ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXVI, zeszyt 1 — 1978

JÓZEF HERBUT

PROBLEM METODY TRANSCENDENTALNEJ

We współczesnych wykładach filozofii (lub jej fragmentów), opracowanych tzw. metodą transcendentalną, spotykamy wiele tez, które treściowo w zasadzie niewiele się różnią od tez filozofii budowanej przy pomocy tradycyjnej metody przedmiotowej (bezpośredniego realizmu). Skoro obie metody prowadzą w licznych przypadkach do takich samych rezultatów, nasuwają się m. in. następujące pytania: czy wybór transcendentalnej metody jest tylko sprawą osobistych predylekcji filozofa, chęci podjęcia modniejszego stylu filozofowania lub trafienia w gusty potencjalnego słuchacza — czytelnika, czy też podyktowany jest jakimiś racjami rzeczowymi?; jakie są zalety i wady metody transcendentalnej w porównaniu z wypróbowaną metodą tradycyjną?; czy obie metody mogą być naprawdę równoważne ze względu na poznawcze wyniki lub w pewien sposób wzajemnie się dopełniają? I wreszcie pytanie w tym kontekście najważniejsze: czy stosując transcendentalną metodę można rzeczywiście poznać realny porządek bytu?

Transcendentalna refleksja bywa stosowana przez autorów podejmujących klasyczną problematykę filozoficzną (nazywać ich będziemy po prostu transcendentalistami) w kilku wariantach, akcentujących bądź moment syntetyczny, bądź fenomenologiczny, bądź redukcyjny [1]. W związku z tematem tego artykułu, wyznaczonym podanymi wyżej pytaniami, nie ma potrzeby omawiania poszczególnych odmian transcendentalnej analizy; wystarczy skoncentrować się na jej cechach zasadniczych, stanowiących o jej specyfice i odróżniających ją od metody przedmiotowej.

1. Współcześni znawcy podmiotowego sposobu filozofowania podkreślają, że metoda transcendentalna nie zrodziła się nagle jako dowolny pomysł I. Kanta, lecz że Kant zradykalizował i połączył pewne krytyczne tendencje, które narastały w filozofii od dawna. Oto już w późnej scho-

[1] Do najbardziej znanych transcendentalistów należą: J. Maréchal, (właściwy inicjator kierunku), J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, A. Marc, B. J. F. Lonergan, E. Coreth, O. Muck, M. Müller.

lastyce pojawiły się kontrowersje co do oczywistości stanowiącej kryterium prawdy. W miarę jak słabło zaufanie do naturalnej oczywistości, rozważanej w coraz luźniejszym związku z doświadczeniem, wzmagały się poszukiwania nowego fundamentu wiedzy w poznającym podmiocie. Na tym tle wyrósł aprioryzm Kartezjusza (i jego kontynuacje) odrywający myśl od doświadczenia oraz jego koncepcja idei jasnej i wyraźnej jako miary niezawodności poznania. Jednocześnie co najmniej od początków filozofii nowożytnej, po doświadczeniach sceptycyzmu i nominalizmu, pogłębiała się świadomość, że w poznaniu wchodzą w grę nie tylko dana rzecz, ale i poznający podmiot, że wynik każdej operacji poznawczej zależy zarówno od właściwości rzeczy, jak i od istotnej struktury podmiotu. Pytanie o kognitywny podmiot dotyczy nie regionalnej dziedziny istniejącej obok innych, lecz dziedziny, która warunkuje wszelką materialną wiedzę szczegółową. Owo pytanie należy do naczelnych w filozofii i wszyscy, którzy je podejmowali, przyczynili się w jakimś stopniu do ukształtowania się transcendentalnej metody.

Wyraźne sformułowanie tej metody przyspieszyły wreszcie trudności, na jakie nowożytni filozofowie natknęli się przy rozwiązywaniu problemu wyrażającego się w opozycji: jedność bytu i poznania — wielość i różnorodność rzeczy danych w doświadczeniu. Ten problem, przewijający się przez wszystkie systemy filozoficzne począwszy od wczesnej starożytności, stał się szczególnie trudny do pokonania w czasach nowożytnych. Oto w miarę tworzenia się metodycznych specjalizacji i rozczłonkowywania się nauk, a tym samym ustępowania bezpośredniego i uniwersalnego stosunku do rzeczywistości, z całą ostrością nasuwało się pytanie o podstawy jedności różnych sposobów poznania, a nawet zachowania się człowieka. Na to pytanie nie można już było odpowiedzieć powołując się na uniwersalny porządek bytu, gdyż stał się on bardzo problematyczny. Rozwój nauk szczegółowych podważył również zaufanie do twierdzeń filozofii, która nie mogła — jak tamte — wprost powoływać się na doświadczenie lub eksperyment. W tej sytuacji, chcąc usprawiedliwić swoje roszczenia, filozofia musiała zwrócić się w krytycznej refleksji ku podstawom wszelkiego poznania, aby zbadać warunki, pod jakimi i ona sama i inne dyscypliny mogą być rzetelną wiedzą. Jawiła się zatem konieczność opracowania takiej metody, która dzięki refleksji nad różnymi sposobami poznania określi ich naturę, uprawnienia i granice i zarazem wskaże, z jakiego wspólnego porządku one wyrastają. Jest to właśnie metoda transcendentalna, której ztematyzowanie zawdzięczamy Kantowi [2].

---

[2] O. Muck. *Die transcendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart.* Innsbruck 1964 s. XV; tenże. *Apriori, Evidenz und Erfahrung.* W: *Gott in Welt.* Bd. 1. Red. H. Vorgrimler. Freiburg—Basel—Wien 1964 s. 87; K. Rah-

Ale Kant — powiadają współcześni transcendentaliści — rozwiązując problem wszelkiego poznania przedmiotowego, pojął jego aprioryczne warunki zbyt subiektywistycznie i w rezultacie doszedł do filozoficznego systemu, który zawierał dwie nie dające się usunąć rysy: przeciwieństwo między rzeczą w sobie a zjawiskiem oraz przeciwieństwo między zmysłowym oglądem a myśleniem [3]. Rozwój transcendentalnej metody nie zakończył się jednak na kantyzmie. Formy transcendentalnego filozofowania Fichtego, Schellinga, Hegla, Husserla, Heideggera to dalsze etapy doskonalenia się tej metody. Zdaniem E. Coretha, który wiele prac poświęcił wymienionym autorom, śledzenie historii transcendentalnego myślenia jest niezbędne, jeśli chce się właściwie ocenić jego doniosłość. Dostrzega się bowiem, iż teoriopoznawcze odkrycie dokonane przez Kanta nie stanowiło przemijającego epizodu, lecz stało się rzeczywistym przewrotem w filozofii, podjętym następnie przez wielu wybitnych autorów. Przejąwszy Kantowską perspektywę filozofowania, rozwijali ją oni na różne sposoby i dochodzili nieraz do wyników Kantowskim wprost przeciwstawnych. Wypływa z tego wniosek, iż należy koniecznie odróżniać istotne cechy transcendentalnej metody od jej poszczególnych konkretyzacji. Owe konkretyzacje nie stoją jednak obok siebie jako niezależne. Są to raczej kolejne próby doskonalenia tej samej formy filozofowania, wyciągania konsekwencji z jej wewnętrznych założeń oraz pokazywania chybionych jej zastosowań. To samoobjaśnianie się transcendentalnej filozofii pokazuje wreszcie, że nie ogranicza się ona do dziedziny poznania lub podmiotu i nie musi podważać bezwzględnego charakteru naszej wiedzy. Transcendentalny problem kryje w sobie również pytanie metafizyczne, pozwalające w pogłębiony sposób odzyskać absolutny horyzont poznania [4].

Dlaczego niektórzy neoscholastycy przejmują udoskonaloną metodę transcendentalną (nazywaną także transcendentalną refleksją lub analizą)? Otóż żywią oni przekonanie, że przez konsekwentne zastosowanie tej metody można nie tylko dojść do odpowiedzi na pytania, które dały powód do transcendentalnej refleksji, lecz że owe odpowiedzi są w pełni osiągalne dopiero na gruncie takiej transcendentalnie ufundowanej metafizyki, która w istocie pokrywa się z metafizyką arystotelesowsko-tomi-

---

ner. *Überlegungen zur Methode der Theologie.* W: tenże. *Schriften zur Theologie.* Bd. 9. Einsiedeln—Zürich—Köln 1970 s. 98, 101; E. Coreth. *Identität und Differenz.* W: *Gott in Welt* s. 158-187.

[3] E. Coreth. *Heidegger und Kant.* W: *Kant und die Scholastik heute.* Hrsg. J. B. Lotz. Pullach b. München 1955 s. 214; J. B. Lotz. *Die transcendentale Methode ins Kants „Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik.* Tamże s. 35-108.

[4] E. Coreth. *Kant — nach 150 Jahren.* „Wort und Wahrheit" 9:1954 s. 620-625; tenże. *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik.* „Scholastik" 26:1952 s. 57-86; tenże. *Heidegger und Kant* s. 207-255.

styczną. Różnice między dawną metafizyką a nową sprowadzają się przede wszystkim do tego, że nowa — zarówno w sposobach uzasadniania, jak i w wynikach — staje się niezależna od właściwych starożytności i średniowieczu poglądów lub historycznych uwarunkowań i zarazem odpowiada dzisiejszemu sposobowi podchodzenia do problemów dotyczących bytu. Transcendentaliści oczekują, że ich podejście do filozofii spełni jednocześnie następujące zadania: rozwinie filozofię w kontekście aktualnej problematyki i poda jej pełne wyjaśnienie; przyniesie filozofię kontynuującą wartościową tradycję scholastyczną, łącznie z jej pomocniczą funkcją względem teologii; sposób uprawiania filozofii będzie tego rodzaju, że umożliwi owocną dyskusję z filozoficznym myśleniem wywodzącym się z innych założeń, ku pożytkowi obu stron [5].

Jeśli wysubtelniona metoda transcendentalna chce przynieść filozofii takie korzyści, trudno z nią nie sympatyzować. Ale czy jej dzisiejsi propagatorzy nie upraszczają historii wywodzących się z Kanta nurtów filozofii nowożytnej, dopatrując się rozwoju tam, gdzie trzeba raczej mówić o kolejnych niepowodzeniach? A przede wszystkim, czy metodą zasługującą rzeczywiście na miano transcendentalnej można rozwijać problematykę klasycznej metafizyki? Kiedy się przyjmie, że przedmiot poznania uwarunkowany jest w sposób istotny strukturą podmiotu, obiektywność poznania, tak mocno akcentowana w klasycznej wersji filozofii, staje się problematyczna. W każdym razie dyskusja, jaką podjęto w tej sprawie już po ukazaniu się głównych prac J. Maréchala, wskazała takie trudności, z którymi obrońcy metody transcendentalnej nie mogą sobie poradzić do dziś (do pewnych wątków tej dyskusji jeszcze wrócimy). Wiadomo, iż Kant, stosując konsekwentnie swoją metodę, w pewnym sensie wzniósł się ponad różne systemy filozoficzne, ale z fatalnym dla nich skutkiem: radykalnie je podważył. Od zupełnego agnostycyzmu w zakresie klasycznych zagadnień metafizycznych uratowała go ucieczka do rozumu praktycznego. Pamięć o tej lekcji każe ostrożnie traktować nadzieję, że metoda transcendentalna w jakiejś nowej wersji umożliwi owocną dyskusję między różnymi stanowiskami filozoficznymi bez ich likwidacji. Coraz lepsze poznawanie ludzkich zabiegów wiedzotwórczych stanowi niewątpliwie jeden z warunków rozwoju filozofii, ale transcendentalizm jest interpretacją tych zabiegów opartą na założeniach nie cieszących się powszechnym uznaniem. Tych kilka ogólnikowo wypowiedzianych uwag nie ma na celu dyskredytowania — już na wstępie — poczynań zwolenników metody transcendentalnej. Chodzi raczej o podkreślenie ich ambitnych zamierzeń i o zwrócenie uwagi na trudności, z którymi muszą się uporać.

2. Przed naszkicowaniem struktury transcendentalnej metody filozo-

---

[5] Zob. M u c k. *Die transcendentale Methode* s. XV.

fowania przypomnijmy, że w scholastycznym rozumieniu transcendentalne jest to, co przekracza granice naturalnych klas bytów (gatunków, rodzajów, a zwłaszcza kategorii) odkrywanych w metafizyce. Pojęcia transcendentalnych właściwości różnicują się w zależności od tego, ile klas bytów oraz jakie obejmują. Specyficzną cechą tych pojęć jest orzekanie wedle analogii proporcjonalności właściwej. Jeśli bowiem chce się zachować różnicę między naturalnymi sposobami istnienia rzeczy i jednocześnie wyartykułować jakąś wspólną im własność, to treść orzekanego pojęcia musi być dostosowana do różnokategorialnych jego desygnatów.

Kant zmienił znaczenie zadomowionego w klasycznej filozofii terminu „transcendentalny": „nazywam transcendentalnym wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile sposób ten ma być apriori możliwy" [6]. „Transcendentalny" oznacza więc według Kanta to, co może być wykryte w refleksyjnym „przejściu" (*transcensus*) do świadomości jako jej konstytutywne pryncypium i tym samym jako warunek możliwości przedmiotów, doświadczenia i w ogóle poznania. Wiadomo, że Filozof z Królewca rozwijając transcendentalną refleksję, doszedł do wniosku, iż poznajemy tylko fenomeny, a nie rzeczy same w sobie, co równa się całkowitej likwidacji metafizyki. Jeśli więc transcendentalna metoda ma doprowadzić do czegoś więcej niż logika czystego intelektu, musi być pozbawiona specyficznych rysów kantowskich oraz otwarta na rzeczy w ich realnym istnieniu.

Jak tedy określają transcendentalną metodę przejmujący ją metafizycy? Ich zdaniem transcendentalne postawienie problemu poznania może wystąpić w trojakiej postaci, a mianowicie: 1° przedmiotowej — pytamy wówczas o relacje między przedmiotowymi dziedzinami, np. o to, jak mają się wyniki współczesnej fizyki do wyników biologii lub o to, jak można metafizycznie interpretować przedmioty, o których mówi fizyka; 2° metodologicznej — chodzi o stosunki między sposobami poznania, np. jak ma się metoda fizyki do metody filozofii lub w jakich związkach pozostają zdania określonej nauki do zdań języka potocznego; 3° teoriopoznawczej — pytamy o relacje sposobów poznania do ich przedmiotów, np. jaka wartość poznawcza przysługuje sądom syntetycznym a priori. Wszystkie te stylizacje są w gruncie rzeczy różnymi ujęciami kwestii stosunków zachodzących pomiędzy przedmiotowo skierowanymi aktami świadomości [7].

Podstawową jest zatem stylizacja metodologiczna (będąca właściwie

---

[6] J. Kant. *Krytyka czystego rozumu.* Tłum. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1957 B. 25.

[7] Techniczny w języku transcendentalistów termin „der Vollzug" należy rozumieć jako akt świadomości dokonany, spełniony i wzięty z całym jego naturalnym wyposażeniem (momentem intencjonalności i treścią).

pewną odmianą ujęcia teoriopoznawczego), w której mamy na uwadze wprost stosunki między sposobami poznania. Przy podejściu przedmiotowym nie chodzi oczywiście o badanie związków rzeczy jednej kategorii z rzeczami innej kategorii, z pominięciem refleksji nad sposobami ich poznania; chodzi o relacje naszej wiedzy o jednej dziedzinie rzeczywistości do wiedzy o innej dziedzinie; dąży się tu do meta-wiedzy mającej za przedmiot właśnie owe relacje. A więc faktycznie, rozwijając podejście przedmiotowe, przechodzi się na płaszczyznę metodologiczną. Podstawę do takiej transpozycji stanowi związek zachodzący między intencjonalnymi aktami a ich przedmiotami. Respektując w pełni ów związek, można wyakcentować bądź przedmiot (jeśli idzie o wynik poznania), bądź tylko akt (jeśli mamy na uwadze drogę do wyniku). Szczególnie wówczas, kiedy w trakcie poznawania określonej dziedziny rzeczy trudno jest odpowiedzieć na wszystkie dotyczące jej pytania, niezbędna jest refleksja nad sposobami poznania i jego zasięgiem.

Przy ujęciu teoriopoznawczym (w terminologii transcendentalistów) przejście do sfery intencjonalnych aktów wydaje się najtrudniejsze, gdyż pytamy tu o stosunek aktu do jego przedmiotu. Ale żaden przedmiot nie jest nam dostępny inaczej jak tylko w aktach świadomości, chodzi więc o pytanie, w jakiej mierze przedmiot został poznany i jak na tym poznaniu mogą się oprzeć inne przedmiotowe akty poznawcze. Wiedza o przedmiocie może, a nawet musi być wzięta jako pewien zespół intencjonalnych aktów; zatem kwestia stosunku aktu poznawczego do jego przedmiotu przemienia się ostatecznie w kwestię: jak mają się sposoby poznania, których wartość się bada, do tych sposobów poznania, w których ujmuje się realność przedmiotu. Jeśli wynik refleksji wyrazimy przedmiotowo, to uwidoczni się, co z rzeczywistości uchwyciliśmy danym sposobem poznania [8].

Powyższe wyjaśnienia wskazują, że istotne rysy transcendentalnej metody można ująć następująco: jest to sposób filozofowania, w którym bierze się pod uwagę intencjonalne akty ludzkiej świadomości i analizuje strukturę tych aktów oraz relacje między nimi, w celu wyjaśnienia stosunków między aktami a ich przedmiotami oraz samymi przedmiotami [9].

Dlaczego jednak taką pośrednią drogą mamy dążyć do rozwiązania problemów dotyczących zarówno ważności wiedzy, jak i porządku bytu? Refleksyjne podejście do intencjonalnych aktów, stosowane celem uchwycenia sposobów poznania oraz sfery rzeczywistości, odpowiada krytycz-

---

[8] Zob. Muck. *Die transcendentale Methode* s. 274 n.

[9] Muck. *Die transcendentale Methode* s. 276 n.; tenże. *Apriori, Evidenz und Erfahrung* s. 87; Lotz, jw. s. 47. Por. F. Gruszka. *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej.* „Studia Philosophiae Christianae" 11:1975 nr 1 s. 9-10.

nej sytuacji w dzisiejszej filozofii. Albowiem dziś nie wystarczy już orzec, że rzeczy są poznawane z oczywistością jako takie a takie. Wobec wielu modeli świata, przeciwstawnych opinii, jednostronnych rozważań i nieuzasadnionych uogólnień, należy dopiero w wiążący sposób ustalić, co jest oczywiste. Jednolitym punktem wyjścia takiego ustalenia nie może być nie wyjaśniony jeszcze wyraźnie porządek rzeczy, lecz tylko sam akt poznawczy, ze swej natury skierowany do rzeczy. Biorąc pod uwagę ten fundamentalny fakt intencjonalności aktów i analizując aprioryczne warunki umożliwiające jego zachodzenie, możemy poznać istotowe momenty samych przedmiotów [10].

W metodzie przedmiotowej, będącej udoskonalonym sposobem naturalnego nastawienia poznawczego, uwaga podmiotu skierowana jest zasadniczo na istnienie, cechy i relacje przedmiotów. Natomiast w metodzie transcendentalnej zwraca się uwagę w pierwszym rzędzie nie ku przedmiotom, lecz ku intencjonalnym aktom, ku momentom przedmiotowego odniesienia tych aktów oraz ku wzajemnym ich relacjom. Zatem nie rozważa się przedmiotów jako takich, w oderwaniu od świadomego ich ujęcia, lecz uwzględnia się je o tyle, o ile są odpowiednikami intencjonalnych aktów i czynnikami różnicującymi je. Odrębność metody podmiotowej w stosunku do przedmiotowej uwidoczniłaby się wyraźniej, gdybyśmy oprócz pojęć intencjonalnego aktu i przedmiotu poznania zastosowali jeszcze pojęcia treści aktu, jakości aktu, przeżywania oraz pojęcia różnych stopni samoświadomości (refleksji). W tym miejscu ważniejsze jest jednak podkreślenie złożoności metody transcendentalnej. W faktycznym zastosowaniu rozczłonkowuje się ona bowiem na fazy czy etapy, składające się z kolei z pewnych komplementarnych zabiegów, wyakcentowywanych przez autorów w zależności od konkretnych potrzeb badawczych.

Ograniczymy się tu do zarysowania dwóch głównych etapów transcendentalnych operacji, opierając się na względnie klarownych wypowiedziach Coretha [11]. Etap reduktywny polega na tym, że bierze się pod uwagę bezpośrednie dane przedmiotowej świadomości i wyraźnie wskazuje zawarte w nich implicite konieczne warunki lub założenia. Jest to więc cofanie się od tego, co tematycznie wiedziane (lub chciane), do tego, co w przedmiotowym akcie świadomości nietematycznie współ-wiedziane (lub współ-chciane). Chodzi o wskazanie pewnego *„prius"* względem empirycznej świadomości, o ile jest ona przez owo *„prius"* uwarunkowana i określona. Etap dedukcyjny przebiega w kierunku przeciwnym: z uzyskanego reduk-

---

[10] Rahner, jw. s. 98 n.; Muck. *Die transcendentale Methode* s. 277; Lotz, jw. s. 35 nn.; A. Marc. *L'etre et l'esprit.* Paris 1958 s. 13.

[11] *Metaphysik.* 2. Aufl. Innsbruck-Wien-München 1964 s. 60 n.; tenże. *Metaphysik als Aufgabe.* W: E. Coreth, O. Nuck, A. Schasing. *Aufgaben der Philosophie.* Innsbruck 1958 s. 44.

tywnie „*prius*" wywodzi się istotne cechy empirycznych aktów świadomości. Redukcja jest więc sprowadzeniem aktu faktycznie przeżywanego do uprzednich warunków jego możliwości. Są to warunki, przy których akt jest możliwy jako taki, bez których nie mógłby w ogóle zaistnieć. Zatem w języku transcendentalistów terminy: „warunki możliwości intencjonalnego aktu" oraz „warunki konieczne intencjonalnego aktu" używane bywają zamiennie. Następująca po redukcji dedukcja to wywodzenie istotnej struktury aktów danego typu z ich uprzednich warunków wskazanych reduktywnie. W zastosowaniu transcendentalnej metody do określonej materii zabiegi reduktywne i dedukcyjne mogą występować kilkakrotnie, wzajemnie się warunkując i przeplatając, i ten dialektyczny proces pozwala coraz głębiej poznawać przedmioty, ku którym skierowane są akty świadomości [12].

Transcendentaliści podkreślają, że refleksja tworząca metodę podmiotową różni się od innych rodzajów refleksji tym, że nie opiera się na żadnych założeniach i ma najszerszy punkt widzenia. Świadomy akt (przy szerszym ujęciu metody — nie tylko poznawczy, lecz i wszelki inny z zakresu ludzkiego działania) rozważany jest tu jedynie w jego funkcji odnoszenia się do przedmiotu, z pominięciem pozostałych jego momentów. Inaczej jest natomiast przy refleksji psychologicznej. Ta zakłada już bowiem rozumienie aktu jako określonego sposobu zachowania się i poszukuje przyczyn oraz prawidłowości jego faktycznego zajścia. Na gruncie psychologii prawomocność tego założenia nie może być podważona, ale świadczy ono, iż psychologiczna analiza jest późniejsza względem transcendentalnej. Albowiem — po pierwsze — dokonuje się ona przy pomocy intencjonalnych aktów, ku którym zwraca się właśnie transcendentalna refleksja, a po drugie — psychologiczna operacja uwarunkowana jest pewnym rozumieniem przedmiotowo skierowanych aktów, od którego to rozumienia transcendentalna refleksja jeszcze abstrahuje. Dopiero kiedy sens i ważność tego rozumienia zostaną wyjaśnione przez transcendentalną analizę, psychologiczna analiza zyskuje pełne logiczne podstawy [13].

Jeśli tak zarysowane różnice między refleksją transcendentalną a psychologiczną nie budzą wątpliwości, to mniej jasne są wyjaśnienia różnic, jakie mają zachodzić między tą pierwszą a refleksją logiczną. Pisze się, że logiczna refleksja zwraca się tylko do określonej klasy intencjonalnych aktów, mianowicie do form dyskursywnego myślenia i rozważa je w aspekcie relacji wynikania. Abstrahuje się przy tym od stosunku dyskur-

---

[12] Dialektyczny moment transcendentalnej metody (i zarazem potrzebę fenomenologicznej analizy zawartości intencjonalnych aktów) podkreśla mocno Marc (jw. s. 26-29; *Méthode et Dialectique. Aspects de la Dialectique.* Paris 1956 s. 63-77.

[13] Zob. Muck. *Die transcendentale Methode* s. 278.

sywnego myślenia do innego typu intencjonalnych aktów oraz od stosunku myśli do rzeczywistości. Logiczna refleksja i następujący po niej rozwój logiki dokonują się również przy pomocy intencjonalnych aktów podpadających pod zasięg transcendentalnej refleksji. Wobec tego logika brana w aspekcie jej podstaw i zastosowań podlega transcendentalnemu wyjaśnianiu, natomiast ważność transcendentalnej analizy nie może być osądzana po prostu wedle logicznych prawidłowości, przynajmniej dopóki kryteria logiczne nie zostaną transcendentalnie uprawomocnione [14]. Jak należy pojmować takie wyjaśnienie odrębności transcendentalnej analizy względem logicznej? Na pewno nie w tym sensie, że w trakcie analizy transcendentalnej nie obowiązują prawa semantyki lub logiki formalnej. Przecież każda analiza, bez względu na swój przedmiot, musi dokonywać się w określonym języku, a nie sposób posługiwać się językiem nie respektując logicznych praw opisujących jego strukturę oraz relacje wynikania. Tam, gdzie nie obowiązuje szeroko pojęta logika, pleni się tylko nonsens.

Aby oddać intencje transcendentalistów, należy uwzględnić to, co mówią o różnicy między transcendentalnym warunkiem intencjonalnego aktu a jego warunkiem logicznym. Logiczny warunek wchodzi w strukturę danego aktu jako świadomie zakładany, choć nie zawsze w wyraźnej postaci. Jednakże jest on niezbędny tylko do logicznej poprawności aktu, a nie do samego jego zaistnienia. Tak np. warunkiem logicznej poprawności pytania jest prawdziwość zawartej w nim cząstkowej wiedzy o przedmiocie pytania. Ale każde określone pytanie, choćby logicznie niewłaściwie postawione, jest przecież pytaniem. Otóż kiedy poszukujemy warunku możliwości pytania w ogóle, mamy na uwadze warunek pojęty transcendentalnie. Wchodzi on w strukturę aktu pytania jako takiego i samo zaistnienie aktu świadczy, że został spełniony jego warunek transcendentalny [15]. Zatem transcendentalna refleksja nie dokonuje się poza prawami logiki, lecz używa ich do własnych celów. Jeśli prawa logiki (szeroko pojętej) wykorzystuje się do ustalenia prawomocności uznania sądu za prawdziwy lub prawdopodobny, trafności pytania itd., mamy do czynienia z analizą logiczną. Kiedy natomiast prawa logiki spożytkowane są do wykrycia apriorycznych warunków możliwości zaistnienia aktów poznawczych określonego typu (np. sądzenia lub pytania) oraz dedukowania istotnych własności tychże aktów, przeprowadza się analizę transcendentalną.

3. Transcendentalne zabiegi mają doprowadzić do ujęcia apriorycznych — a tym samym koniecznych i ogólnych — elementów poznania w

---

[14] Tamże s. 278 n.

[15] Zob. Coreth. *Metaphysik* s. 91 n.

ogóle lub poznania określonego rodzaju. Temu celowi służy zarówno droga reduktywna, jak i dedukcyjna. Jaki sens ma w tym kontekście termin *a priori*, w jakim stosunku do doświadczenia pozostają aprioryczne składniki wiedzy?

W swojej długiej historii (zaczynającej się od Arystotelesa ustaleń co „uprzednie — następcze" w różnych porządkach [16]) *a priori* — i odpowiadające mu *a posteriori* — przybierało rozmaite znaczenia i trzeba starannie wskazywać konteksty, w jakich słowo to jest używane w danym kierunku filozoficznym, a nawet przez poszczególnych autorów. Scholastycy *a priori* odnosili do typu rozumowania, które opierało się na ontycznej zależności przyczynowej. Ostatecznie więc to, co jest *a priori*, miało swą podstawę w obiektywnej strukturze bytów: znając naturę przyczyny możemy niezawodnie określić skutki jej działania (tzw. *demonstratio propter quid*). Od czasów Kartezjusza zaczęło się subiektywizowanie pojęcia aprioryczności wiedzy. Dla Kanta z okresu *Krytyki czystego rozumu* było już jasne, że aprioryczny element poznania, zapewniający mu ogólność, konieczność i pewność, może mieć swoje źródło tylko w podmiotowych kategoriach. Wprawdzie te kategorie nie istnieją w gotowej postaci, a więc nie wyprzedzają czasowo doświadczenia, ale konstytuują one przedmioty empirycznej wiedzy i właśnie dzięki temu możemy wypowiadać o nich „prawdziwie ogólne i konieczne twierdzenia". Kopernikański przewrót w filozofii dokonany przez Kanta polega na tym, że aprioryczne warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami przedmiotów tego doświadczenia: możemy o rzeczach „tylko to *a priori* poznać, co sami w nie wkładamy" [17]. Wiadomo, że w pozornie jasnej koncepcji apriorycznych kategorii Kanta logiczny aspekt miesza się z psychologicznym i cała jego „transcendentalna dedukcja" nie jest żadnym wnioskowaniem logicznym z oczywistych przesłanek, lecz pewną myślową konstrukcją, która ma wyjaśnić pochodzenie stałych i koniecznych składników wiedzy.

Bezpośredni następcy Kanta, dyskutując szeroko naturę apriorycznych kategorii, opowiadali się przeważnie za ich psychologiczną interpretacją: są one wrodzone i zależne od struktury ludzkiej świadomości; świadomość inaczej ukształtowana narzucałaby zjawiskowemu światu inne stałe formy. Neokantyści bronili antypsychologicznego rozumienia kategorii: mają być one właściwe wszelkiej poznającej świadomości i tym samym niezbędne do jakiegokolwiek przedstawienia przedmiotów, choć uaktywniają się dopiero w trakcie doświadczenia. Nie był to jednak antypsychologizm konsekwentny, zwłaszcza co do metody ustalania tych apriorycznych źródeł wiedzy. W. Windelband np. uważał, że filozofia potrzebuje przewod-

---

[16] *Met.* IV 11.

[17] *Krytyka czystego rozumu* A 42/B 3; A 2.

nictwa empirycznej psychologii, jeżeli chce w uporządkowany sposób rozpatrywać swoje aksjomaty i prawa [18].

Jaką koncepcję apriorycznych elementów poznania starają się podać transcendentaliści-metafizycy? Wedle nich aprioryczne są te czynniki poznania, co do których można wykazać nie wprost, że spełniają one konstytutywne funkcje we wszelkich intencjonalnych aktach lub aktach odnoszących się do określonej dziedziny. W pierwszym przypadku należy mówić o czystym *a priori*, w drugim — o *a priori* specyficznym dla aktów danego rodzaju. Aprioryczność takich czynników uwidacznia się w tym, że nie dają się one wystarczająco wyjaśnić przez powołanie się na samo doświadczenie pojęte empirystycznie. Są one niezależne od doświadczenia w tym sensie, że ich ważność zakłada się logicznie przed poznaniem jakiegokolwiek przedmiotu, co nie znaczy, żeby musiały one być wyraźnie uświadomione uprzednio lub mogły się ukonstytuować w ogóle bez względu na dane doświadczenia [19].

Muck przestrzega z jednej strony przed relatywistycznym ujęciem *a priori*, a z drugiej przed jego ujęciem racjonalistycznym. Niebezpieczeństwo relatywizmu płynie z pochopnego przyznawania statusu *a priori* wszystkim faktycznym założeniom, które grają jakąś rolę w poznaniu doświadczalnym. Na wiedzę empiryczną wywierają znaczący wpływ przesądy, oczekiwania, uogólnienia powstałe na mocy kojarzenia się dotychczasowych doświadczeń. Mogą one być błędne i dlatego należy w transcendentalnej analizie wykazać, które z tych „samozrozumiałych" założeń zawierają momenty aprioryczne, „odsłaniające" konieczne cechy samych przedmiotów i dzięki temu obiektywnie oczywiste, a które opierają się na jakimś przygodnym przeświadczeniu. W dewiację racjonalistyczną popadają ci, którzy powołują się na konieczne relacje między treściami pojęć bez zagwarantowania tym pojęciom realnej ważności przez powiązanie ich z poznaniem doświadczalnym. Prowadzi to do takich koncepcji *a priori*, przy których stoi ono poza wiedzę empiryczną i konsekwencje z niego wywodzone są często z doświadczeniem niezgodne. Właściwie przeprowadzona transcendentalna refleksja winna temu zapobiec. Aprioryczne warunki w sensie wyżej podanym wchodzą w naturę wszelkiego poznania, z empirycznym włącznie, i stąd nie może być żadnej sprzeczności między nimi a wynikami doświadczenia. Genetycznie rzecz biorąc, owe warunki

---

[18] Zob. *Apriori a posteriori*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Basel-Stuttgard 1971 s. 471.

[19] Zob. Lotz. *Zum Problem des Apriori*. W: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 2. Paris 1950 s. 62-75. W. Brugger. *Das Unbedingte in Kants „Kritik der reinen Vernunft"*. W: *Kant und die Scholastik heute* s. 109-153; Muck. *Apriori, Evidenz und Erfahrung* s. 91-94; tenże. *Die transcendentale Methode* s. 295 n.; Gruszka, jw. s. 20-23.

nie są wcześniejsze od aktów doświadczenia, one współkonstytuują ten „kształt" świadomości, jaki przybiera ona w poznaniu doświadczalnym. Zespół apriorycznych warunków można tedy pojąć jako ogólny horyzont, w którym postrzega się realne przedmioty. Obiektywność intencjonalnych aktów zagwarantowana ich stroną aprioryczną nie jest więc względną obiektywnością; posiada ona absolutną ważność w sensie zgodności z bytem [20].

W starym Kantowskim ujęciu aprioryczne kategorie miały wyraźnie podmiotowe pochodzenie. Współcześni transcendentaliści powiadają, iż Kant zbytnio zautonomizował rozum i przecenił jego aktywność w poznawaniu rzeczywistości. Odcinając się od Kantowskiego fenomenalizmu i subiektywizmu, chcą bronić koncepcji wiedzy ogólnej, koniecznej i w pełni realnej. Kiedy jednak przychodzi do wyjaśnienia, gdzie ugruntowane są aprioryczne momenty poznania, zapewniające mu ogólność i konieczność, ich wypowiedzi przejawiają niepokojące dwuznaczności. Wedle J. B. Lotza obiektywność poznania można wyjaśnić przy pomocy odbioru wrażeń i upodobnienia się do danych doświadczenia tylko wtedy, gdy ze strony przyjmującego podmiotu występują odpowiednie aprioryczne warunki, a więc gdy zachodzi zarazem upodobnienie się wrażeń do podmiotu. To *a priori* nie pozbawia treści pojęć związku z doświadczeniem; wnosi do niej tylko formalny element, ale tak istotny, że bez niego nie byłoby poznania [21]. O. Muck pisze, że *a priori* ugruntowane jest w koniecznej strukturze czynności poznawczych. Ale transcendentalna analiza pokazuje zarazem, iż te cechy, które czynność poznawcza przypisuje swemu obiektowi, są w nim rzeczywiście. Dlatego teoriopoznawcze *a priori* ma „odsłaniający" charakter, daje nam dostęp do realnej struktury obiektu poznania [22]. W. Brugger zaznacza, że aprioryczny element stanowi ogólne ramy dla przedmiotów, których istnienie oraz różnorodne cechy można poznać dopiero doświadczalnie. To funkcjonalne *a priori* nie dodaje niczego do przedmiotów. Ale jednocześnie pisze (niemal w Kantowskim stylu), iż w konkretnym doświadczeniu można wyróżnić „materiał" pochodzący od przedmiotu oraz element aprioryczny, który stanowi konieczny podmiotowy warunek świadomości danego przedmiotu [23].

4. To niezdecydowanie w odpowiedzi na pytanie, skąd ostatecznie pochodzą aprioryczne — konieczne momenty poznania, nabiera szczególnej wagi w kwestii: czy transcendentalna metoda może spełnić wiązane z nią nadzieje, tzn. doprowadzić do zbudowania realistycznej filozofii.

---

[20] Muck. *Apriori, Evidenz und Erfahrung* s. 92.

[21] *Zum Problem des Apriori* s. 65-69; *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata.* Roma 1958 s. 15.

[22] *Die transcendentale Methode* s. 166 n.

[23] *Kant und das Sein.* „Scholastik" 15:1950 s. 373.

Z krytyką próby zastosowania transcendentalnej refleksji do rozwiązywania klasycznych problemów metafizycznych wystąpiło wielu autorów już po ukazaniu się głównych prac J. Maréchala [24]. Niektóre zarzuty (wysunęli je: M. D. Roland-Gosselin, P. Descoqs, B. Jansen, J. de Vries, A. Brunner) dotyczą nie tylko potrzeby krytycznej refleksji nad poznaniem filozoficznym, ile sposobu jej przeprowadzenia przez Maréchala. Przy globalnej ocenie transcendentalnej metody są one mniej ważne, gdyż można po prostu odpowiedzieć, że pierwsza adaptacja tej metody nie była w pełni udana. Natomiast istotne znaczenie mają stanowiska autorów (E. Gilson, C. Fabro, M. A. Krąpiec ...) negujących w ogóle przydatność transcendentalnej metody przy realistycznym stylu filozofowania. Te zdecydowane negacje są ciągle aktualne i warto je w skrócie zreferować.

„Badanie różnych stanowisk w zakresie krytyki problemu realizmu — pisze E. Gilson — za każdym razem doprowadzało nas do wniosku, że między krytyką poznania a realizmem metafizycznym, którego negacja jest tak istotna dla krytyki, nie jest możliwe żadne porozumienie. Albo jako realista wychodzę od bytu i wtedy również osiągam poznanie, albo jako realista krytyczny wychodzę od poznania i nigdy nie osiągam bytu" [25]. W filozofii realistycznej wszystko może być krytyczne poza samym jej realizmem. Realista wie, że intelekt dostrzega w zmysłowych danych realność rzeczy; wychodząc od rzeczywistości danej w doświadczeniu przechodzi do innej rzeczywistości danej w doświadczeniu lub też zaczynając od rzeczywistości doświadczalnej wznosi się do innej, której istnienie musi założyć w imię bezwzględnej wartości pierwszych zasad rozumu. Swoje stanowisko usprawiedliwia najwyżej w ten sposób, iż wykazuje sprzeczności, do jakich doprowadzają inne stanowiska.

Krytyka transcendentalna taka, jaką zaproponował Kant, polega na „zawieszeniu pierwotnej, absolutnej afirmacji bytu, w celu zbadania samych w sobie treści poznania i zanalizowania warunków, które je konstytuują w przedmioty znane". Jeśli się obierze inny niż realistyczny punkt wyjścia, nie ma żadnych szans na to, żeby dojść do innej rzeczywistości jak tylko pomyślana. Kant był konsekwentny w stosowaniu swojej metody i doszedł do destruktywnych dla metafizyki wyników nie wskutek dodatkowych mylnych założeń, lecz na mocy wewnętrznej konieczności własnego stanowiska. Idealizm krytyczny nie jest sam w sobie sprzeczny; sprzeczny jest natomiast realizm krytyczny, przynajmniej póki

---

[24] *Le point de départ de la métaphysik. Leçons sur le développement historique et théoretique du problém de la connaissance.* T. 1-5. Bruges 1922-1926.

[25] *Realizm tomistyczny.* Warszawa 1968 (rozdz. 6: „Niemożliwość realizmu krytycznego" — s. 130-141; zob. także rozdz. 5: — „Realistyczna krytyka przedmiotu" — s. 119-129. Francuski pierwodruk studium, z którego pochodzą te rozdziały, ukazał się w 1939 r.).

zachowujemy Kantowski sens terminu „krytyka". Jeżeli Maréchalowi udało się dojść do afirmacji realnego bytu, to dzięki dynamicznej poznawczo-metafizycznej koncepcji, stojącej całkowicie na metafizycznym gruncie. Nikt nie wykazał dotąd, że stawiając problem poznania na sposób Kantowski, można krytycznie uzasadnić swój własny realizm [26]. Zdaniem Gilsona, którego wywody podaliśmy w wielkim skrócie, jest to zadanie niewykonalne.

M. A. Krąpiec, broniąc takiego samego stanowiska, zwraca szczególną uwagę na właściwy punkt wyjścia metody przedmiotowej, gwarantującej teorii bytu pełny realizm [27]. Jeśli rozważania filozoficzne rozpocznie się od analizy jakichś treści stanów myślowych (idei, pojęcia, wrażeń), to w konsekwencji już nigdy nie opuści się poziomu poznania. Wówczas sposób poznania będzie ciągle rzutował na sądy o sposobie bytowania. Aby uniknąć tych konsekwencji, należy wychodzić nie od analizy poznania, lecz od analizy rzeczywistości, dokładniej — od świadomej afirmacji istnienia rzeczy w poznaniu zmysłowo-intelektualnym. Dokonuje się ona przy pomocy sądów egzystencjalnych bezpośrednich, powstałych w wyniku działania zmysłów oraz intelektu. Cechy przedmiotów ujęte są przez aparat zmysłowy (często bardzo ogólnikowo), istnienie zaś przez intelekt. Zatem intelekt w żaden sposób nie konstruuje przedmiotu poznania, lecz najpierw stwierdza jego egzystencję, a w dalszych operacjach metafizykotwórczych — opierając się ciągle na danych doświadczenia — „odczytuje" konieczne i ogólne relacje wewnątrzbytowe i międzybytowe. Zmysłowo-intelektualne akty, prowadzące do sądów egzystencjalnych, to absolutnie pierwsze czynności poznawcze, spontaniczne i prerefleksyjne. Nie ma w nich jeszcze momentu refleksji wprowadzającego zdwojenie na przedmiot i podmiot poznający, a tym samym i wątpienia. Tylko proces poznawczy zaczynający się od wydawania sądów egzystencjalnych może zagwarantować metafizyce: realność, analogiczną ogólność, neutralność oraz dotarcie do ostatecznych racji.

Transcendentaliści, broniąc swojej metody przed radykalną krytyką, stosują przeważnie dwojakiego rodzaju argumenty: starają się wykazać, iż krytyka bierze się z uproszczonego rozumienia transcendentalnej ref-

---

[26] Tamże s. 132.

[27] M. A. Krąpiec. *Z teorii i metodologii metafizyki.* Lublin 1962 s. 54-60; tenże. *Metafizyka.* Poznań 1966 s. 49-51; tenże. *O realizm metafizyki.* „Zeszyty Naukowe KUL" 12:1969 nr 4 s. 9-20. Zob. także: A. B. Stępień. *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki.* „Zeszyty Naukowe KUL" 17:1974 nr 4 s. 29-37. C. Fabro (w dwuczęściowym art.: *Karl Rahner e l'ermeneutica tomista.* „Divus Thomas" 74:1971 s. 287-338, 423-465) poddał radykalnej krytyce filozofię transcendentalną Rahnera, ale jego wnioski dają się odnieść i do poglądów innych transcendentalistów.

leksji oraz z niedostrzegania właściwych intencji jej aktualnych przedstawicieli lub łagodzą opis tej refleksji tak, by nabrała cech metody pomocniczej względem metody przedmiotowej. Za typowe w tej materii można uznać wywody Mucka [28]. Przyznaje on najpierw, że transcendentalna metoda u Kanta i u wielu jego następców ma rzeczywiście antymetafizyczne rysy. Jednakże namysł nad jej specyfiką każe odróżniać jej konkretne — mniej lub więcej doskonałe — wcielenia od jej istotnej struktury. Właściwe zastosowanie tej metody nie prowadzi wcale do idealizmu, lecz przeciwnie — do obrony zasadniczego odniesienia ludzkiego poznania do porządku realnego bytu. Następnie podkreśla, iż ani Maréchal, ani współcześni transcendentaliści nie głoszą, że wyjście z podmiotowych danych świadomości jest jedynym możliwym lub naturalnym. W swym naturalnym przebiegu poznanie zaczyna się od afirmacji istnienia rzeczy odpowiednio ucechowionych, dokonującej się w zmysłowo-intelektualnym oglądzie. Jednak w dzisiejszej sytuacji problemowej lepiej jest bronić roszczeń naturalnego poznania do prawdziwości przez transcendentalną analizę apriorycznych warunków możliwości intencjonalnych aktów. Takie podejście pełni zarówno funkcję polemiczną — przeciw tym, którzy uznają tylko zjawiskowe obiekty, jak i funkcję systematyczną — dla tych, co chcą uporać się z krytycznymi pytaniami nowożytnej filozofii i dogłębnie zrozumieć samo poznanie w jego relacji do bytu. Autorzy scholastyczni mogli bez obawy powoływać się na oczywistość bezpośredniego poznania rzeczy i jedynie zarodkowo uprawiać krytykę poznania. Obecnie, kiedy mamy wiele naukowych specjalizacji, znacznie ostrzejszą świadomość różnorodności metod poznania oraz nasilenie tendencji podważających jego obiektywność, moment bezpośredniej oczywistości stał się bardzo problematyczny, a przynajmniej wymaga krytycznego usprawiedliwienia. Jeśli tedy chce się zachować wartościowy dorobek klasycznej filozofii, należy go opracować środkami, jakich dostarcza aktualna refleksja teoriopoznawcza.

Wreszcie podkreśla Muck, że nie chodzi wcale o to, żeby „odbiorczy" charakter poznania zmysłowo danych przedmiotów zastępować aprioryczną dedukcją. Chodzi raczej o refleksyjne wykazanie, iż roszczenia naturalnego poznania do realności są słuszne. Metoda przedmiotowa, zakładająca bezpośredni realizm poznania, nie wyklucza pogłębienia, jakie można osiągnąć w trakcie transcendentalnej analizy. Ostatecznie dokonuje się to przez wykazanie, że istnienie realnego bytu stanowi podstawowy warunek możliwości powstawania intencjonalnych aktów, a przeciwstawne ujęcia poznania prowadzą do sprzeczności. Właśnie takie podejście może w pełni

[28] *Die transcendentale Methode* s. 130, 132-136, 276; *Apriori, Evidenz und Erfahrung* s. 89-91.

usprawiedliwić realizm poznania bez przyjmowania metafizycznych założeń mających tylu krytyków.

5. Jakie wnioski wolno wyciągnąć z tego, co o transcendentalnej metodzie napisano w poprzednich punktach?

1° Jeśli się uzna, iż wyjaśnienia transcendentalistów oraz ich intencje nie są gołosłowne, lecz rzeczywiście oddają naturę metody transcendentalnej, to trzeba powiedzieć, że nazywanie tej metody „podmiotową" (lub „subiektywną") nie jest zbyt celne. Sugeruje bowiem od razu, że posługujący się nią filozof zamyka się w obrębie poznającego podmiotu, co zdaje się nieuchronnie prowadzić do jakiejś postaci idealizmu. Tymczasem metoda ta nie chce być czysto podmiotową nawet w punkcie wyjścia. Dziedzinę jej zastosowań ma stanowić nie podmiot rozumiany jako transcendentalne „ja" konstytuujące swój świat, lecz jedność świadomości i bytu dana w aktualnej wiedzy. Jeśli przy konsekwentnym stosowaniu transcendentalnej refleksji dochodzi się faktycznie do „odsłonięcia" bezwzględnej dziedziny bytu, to należy właściwie mówić o metodzie podmiotowoprzedmiotowej lub nawet przedmiotowej pośredniej.

2° Z szeregu pytań, jakie wiążą się z metodą transcendentalną, najważniejsze jest: czy posługując się tą metodą można poznać realne istnienie rzeczy oraz ich cechy? Wydaje się, że dyskusje nad przydatnością transcendentalnej refleksji w filozofii bytu, prowadzone w oparciu o samo jej pojęcie (choćby szeroko eksplikowane) i ewentualnie o wycinkowe jej zastosowania, nie prowadzą do definitywnych rozstrzygnięć. Znacznie większe szanse rokuje analiza funkcjonowania transcendentalnej refleksji w praktyce wykładów różnych działów filozofii. Braki trapiące jeszcze język transcendentalistów (nie sprecyzowana i nie uporządkowana do końca terminologia), utrudniające dyskusję ich metody branej *in abstracto,* stają się mniej dokuczliwe, kiedy podstawowe pojęcia tej metody determinują się przez zastosowanie ich w analizie określonych aktów świadomości.

Po etapie rozważań nad zaletami swojej metody, pewnych jej adaptacjach i próbnych zastosowaniach do wybranych kwestii teoriopoznawczych i metafizycznych, transcendentaliści przeszli do systematycznego opracowywania poszczególnych dziedzin filozofii pojętej jako kontynuacja filozofii klasycznej. Mamy już całościowe wykłady metafizyki (A. Marc, J. B. Lotz, E. Coreth), filozoficznej antropologii (A. Marc, K. Rahner, E. Coreth); etyki (A. Marc, J. B. Lotz), zarysy wykładów teologii naturalnej (A. Grégoire, B. J. F. Lonergan) oraz kosmologii (B. J.F. Lonergan). Wszystkie te wykłady chcą podawać konieczną i ogólną wiedzę o rzeczywistym bycie w ogóle lub jego wyróżnionych typach. A więc zamierzony w nich punkt wyjścia jest realistyczny, droga zaś do niego — transcendentalna. Jeśli tedy chce się wiążąco ocenić przydatność transcendental-

nej refleksji, pozostaje do zbadania, czy obierając jako punkt wyjścia naturę intencjonalnych aktów i konsekwentnie krocząc drogą transcendentalną osiąga się faktycznie ów realistyczny punkt docelowy, czy też dojście do niego możliwe jest dzięki pewnym dodatkowym, mniej lub więcej ukrycie przyjętym założeniom, nasycającym transcendentalną metodę momentami realistycznymi.

LE PROBLEME DE LA METHODE TRANSCENDENTALE

Résumé

L'article se pose pour but d'apporter les réponses aux questions suivantes: 1. Quelles sont les raisons qui font adopter, à certains philosophes, la méthode transcendentale dans leurs recherches concernant les problèmes classiques de la métaphysique? 2. Quelles opérations principales fontelles partie de cette méthode? 3. Dans quel sens peut-on dire que les conditions qui constituent les actes intentionnels de la conscience sont aprioriques? 4. La méthode transcendentale mène-t-elle à une philosophie réaliste de l'etre?

Au terme de ses réflexions, l'auteur est amené à conclure qu'aucune discussion abstraite sur la méthode transcendentale ne saurait apporter la réponse à la dernière des questions posées. Seul pourrait prétendre à fournir, une réponse définitive un examen qui établirait si, dans les cours de la philosophie déjà élaborés, les principes absolus de différents domaines de la réalités sont formulés uniquement à l'aide de la méthode réflexiove ou bien si celle-ci doit etre de nécessité complétée par des principes réalistes (méthode objective).