

Stanisław Buda

## JAKI TRANSCENDENTALIZM?

Nie zacznę tutaj od historycznego nawiązywania do kierunków tzw. filozofii transcendentalnej, by następnie próbować wyodrębnić uniwersalne rysy transcendentalizmu i w końcu ustosunkować się do jego idei. Wszystko to już wielokrotnie czyniono<sup>1</sup>. Zaprezentuję natomiast fragmenty własnej analizy relacji: podmiotowość-przedmiotowość, zwracając stopniowo uwagę na coraz dalej sięgające jej presupozycje i konsekwencje – aż po tezy metafizyczne. W tym kontekście jeszcze raz zapytamy o transcendentalizm, zmierzając do stwierdzenia, iż pomimo że nie może on funkcjonować jako sposób filozofowania, musi się on odnajdować jako istotna składowa filozofowania w ogóle.

Zastanówmy się nad najszerszej pojmowaną *aktywnością*, a dokładniej, aktywnością skuteczniającego ją w wolny sposób podmiotu. Nawet nad tą najbardziej pasywną czy wymuszoną, włącznie z biernym na pozór odbieraniem bodźców zmysłowych czy pozostawaniem w określonym nastroju albo z pozornie całkowicie zaprzeczającym wolnej woli gestem złożenia przez skazańca głowy pod topór. Spróbujmy mówić o aktywności zarówno teoretycznej, jak praktycznej; ocenianej pozytywnie i ocenianej negatywnie; odtwórczej, twórczej, a nawet stwórczej; o aktach ludzkich, boskich, anielskich, diabelskich – czyichkolwiek. Warunek byłby w każdym razie taki, aby czynnik świadomościowy i samoświadomościowy współgrał z czynnikiem wolitywnym, by więc mówić o aktach wynikających z wolnej woli, aktach *wolnych*.

Mówmy, z drugiej strony, o najszerszej pojmowanym *przedmiocie* wolnego aktu. Mogłoby chodzić na przykład o podziwiane właśnie drzewo, remontowany dom, malowany obraz czy bronioną teorię naukową. Mógłby być nim Bóg jako przedmiot wiary i świat

---

<sup>1</sup> Z obszerniejszych publikacji w języku polskim można wymienić: M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa 1977; J. Herbut: *Metoda transcendentalna w metafizyce*. Opole 1987; *Filozofia transcendentalna a dialektyka*. Red. M. J. Siemek. Warszawa 1994; M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*. Rzeszów 1995; M. Szulakiewicz: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998; K. Wolsza: *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*. Opole 1999; M. Szulakiewicz: *Obecność filozofii transcendentalnej*. Toruń 2002.

jako przedmiot stwórczego aktu Boga. Może również konkretny człowiek jako obiekt działań szatana, obiekt czyjejś miłości czy samoświadome Ja.

Zapytajmy teraz o relację między aktem i przedmiotem. Czy nie należałoby jej pojmować jako jedno-jednoznacznej, zaś obu jej członów jako również w samym swym byciu zdanych na siebie wzajemnie? Mielibyśmy w ten sposób do czynienia z sytuacją określaną najczęściej w literaturze filozoficznej jako *konstytuowanie* przedmiotów w związku z najogólniej rozumianą aktywnością podmiotu. Akt i ukonstytuowany w nim przedmiot byłyby nierozdzielne jak awers i rewers monety. Taką „monetę” stanowiłby wolny *czyn*. Pojęcie to odsyła, jak sądzę, zarówno do *czynienia*, jak do *czynionego*. Przywołując konkretny czyn, mamy w gruncie rzeczy na myśli wolną decyzję: *dokonującą* pewnego wyboru i *stwarzającą* tym samym pewną nową sytuację determinującą kolejne wybory. Podmiotem takich wyborów, decyzji i czynów jest zaś *osoba*.

Gdyby próbować rozluźnić omawianą relację, dopuszczając aktywność dotykającą już nie samego przedmiotu, ale jego własności, czy też konstytuowanie się przedmiotu w szeregu aktów, wówczas „akt” i „przedmiot” musiałyby być względem siebie zdystansowane, oderwane, autonomiczne. Dokonując jednak rozmaitych operacji na przedmiotach (ustosunkowując się do nich, kreując je, zmieniając czy unicestwiając) podmiot musiałby wyróżniać przedmioty stanowiące tworzywo dokonywanych właśnie operacji oraz przedmioty sterującego tymi operacjami dyskursu. W związku z tym należałoby też rozróżniać dwa rodzaje aktów: akty właściwe (dynamiczne), które stanowiłyby niejako czyste działanie i quasi-akty funkcjonujące jako „oprogramowanie” tego działania (akty statyczne). Te ostatnie byłyby przedstawieniami pewnych (będących lub nie będących) przedmiotów i zarazem przedstawieniami dotyczącymi samego bycia lub nie-bycia tychże przedmiotów, w ten jednak sposób, że *żaden* z nich nie wiązałby się po prostu z przedmiotem, *resp.* z jego byciem, ale z przedmiotem *jako* będącym potencjalnie, *jako* będącym potencjalnie jakimś lub *jako* potencjalnie nie-będącym. Owa potencjalność przedmiotu cechowałaby również – bezdyskusyjnie – przedmioty aktów właściwych.

Mielibyśmy więc na przykład z jednej strony operacje konceptualne i manualne dokonywane przez budujących dom architekta i murarzy, z drugiej zaś uświadamianie sobie przez nich tego wszystkiego, co powinni wiedzieć, aby operacje te były od początku do końca wykonywane skutecznie. Przedmiotem jednych i drugich byłyby w jakimś sensie

dom: jako projektowany, jako murowany, jako „zadany” do projektowania, jako „zadany” do murowania. Zawsze jako *potencjalny*, jako faktycznie *nie będący*. Czy można chociaż powiedzieć, że w każdym przypadku chodzi o jeden i ten sam dom? Sądzę, że właśnie nie!

Wbrew pozorom, również dom remontowany nie stanowiłby przedmiotu, który można by rozumieć jako po prostu będący (aktualny, aktualnie, w akcie). Remont dotyczyłby – paradoksalnie – domu, jakiego już *nie ma* (jaki *był* przed rozpoczęciem remontu), domu, który *staje się* jakimś i domu, który *będzie* jakiś. Podobnie przedmioty wspomnianych wyżej aktów podziwu, miłości czy wiary. Przykład: akt podziwiania drzewa dotyczyłby – jak by się zdawało –  *pewnego konkretnego drzewa*. W istocie trzeba by tu rozróżnić przynajmniej dwa przedmioty: 1. „*konkretne drzewo D*”; 2. „*D jako podziwiane*”. Nie wdając się w szczegółowe analizy, sugeruję, że przedmioty te dzieli ontyczna przepaść. W języku R. Ingardena, pierwszy z nich stanowiłby przedmiot trwający w czasie (rzecz), drugi byłby natomiast przedmiotem intencjonalnym. Nie widać możliwości aktu/przedmiotu, który obejmowałby zarówno pierwszy, jak i drugi.

Już sam postulat podziału aktów na dynamiczne i statyczne byłby wysoce nieintuicyjny i po prostu bezzasadny. Pomijając jego aspekt logiczny, zwróćmy uwagę na zasadniczą nierozdzielność tego, co można określić jako *dokonanie się* pewnej operacji, i tego co można określić jako odpowiedzialny za owo dokonanie się fragment „oprogramowania sterującego”<sup>2</sup>. Gdy mowa o pewnej operacji – przesądzający o niej fragment oprogramowania, decyzja układu sterującego i wreszcie samo zajście operacji oznaczają w gruncie rzeczy jedno i to samo<sup>3</sup>.

Konstituowanie nie może być rozumiane jako usiłujące w jakiś sposób odwzorować pewne obiekty w rodzaju platońskich idei, rzeczy samych w sobie czy fenomenów. Konstituowane przedmioty nie są w żadnym wypadku efektem poznania, intuicji czy wiary, nie modelują czegokolwiek, nie symbolizują, nie uzewnętrzniają. Takie

<sup>2</sup> Nie chodzi przy tym o przesądzające o *zajściu* wspomnianej operacji, a nawet stanowiące niejako drugą jej stronę „przetworzenie informacji w sterującym układzie”, lecz właśnie o wszystko to, co „informacyjnie” zdeternowało owo „przetworzenie” i tym samym – zajście operacji.

<sup>3</sup> Por. w związku z tym np. myśl zapisaną przez A. Kępińskiego: „Gdy się [...] spojrzy na proces decyzji od strony przeżywającej ją jednostki, sformowane przeżycie psychiczne, mimo że nie zostało jeszcze wyrzucone w świat otaczający, ma już charakter struktury czynnościowej zrealizowanej. Odczuwamy to najlepiej wówczas, gdy nad jakąś decyzją długo się wahamy. [...] W końcu jednak zapada decyzja, już wiemy, co mamy zrobić, i choć nic nie robimy, ogarnia nas spokój i determinacja. [...] Z drugiej jednak strony decyzje, które nie byłyby w ten czy inny sposób realizowane w świecie otaczającym, przestałyby być realne [...]”. A. Kępiński: *System wartości*. W: Z. Trzaska: *Mój pisarz*. Warszawa 1979, s. 211.

z determinowanie wymagałoby nie kończących się szeregów przedmiotowych zapośredniczeń.

Z drugiej strony wykluczyć też należy niczym niezdeteminowany konstrukcjonizm, który oznaczałoby kreowanie przedmiotów dowolnie wyimaginowanych. Wolna wola wyklucza niezdeteminowanie. Efektywne uzasadnianie przyjmowanych przez podmiot racji musi posiadać swój kres, a więc racje te nigdy nie są bezwzględne – oczywiście z wyjątkiem racji stwórczej. Wola stwórcza stanowiłaby dla Stwórcy ostateczną, nie wymagającą dalszych uzasadnień rację, identyczną zresztą z aktem stwórczym i jego przedmiotem. W tym wypadku wola nie może wynikać z wyboru spośród różnych możliwości, nawet jeśli możliwości te są nieograniczone i nieskończone. Wybór taki musiałby się opierać na jakimś kryterium, a więc na jakiejś zewnętrznej względem Stwórcy racji, która nie mogłaby utożsamiać się z jego wolą. Racją dla niego nie może być również pełne rozumienie i akceptacja własnej natury i możliwości, gdyż wówczas trudno byłoby mówić o wolnej woli. Relacja *Stwórca – stworzenie* nie jest przeto relacją, o którą będzie nam w tym miejscu, tj. w związku z problemem konstytuowania, chodziło. Stwórca nie musi stwarzać, a więc nie jest z definicji ani podmiotem, ani Stwórcą, zaś rzeczywistość nie jest przedmiotem.

Interesuje nas relacja *akt – przedmiot* oraz, szerzej, relacja *podmiot – (akt-przedmiot)*. Generalnie chodzi o relację: *podmiotowość – (aktowość-przedmiotowość)*. Stosownie do niej możemy wyróżnić, z jednej strony, sferę przedmiotową, z drugiej zaś, relatywizujący ją względem siebie i stanowiący o jej byciu i jej jedności podmiot. Sfera przedmiotowa stanowi po prostu treść aktywności podmiotu. Nie ma przy tym podstaw do rozróżniania aktywności wewnętrznej i zewnętrznej. Treść ta wyczerpywałaby całe dostępne podmiotowi doświadczenie, jego horyzonty<sup>4</sup>; również proces konstytuowania trzeba rozumieć jako ograniczony przez owe horyzonty, więcej, „zanurzony”

---

<sup>4</sup> Polemizując z analogicznymi w swej wymowie poglądami N. Goodmana (określanego mianem „radikalnego antyrealisty kreacyjnego”), T. Szubka stwierdza, że „u spodu tych wszystkich zabiegów konstrukcyjnych jest coś, co nie zostało przez nas wytworzone, co było po prostu zastane. [...] Świat sam w sobie bynajmniej się nie `ulotnił’”. T. S z u b k a: *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 1, s. 31. Transcendentalny podmiot nie może jednak niczego „zastawać” z tego prostego powodu, że każdy przedmiot wiąże się z jego aktem. Kwestia wielości podmiotów (*resp.* osób, świadomości) operujących niejako wewnątrz sfery transcendentalnej nie musi nas na razie interesować. Można mniemać, że transcendentalna podmiotowość stanowi najgłębszą warstwę każdego z nich; mówiąc przeto o podmiocie transcendentalnym, mówimy w jakimś sensie o każdym z nich z osobna.

w konstytuowanej treści<sup>5</sup>. Sam podmiot nabiera dla siebie treści (staje się samoświadomy) wraz z konstytuowaniem – oczywiście nie jako jeden z przedmiotów. W jaki sposób jest to możliwe, to dalsza sprawa. Na razie przyjmijmy, że tak zarysowana relacja podmiotowość-przedmiotowość stanowi teoretycznie wyodrębniającą się płaszczyznę (aktywności), którą można określać jako *transcendentalną*.

Operując tak zarysowanym pojęciem płaszczyzny transcendentalnej można wstępnie rozstrzygnąć kilka nasuwających się kwestii. Na przykład problem wielości i różnorodności przedmiotów. Konstytuowanie określiliśmy jako ciąg decyzji zakładających pewne wybory i stwarzających tym samym pewne nowe sytuację determinujące kolejne wybory. Zauważmy, że możliwość bycia tylko jednego przedmiotu musiałaby oznaczać jakąś permanentną, ale jednoaktową jego ewolucję, a więc byłby to przedmiot-proces. Wówczas jednak racja, której jest podporządkowany konstytuujący go akt musiałaby być względem tego aktu i względem tego przedmiotu immanentna, co jest wykluczone. Uznając zatem wielość przedmiotów, trzeba zapytać następnie o ich wzajemne ustosunkowanie, które to sprawiałoby, że stanowią one system w ogóle i system spełniający zarysowane wyżej wymogi w szczególności. Czy mogłoby ono polegać na *podporządkowaniu* jednemu z przedmiotów wszystkich pozostałych? Tak wyróżniający się przedmiot rodziłby jednak analogiczne trudności, jak przedmiot jedyny.

Dalej: czy różnaitość przedmiotów da się sprowadzić do jednego ich rodzaju, czy też należy uznać przynajmniej kilka różniących się zasadniczo typów (*resp.* dziedzin) przedmiotowych? Ostateczna homogeniczność wszystkich przedmiotów kumulowałaby jednak trudności, z jakimi mielibyśmy do czynienia, przyjmując jedyność lub nadrzędność jednego z przedmiotów. Homogeniczność – czy to pojmowana jako stratyfikująca przedmioty i podporządkująca je ostatecznie jednemu rodzajowi, czy też jako sytuująca ich odrębność w perspektywie horyzontalnej – wyklucza autentyczną wewnętrzną dynamikę. Wyklucza w ogóle mówienie o transcendentalnym systemie przedmiotów, gdyż ich „zborność” nie potrzebowałaby zewnętrznej względem niego racji.

---

<sup>5</sup> Por. J. Derrida komentujący *Księgę pytań* E. Jabesa: „Każde wyjście poza księgę dokonuje się w księdze. [...] cała ta zewnętrzność w stosunku do księgi, cały ten negatywizm księgi tworzy się w *księdze* [...] Można wyjść z księgi jedynie pozostając w księdze, ponieważ dla Jabesa księga nie istnieje w świecie, lecz świat w księdze. [...] Być to znaczy być-w-księdze [...] Sam Bóg jawi się w księdze, która łączy w ten sposób człowieka z Bogiem i byt z sobą samym”. J. D e r r i d a: *Edmond Jabes i pytania księgi*. Przeł. A. W o d n i c k i. „Literatura na Świecie” nr 7/2001, s. 155.

A więc heterogeniczność... Możliwe są tutaj dwa rozwiązania: albo każdy przedmiot stanowi osobny, nie dający się zgeneralizować typ, albo mamy do czynienia z nie dającymi się zgeneralizować dziedzinami przedmiotowymi. W pierwszym przypadku każdy z przedmiotów-typów wymagałby przynajmniej dwóch aktów:

- aktu konstytuującego jego samego,
- aktu współkonstytuującego go wraz z resztą przedmiotów jako system.

Założyliśmy jednak, że z każdym aktem wiąże się tylko jeden przedmiot, co kłóciłoby się z powyższym; poza tym, przedmiotem drugiego z wyróżnionych aktów musiałby być odrzucony przez nas wyżej przedmiot jedyny lub przedmiot podporządkowujący sobie wszystkie pozostałe przedmioty. Pozostaje więc druga możliwość. Jedną z jej konsekwencji jest niezbedność takiej refleksji, która uzasadniałaby wszystkie wspomniane dziedziny, wiążąc je w system.

Konstytuowane przedmioty muszą stanowić bardzo specyficzny system, jako że wszelkie powiązania między nimi mają być podporządkowane procesowi konstytuowania – ustaliliśmy wszak, że przedmioty te nie powstają w jednorazowym akcie. Znaczący to, że system ten jest z istoty swej dynamiczny, a w swej dynamice wewnętrznie ukierunkowany. Można powiedzieć, że owo dynamiczne ukierunkowanie stanowi po prostu jego wewnętrzną naturę. Nie jest przeto możliwe rozumienie go bez uwzględnienia jego aspektu diachronicznego. Odpowiednio – żaden pojedynczy przedmiot nie da się zrozumieć bez uwzględnienia dynamiczności jego natury. Pozostaje to w związku z naszymi założeniami dotyczącymi nierozdzielności aktu i przedmiotu: każdy akt konstytuuje jeden przedmiot; każdy przedmiot jest ukonstytuowany w jednym akcie; przedmiotem aktu jest przedmiot konstytuowany w nim; aktem przedmiotu jest akt konstytuujący go.

Przedmiotów musi być wiele i są one pogrupowane w heterogenicznych dziedzinach przedmiotowych. Skoro jednak każdy z nich wiąże się ze swoim aktem w sposób jednojednoznaczny, wcześniej czy później pojawi się problem, w jaki sposób *świadomość transcendentalna* może być świadomością więcej niż jednego przedmiotu, i w jaki sposób mogą się one do siebie odnosić. Odpowiedź może zmierzać w następującym kierunku: świadomość transcendentalna dotyczy systemu wszystkich aktów-przedmiotów, jednak nie jest ona jakimś super-aktem. Jest *samoświadomością* ich podmiotu. Przedmioty i ich akty są jak myśli ich podmiotu o sobie samym: jedność i charakter ich podmiotu wiąże się



jedno-jednoznacznie z ich koherencją i spójnością. Stopień dookreślenia tegoż podmiotu wiąże się zaś ze stopniem owej koherencji i spójności.

Konstituowanie przebiega zgodnie z tym, co określiliśmy jako wewnętrzne ukierunkowanie systemu przedmiotów. Chodziłoby o przyjmowaną przez transcendentalny podmiot zasadę wewnętrznej koherencji i *jedności, a zarazem ewolucji* tegoż systemu. Z uwagi na definicyjną nierozłączność przedmiotowości i aktywności konstytucyjnej, zasada owa musiałaby mieć naturę aksjologiczną<sup>6</sup>. Takież charakter miałaby relacja pomiędzy sferą aktowo-przedmiotową i podmiotem oraz natura samego podmiotu. Idąc krok dalej można przyjąć, że zasada konstituowania stanowi jednocześnie zasadę tożsamości samego podmiotu.

W jaki jednak sposób możliwe jest świadome ukierunkowanie całego procesu konstituowania, i jak możliwa jest podmiotowość transcendentalna, skoro transcendowanie – w znaczeniu wykraczania podmiotu *poza* sferę aktów i przedmiotów – nie wydaje się możliwe? Transcendowania nie można pojmować ani jako wykraczania poza tę sferę ku..., ani jako wkraczania w nią od..., ani nawet jako postrzegania jej „z lotu ptaka”, tj. uzyskiwania względem niej jakiejś meta-perspektywy. Zauważmy zresztą, że gdyby wspomniane „wykraczanie” było możliwe, wówczas właśnie nie byłoby potrzeby wprowadzania terminu *transcendowanie* (wystarczyłyby takie określenia, jak: funkcjonalne podporządkowanie, metajęzyk, teoria, presupozycja czy racja). Nie byłoby takiej potrzeby nawet wówczas, gdyby uznać zasadność „ponadracjonalnych racji” przedmiotów. Uznanie zasadności takowych racji oznaczałoby w gruncie rzeczy albo zaprzeczenie ich prawdziwej ponadracjonalności i transcendencji (stwierdzając zasadność czegoś, trzeba owo coś włączyć w dyskurs), albo rezygnację z normalnego znaczenia terminu „zasadność” (jakaż racjonalna zasada mogłaby wiązać z sobą to, co racjonalne i to, co ponadracjonalne?).

Nasuującym się rozwiązaniem dotyczącym wewnętrznego ukierunkowania procesu konstytucji jest model weryfikowania i korygowania założeń w praktyce. Modelu tego nie można jednak zastosować w przypadku całości, o którą nam chodzi.

---

<sup>6</sup> Por. W. S t r ó z e w s k i: *Transcendentalia i wartości*. W: I d e m: *Istnienie i wartość*. Kraków 1981. Autor pisze m.in.: „Budowanie nowego, wartościowszego stanu rzeczy wymaga wzięcia pod uwagę wartości całego układu, w którym ów stan rzeczy się znajduje [...]. [...] Problem sprowadza się ostatecznie do pytania: [...] jak daleko sięgać powinna nasza troska? Odpowiedź musi być radykalna: tak daleko, jak to jest tylko możliwe. To znaczy tak, by można nią było objąć wszystko.

Wszystko: czyli całokształt dostępnej nam rzeczywistości. Tego wymaga jej dobro [...]” (s. 77n.).

Weryfikowanie fundamentalnych pryncypiów *praktycznej* aktywności w *praktyce* przypominałoby sztuczkę barona Münchhausena podciągającego samego siebie za włosy. Stąd próby znalezienia oparcia czy odniesienia w *rzeczywistości obiektywnej*<sup>7</sup>. Za takim modelem stoi, jak można sądzić, intuicja, że bez jakiegokolwiek weryfikacji i – związanego z nią – bardziej lub mniej systematycznego korygowania, nasze strategie nie tylko brałyby się „z powietrza”, ale – że tak powiem – nadal bujałyby w nim. Operowanie przez transcendentalny podmiot bardziej „zobiektywizowaną” zasadą konstytuowania oznaczałoby po prostu, że mniej błądzi, że jego aktywność jest efektywniejsza. Takie rozwiązanie zakładałoby i postulowałoby m.in., że:

- odniesieniem aktywności konstytucyjnej jest rzeczywistość obiektywna, czyli autonomiczna względem tej aktywności;
- owo odniesienie polega na treściowym podporządkowaniu konstytuowania względem rzeczywistości;
- pozostające w tym podporządkowaniu konstytuowanie ma możliwość stopniowego obiektywizowania się;
- większa obiektywność konstytuowania oznacza nie tylko większą jego efektywność, ale i większą sensowność (gdyż odniesienie do rzeczywistości dostarcza mu również racji).

Wprowadzenie kategorii rzeczywistości obiektywnej jako treściowego odniesienia aktywności konstytucyjnej rodziłoby jednak więcej problemów niż dawało odpowiedzi. Mielibyśmy w istocie trzy różne aktywności: (1) nakierowaną na przedmioty, konstytucyjną, (2) nakierowaną na rzeczywistość, poznawczą, (3) nakierowaną na obiektywną rację konstytuowania, praktycystyczną. Ich podmiot zajmowałby się więc, po pierwsze, konstytuowaniem, po drugie, umożliwiającym konstytuowanie rozpoznawaniem rzeczywistości, po trzecie, realizowaniem pewnego, wykraczającego poza konstytuowanie celu (jakiego?). Już choćby w celu weryfikowania zasady konstytucji podmiot musiałby nieustannie analizować efektywność jej funkcjonowania w związku z dokonywanymi w nich zmianami. Jednak zasada ta obejmuje również kryteria tej efektywności, więcej, wedle niej

<sup>7</sup> W. Stróżewski pisze: „Sens ontologiczny jest [...] myślowym projektem, z jakim do [...] rzeczywistości podchodzimy, oczekując, że się z nią `pokryje` czy przez nią `zostanie spełniony`”. „Sens ontologiczny jest zawsze sensem *quod nos*, ale sensem czegoś, co do nas – jako istniejące – się odnosi”. Zakłada więc głębsze, mniej zrelatywizowane warstwy sensu: zwłaszcza sens ontyczny i sens metafizyczny. W. S t r ó ż e w s k i: *Plaszczyzny sensu*. W: *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 430-435.



konstruuje się również sam podmiot. Skoro i one nie pozostają niezależne od wiedzy o rzeczywistości, nasuwa się wniosek, że zasada konstruowania jest po prostu treściowo podporządkowana zasadzie rzeczywistości, a więc aktywność konstytucyjna dokonuje się niejako wewnątrz rzeczywistości, aż do jej granic. Cokolwiek by to miało znaczyć, wracamy tym samym do punktu wyjścia: rzeczywistość obiektywna nie może funkcjonować jako odniesienie sfery transcendentalnej. Konstruowanie nie dotyka rzeczywistości jako takiej, jej substratem nie jest *być*, lecz *przedmioty*. Rzeczywistość jawi się co najwyżej jako horyzont sfery transcendentalnej.

Innym rozwiązaniem kwestii ukierunkowania konstytucji jest przyjęcie wewnątrz samej sfery transcendentalnej obecności czegoś, co umożliwi refleksję dokonującą się weń aktywności<sup>8</sup>, a w każdym razie wartościowanie rozmaitych jej intencji: tak po stronie jej podmiotowych motywacji, jak po stronie jej przedmiotowych skutków. Oczywiście obecność czegoś refleksyjnego w sensie bezwzględny nie wchodzi tu w grę – wszak cała płaszczyzna transcendentalna ulega przemianom konstytucyjnym<sup>9</sup>. Można jednak przyjąć *obecność*, którą podmiot odbierałby jako bezwzględnie autonomiczną, a która zarazem stanowiłaby dlań permanentne i nieskończone wyzwanie.

Przyjmijmy na próbę, że transcendentalna aktywność jest stymulowana przez powodowane tą *obecnością* aksjologiczne napięcie utrzymujące się pomiędzy podmiotem i jego przedmiotami. (Chociaż w świetle naszych wcześniejszych uwag, pomiędzy podmiotem i przedmiotami nie jest możliwe żadne aksjologiczne napięcie, gdyż oznaczałoby ono zachodzenie pomiędzy nimi dystansu, a więc ich wzajemną autonomię). Przyjmijmy dalej, że permanentna *niedoskonałość* rezultatów aktywności konstytucyjnej (tak po stronie przedmiotowej, jak po stronie podmiotowej) ulega jednak stopniowemu zmniejszaniu, co potwierdzałoby właściwe ukierunkowanie tej aktywności. Oznaczałoby to jednak stopniowy spadek wspomnianego aksjologicznego napięcia, a co za tym idzie,

<sup>8</sup> Por. M. J. Siemek w nawiązaniu do myśli E. Husserla: „Tylko *immanentna* transcendencja konstruowanej przedmiotowości oznacza przecież zarazem zawsze *samo-transcendującą-siebie* immanencję konstruującej podmiotowości – a więc zasadniczo otwartą, nigdy całkowicie nie wypełnioną intencjonalną strukturę świadomości, która polega na tym, że podmiot w *sobie samym* zawiera i odnajduje doświadczenie tego, co *obce* i *inne*: mianowicie jako realne *ograniczenie* swej własnej podmiotowej aktywności”. Takie ograniczenie stanowiłaby „nieusuwalna i nieprzekraczalna *cielesność*”. M. J. S i e m e k: *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*. W: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*. Red. M. J. S i e m e k. Warszawa 1994, s. 280.

<sup>9</sup> Samo refleksyjnie musiałoby być zakotwiczone poza sferą transcendentalną i obecne w niej w sposób bezwzględny, jednak postrzeganie jakościowej strony jego „działania” byłoby zapośredniczone przez niedoskonałe działanie podmiotu.

wygasanie aktywności konstytucyjnej. Wówczas i obecność pierwiastka reflektującego nie byłaby odbierana jako bezwzględnie autonomiczna. Celem aktywności nie byłoby pozytywne reagowanie na jego wyzwanie, lecz po prostu umniejszanie wywołującego tę aktywność napięcia – jakby buddyjska droga wyniszczania w sobie wszelkiej żądy, pragnień, afektów.

Czy jest możliwy taki model powodowanego aksjologicznym napięciem działania, które nie zakładałoby stopniowego pomniejszania tego napięcia? Przyjmijmy, że aksjologiczne napięcie nie sytuuje się pomiędzy tym, co konstytuuje i tym, co konstytuowane, lecz tkwi w samym konstytuowaniu jako względnej odpowiedzi na bezwzględne wyzwanie. Interesuje nas to, jak owo permanentne, nieskończone wyzwanie mogłoby funkcjonować wewnątrz sfery transcendentalnej i co mogłoby stanowić miarę dokonywanych nań odpowiedzi. Idąc tropem rozwiązań proponowanych przez M. Heideggera, a zwłaszcza P. Ricoeura<sup>10</sup>, można rozumować następująco. Podmiot jest nieustannie stającym się; cała jego autentyczność, tożsamość, nie zawiera się jednak w tym, czym już się stał, lecz w ciągle podejmowanym stawaniu się sobą. Sam siebie postrzega również jedynie w swej woli i wysiłku stawania się sobą. Dlaczego jednak podejmuje ten wysiłek i co nadaje mu kierunek? Relacja podmiotu względem konstytuowanych, własnych treści nacechowana jest stale utrzymującym się odczuciem ich *inności* względem jego samego. *Inność* ta przejawia się m.in.:

- w tym, że konstytuowane przeze mnie treści są moje, lecz nie są mną samym, nie czuję się poprzez nie sobą;
- w mojej bezsilności wobec ukonstytuowanych treści, które – raz ukonstytuowane – odciągają mnie od mojej tożsamości, zatracają, de-konstytuują;
- poprzez świadomość moralną, która wzywa mnie do wykroczenia poza ukonstytuowane treści, do nowego konstytuowania i odnajdywania w nim samego siebie;
- w asymetrii wertykalnej pomiędzy tym, co mnie wzywa, a mną jako wzywającym (wzywające jest we mnie, a jednak jest czymś ode mnie doskonalszym);

<sup>10</sup> Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994; P. Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990; na ten temat: G. Lubowicka: *Podmiotowość – poświadczenie inności*. „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, z. 3, 1998, s. 19-61.

- w fakcie, że ów wewnętrzny głos moralny ma swoje źródło poza tym, co ukonstytuowane, że nie zależy od mojej inicjatywy, że ciągle mnie zaskakuje, wyprowadza „z równowagi”;
- w poczuciu bierności wobec doznawanych afektów, w poczuciu, że nie są one moim wytworem;
- w odczuciu pożądania, które wskazuje mi jakiś brak.
- Natomiast o kierunku podejmowanej aktywności decydują:
- intencjonalność afektów;
- szacunek podmiotu względem doznawanych nakazów moralnych;
- zdolność podmiotu do internalizacji doznawanych nakazów moralnych i przekuwania ich w realizujący jego autentyczność projekt.

Sądzę, że uwagi te zmierzają we właściwym kierunku, aczkolwiek wiele kwestii pozostaje tu niedopowiedzianych. Przyjmijmy, że tożsamość podmiotu kształtuje się w konstytuowaniu, a nawet że istnieje tylko jako tożsamość konstytuująca/konstytuowana. Zauważmy, że nawet tak pojmowane konstytuowanie musi mieć swój podmiot i swoją historię. Podmiot – jako wyczulony na „poruszenie” go i „wzywanie” do działania; historię – jako kolejne akty tego działania. W ten sposób konstytuowanie byłoby determinowane przez pewne afekty i kryjące się za nimi wartości, które: (a) są zdolne do „poruszenia” podmiotu, (b) stanowią o jego „wyczuleniu” na owe „poruszenia”, (c) ukierunkowują jego działanie. Wszystkie te wartości musiałyby w każdym razie wykazywać pewną spójność, a nawet stanowić pewną całość, system. Ta aksjologia porządkowałaby w określony sposób nie tylko przedmioty i akty, lecz przenikałaby również „wnętrze” podmiotu transcendentalnego. W przeciwnym razie nie można by mówić o „wyzwaniu”. Aksjologiczna natura konstytuowania przesądza zaś jego procesualny charakter, a więc jego ciągłość. Takie rozwiązanie posiada następujące zalety:

- nadaje konstytuowaniu względnie stałe ukierunkowanie,
- nadaje mu trwały, procesualny charakter,
- pozwala na rozróżnianie aksjologicznych motywów i kryteriów konstytuowania od jego przedmiotowej „materii”,
- nie zmusza do traktowania konstytuowania jako zmierzającego do realizacji jakiegoś docelowego stanu rzeczy, ani jako aktywności czyniącej zadość jakimś

zewnątrznym kryteriom; pozwala je postrzegać jako aktywność zdeterminowaną, a jednak autonomiczną.

Pytamy jednak nadal, jak działa mechanizm konstytuowania/transcendowania. Pewną propozycję bardziej szczegółowych rozwiązań idących w tym kierunku może stanowić zarysowana kiedyś przeze mnie koncepcja, wedle której przedmioty są niczym innym, jak intencjonalnymi odpowiednikami rozmaitych konfiguracji wartości; wartości zaś są pochodne względem konstytutywnych dla podmiotu (osoby): (1) stanowiącego dlań bezwzględne wyzwanie normatywnego etosu, (2) aktywności zmierzającej do maksymalnej ochrony tego etosu przed sytuacjami konfliktującymi jego normy oraz (3) stanowiącego narzędzie regulacji tych konfliktów systemu reguł preferencyjnych<sup>11</sup>. Aktywny podmiot usiłowałby tak modyfikować swój system preferencyjny, aby uznawane normy były chronione przed potencjalnymi ich naruszeniami coraz skuteczniej. Temu właśnie służyłoby konstytuowanie. Etos funkcjonowałby jako postrzegana przez podmiot granica sfery transcendentalnej. Jego bezwzględna, autonomiczna obecność stanowiłaby wyzwanie, którego podejmowanie przesądzałoby o być albo nie być samego podmiotu i całej sfery transcendentalnej; stanowiłaby zarazem swoisty drogowskaz ukierunkowujący podmiotową aktywność. Etos miałby charakter czysto normatywny, wartości miałyby natomiast bardziej relatywny charakter, stanowiąc pochodną etosu oraz przyjętych w danej fazie aktywności jej pryncypiów.

Poszukajmy analogii bazującej na zdroworoządkowych tezach dotyczących funkcjonowania naszej jaźni. Moja jaźń nieustannie wykracza poza samą siebie. Mówimy, że wykracza, aby się orientować. Znaczy to najpierw – uświadamiać sobie siebie samą, następnie kierować się i kierować sobą. Wykracza jednak stale ku temu, co *moje*: najpierw ku ciału, następnie ku najbliższemu i stopniowo dalszemu otoczeniu, środowisku, społeczeństwu, historii itd., aż dochodzi do domniemanych granic własnego świata. W ten sposób stopniowo bierze pod uwagę coraz szersze i coraz bardziej zasadnicze kręgi *swojego intencjonalnego* funkcjonowania. W ich kontekście staje się po prostu lepiej zorientowana. Nie chodziłoby jednak o to, że z biegiem czasu postrzega siebie jako coraz drobniejszą cegiełkę jakiegoś kosmicznego porządku, co pozwala jej na racjonalniejsze

---

<sup>11</sup> Por. St. B u d a: *Problem wartości*. „Studia Filozoficzne” 1983 nr 11-12, s. 247-256; St. B u d a: *Osoba i kultura*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 4, s. 81-94.

weń funkcjonowanie. Wręcz odwrotnie: cały ów porządek buduje się jako racjonalizujący ją samą i dla niej samej; jako uobecniający się niejako w jej imieniu, nie zaś jako zmuszający do swojej akceptacji; jako wręcz decydujący o jej być albo nie być. Dlaczego? Okazuje się, że granice *mojego* świata (na ile je postrzegam) postrzegam również jako *moje*. Granice te są zarazem *moimi ograniczeniami*: ograniczają mnie, lecz – akceptując je – sam się poprzez nie ograniczam. Ponieważ mogę je zawsze w jakimś stopniu modyfikować, mogą służyć mi jako narzędzie ukierunkowujące moją aktywność. Modyfikuję w ten sposób całą swoją „orientację”, więc cały mój świat i samego siebie. Jednak czyniąc to, nie wykraczam po prostu poza samego siebie ani poza to, co własne, bo czynię to we własnym imieniu i we własnej „intencji”. Cudzysłów oznacza, że cały ów proces reorientowania ma zarazem naturę intencyjną i intencjonalną. Wedle czego się orientuję? Wedle tego, co aktualnie rozpoznaję i akceptuję jako najbardziej dla siebie źródłowe. Źródło stanowi najpierwotniejsze uwarunkowanie pewnej całości, jej prawarunek dostateczny. Jest więc *par excellence* tym, co stanowi. Odczuwam je jako to, co we mnie najradzykalniej prze-sądzone<sup>12</sup>. Na co się orientuję? Na to, co – jak się spodziewam – jest dla mnie jeszcze bardziej źródłowe. Z biegiem czasu docieram do coraz głębszych źródeł. W ten sposób coś okazuje się we mnie i dla mnie bardziej źródłowe, a coś mniej. Orientacja podporządkowana jest jednak reorientacji. Należy ją więc rozumieć dynamicznie: orientacja jest zawsze reorientująca, bo jest podporządkowana własnemu modyfikowaniu. Wedle czego się reorientuję? Wedle tego, co aktualnie odczuwam jako swoją rację bezwzględnie nadrzędną<sup>13</sup>. Racja czegoś dotyczy jego całości, ukazując go jako dobro, a jego bycie jako powinność względem dobra-racji. Z racji czerpię swoją motywację. O ile źródło stanowi to, co ostatecznie *prze-sądzone*, racja bezwzględnie nadrzędna stanowi to, co ostatecznie *prze-sądza*. Źródło determinuje całe moje działanie niejako negatywnie: z niego ono wypływa i nie zależy to od mojej woli; natomiast racja determinuje je pozytywnie: podporządkowuję się jej sam.

Racja jest racją mojego re-orientowania się na głębię własnych źródeł. Można więc powiedzieć, że moje aktualne „zorientowanie” stanowi porządek mojej jaźni podporządkowany jej zgłębianiu. Pomiędzy pra-źródłem i bezwzględnie nadrzędną racją

<sup>12</sup> Owo „najradzykalniej” nie oznacza tu jednak *aprioryczności* bezwzględnej. Po jej zgłębieniu, a więc ustaleniu tego, co jeszcze bardziej źródłowe, okazuje ona swoją względność.

<sup>13</sup> Chodziłoby tu o wspomniany etos.

sytuują się moje wartości. Własną aksjologię przedstawiam sobie na kształt ogniskującej się w hierarchii wartości pionowej osi, której przedłużone końce wskazują kierunek reorientowania na źródła wedle akceptowanych racji. Jeden z jej końców zwrócony jest na zgłębianie własnych źródeł, drugi na takie czerpanie z nich, aby efektywniej czynić zadość własnym racjom. Metaforycznie można powiedzieć, że aktywność transcendentalna polega na odnajdywaniu racji zgłębiania swoich źródeł i odnajdywaniu źródeł, dla których zgłębiania posiadam wystarczające racje.

Zgłębianie własnych źródeł okreśmy jako *źródłowanie*. Źródłując – jestem bardziej sobą i w ogóle jestem sobą. Ostatecznie jednak źródłuję nie po to, by być po prostu bardziej „źródłowym”, ale po to, by *lepiej być*, co oznacza dla mnie – *być bardziej sobą*, czyli po prostu *bardziej być*. Zarysowuje się dalej hipoteza, że *bycie lepiej* odsyła do swojej racji: *dobra bycia*, a *bycie bardziej* – do swojej racji: *bycia samego*. Postrzegane przeze mnie jako etos, przesadzające o całej mojej aktywności – tj. o *źródłowaniu* i o reorientowaniu się – racje, utożsamiałyby się właśnie z *byciem samym*. Wszelką aktywność nakierowaną na owe racje – ich odczuwanie, internalizowanie, względne modyfikowanie – możemy określić jako transcendowanie.

Próbując zrozumieć owe racje, musimy wyjść poza zarysowane wyżej ustalenia, tj. pokazać ich szerszy filozoficzny kontekst. Przyjmijmy, że szkicowaliśmy dotąd jakiś istotny fragment filozoficznych rozważań, względnie jakieś jego ramy, określane tu jako *płaszczyzna transcendentalna*. Z naszych ustaleń wynikałoby w każdym razie, że:

- stanowi ona płaszczyznę podmiotowej aktywności konstytucyjnej;
- nie jest osadzona w szerszym treściowym kontekście;
- aktywność transcendentalna (konstytucyjna) nie jest w jakikolwiek sposób podporządkowana innej aktywności jej podmiotu;
- dynamika aktywności transcendentalnej bierze się z permanentnego aksjologicznego wyzwania odbieranego przez podmiot jako płynące spoza jego własnych horyzontów;
- podmiot ma świadomość tego, iż podejmowanie przezeń owego transcendującego go wyzwania decyduje o jego „być albo nie być”, ale również: o jego „byciu lepiej” lub „byciu gorzej” i o „byciu bardziej” lub „byciu mniej”;



- niezbędne do tak rozumianej aktywności transcendowanie polegałoby nie tyle na wykraczaniu podmiotu poza ową płaszczyznę, co na dynamicznym odnajdywaniu samego siebie jako warunkowanego aksjologicznie przez własne horyzonty;
- transcendowanie można rozumieć jako permanentny wysiłek sytuowania siebie samego w perspektywie własnych źródeł i racji, która nabiera dla nas kształtu jako nasz system wartości.

Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie o filozoficzny sens rozważań dotyczących płaszczyzny transcendentalnej, zakładając przy tym, iż rozważania te mają stanowić istotnie wyodrębniającą się płaszczyznę refleksji filozoficznej (to jest wynikającą z samego rozumienia tego, czym jest filozofowanie). Jest jasne, że w ten sposób postawione pytanie zakłada takie rozstrzygnięcia dotyczące natury filozofii, których nie możemy w tym miejscu dostatecznie wyłożyć i uzasadnić.

Przede wszystkim: filozoficzne rozważania dotyczące płaszczyzny transcendentalnej nie konstruują ani nie opisują jakiegokolwiek specjalnej dziedziny aktywności, która – sama w sobie – nie miałaby nic wspólnego z filozofowaniem. Wydawałoby się zaś, że konstytuowanie rozmaitych przedmiotów jest czymś, czym każdy z nas żyje na co dzień; że nie potrzebujemy do tego żadnych filozoficznych teorii; że filozofia z siebie tylko znanych względów podejmuje ten temat z czysto abstrakcyjnej, nie wnoszącej nic do praktyki perspektywy. Tymczasem musimy odrzucić możliwość jakiegokolwiek zewnętrznego odniesienia filozofii – tak treściowego, jak i funkcjonalnego. Czynimy tak nie tylko dla zasady minimalizowania założeń. Wynika to również z tego, co już ustaliliśmy. Gdyby mianowicie dopuścić możliwość zewnętrznego odniesienia refleksji filozoficznej, takowe musiałyby posiadać również aktywność transcendentalna. Tę zaś wykluczaliśmy.

Możemy powiedzieć, że filozofowanie utożsamia się z własną autorefleksją. Nie chodzi jej jednak po prostu o siebie samą jako tak a tak określoną, lecz jako permanentnie określającą się. Zapytywanie o to własne permanentne samookreślanie się stanowi transcendowanie *par excellence*. Filozofowanie staje się z jednej strony jako pytające o własne źródła i racje, z drugiej – jako kreujące własne źródła i racje. Nie zakładając niczego ani w sobie, ani poza sobą, zakłada ono tylko własną sensowność. Znaczyłoby to jednak, że owe źródła i racje, o które pyta i które kreuje muszą mieć moc uzasadniania owego zapytywania i kreowania; co więcej: moc uzasadniania go jako nie kończącego się

ruchu. Stanowiłby on swoistą grę ze swymi źródłami i racjami polegającą na obserwowaniu samego siebie jako ożywianego, poruszanego i reagującego na nie; na ich modyfikowaniu; na samoutwierdzaniu się, polegającym na odnajdywaniu racji w źródłach i źródeł w racjach. Stanowiąc taką czystą aktywność, która nierozzerwalnie splata się z własną autorefleksją, filozofia dokonuje dyskursywnej artykulacji sensowności samej, czyli najelementarniejszych zasad rządzących strategią konstytuowania się czegokolwiek. Można powiedzieć, że jest po prostu samoświadomością sensowności, samoświadomością *par excellence*. Zapytując o sensowność w ogóle, zapytuje zaś o transcendentne źródła sensowności, źródła uprawomocniające sensowność.

Funkcjonowanie tak rozumianej filozofii wymaga wyróżnienia trzech wewnętrznych płaszczyzn jej realizowania się i zarazem jej wewnętrznego odniesienia:

- płaszczyznę metaheurystyczną<sup>14</sup>, na której realizuje się odniesienie filozofowania do samego siebie w aspekcie *philosophiae perennis*;
- płaszczyznę transcendentálną, na której realizuje się odniesienie filozofowania do samego siebie jako do podmiotu i przedmiotu aktywności konstytucyjnej;
- płaszczyznę metafizyczną, na której realizuje się odniesienie filozofowania do samego siebie jako do warunkowanego transcendentnie.

Płaszczyzny te przenikają się, są wręcz nierozłączne. Oznacza to, że każda głębsza wypowiedź filozoficzna uwzględnia równocześnie – bardziej *explicite* lub bardziej *implicite* – wszystkie te trzy płaszczyzny. Tym niemniej, rozważania nasze koncentrują się zwykle na którejś z płaszczyzn. Jeśli koncentrują się na jakichś zagadnieniach pierwszej, zwane są najczęściej *metafilozoficznymi* czy *metodologicznymi*; jeśli na drugiej – określane są np. jako *teoria poznania*, *teoria wiedzy*, *teoria przedmiotu*, *ontologia*, *aksjologia*, *antropologia* czy *historiozofia*; jeśli na trzeciej – *metafizyka* czy *filozofia Boga*.

Pogląd o konieczności uwzględniania w filozofowaniu płaszczyzny transcendentálnej nazwijmy *transcendentalizmem*. Tradycyjnie transcendentalizm wiązano z takimi kategoriami, jak *podmiot*, *świadomość*, *przedmiot*, *doświadczenie*, *poznanie*, ale również – *sens*, *uprawomocnienie*, *rzeczywistość*, *istnienie*. Pierwotny zamysł daje się streścić w kilku punktach:

<sup>14</sup> Ten termin służy uniknięciu niechcianych konotacji wiążących się z *metafilozofią* i *heurystyką filozoficzną*, tak jak ją rozumie J. Hartman. Z jednej bowiem strony, refleksja filozofii nad samą sobą musi przynależeć do samej filozofii; z drugiej – musi posiadać moc kreowania *philosophiae perennis*

- obok kategorii bytu, niezbędne jest kategoria przedmiot, znacząca obiekt zrelatywizowany treściowo i egzystencjalnie względem podmiotu; ewentualne odniesienie podmiotu do bytu musi być zapośredniczone przez przedmiot;
- od świadomości jako psychiki należy odróżnić filozoficznie wypreparowaną czystą świadomość, zaś od obdarzonego psychiką podmiotu należy odróżnić filozoficznie wypreparowaną czystą podmiotowość; owa świadomość i podmiot stanowiłyby jedność (w obu przypadkach wygodnie mówić po prostu o podmiocie); jej treści jako świadomości pokrywałyby się z jej aktami jako podmiotu (treści te są po prostu przedmiotami);
- tak rozumiana przedmiotowość ma ugruntowanie w podmiotowości; podmiot konstytuuje przedmioty wedle akceptowanych przez siebie zasad, jest przeto dysponentem sensowności.

Cała historia filozoficznej idei transcendentalizmu (filozofii transcendentalnej, filozofii transcendentalnych, transcendentalizmu czy metody transcendentalnej w filozofii<sup>15</sup>) pokazuje, co można zrobić z takimi założeniami. Dalsze pomysły szły w różnych kierunkach, ale wydaje się, że zawsze wiązały się z przełamywaniem prymatu *obiektywności*, na rzecz prymatu *sensowności*. Skutkiem tego była eksploracja nowych obszarów i metod filozofowania; powstawały nowe systemy i kierunki filozoficzne.

Jak jednak sygnalizowałem na początku, nasze refleksje miały inny cel. Chodziło nam nie tyle o wykazywanie prymatu pewnych filozoficznych kategorii względem innych, co o problem usytuowania rozważań wiążących się z płaszczyzną transcendentalną jako istotnej składowej filozofowania w ogóle.

---

<sup>15</sup> Por. rozróżnienia stosowane w: M. S z u l a k i e w i c z, *Obecność...*