przekonanie, iż powszechnie ważnych wartości kulturowych nie sposób oprzeć o kruchy, psychologiczny fundament. Stało się więc jasne, że ich teoretyczne obowiązywanie musiało wskazywać nowy przedmiot filozoficznych rozważań. Stąd zagadnienie wartości, jako naczelných kategorii filozofii kultury, określało postulat tego, „co i jak być powinno”. Z podobnego

¹⁷ Stosunek Windelbanda do „rzeczy samej w sobie”, w kontekście opinii przedstawicieli szkoły marburskiej, omawia A. Noras w pracy *Kant a neokantyzm...*, ss. 180 – 216.

¹⁸ Przemiana litery pism Kanta, o której w swej pracy *W poszukiwaniu królestwa filozofii* wspomina A. Przyłębski, jest tym bardziej uzasadniona, im mocniej li tylko epistemologiczne odczytanie Kanta staje się niemożliwe.

¹⁹ Zob.: W. Windelband, *Die Philosophie...*, s. 83.

zresztą względu powinnościowy charakter świadomości obowiązku określał sposób, w jaki Windelband próbował ograniczyć wpływy kantowskiej epistemologii na sferę wartości humanistycznych. Nic więc dziwnego, że w swej pracy *Was ist Philosophie*²⁰, odwołując się do jakości życia duchowego człowieka, szczególnie mocno podkreślał doniosłość transcendentálnych ustaleń Kanta. A te, jak wiadomo, chroniły filozofię przed zgubnym wpływem psychologizmu.²¹ Właśnie z uwagi na obawę przed nim nie zawahał opowiedzieć się po stronie Hegla. Miało to jego zdaniem zapewnić optymalne warunki, chroniące filozofię kultury przed niebezpieczeństwem relatywizmu.

Również dlatego, poruszając ten temat w *Kritische oder genetische Methode*, wskazywał na niebezpieczeństwo relatywizmu i towarzyszącego mu psychologizmu. Był bowiem głęboko przekonany, iż bez wątpienia słuszny, choć jedynie propedeutycznie zarysowany, trop teorii kultury należało rozwijać i odpowiednio interpretować. W tym celu dostrzegał potrzebę rozszerzenia filozofii ponad to, co Kant nam przekazał. Choć oczywiście „dalej niż Kant” nie znaczyło w tym przypadku „wbrew niemu”. Niemniej sugerowało to już dopisanie kolejnego rozdziału do dotychczas istniejących transcendentálnych treści. Tak więc w nim należało upatrywać odpowiedzi na pytanie o przyszłość transcendentálnizmu. Ta z kolei, w rozumieniu Windelbanda, uzależniona była od kwestii, w jakim stopniu kulturowa weryfikacja wpływała na zakres jego destrukcji.

Z pewnością odpowiedź na to pytanie pozostanie niejasna, jeśli wpierv nie skomentujemy teoretycznych osiągnięć środowiska neokantowskiego. One zaś kształtowały się w klimacie sporu filozofii kantowskiej z idealizmem Hegla. Wystarczy przeto nakreślić wzajemne ich zależności, aby uzyskać określony wymiar refleksji Windelbanda. Nie unikniemy przy tym pewnego spłaszczenia rozważanej przez nas problematyki. Jednak dla potrzeb prezentowanego tekstu zaznaczmy, iż dopuszczalna przez niego forma interpretacji kantowskiego transcendentálnizmu była formą interpretacji przez Hegla. Musiało to w konsekwencji sprawić, iż co prawda kartezjański wątek racjonalizmu w pewnym zakresie zostaje w myśleniu filozoficznym w dalszym ciągu zachowany, ale „dopiero Hegel pojął, iż człowiek jako istota rozumna jest istotą historycznie zadaną”²². Toteż poddając recenzji kartezjańską epistemologię, nie ignorował fichteańskiej drogi korekcji Kanta. Ale dopiero działalność Emila Laska wykazała potrzebę pełnego zamknięcia systemu, w którym akcenty filozofii idealistycznej odnalazły rozwiązanie tematyki podjętej przez Kanta. Jednak już nieco wcześniej rozpoczęta przez Fichtego sanacja teoretycznych założeń Kanta pozwoliła Windelbandowi podkreślić rolę i znaczenie zasady „apriorycznej normatywności”. Płynące z niej nakazy skłoniły go do uwydatnienia znaczenia Fichtego w ukształtowaniu logicznej struktury rozumu praktycznego. Warto więc wiedzieć, iż nie była ona żadnym prawem natury, lecz konieczną formą normalizującą świadomość idealną.²³

Wpisując się w tego rodzaju tradycję, ujawniał Windelband transcendentálny rodód swej filozofii kultury. W jej kontekście do rangi faktu istotnego urastało prze-

²⁰ Zob.: tenże, *Geschichte und Naturwissenschaft*, [w:] *Präludien. Aufsätze und Reden...*, Bd. 2.

²¹ Istotę zagrożeń dla samoświadomości kultury dostrzegał Windelband w stanowisku J. Friesa i L. Nelsona, których interpretacje Kanta szły w stronę wykazania, „iż racje poznawcze metafizyki (...) miały być zadaniem nauki odwołującej się do doświadczenia wewnętrznego”. (Zob.: B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, ss. 26 oraz 67 – 75).

²² Zob.: A. Przylębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii...*, s. 35.

²³ Tamże, s. 22.

konanie, iż aksjologiczna wizja kultury doprowadziła do zmiany dotychczasowego spojrzenia na sens refleksji transcendentalnej. Niezbędna więc modyfikacja stanowiska kantowskiego stwarzała dogodne warunki do takiej przemiany filozoficznej optyki, w której akcent epistemologiczny, estetyczny i praktyczny w równym bodaj stopniu kreował nowe perspektywy jego oceny. Z tego chociażby względu pojawiające się w niej pytania i wątpliwości musiały zostać ujęte przynajmniej w jednym podstawowym zakresie.

Z grubsza rzecz biorąc, sprowadzał się on do ujawnienia takich przesłanek, które umożliwiały Windelbandowi odniesienie epistemologicznych aspektów transcendentalizmu do tworzonej właśnie kulturowej jego wykładni. Dlatego głównie w jej zakresie skłonny był akceptować wszystkie te walory stanowiska kantowskiego, które nawiązywały do teoretycznego obszaru wartości kulturowych. One zaś funkcjonowały o tyle skutecznie, o ile skonfrontowane z płaszczyzną transcendentalnego aprioryzmu zabezpieczały sferę kultury przed nietzscheańską groźbą przewartościowania wszystkich wartości. Stąd prymarna rola rozumu, która i tak wkrótce musiała się objawić²⁴, powodowała, iż „powrót do Kanta” był nade wszystko wykazem zadań, jakie zostały postawione przez odnowioną filozofią naukową.

Nie mogą więc istnieć wątpliwości, iż kulturowa i epistemologiczna opcja transcendentalizmu tworzyła w gruncie rzeczy jeden, dobrze umotywowany poziom rozważań. Chodziło w nim o to, aby z teoretycznej struktury krytycyzmu wyprowadzić takie wnioski, które umożliwiłyby zdefiniowanie problemu wartości. Z pewnością jednak nie byłoby to możliwe, gdyby tego rodzaju próby optowały „przeciw Kantowi”. Toteż zawsze, choć niejednokrotnie „obok niego”, usiłował Windelband tak ukształtować swoje rozumienie transcendentalizmu, aby było ono w stanie kontynuować epistemologiczną problematykę. Konsekwentnie przenosząc ją w zakres kulturowych treści, dbał o to, aby była ona dostrzegalna w obszarze apriorycznych uwarunkowań. Ten z pozoru oczywisty fakt, tworzący ponadto motyw przewodni pracy *Kritische oder genetische Methode*, dawał świadectwo tego, że uhistorycznienie transcendentalizmu, co prawda, posiadało swoje oczywiste uzasadnienie, ale tylko w świetle kulturowej opcji nauki kantowskiej. Za Andrzejem Norasem postawmy więc pytanie, do czego w istocie odnosiła się postkantowska wersja windelbandowskiej aksjologii?²⁵

Odpowiedź na nie wyraża nadzieję na taką jej interpretację, która filozofię kultury umieści wewnątrz neokantowskiej wykładni klasycznego transcendentalizmu. Z pewnością jednak nie była to jego radykalna wersja. Powód, dla którego tak się działo, nie wynikał bynajmniej ani z odmiennego w stosunku do transcendentalizmu pola problemowego, ani też innego horyzontu poznawczego. Dlatego, mimo iż Windelband w jakimś stopniu poszerzył naukę Kanta, nie doprowadził do ukonstytuowania nowego jej programu. Co najwyżej zgodnie z nią formułował wnioski, które z jednej strony wskazywały na dotychczas nie dającą się przeprowadzić interpretację, z drugiej zaś określały tejże interpretacji zakres. Tak czy inaczej, stały się one podstawą dla wyrażenia kwestii historycznych, a w dalszej konsekwencji również specyficznym wariantem przełamania li tylko epistemologicznego wydzwiku transcendentalizmu.

O tym wszak należy pamiętać, albowiem świadomość historii, która na dobre zagłębiła w badaniach środowisku filozoficznym, wniosła do filozofii nie tylko element

²⁴ Zob.: W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1900, s. 548.

²⁵ Zob.: A. Noras, *Kant a neokantyzm...*, ss. 153 – 161.

historycznego rozumienia, ale również nowy aspekt podmiotowego poznania. Potraktujmy więc słowa M. Szulakiewicza — „nie chodzi już teraz nawet o transcendentalno-filozoficzne ugruntowanie wiedzy historycznej, lecz o otwierającą się tu konieczność przemyślenia kantowskich «warunków możliwości» w kontekście historycznym”²⁶, jako element wiążący transcendentalizm z krytyczną teorią wartości kulturowych. I jeśli już owo związanie nastąpi, to okaże się, iż podążając śladem Kuno Fischera, sformułował Windelband program transcendentalizmu historycznego. Dodając do niego nowe rozumienie nauki, nic nie stało na przeszkodzie, aby łącząc ideał wiedzy filozoficznej z ideałem proponowanego rozumienia nauki, powołać do życia model naukowej wiedzy filozoficznej.²⁷ W ogólnych zarysach był on zgodny z zakładanym przez środowisko badeńskie sposobem legitymacji nauki. Natomiast to, co w sposób nowatorski proponował, sprowadzało się do tego, aby podział nauk na przyrodoznawstwo i humanistykę zastąpić jedną ich wersją. W tym celu wskazywał na historyzm jako na zjawisko, które podejmowało próbę nowego określenia ideału poznania. Co prawda, chroniło ono przed wspomnianym już niebezpieczeństwem empiryzmu, scjentyzmu i materializmu, lecz podatne było na tendencje deflacyjne, wynikające z diltheyowskiej „filozofii życia”. W tej sytuacji „powrót do Kanta” nie tylko wzbogacał krytycyzm problematyką wartości, ale w co najmniej równym stopniu wspomagał historyzm w jego reakcji na relatywizm.

Doszło więc do paradoksalnej sytuacji, w której konfrontacja transcendentalnego historyzmu z empirycznym relatywizmem wzmacniała pozycję samego transcendentalizmu. Oczywiście — i tak, jak sędzę, należy to rozumieć — był to jeden z przejawów powoli zmieniającego się nastawienia do problemu prawdy i metody. W jego wyniku prawda nie zaprzeczała już swej historycznej genezie. Trudno więc było przypuszczać, aby historia sama z siebie nie była władna powołać do życia właściwego sobie modelu. Z tego wszak powodu synteza prawdy i historii nie mogła ująć uwagi intensywnie rozwijającemu się nurtowi neokantyzmu badeńskiego, a zwłaszcza czołowemu jego przedstawicielowi Heinrichowi Rickertowi.

²⁶ Cyt. za: M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu...*, s. 88.

²⁷ Windelband, pisząc o utożsamieniu logiki z filozofią teoretyczną, rozumiał ją jako „filozoficzną naukę o wiedzy, jako teorię rozumu teoretycznego”. Zob.: W. Windelband, *Die Prinzipien der Logik*, [w:] *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1 Bd: Logik, Hrsg. Von A. Ruge, Tübingen 1912, (cyt. za: A. Noras, *Kant a neokantyzm...*, s. 158.)