

„Folia Philosophica”. Vol. 39, s. 5—26
Katowice 2018
ISSN 2353-9445 (online)



Alicja Pietras

Hans Wagner jako neoneokantysta

Hans Wagner as a Neo-Neo-Kantian

Abstract: The aim of the paper is to briefly present the philosophy of Hans Wagner (1917—2000) as belonging to the last phase of the development of the German transcendental philosophy. Hans Wagner's philosophy is presented as an attempt to synthesize earlier positions developed on the basis of this tradition, namely the synthesis of: (a) neo-Kantianism with post-neo-Kantianism, (b) Kant's philosophy with Hegel's philosophy, (c) neo-Kantian transcendentalism with Husserl's transcendentalism, (d) the philosophy of transcendental subject (Kant, neo-Kantianism, phenomenology) with the philosophy of empirical subject (Hönlingswald, Heidegger, Sartre). The main theoretical figure of Hans Wagner's philosophy is the problem of two aspects of human thinking: its *absoluteness* and *finiteness*. According to Wagner development of the philosophical reflection, which we can observe on the example of the evolution of — originating from Kant — transcendental philosophy, leads to an explanation of the possibility to reconcile these two aspects of human thinking, and thus to answer the very question: how is it possible that our thinking can be both absolute and finished, and what are the consequences of this fact for the status of all cultural products of human thinking, such as: science, morality or law.

Keywords: transcendental philosophy, neo-Kantianism, post-neo-Kantianism, neo-neo-Kantianism, Hans Wagner, Nicolai Hartmann, Kant, Hegel, reflection, thinking, absoluteness, finiteness, scepticism

Wstęp

Celem artykułu jest krótkie przedstawienie filozofii Hansa Wagnera¹ jako filozofii neoneokantowskiej. Termin „neoneokantyzm” pochodzi od Hansa-Ludwiga Olliga, który tym terminem określa filozofię trzech XX-wiecznych myślicieli: Rudolfa Zochera (1887—1976), Wolfganga Cramera (1901—1974) oraz właśnie Hansa Wagnera (1917—2000)². Określenie „neoneokantyzm” ma wskazywać, że nie mamy tu do czynienia z klasycznym neokantyzmem (który rozwijał się w Niemczech w drugiej połowie XIX wieku), lecz z próbą odnowienia perspektywy filozofowania charakterystycznej dla neokantyzmu po II wojnie światowej. Odnowienie to związane jest z pracowaniem perspektywy filozofii neokantowskiej polegającym na jej dopełnieniu rozpoznaniem filozoficznymi, których dokonano później, przede wszystkim perspektywą filozofii postneokantowskiej³ (Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Richard Höningwald), która związana była z odnowieniem ontologii, jak również uzupełnieniem jej przez uwzględnienie dokonań fenomenologii transcendentalnej Husserla, filozofii podmiotu subiektywnego (Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre) oraz reinterpretacji filozofii Hegla. Filozofię Hansa Wagnera ujmuję jako kontynuację pewnej linii rozwojowej filozofii niemieckiej, która przedstawia się następująco: Immanuel Kant — filozofia pokantowska (Karl Leonhard Reinhold, Salomon Maimon, Friedrich Heinrich Jacobi) — idealizm niemiecki (Johann Gottlieb

¹ Hans Wagner (1917—2000) — niemiecki filozof urodzony 10 stycznia 1917 roku w Plattling (Bawaria). Studiował w Ratzbonie, Wiedniu i Tybindze. Po wojnie, w 1946 roku obronił na Uniwersytecie w Würzburgu, pozostając pod silnym wpływem myśli Nicolai Hartmanna, pracę doktorską zatytułowaną *Apriorität und Idealität. Vom ontologischen Moment in der apriorischen Erkenntnis*. W 1948 roku habilitował się na podstawie pracy *Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis*. Pracował na uniwersytetach w Würzburgu (1953—1961) i Bonn (1961—1982) oraz jako profesor wizytujący na Uniwersytecie Yale (1968). Od 1956 roku prowadził archiwum Höningswalda w Würzburgu (od 1961 roku w Bonn). Do jego najważniejszych dzieł należą *Philosophie und Reflexion* (1956) oraz *Die Würde des Menschen* (1992). Zmarł 1 lutego 2000 roku w Bonn.

² Zob. H.-L. OLLIG: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 94—110.

³ Pojęcia „postneokantyzm” używam zgodnie ze znaczeniem, jakie nadał mu A.J. Noras, a więc na określenie filozofii takich myślicieli, jak: Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Heinz Heimsoeth oraz Richard Höningwald. Zob. A.J. NORAS: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005; IDEM: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, nr 16, s. 79—88.

Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel) — neokantyzm (neokantyzm badeński i marburski: Herman Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband, Henrich Rickert, Ernst Cassirer, Emil Lask)/fenomenologia transcendentálna Edmunda Husserla — postneokantyzm (Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Richard Höningwald) — neoneokantyzm (Rudolf Zoher, Wolfgang Cramer, Hans Wagner). Oczywiście, jest to konstrukcja idealna, która — jak każda konstrukcja idealna — stanowi pewnego rodzaju uproszczenie. Przykładowo, Emil Lask został wymieniony wśród neokantystów, gdy tymczasem — jak próbowałam już wskazać w innym miejscu⁴ — jego filozofię należy sytuować raczej na granicy neokantyzmu i postneokantyzmu. Również filozofowie zaliczani do neokantyzmu pod wpływem filozofii swych uczniów zwracali się w badaniach ku nowym problemom, na przykład H. Rickert najpierw pod wpływem filozofii E. Laska, a potem również N. Hartmanna i M. Heideggera⁵. Jest to jednak nieunikniona wada wszelkich prób systematyzacji historii filozofii, wynikająca z faktu, że filozofia konkretnego myśliciela nie jest nigdy zdefiniowana w punkcie wyjścia, lecz jest żywym, rozwijającym się myśleniem, które, po pierwsze, ewoluuje wewnątrznie, a po drugie, podlega wielorakim wpływom zewnętrznym. Filozofowie są konkretnymi, realnymi, historycznymi ludźmi. Ta drobna niedogodność nie powinna nas jednak powstrzymać od prób systematyzacji historii filozofii, które przecież — jeżeli traktuje się je właśnie jako pomocne idealizacje — pozwalają nam orientować się w historii myśli filozoficznej.

Próba rekonstrukcji głównych tez filozofii Wagnera oraz próba umieszczenia jej w szerszym tle historycznym wydają się o tyle istotne, że jego myśl nie doczekała się jeszcze ani w obszarze polskojęzycznym, ani nawet w obszarze niemieckojęzycznym dokładniejszego omówienia. Tymczasem obserwujemy dziś swoisty renesans historycznofilozoficznego zainteresowania niemiecką filozofią transcendentálną w różnych fazach jej rozwoju. Warto więc zwrócić także uwagę na jej najpóźniejszą fazę. Oprócz analiz historycznofilozoficznych celem artykułu jest również próba odpowiedzi na pytanie o aktualność perspektywy filozofii transcendentálnej w odniesieniu do rozważanych obecnie problemów filozoficznych, próba znalezienia dla niej miejsca we współczesnej różnorodności perspektyw filozoficznych.

⁴ Zob. A. PIETRAS: *Emil Lask: między neokantyzmem a postneokantyzmem*. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26, s. 119—134.

⁵ Zob. A.J. NORAS: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 482.

Filozofia Wagnera jako synteza wcześniejszych stanowisk

Główna teza mojego artykułu sprowadza się do stwierdzenia, że filozofię Hansa Wagnera można pojmować jako próbę syntezy wcześniejszych stanowisk rozwiniętych w tradycji niemieckiej filozofii transcendentnej, a mianowicie jako syntezę:

- neokantyzmu z postneokantyzmem,
- filozofii Kanta z filozofią Hegla,
- transcendentalizmu neokantystów z transcendentalizmem Husserla,
- filozofii podmiotu transcendentnego (Kant, neokantyzm, fenomenologia) z filozofią podmiotu konkretnego (subiektywnego) (Höningwald, Heidegger, Sartre).

Artykuł jednak nie ma charakteru wyłącznie historycznofilozoficznego, lecz również problemowy. Historię filozofii bowiem rozumiem za Wilhelmem Windelbandem i Nicolaiem Hartmannem jako historię problemów filozoficznych. Jak postaram się pokazać, podstawową figurą teoretyczną filozofii Hansa Wagnera jest problem dwuaspektowości myślenia: jego absolutności i skończoności, który można wyrazić pytaniem: jak to możliwe, że nasze myślenie może być jednocześnie absolutne i skończone. W tym miejscu warto odwołać się do sporu pomiędzy Ernstem Cassirerem (neokantystą marburskim) a Martinem Heideggerem (postneokantystą) dotyczącego istoty Kantowskiej krytyki rozumu. Cassirer zarzuca Heideggerowskiej interpretacji Kanta jednostronność⁶. Heidegger uważa, że rezultatem filozofii Kanta było wykazanie skończoności ludzkiego rozumu. Tymczasem neokantowska interpretacja filozofii Kanta (w tym także interpretacja Cassirera) skupia się właśnie na drugim wyróżnionym przez Wagnera aspekcie rozumu ludzkiego, a mianowicie na jego absolutności, to znaczy na fakcie, że ludzkie myślenie samo dla siebie stanowi absolutną podstawę ważności. Zgodnie z filozofią Wagnera obie te interpretacje — Heideggerowska oraz neokantowska — są zarówno prawidłowe, jak i błędne. Ich słuszność polega na uwidocznieniu jednego z aspektów ludzkiego myślenia (który zawarty jest już w filozofii Kanta, mimo że jedynie *implicite*). Błąd obu tych przeciwstawnych interpretacji polega na absolutyzowaniu opisywanego

⁶ O jednostronności Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta — w porównaniu z niepełniającą błędu jednostronności interpretacją Nicolai Hartmanna — pisano już w innym miejscu. Zob. A. PIETRAS: *W stronę ontologii. Nicolai Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków 2012.

aspektu, a tym samym na niedocenianiu znaczenia drugiego z nich. Tymczasem, jak się okazuje — co jest zresztą zjawiskiem charakterystycznym dla rozwoju myśli ludzkiej (zarówno historia filozofii, jak i historia nauk szczegółowych pełne są tego typu przykładów) — pozornie sprzeczne stanowiska (teorie) okazują się w miarę rozwoju naszego myślenia (poznania) stanowiskami wzajemnie się uzupełniającymi, a kolejne formułowane teorie (jak właśnie filozofia Wagnera) stanowią próbę ich syntezy.

Warto dodać, iż nie jest to jedynie wynik moich badań historyczno-filozoficznych, lecz również sam Wagner pojmuje swoją filozofię jako próbę syntezy wcześniejszych stanowisk często uważanych za sprzeczne, na przykład krytycyzmu Kanta i filozofii spekulatywnej Hegla. Pisze: „Współczesne badania muszą również to przeciwieństwo przepracować i walczyć o jego pojednanie. Samo ich historyczne przeciwstawienie nie doprowadzi do tego celu. Trzeba znaleźć nowe stanowisko”⁷. Wiąże się ono właśnie z problemem refleksji, który Wagner chce postawić na nowo. Wspomina jednak, że w swej pracy korzysta z osiągnięć poczynionych od czasów Kanta i Hegla, i pisze, że jego „badania z wdzięcznością wspominają wielu żywych i zmarłych”⁸. Ale na odwołaniu do Kanta i Hegla się nie kończy. W innym bowiem miejscu Wagner dodaje: „[...] mamy do czynienia z problemem, nad którym pracowali już neokantyści i Husserl, nad którym siedzieli Heidegger i Sartre — i problem ten zaprowadził nas na nowe terytorium poza neokantyzm, Husserla, Heideggera i Sartre’a. Musimy jeszcze raz gruntownie na nowo przemyśleć cały temat refleksji”⁹.

W swoim głównym dziele *Philosophie und Reflexion* Wagner pokazuje, że zarówno nowa ontologia Hartmanna, jak i charakterystyczne dla początku XX wieku filozofie podmiotu konkretnego (R. Hönlwald, M. Heidegger, J.-P. Sartre) są właśnie naturalną konsekwencją rozwoju filozofii transcendentalnej. Poszukiwania transcendentalnych założeń tkwiących u podstaw całej naszej zachodniej tradycji naukowej prowadzą wszak — zdaniem Wagnera — z jednej strony do odsłonięcia niezbędności przyjęcia istnienia jakichś niezależnych od poznania rzeczy samych w sobie (w rozumieniu *Ansichsein*), z drugiej zaś — do niezbędności przyjęcia istnienia jakiegoś empirycznego podmiotu poznającego, za którego pośrednictwem dochodzi do konkretnego realnego poznawania. Pojęcie

⁷ H. WAGNER: *Philosophie und Reflexion*. München/Basel 1959, s. 5. Tłum. własne.

⁸ Ibidem, s. 6.

⁹ Ibidem, s. 60.

podmiotu transcendentального nie ma sensu bez odpowiadającego mu pojęcia podmiotu empirycznego, podobnie jak pojęcie przedmiotu poznania (zjawiska, fenomenu) nie ma sensu bez odpowiadającego mu pojęcia rzeczy samej w sobie.

Nowa ontologia (filozofia przedmiotu konkretnego)

Wynika z tego, że Hartmannowski projekt nowej ontologii jest czymś, co w sposób logiczny wypływa z refleksji transcendentальной i jako taki — wraz z jej rozwojem — po prostu musiał wcześniej czy później zaistnieć. Wagner twierdzi bowiem, że stanowisko ontologiczne nie jest niczym innym, jak konieczną implikacją prawdziwego pojęcia myślenia¹⁰.

Pytanie ontologiczne można wprowadzić postawić, tylko wychodząc od problemu sądu w ogóle, od analizy czasownika „jest” zawartego w sądzie „S jest P”. W tym sensie marburczycy mieli rację, twierdząc, że „Byt jest ustanawianiem” (*Sein ist Setzung*). Ale gdyby to było ostatnie słowo na temat sensu pojęcia bytu, to ontologia nie byłaby prawdziwą dyscypliną. Byt znamy dzięki ustanawianiu, ale byt nie wyczerpuje się w byciu ustanawianym. Wręcz przeciwnie: ustanawianie bytu w sądzie oznacza właśnie uznanie jego istnienia niezależnego od tego ustanawiania (od ustanawiającego go aktu sądenia). Byt to *Ansichsein*.

Jak jednak zauważa Wagner, aby móc właściwie uchwycić byt, ontologia musi być analizą kategorialną. Pisze on: „Jak długo stawiamy nasz problem w ten sposób: czy przedmiot myślenia oprócz swojego bycia przedmiotem posiada jeszcze istnienie w sobie (*Ansichsein*), nie rozważamy go jako problemu zasad. Nasze badanie należy zacząć inaczej i zapytać: czy byt przedmiotów powinien wyczerpywać się w stosunku poznawczym, w którym jest korelatem myślenia, czy nie? Jeśli nie powinien się w nim wyczerpywać, prawdziwe powinno być zatem także rozróżnienie i przeciwieństwo między przedmiotowością a byciem w sobie, a więc musi być możliwe uzasadnienie (ugruntowanie) tego rozróżnienia i przeciwieństwa w porównaniu zasad. Ponieważ wszelki byt istnieje na podstawie swoich zasad, które go kształtują,

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 186.

to rozróżnienie przedmiotowości i bytu w sobie może zostać uzasadnione tylko na podstawie dowodu, że zasady, które kształtują byt w sobie, nie są całkowicie (w pełni) identyczne z tymi, które określają przedmiotowość¹¹. Zasady określające przedmiotowość nazywa Wagner wtórną-konstrytutywną apriorycznością. Przedmiot poznania nie wyczerpuje się w swojej przedmiotowości, jeżeli poza tymi zasadami (całokształtem wtórnej-konstrytutywnej aprioryczności) znajdujemy w przedmiocie samym jakiś inny rodzaj określenia, który nie został ujęty jako zadanie. „Rozstrzygalność problemu ontologicznego sprowadza się — w żaden inny sposób nie może on być rozstrzygnięty — do możliwości lub niemożliwości udowodnienia różnicy zasad w samych przedmiotach”¹².

Wagner argumentuje więc, co pozostaje w zgodzie z ontologią Hartmanna, że zachodzi różnica między zasadami przedmiotowymi (zasadami poznania) a zasadami bytu, czyli posługując się terminologią Hartmanna, między kategoriami poznawczymi a kategoriami bytowymi. Aby udowodnić istnienie tej różnicy, Wagner posługuje się przykładem:

Cajus umarł. Wiem na pewno, że Cajus umarł. Wiem to na pewno na podstawie pewnych przesłanek, z których moja wiedza logicznie wypływa¹³. Ale Cajus nie umarł z powodu tych przesłanek (lecz z powodu zatrzymania pracy serca) i jego śmierć nie jest następstwem tych przesłanek (lecz raczej nieuniknionym następstwem zatrzymania pracy serca). Co innego jest podstawą mojej wiedzy o śmierci Cajusa, a co innego jest podstawą samej śmierci Cajusa. Do mojej, opartej na przesłankach, wiedzy należy także ta wiedza, że śmierć Cajusa nie wynika z tych przesłanek. Śmierć Cajusa jest uwarunkowana zasadami innego rodzaju (natury) niż moja wiedza o niej. Moja wiedza jest jednocześnie wiedzą o zasadach przedmiotu wiedzy, które są innego rodzaju i różne od zasad wiedzy. Wprawdzie zarówno moja wiedza, jak i śmierć Cajusa (której ona dotyczy) są wplecione w pewne ciągi przyczynowo-skutkowe (*Grund-Folge-Zusammenhang*)¹⁴. Do

¹¹ Ibidem, s. 182.

¹² Ibidem.

¹³ W tym miejscu pojawia się niejednokrotnie rozważany w filozofii współczesnej problem czwartego warunku jako niezbędnego uzupełnienia klasycznego pojęcia wiedzy.

¹⁴ Tłumaczenie terminu *Grund-Folge-Zusammenhang* jako „ciąg przyczynowo-skutkowy” nie jest do końca prawidłowe, gdyż związek przyczynowo-skutkowy jest tylko jednym (szczegółowym) rodzajem z wielu możliwych związków zachodzących pomiędzy zasadą (podstawą, podłożem) (*Grund*) i tym, co zasadą uwarunkowane (jej następstwem) (*Folge*).

naszej wiedzy należy też ta szczególna wiedza, że realny ciąg przyczynowo-skutkowy, do którego włączamy przedmiot myślenia, jako zasada jest określony przez moment, który zasadniczo odróżniamy od wszelkiego logicznego ciągu zasady i następstwa (ciągu wnioskowania), dzięki czemu zostaje on określony jako realna zasada, która określa realny przedmiot¹⁵.

Wagner podkreśla, że wprawdzie nie istnieje żadna odkrytość i poznawalność zasad bytu bez projektu tych zasad jako momentu, który należy do pojęcia myślenia przedmiotowego. Gdy jednak za pomocą projektu dochodzimy do odkrycia zasad bytu, zostają one odkryte właśnie jako różne od momentu myślenia, które do tego projektu doprowadziło. W naszym przykładzie (z Cajusem) różnica ta leży w takich momentach, jak czasowość i procesualność. Ale nie zawsze tak łatwo można odróżnić zasady bytu od zasad poznania, jak w przedstawionym przykładzie. Przedstawienie dowodu tej różnicy zawsze jednak należy do głównych zadań ontologii. Nas w tym momencie interesują przede wszystkim sens i funkcja rozróżnienia zasad poznania i zasad bytu. Zgodnie z ujęciem Wagnera rozróżnienie to stanowi konieczne założenie wszelkiego myślenia i wszelkiej nauki, mówić inaczej — jeden z transcendentálnych warunków możliwości wszelkiego poznania¹⁶.

Projekt zasad bytu (kategorii bytowych) nigdy nie wyczerpuje całokształtu tych zasad. Wtórna-konstytutywna aprioryczność odsłania istotę bytu, ale nigdy w całości, zawsze pozostaje reszta tego, co niepoznane i zakryte, jako dalsze zadanie. Jeżeli projekt pojęć zasad bytu nazwiemy racjonalizacją bytu, to zawsze pozostaje — aby posłużyć się terminologią Hartmanna — irracjonalna reszta, ale nie jest nigdzie powiedziane, że ta irracjonalność oznacza całkowitą niepoznawalność, a nie tylko fakt, że coś do tej pory nie zostało poznane. Kolejny raz potwierdza się słuszność analitycznego podejścia charakterystycznego dla ontologii krytycznej Hartmanna: filozofia rozróżnieniami stoi — rozróżnienie tego, co niepoznane, oraz tego, co niepoznawalne, jest kolejnym niezbędnym założeniem, które musimy przyjąć.

Ontologia w ujęciu Wagnera — i taki charakter przyjmuje ontologia Hartmanna — opisuje sposób bycia bytu za pomocą opisu (projektu) zasad bytu. „Byt sam nie jest pojęciem, lecz koniecznym przedmiotem pojmowania (*notwendigerweise Gegenstand des Begreifens*). Ontologia szuka tego pojęcia bytu samego. Ponieważ byt sam nie

¹⁵ Ibidem, s. 182—183.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 183.

jest niczym innym, jak całokształtem zasad (*Prinzipieninbegriff*), jest nieskończonym przedmiotem. Każdemu nieskończonemu przedmiotowi odpowiada idea jako jego pojęcie. Ale nie w tym sensie, że byt sam byłby idea, lecz że pojęcie bytu samego ma [...] strukturę idei¹⁷. Neokantyści przeoczyli więc fakt, pisze Wagner, że problem przedmiotu w formie, w której go postawili, nie może zostać rozwiązany. Sprowadzenie bytu do ustanawiania nie pozwala wyjaśnić (uzasadnić) przedmiotowości poznania. „Myślenie posiada swoją absolutność w tym, że za pomocą swych przedmiotów odnosi się do bytów i do samego bycia. Prawdziwe ontologiczne stanowisko jest konieczną implikacją prawdziwego pojęcia myślenia¹⁸”.

Okazuje się więc, że ontologia Hartmanna stanowi optymalną teoretyczną konstrukcję pozwalającą nam pojęciowo uchwycić problem bytu. Niezwykle cenne stają się wprowadzone przez Hartmanna, jako konsekwencja jego nowej (powstałej w opozycji do myśli jego neokantowskich nauczycieli) interpretacji filozofii Kantowskiej, różniczenie kategorii poznania i kategorii bytu¹⁹. Ale Hartmannowska ontologia rozumiana jako analiza kategorialna wyrosła przecież — jak wskazuje Wagner — z ewolucji filozofii transcendentalnej i choć być może w momencie jej tworzenia jawiła się głównie jako rodzaj odszczepieństwa od neokantyzmu (jak to zwykle w rozwoju myśli bywa), to z perspektywy czasu jawi się już dużo wyraźniej jako pewnego rodzaju kontynuacja rozwoju filozofii transcendentalnej, a więc również filozofii neokantystów. Zwracał już na to uwagę choćby Joseph Klein, wskazując, że ontologię Hartmanna można interpretować jako realizację sformułowanego przez Paula Natorpa programu kategorialnego ugruntowania wszelkiej filozofii²⁰.

Nie bez znaczenia pozostaje również forma, jaką przybrała Hartmannowska ontologia. Niemiecki filozof określa ją mianem nowej, krytycznej, analitycznej i pokantowskiej oraz przeciwstawia dawnej, spekulatywnej, syntetycznej i prekantowskiej. Nowa ontologia jest badaniem konkretnych poszczególnych regionów (sfer) bytu, nie może więc rozwijać się bez *Realphilosophie*, a tym samym — bez ciągłego odwoływania się do rezultatów nauk szczegółowych. W tym miejscu najwyraźniej ujawnia się fenomenologiczny aspekt Hartmannowskiej ontologii, chociaż konsekwentna interpretacja filo-

¹⁷ Ibidem, s. 185.

¹⁸ Ibidem, s. 186.

¹⁹ Więcej na ten temat zob. A. PIETRAS: *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*. „Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 1, s. 22—40; EADEM: *W stronę ontologii...*

²⁰ Zob. A.J. NORAS: *Historia neokantyzmu...*, s. 592—593, 613.

zofii krytycznej Kanta również musi prowadzić do powiązania ontologii z naukami szczegółowymi — najslabszym bowiem ogniwem filozofii Kanta wydaje się (na co nie raz już wskazywano) sposób dedukcji kategorii (oraz jego rozważania o pierwotnych i wtórnych pojęciach, które można by wyprowadzić z kategorii pierwotnych bez odwołania się do doświadczenia). Hans Wagner, opisując problem źródeł ontologii, pozostaje wprawdzie bliższy neokantowskiej interpretacji Kanta niż wyraźnie ontologicznej interpretacji Hartmanna²¹, jednak w odróżnieniu od neokantyzmu podkreśla (co zbliża go do Hartmanna), że ontologia (sprowadzająca się do projektu wtórnej-konstytutywnej aprioryczności, czyli kategorii bytowych) zostaje wprawdzie wyprowadzona z *Wissenschaftslehre* (z pierwotnej-konstytutywnej aprioryczności, czyli kategorii poznawczych), ale jedynie dzięki pośrednictwu *Realphilosophie* współpracującej z empirycznymi naukami szczegółowymi. Można by powiedzieć, że analogicznie do XX-wiecznych filozofii podmiotu konkretnego Hartmannowska ontologia, rozumiana jako analiza kategorialna i modalna poszczególnych regionów bytu, jest filozofią przedmiotu konkretnego.

Mimo ogólnie pozytywnej oceny Hartmannowskiego projektu ontologii krytycznej Wagner twierdzi jednak, że Hartmann popełnia pewien zasadniczy błąd²². Zdaniem Hartmanna, kategorie bytowe są pierwotne wobec kategorii poznawczych. Kategorie poznawcze sprowadza Hartmann do kategorii bytowych, są one niczym innym, jak szczególnym rodzajem kategorii bytowych (kategoriami bytowymi odpowiadającymi najwyższej warstwie bytu realnego, czyli poznającemu duchowi). Wagner, który nawiązuje do Hartmanna i czerpie z jego filozofii, pozostaje jednak w obrębie filozofii transcendentalnej, nie przekracza jej (jak Hartmann) ku ontologii. Twierdzi więc, że to kategorie poznawcze są pierwotne, a projekt kategorii bytowych powstaje dopiero później, w wyniku refleksji łączącej namysł nad kategoriami poznawczymi (logikę, *Wissenschaftslehre*) z odkryciami nauk szczegółowych. Ontologia projektuje wtórną-konstytutywną aprioryczność (kategorie bytowe) przez zestawienie pierwotnej-konstytutywnej aprioryczności (kategorii poznawczych) z badaniem konkretnych sfer (regionów) bytu (badanie to odbywa się w ramach *Realphilosophie*). Innymi słowy, zdaniem Wagnera, błąd Hartmanna polega na uznaniu, że ontologia oraz nierozzerwalnie z nią związana *Realphilosophie* są dyscyplinami uprawianymi z perspektywy *intentio recta* lub —

²¹ Różnica ta ujawnia się już na poziomie stosowanej terminologii: kategorie poznawcze noszą miano „pierwotnej-konstytutywnej aprioryczności”, a kategorie bytowe — miano „wtórnej-konstytutywnej aprioryczności”.

²² Zob. H. WAGNER: *Philosophie...*, s. 223.

by posłużyć się terminem Husserla — w „naturalnym nastawieniu” i jako takie nie muszą być poprzedzone refleksyjnym zwrotem podmiotu ku samemu sobie. Wagner pisze: „Ten pogląd jest jako taki błędny, nie tylko nie znajduje systematycznego dowodu, ale przeczy mu również historia [właśnie historia rozwoju niemieckiej filozofii transcendentalnej — A.P.]”²³. Tak naprawdę jest odwrotnie. To dopiero rozwój filozoficznej refleksji prowadzi do powstania skierowanej w stronę bytu właściwej ontologii. Zdaniem Wagnera, w ontologii i *Realphilosophie* dokonuje się oczywiście poznawcze nakierowanie na świat i byt, ale właśnie już zreflektowane, to znaczy spotęgowane w porównaniu z tym, które zawiera *intentio recta*.

Mogłoby się wydawać, że ta różnica w poglądach Hartmanna i Wagnera polega jedynie na różnicy punktu widzenia, punktu wyjścia, perspektywy, z której zaczynają swoje filozofowanie Hartmann i Wagner. Hartmann pisze o kategoriach bytowych, a Wagner — o projekcie kategorii bytowych; o ile same kategorie bytowe można ujmować jako pierwotne w stosunku do kategorii poznawczych, o tyle ich projekt jest już czymś innym, a mianowicie ich poznaniem i jako taki zakłada istnienie kategorii poznawczych. Okazuje się jednak, że sprawa nie jest taka prosta. Między stanowiskiem Wagnera a stanowiskiem Hartmanna zaznacza się istotna różnica. Z filozofii Wagnera bowiem wynika, że nie tylko kategorie poznawcze poprzedzają poznanie kategorii bytowych (projekt kategorii bytowych), ale również poznanie kategorii poznawczych następuje przed poznaniem kategorii bytowych. Poznanie kategorii bytowych, zdaniem Wagnera, odbywa się przez porównanie wcześniej już uświadomionych kategorii poznawczych z treścią nauk szczegółowych opisujących poszczególne regiony bytu. Hartmann w tym miejscu nie zgodziłby się z Wagnerem, gdyż uważał, że kategorie bytowe poznajemy przed kategoriami poznawczymi. To, że posługujemy się kategoriami poznawczymi w naszym poznawaniu bytu i jego kategorii, nie znaczy, że kategorie poznawcze poznajemy (że sobie je uświadamiamy). Zdaniem Hartmanna, kategorie poznawcze są tym, co poznajemy jako ostatecznie, dopiero wtórnie. W tym miejscu widać wyraźną różnicę stanowisk, a nie jedynie spór terminologiczny. Różnica ta przejawia się już w terminologii, jakiej używa Wagner. Kategorie poznawcze (jako jego zdaniem projektowane przez kategoriami bytowymi) nazywa on pierwotną-konstytutywną apriorycznością, a kategorie bytowe (właśnie z powodu tego, że ich projekt następuje

²³ Ibidem, s. 223.

dopiero po projekcie kategorii poznawczych) — wtórną-konstitutywną apriorycznością.

Filozofia podmiotu konkretnego

Również powstałych na początku XX wieku filozofii podmiotu konkretnego nie należy rozumieć jako „zwrotu” czy porzucenia filozofii transcendentalnej na rzecz nowego stanowiska. Rozwój refleksji nad ważnością poznania doprowadził bowiem do przejścia od teoretycznej refleksji ważnościowej do aksjologicznej refleksji ważnościowej, a — jak wykazuje Wagner — o ile refleksja teoretyczna ujawnia odniesienie myślenia do przedmiotu (co skutkuje powstaniem w XX wieku nowych ontologii, na przykład Hartmannowskiej), o tyle refleksja aksjologiczna ujawnia odniesienie myślenia do podmiotu, i to z konieczności do empirycznego, konkretnego podmiotu²⁴. Instancją ważności wszelkiej refleksji aksjologicznej (jak pokazuje Wagner w nawiązaniu do filozofii Kanta) jest autonomiczna wola, która — mimo że zostaje zdefiniowana jako absolutna — ujawnia się jedynie na poziomie konkretnego życia poszczególnych podmiotów empirycznych.

Problem zakorzeniaenia wszelkiej aksjologicznej refleksji ważnościowej w filozofii konkretnego empirycznego podmiotu wyraźnie widać w filozofii Heideggera, choć należy podkreślić, że Heidegger rozwinął tylko pewne intuicje, które pojawiły się już w neokantyzmie, szczególnie w pismach Emila Laska²⁵. Heideggerowskie ontologiczne pojęcie prawdy (ostro krytykowane przez Hartmanna, który rozumiejąc filozofię jako naukę, chciał pozostać na gruncie refleksji teoretycznej, dlatego dopuszczał jedynie epistemologiczne pojęcie prawdy) jest przecież, jak zauważa właśnie Hartmann, ugruntowane aksjologicznie. Jak pokazuje jednak Wagner, problem ważności aksjologicznej (w odróżnieniu od problemu ważności teoretycznej) nie sprowadza się jedynie do akademickich dyskusji, lecz również i przede wszystkim dotyczy konkretnego etycznego życia²⁶. Należy podkreślić, że pod

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 238.

²⁵ Zob. A. PIETRAS: *Emil Lask...*

²⁶ Zob. H. WAGNER: *Philosophie...*, s. 253.

tym względem Heidegger zgadzał się z Jaspersem oraz z pozostałymi filozofami nawiązującymi do pochodzącej od Kierkegaarda tradycji filozofii egzystencjalnej, która nie bez racji krytykowała chęć zatrzymania się aksjologicznej refleksji ważnościowej na poziomie podmiotu transcendentalnego. Wagner pokazuje nam, że filozofię podmiotu transcendentalnego oraz filozofię podmiotu konkretnego nie tylko można, ale wręcz należy pogodzić. Twierdzi więc, że po dokonanym — za sprawą neokantyzmu i fenomenologii transcendentalnej Husserla — transcendentalno-logicznym zwrocie ku podmiotowi z konieczności następuje — dokonujący się w filozofii Heideggera czy Sartre'a — transcendentalno-ontologiczny zwrot ku podmiotowi. Wszystkie te tak zwane zwroty, łącznie z wymienionym wcześniej „zwrotem ontologicznym” filozofii Hartmanna, są jednie kolejnymi etapami rozwoju refleksji transcendentalnej.

Filozofia bytu duchowego

Wszystkie dotychczas opisane etapy rozwoju niemieckiej filozofii transcendentalnej prowadzą Wagnera do — wspomnianego już — kluczowego dla całej jego myśli twierdzenia o nieprzekraczalnej dwuaspektowości ludzkiego myślenia — jego absolutności i skończoności zarazem. Aby przedstawić próbę rozwiązania wskazanego problemu (jak pogodzić absolutność i skończoność myślenia), Wagner dokonuje syntezy filozofii Kanta z filozofią Hegla. Uwzględnienie Heglowskiej filozofii ducha w ramach refleksji transcendentalnej nie jest niczym nowym. Już Nicolai Hartmann uważał, że należy korzystać z rozpoznań tego filozofa, a za najcenniejszy element jego myśli uważał pojęcie ducha obiektywnego. Wagnerowska interpretacja filozofii Hegla bliska jest Hartmannowskiej filozofii bytu duchowego. Wagner okazuje się doskonałym spadkobiercą myśli Hartmanna, przede wszystkim w tym znaczeniu, że — jak uczył Hartmann — korzysta ze wszystkich możliwych źródeł, słusznie przyjmując, że każdemu z wielkich filozofów (bez względu na ilość błędów, które popełnili) udało się dokonać również pewnych prawdziwych rozpoznań — i to właśnie je należy odnaleźć i wykorzystać. W filozofii Wagnera podmiotem transcendentalnym nie jest więc już — jak było jeszcze w filozofii Kanta

(który pomimo swej wielkości był jednak również synem swej epoki, a mianowicie oświecenia) rozum, lecz właśnie odkryty przez Hegla — duch obiektywny.

Właśnie filozofia bytu duchowego pozwala pogodzić absolutność myślenia z jego skończonością. Podmiot transcendentálny zostaje utożsamiony z duchem obiektywnym. Od niego odróżniony jest konkretny podmiot realny (empiryczny), utożsamiony z duchem subiektywnym (osobowym — w terminologii Hartmanna). Istota zaś ontologii bytu duchowego sprowadza się do wskazania dialektycznego związku między tymi dwoma rodzajami ducha. Duch obiektywny (który reprezentuje podmiot transcendentálny i jako taki stanowi absolutne kryterium wszelkiej ważności) oraz duch osobowy (który odpowiada podmiotowi empirycznemu i jako taki jest zawsze skończony) istnieją jedynie we wzajemnym nierozzerwalnym związku. Z jednej bowiem strony każdy duch osobowy jest zdeterminowany przez ducha obiektywnego (kulturę i społeczeństwo), w którym żyje; z drugiej zaś strony — wbrew filozofii Hegla — duch obiektywny zarówno w swej treści, jak i w swym istnieniu jest zależny od istnienia duchów osobowych, które go tworzą oraz są jego nosicielami. Kultura istnieje bowiem tylko wówczas, gdy istnieją konkretne jednostki, które do niej należą, które ją tworzą, internalizują (przyswajają w procesie socjalizacji) oraz realizują. Duch obiektywny jest wprawdzie duchem żyjącym, ale żyje dopóty, dopóki pozostaje przy życiu chociaż jeden duch osobowy, który zinternalizował jego treści. Gdy umiera ostatni reprezentant danej kultury, jej treści mogą przetrwać już tylko w postaci tak zwanego ducha zobiektywizowanego (artefaktów, materialnych wytworów kulturowej działalności człowieka), który jednak sam nie ma już „życia”. Duch zobiektywizowany ma w ontologii Hartmanna dość specyficzny status — nie jest bowiem bytem realnym, lecz jedynie irrealnym, a więc uzależnionym od istnienia jakiegoś podmiotu (ducha osobowego), który zdoła dokonać jego interpretacji²⁷.

Dialektyczny związek między duchem obiektywnym i duchem osobowym jest więc źródłem owej dwuaspektowości wszelkiego ludzkiego myślenia. Z jednej strony myślenie ludzkie jest absolutne w tym sensie, że poza nim nie istnieje żadne inne wyższe źródło ważności — i tę funkcję odnajdujemy w tworzonym przez ludzi duchu obiektywnym, a więc w kulturze w najszerszym socjologicznym znaczeniu tego słowa (we wszelkiego rodzaju normach, wzorach, kryteriach,

²⁷ Zob. N. HARTMANN: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin 1933.

w filozofii, nauce, etyce, moralności, prawie, technice, technologiach, światopoglądach, religii itd.). Z drugiej zaś strony nasze myślenie jest skończone, ponieważ każdy duch obiektywny jest wytworem skończonych, empirycznych, realnych duchów osobowych i jako taki może, a wręcz powinien podlegać ciągłej zmianie, korekcie, ewolucji itd. Wszelkie więc tworzone przez człowieka normy, standardy, idee (filozoficzne, naukowe, techniczne, prawne itd.) są ograniczone, niedoskonałe, toteż wymagają ciągłej korekty i rozwoju. Dlatego właśnie nasze poznanie jest — jak podkreślali marburczycy — wiecznym *fieri*. Z tego samego powodu wszelkie tworzone przez ludzi instytucje (nie tylko związane z nauką, lecz również z innymi sferami życia społecznego, takimi jak moralność czy prawo) powinny mieć wpisane w swoją strukturę mechanizmy samokontroli, samokrytyki oraz zmiany.

Kluczowa dla rozwiązania problemu relacji między absolutnością a skończonością naszego myślenia jest również kwestia relacji między kategoriami poznawczymi i kategoriami bytowymi. Okazuje się więc, że w schemacie Heideggera (a później również wielu myślicieli związanych z tak zwanym nurtem postmodernizmu) opozycja skończoności i absolutności pozostaje nieprzekraczalna właśnie z tego powodu, że Heidegger przyjmuje założenie o całkowitym braku identyczności między kategoriami poznawczymi i kategoriami bytowymi — jest tak dlatego, że jeśli chodzi o stosunek do kwestii rzeczy samej w sobie, Heidegger pozostaje neokantystą, uznając, że jest ona niepoznawalna, stanowi co najwyżej pojęcie graniczne²⁸. Hartmann, który jak wskazywałam wcześniej, przyjmuje konieczność istnienia częściowej identyczności między tymi dwoma rodzajami kategorii, otwiera tym samym przed nami drogę do poznania — ponieważ jednak pomiędzy kategoriami poznawczymi a bytowymi nie istnieje żaden trzeci element, to nasze poznanie zawsze ma charakter dialektyczny. Jednocześnie jednak możliwość dialektycznego dostosowywania naszych kategorii poznawczych do kategorii bytowych pozwala zrozumieć, jak myślenie może być absolutne i skończone zarazem — jest absolutne, jako że nie możemy wykroczyć poza myślenie w ogóle, jest skończone, gdyż wykraczanie poza konkretne myśli ku wciąż nowym opiera się na przyjęciu założenia o istnieniu rzeczy samej w sobie oraz o jej częściowej niepoznawalności dla nas.

²⁸ Zob. A. PIETRAS: *W stronę...*

Odparcie filozoficznego sceptycyzmu

Zdaniem Wagnera, refleksja filozoficzna konstatuje, że sama może być tylko ograniczoną wiedzą o tym, co absolutne²⁹. Myśl ta, stanowiąca istotę filozofii transcendentальной, była już *implicite* zawarta w filozofii Kanta, a rozwój filozofii transcendentальной doprowadził do szczegółowej eksplikacji tego rozpoznania. Ważny jest w nim zarówno moment ograniczoności (skończoności), jak i absolutności. Rozwińmy tę myśl.

Filozoficzna refleksja, będąc refleksją nad ważnością, stanowi absolutną podstawę wszelkiego myślenia, a ponieważ sama także jest rodzajem myślenia, ustanawia również podstawę (warunki) ważności dla samej siebie. W tym miejscu natrafiamy na doskonale znany problem, a mianowicie problem aporii, do których prowadzi każde teoretyczne odnoszenie się teorii (języka) do samego siebie, najwyraźniej przedstawiony w antynomii kłamcy. Z jednej strony, jak doskonale wiemy, wszelkie tego typu antynomie znikają dzięki wprowadzeniu rozróżnień pomiędzy różnymi poziomami teorii/języka (teoria i metateoria, język i metajęzyk). Z drugiej jednak strony znany nam jest również problem rozważany między innymi przez Friesa, a znany pod różnymi nazwami (trylemat Friesa, trylemat Münchhausena), zgodnie z którym stopniowanie poziomów teorii (języka) nie może iść w nieskończoność. Filozofia stanowić ma najwyższy możliwy poziom teorii, dlatego wydaje się, że nie ma sensu mówić o istniejącej ponad filozofią metafizologii. Wagner nie bez powodu już w tytule swego głównego dzieła zestawia pojęcia filozofii i refleksji, sygnalizując, że mają one coś wspólnego. Filozofia jest refleksją i jako refleksja jest właśnie myśleniem, które odnosi się samo do siebie. Na tym polega właśnie odmienność filozofii od nauk szczegółowych, a jednocześnie jej największa trudność, skutkująca wieloma niedogodnościami (tak skwapliwie wytykanymi filozofii przez reprezentantów nauk pozytywnych), polegająca na tym, że jest ona w stosunku do nauk metateorią, nad którą nie ma już wyżej kolejnej meta-metateorii. Refleksja filozoficzna jest refleksją nad warunkami ważności wszelkiego myślenia, a więc również samej siebie. Filozofia sama się określa i definiuje, sama wyznacza sobie przedmiot (przedmioty) i metodę (metody) badań. Dlatego właśnie — aby nawiązać

²⁹ Zob. H. WAGNER: *Philosophie...*, s. 368.

do tytułu artykułu Stanisława Judyckiego³⁰ — filozofia jest trudna. Fizyk, przechodząc od rozważania problemów świata fizycznego do rozważania problemu ważności teoretycznych podstaw fizyki, przestaje być jedynie fizykiem, a staje się równocześnie także filozofem, natomiast filozof, bez względu na to, czy rozważa problem ważności myślenia naukowego czy problem ważności myślenia filozoficznego, pozostaje wciąż tylko filozofem. Właśnie to powoduje, że refleksja filozoficzna cechuje się tą paradoksalną dwoistością: z jednej strony absolutnością, wynikającą z tego, że ponad nią nie ma już nic innego, z drugiej zaś — ograniczonością (skończonością), wynikającą z faktu, że tym, kto dokonuje ustanowienia tych absolutnych warunków ważności, jest zawsze konkretny, empiryczny, faktyczny — a tym samym skończony, ograniczony, historyczny podmiot³¹.

Ta dwoistość naszego myślenia powoduje — pisze dalej Wagner — że refleksja filozoficzna w naturalny i konieczny sposób prowadzi do filozoficznego sceptycyzmu. Wie o tym każdy historyk filozofii: filozofowie od wieków mierzą się z tym problemem. Zdaniem Wagnera, neokantyści — właśnie w celu wyjaśnienia owej dwuaspektowości myślenia oraz obrony naszego myślenia przed wypływającym z niej sceptycyzmem — dokonali analitycznego rozróżnienia dwóch momentów myślenia: ważności myślenia (*Geltung der Denkens*), która jest absolutna, oraz istnienia myślenia (*Sein der Denkens*), które jest skończone i ograniczone, odróżniając tym samym transcendentalną sferę obowiązywania od empirycznej (faktycznej) sfery bytu. Jednak zdaniem Wagnera, rozróżnienie to nie jest uprawione, ponieważ w rozważaniach dotyczących skończonego faktycznego myślenia w nie mniejszym stopniu chodzi o problem ważności niż w rozważaniach dotyczących myślenia absolutnego. Problem myślenia skończonego nie jest problemem jego skończonego istnienia, lecz właśnie problemem jego skończonego (ograniczonego) obowiązywania³².

Charakterystyczne dla całej tradycji filozofii transcendentalnej, a wywodzące się już od Kanta (szczegółowo rozważane przez Fichtego) rozróżnienie „ja transcendentalnego” (absolutnego) i „ja empirycznego” (skończonego, naturalnego) nie stanowi więc — zgodnie z argumentacją Wagnera — lekarstwa na uniwersalny filozoficzny sceptycyzm.

³⁰ S. JUDYCKI: *Dlaczego filozofia jest trudna?*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 40 (4), s. 153—167.

³¹ Filozoficzny sceptycyzm wynika z połączenia dwóch faktów:
(1) Filozoficzna refleksja sama w sobie ma absolutną podstawę swej ważności.
(2) Filozoficzna refleksja jest zawsze skończona i ograniczona, gdyż dokonuje jej faktyczny empiryczny podmiot.

³² H. WAGNER: *Philosophie...*, s. 370.

Jest ono jednak lekarstwem na wszelkie próby „empiryzowania” czy naturalizowania problematyki filozofii transcendentalnej, gdyż uświadamia nam wyraźnie fakt wskazywany już przez Kanta, iż „tego, co muszę założyć, by w ogóle poznawać jakiś przedmiot, nie mogę samego poznać jako przedmiot”³³. Ograniczoność stanowiska neokantyzmu polega jednak na tym, że wskutek wspomnianego rozróżnienia właściwie spycha ono problem skończoności myślenia na bok, a tym samym nie rozwiązuje interesującego nas problemu. Pomijając w swych analizach drugi aspekt myślenia — jego skończoność — nie chroni nas w sposób trwały przed sceptycyzmem. Aby dokonać prawdziwego odparcia filozoficznego sceptycyzmu, należy uwzględnić również problem skończoności podmiotu konkretnego (ducha osobowego), gdyż to właśnie on jest twórcą wszystkich zawartych w duchu obiektywnym kryteriów ważności.

Zgodnie z ujęciem Wagnera obie opisywane fazy rozwoju filozofii transcendentalnej były niezbędne, aby właściwie (adekwatnie) przedstawić problem. O ile teoretyczno-ważnościowa faza rozwoju filozofii transcendentalnej (reprezentowana przez neokantyzm) doprowadziła nas do stwierdzenia absolutnej ważności myślenia, o tyle kolejna, następująca po niej, faza rozwoju refleksji (filozofii transcendentalnej) — filozofia podmiotu faktycznego — doprowadziła nas do stwierdzenia skończoności tej samej ważności tego samego myślenia. Jednak właśnie rezultat całego rozwoju myśli jest — zdaniem Wagnera — widoczny jak na dłoni. Skończoność bowiem występuje sama przeciwko sobie. Stanowisko sceptycyzmu filozoficznego obarczone jest skończonością i ograniczonością, z których wynika. Jak wskazywał Hegel³⁴, a za nim Hartmann³⁵, charakterystyczne dla sceptycyzmu wątplenie można zwrócić ku niemu samemu. Jak niezwykle trafnie

³³ I. KANT: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. INGARDEN. Kęty 2001, s. 352 (A 402).

³⁴ „Jeśli jednak obawa przed popadnięciem w błąd wprowadza moment nieufności w stosunku do nauki, która bez takich skrupułów przystępuje do dzieła i dochodzi do rzeczywistego poznania, to dlaczego nie należałoby odwrotnie, ustosunkować się nieufnie do tej nieufności i zastanowić się nad tym, czy obawa przed błędem nie jest sama błędem. W istocie bowiem taka obawa zakłada z góry uznanie czegoś, i to niejednego, za prawdę, i na tych założeniach opiera swoje wątpliwości i wnioski, a tymczasem należałoby najpierw zbadać, czy same założenia są prawdziwe”. G.W.F. HEGEL: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 1963, s. 95.

³⁵ Stanowisko Hartmanna w tej sprawie można najkrócej sformułować w następujący sposób: być krytycznym oznacza nie tylko nie przyjmować niczego bez dowodu, lecz w równej mierze niczego bez dowodu nie odrzucać. Nie możemy więc odrzucać wyników naszego poznania tylko dlatego, że nie umiemy w wystarczający sposób uzasadnić ich ważności dlatego właśnie, że nie jesteśmy w stanie również w wystarczający sposób uzasadnić ich nieważności.

ujął to Herbert Schnädelbach: „Filozofia nowożytna zarzuca metafizyce dogmatyzm, tzn. operowanie twierdzeniami niesprawdzonymi i niemożliwymi do udowodnienia. Hegel odwraca ostrze krytyki i próbuje wykazać dogmatyczne założenia owej krytyki dogmatyzmu [...]. Alternatywny wobec dogmatyzmu nie jest jednak, według Hegla, klasyczny bądź nowożytny sceptycyzm, przed którym próbował się bronić także Kant, lecz samo sceptyczne rozważenie sceptycyzmu”³⁶.

Okazuje się więc, że z faktu, że filozoficzna refleksja stanowi również własną podstawę, wynikają dwie ważne konsekwencje i ich przyjęcie stanowi konieczny rezultat historii rozwoju niemieckiej filozofii transcendentalnej, lecz — zgodnie z ujęciem Wagnera — musi do niego prowadzić również każda inna konsekwentnie przeprowadzona refleksja filozoficzna: (1) filozoficzna refleksja odkrywa własną skończoność, a to prowadzi z konieczności do sceptycyzmu (Wagner pisze o uniwersalnym filozoficznym sceptycyzmie), (2) filozoficzna refleksja — jeśli nie chce sama unieważnić swych wyników — nie może przeczyć własnej możliwości, co z kolei prowadzi do odparcia wszelkich skrajnych form sceptycyzmu i domagania się przyjęcia pewnych niepowątpiewalnych (koniecznych) warunków możliwości (ważności) myślenia w ogóle. Musimy bowiem — by odwołać się do terminologii, która wprowadził Karl-Otto Apel — zachować niesprzeczność performatywną.

Wagner stwierdza więc, korzystając z rozpoznań Hegla, że wątplenie w absolutne podstawy wszelkiego myślenia i wiedzy samo się znosi. Tym jednak, co nie zostaje zniesione, jest konieczność wątplenia we wszystko, co pojawia się jako konkretna wiedza³⁷. Możemy i powinniśmy (jako filozofowie) wątpić w każdą teorię, która się pojawia, jednak nie możemy wątpić w ogóle w możliwość jakiegokolwiek ważnego myślenia, bo wtedy nie moglibyśmy wątpić w ogóle. Wątplenie jest więc domeną refleksji, jest myśleniem, które kieruje się na siebie samo, ale z tym metodologicznym zastrzeżeniem (które przyjęliśmy jako imperatyw kategoryczny), że refleksja filozoficzna stanowiąca myślenie metateoretyczne może, a wręcz powinna (krytyczny motyw Kantowski) wątpić w efekty każdego przejawu myślenia teoretycznego (w każdą teorię naukową), ale nie może całkowicie i konsekwentnie wątpić w samą siebie — w tym sensie, że zawsze musi już przyjąć coś jako obowiązujące (speku-

³⁶ H. SCHNÄDELBACH: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. NORAS. Warszawa 2005, s. 51—52.

³⁷ Zob. H. WAGNER: *Philosophie...*, s. 371.

latywny motyw Hegłowski), w przeciwnym razie nie byłoby możliwe żadne wątplenie.

Zakończenie

Wydaje się więc, że Hansa-Ludwiga Olliga określenie filozofii Wagnera jako neoneokantyzmu jest trafne. Wagner dokonuje bowiem odnowienia perspektywy filozofii transcendentalnej neokantyzmu (chodzi tu głównie o szkoły marburską i badeńską), uwzględniając również wszystkie istotne rozpoznania filozoficzne, które pojawiły się w filozofii niemieckiej od czasów Kanta do czasów obecnych. W centrum jego filozofii znajduje się problem ważności naszego myślenia oraz wszelkich jego wytworów (całej ludzkiej kultury), który Wagner uznaje za najistotniejszy problem wszelkiej refleksji filozoficznej, a tym samym za główny przedmiot filozofii jako autonomicznej dziedziny ludzkiego myślenia. Wagner kontynuuje również charakterystyczne dla całej niemieckiej filozofii transcendentalnej poszukiwanie jednej wspólnej zasady. Tak jak Reinhold mówi o zasadzie świadomości, Maimon o zasadzie określalności, Wagner pisze o zasadzie refleksji jako fundamentalnej podstawie całego ludzkiego myślenia. Kontynuuje również charakterystyczne — jeśli nie dla całej tradycji filozofii transcendentalnej, to przynajmniej dla neokantyzmu — poszukiwanie jedności w myśli królewieckiego mistrza, próbując jednak tutaj godzić wcześniej opozycyjne stanowiska. Marburczycy głosili prymat rozumu teoretycznego, badeńczycy — prymat rozumu praktycznego, Wagner natomiast próbuje ich pogodzić, mówiąc o nierozzerwalnym związku pomiędzy myśleniem i wolą. Jego zdaniem, każde myślenie zawiera już w sobie moment woli, a każda wola — moment myślenia, a tym samym zasady rozumu teoretycznego oraz zasady rozumu praktycznego pozostają w nierozzerwalnym związku. Jedność tych dwóch rozumów nie jest prymatem żadnego z nich, lecz ich — dokonującym się właśnie w refleksji — wzajemnym związkiem³⁸.

Myśl Wagnera ma także tę zaletę, że pokazuje aktualność perspektywy filozofii transcendentalnej. Analizy dotyczące — wynika-

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 263.

jącej z refleksyjnej istoty człowieka — dwuaspektowości myślenia (jego absolutności i skończoności) prowadzą do ciekawych i ważnych wniosków dotyczących nie tylko nauki, lecz również wszelkich innych dziedzin kultury: moralności, prawa, instytucji państwowych, edukacji, życia artystycznego — słowem: wszystkich przejawów ludzkiej działalności. Objętość tego artykułu nie pozwala nawet na krótkie przedstawienie kilku z nich. Dość jednak wspomnieć, że — jak zauważa Bernward Grünewald³⁹ — po dokonaniu teoretycznych analiz problemu ważności, zawartych w *Philosophie und Reflexion*, Wagner przechodzi do zaprezentowanej w swej kolejnej książce *Würde des Menschen* praktycznej refleksji nad zasadami, gdzie łącząc fenomenologię z neokantyzmem, formułuje teorię godności człowieka, dostarczając tym samym filozoficznego uzasadnienia nienaruszalności praw człowieka oraz pewnych podstawowych zasad funkcjonowania współczesnych zachodnich ustrojów demokratycznych (na przykład zasady trójpodziału władzy).

Bibliografia

- GRÜNEWALD B.: *Hans Wagner — Prinzipientheorie und Menschenwürde*. „Wiener Jahrbuch für Philosophie” 2006, Bd. 38, s. 175—185.
- HARTMANN N.: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin 1933.
- HEGEL G.W.F.: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 1963.
- JUDYCKI S.: *Dlaczego filozofia jest trudna?*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 40, s. 153—167.
- KANT I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. INGARDEN. Kęty 2001.
- NORAS A.J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012.
- NORAS A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005.
- NORAS A.J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2004, nr 16, s. 79—88.
- OLLIG H.-L.: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979.
- PIETRAS A.: *Emil Lask: między neokantyzmem a postneokantyzmem*. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26, s. 119—134.

³⁹ Zob. B. GRÜNEWALD: *Hans Wagner — Prinzipientheorie und Menschenwürde*. „Wiener Jahrbuch für Philosophie” 2006, Bd. 38, s. 175—185.

PIETRAS A.: *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*. „Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 1, s. 22—40.

PIETRAS A.: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Kraków 2012.

SCHNÄDELBACH H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A. NORAS. Warszawa 2005.

WAGNER H.: *Philosophie und Reflexion*. München/Basel 1959.

Alicja Pietras — dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.