

DANIEL SOBOTA

## CZY DALEJ DROG KANTA?

**Marek Szulakiewicz:** *Obecno filozofii transcendentalnej*. Toruń, Wyd. UMK, 2002, 264 s.

„Czy istnieje na ziemi jaka miara?” - pytał Hölderlin<sup>1</sup>. Czy kto wie, gdzie bywa miara jako pocztek? - pytali pierwsi przywódcy, prawodawcy, kapłani, poeci i filozofowie. Za nimi kolejni i następnicy. Ci głębiej to samo, bez umiaru: czy istnieje na ziemi jaka miara? Metry dziejów i kilometry historii już to wyłuszczone na to jedno, niezmierzone: poszukiwanie miary. Tak rodziła się kultura. Swymi dziełami próbowała przywołać miarę, wnieść porządek, oddalić chaos. Przekonana, że nie własne ludzkie wzorce wprowadza, lecz podgląda boskie, że odkrywa raczej niż tworzy, powoli, ale z uporem rozsądzała cieniutki lini horyzontu kominami domostw i filarami wiatru, czynem bohaterским i skoczny myśli, co przez ciga najbiedniejszych. „Raczej odkrywa niż tworzy”. Rozkwit kultury jako iryzacja projektów, spiętrzenie ludzkich wysiłków, rozmach wykończony, potęga różnorodności i swobody form. A więc nadmiar? - pytali jedni. - Na co nam miara? - wtórowali im drudzy.

Wielkość kultury budzi szacunek dla jej twórców, wzmacnia kontynans. Człowiek nie potrzebuje panów. „Człowiek jest miarą wszechrzeczy” - powie w szczytowym okresie rozwoju kultury greckiej Protagoras. Rozkwit kultury dopuszcza, a nawet zakłada taki dialog, w którym poddawane jest w wątpliwość to, co fundamentalne, pierwsze, jedyne, miarodajne, a więc to, co stanowi treść wiedzy najwyższej - z greckiego nazwanej - metafizyką. Metafizyka jest apologią niezależną od tego, co najwłaściwsze, od człowieka. To paradoksalne, ale kultura, której wysokim przeznaczeniem było odkrywanie miary, staje się dla niej najwyższym zagrożeniem. W opozycji do różnorodności i zmienności form, którymi człowiek wyraża nie wolne od ograniczeń miejsca i czasu swego pobytu odczucie miary, metafizyka, mimo że jest tworem jednej kultury, kultury Zachodu, domaga się takiej czystości, powszechności i jedności obrazu, które zagwarantują bezpieczeństwo nadziei tego, co utracone, przyzywane i wciąż poszukiwane, co udaremni wyzysk i nadmiar, co pozwoliłoby człowiekowi na miarę jego (nie)możli-

<sup>1</sup> F. Hölderlin: *Wiersze*, tłum. B. Antochewicz. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982, s. 100.

wo ci. Kultura proponuje wiele wzorców, metafizyka wie, e mo e istnie tylko jeden. Rozkwit kultury jest niejako kryzysem metafizyki. Z perspektywy metafizyki rozkwit kultury jest upadkiem kultury, bo zniszczeniem u - wi conych tablic. Człowiek jednak potrzebuje zarówno kultury, jak i metafizyki. Dzieje zachodniej kultury s przestrzeni sporu, gr wzajemnego wypierania si kultury i metafizyki z biegu owych dziejów. Metafizyka, zakładaj c czysto odbioru, próbuje wykroczy i przekroczy , tj. transcendowa , uwarunkowania ludzkiego pobytu na ziemi. Temu transcendowaniu najlepiej ma słu y to, co najbardziej niezale ne, nieuchwytnie, zdolne przemierza w jednej chwili bezkresne przestworza i najodleglejsze czasy, a wi c to, co naj ci lej spowinowacone z Poszukiwanym - my l, cz stka boskiego w człowieku. Metafizyka da przekroczenia totalnego; jednak im wy ej wyskakuje ku niebu, tym gł biej wdeptuje kultur w ziemi . A kultura jest jej zapleczem i odskoczni . My l w przekraczaniu musi zna umiar, je li nie chce si bole nie potkn . Trzeba przekroczy sam transcendencj , by nada jej spokój i zdyscyplinowanie. Tak, na rozstaju kultury i metafizyki, powstaje my l transcendentalna. Weiska si mi dzy poró nionych grubym klinem, zabezpieczaj c ich przed pustym kołataniem.

Wła nie owej potrójnej relacji metafizyki, kultury i filozofii transcendentalnej po wi cona jest ksi ka Marka Szulakiewicza pt. *Obecno filozofii transcendentalnej*. Jest ona kontynuacj dwóch jego wcze niejszych publikacji ksi kowych, mianowicie *Filozofii w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej* (Rzeszów 1995) oraz *Od transcendentalizmu do hermeneutyki* (Rzeszów 1998), jak równie stanowi rozszerzenie szeregu pomniejszych artykułów publikowanych na ramach wielu periodyków filozoficznych. Zreszt nie tylko kontynuacj i rozszerzeniem. Dochodzi tu jeszcze inna ni we wcze niejszych pracach perspektywa badania problemu transcendentalizmu w kontek cie jego zwi zków z metafizyk i kultur . W poprzednich publikacjach autor starał si ledzi wpływ uwarunkowa metafizycznych i kulturowych na filozofii transcendentaln . W prezentowanej obecnie pracy chodzi przede wszystkim o prze ledzenie wewn trznych przemian transcendentalizmu, wynikaj cych z wł czenia do nowych trendów filozoficznych i kulturowych. Poprzez t aktualizacj my lenia transcendentalnego mo e ono, zachowuj c wobec nich wymagany dystans i niezale no , z powodzeniem anga owa si we współczesne konflikty filozoficzne i kulturowe.

Transcendentalizm chce spełnia dwa podstawowe postulaty, realizowane osobno przez metafizyk i kultur : jako filozofia ostatecznych ugruntowana pragnie szuka absolutnych podstaw wa no ci, miary, z kolei jako filozofia kultury stara si wł czy w budow kultury poprzez wskazywanie „wa nych” warto ci i zapładniaj cych celów. Mo na powiedzie , e w idei

transcendentalizmu istota 1 czy si z istnieniem. Transcendentalizm o tyle tylko wype nia powierzone mu zadanie, realizuje w lasn , poniekd metafizyczn istot , o ile jest obecny w kulturze, o ile wspiera rozwj kultury. Dlatego te odpowiedzie na pytanie o istot transcendentalizmu mo na tylko poprzez wskazanie jego form w kulturze. A poniewa kultura i przynale ne do postawy s tworami dynamicznymi, tak e sama istota transcendentalizmu skazana jest na mienienie si ró norakimi barwami i odcieniami. Nie ma jednej ponadczasowej, niezanga owanej kulturowo idei transcendentalizmu. Mówi c wi c w tytule o obecno ci filozofii transcendentalnej, autor pyta o to, „czym jest i w jakiej formie obecna jest idea my lenia transcendentalnego” (s. 7).

Praca sk ada si z pi ciu rozdziaów. Rozdziały pierwszy i drugi po wi cone s idei i metodzie filozofii transcendentalnej. Kolejne rozdziały ukazuj zwi zek transcendentalizmu i metafizyki (rozdział trzeci) oraz zwi zek transcendentalizmu i kultury (rozdział czwarty). W rozdziale ostatnim autor przedstawia obecn sytuacj filozofii transcendentalnej.

W rozdziale pierwszym autor próbuje zbudowa model rozumienia idei transcendentalizmu w filozofii. Najogólniejszy sens my lenia transcendentalnego skupia si wokół łaci skiego słowa *transcendere* - „przekracza”, „przechodzi”. Przekraczanie jest pierwszym poj ciem transcendentalizmu. Trudno byloby broni tezy, e filozofia transcendentalna jest czym w rodzaju dyscypliny filozoficznej (np. obok etyki), b d kierunku filozoficznego (np. obok egzystencjalizmu), b d te , e jest filozofi jako tak . Zamiast dokonywa podobnych redukcji, pole rozwa a obj te słowem *transcendere* dzieli autor na trzy zachodz ce na siebie, nieostre dziedziny: 1. filozofie transcendentalne, 2. filozofia transcendentalna, 3. transcendentalizm.

Ad 1) Zbiorcza nazwa „filozofie transcendentalne” obejmuje takie systemy filozoficzne, które w centrum swoich rozwa a sytuuj moment zbli ania si człowieka do obszaru „transcendentnego” czy „transcendentalnego”, tj. do transcendensu wyłaniaj cego si w akcie transcendencji. To wła nie ów akt podlega w tych filozofiach szczególnym analizom. Ze wzgl du na wyró nione momenty struktury przekraczania filozofie transcendentalne dziel si na te, które koncentruj si na samym akcie przekraczania (np. filozofia granic Jaspersa), lub na relacji, przej ciu od wiata ku transcendensowi, lub te na tym, co i ku czemu jest przekraczane. Wokół relacyjnego aspektu przekraczania budowane s zwykle systemy metafizyczne - przekraczanie jest tu rozumiane jako uzupełnienie, uzasadnienie czy uprawomocnienie przekraczanego - oraz teorie epistemologiczne, które albo zajmuj si rekonstrukcj relacji poznawczej mi dzy poznaj cym a poznawanym - wtedy odpowiadaj na pytanie „jak mo emy pozna co ?” - albo zajmuj si rekonstrukcj warunków mo liwo ci poznania i wówczas pytaniem wyj cio-

wym jest: „czym jest przedmiot poznania?”. Dla filozofii zajmuj cych si przede wszystkim opisem tego, co i ku czemu jest przekraczane, znamienne pozostaje uwiklanie w dychotomi immanencji i transcendencji (nurt teoriopoznawczy) lub konstytucji i Transcendencji (nurt metafizyczny). Tak, jak przy poprzednim zestawieniu chodziło o eksploracj granicy mi dzy przekraczanym a tym, ku czemu si przekracza, tak w tym ostatnim punkcie chodzi o opis ich samych z akcentem na tego ostatniego (Bóg, transcendentalia).

Ad 2) Przez filozofi transcendentaln rozumie autor filozofi Kanta, czyli tak filozofi , która szuka apriorycznych warunków mo liwo ci do wiadczenia. Zdaniem Marka Szulakiewicza Kant, staraj c si zrealizowa trzy podstawowe cele, dopu cił si trzech równie podstawowych ogranicze :

A) Broni c nauki przed sceptycyzmem, zwrócił si ku ahistorycznemu podmiotowi, wolnemu od do wiadczenia ludzi i wiata.

B) Zabezpieczaj c nauk przed skrajnym empiryzmem, nie uznaj cym w poznaniu czynnika apriorycznego, zredukował byt do fenomenu, tj. do bytu dla podmiotu, w obr bie podmiotu i przez podmiot stworzonego.

C) Wyznaczaj c rubie e skłonno ciom metafizycznym, pozbawił filozofi funkcji wiatopogl dowej.

Ad 3) Transcendentalizm jest rozwini cciem pierwszej krytyki. Przejmuje on wi c wskazane wy ej zalety tej filozofii, ale te i jej wady. Dodatkowo redukuje cało tematyki filozoficznej do teorii poznania. Jako taki pozostaje poza bytem, poza konkretnym człowiekiem i poza kultur . Lokuje si on w skrajnej opozycji do perspektywy metafizycznej. Zdaniem autora, ta alternatywa transcendentalizm - metafizyka „stoi u podstaw filozofii współczesnej. Czy jest ona uzasadniona?” (s. 36) Tym pytaniem autor zajmuje si w rozdziałach po wi conych wzajemnej relacji metafizyki, kultury i szeroko rozumianej filozofii transcendentalnej.

Rozdział drugi ma na celu znalezienie Jedno ci metody transcendentalnej”. Poj cie metody obejmuje trzy - wyró nione przez B. J. F. Lonergana - momenty: normatywny wzorzec (paradygmat), okre lone czynno ci, czyli zwi zany z wzorcem zespół działa , oraz powtarzalno i kumulatywno , gwarantuj ce otwarto metody wobec nowych do wiadcze . Trudno mówi o jednej uniwersalnej metodzie uprawiania filozofii. Niekiedy nawet trudno mówi o jakiegokolwiek metodzie filozofowania, zwa ywszy, e filozofia cz stokro pozostaje wyrazem indywidualizmu i buntowniczej natury człowieka. Niemniej mo na, patrz c na cało dziejów filozofii, wyró ni trzy dotychczas normuj ce zasadnicze paradygmaty my lenia filozoficznego. S to: paradygmat metafizyczny, wyrosły na gruncie „naturalnej (przedfilozoficznej) tendencji do obiektywnego, realnego postrzegania wiata i wskazuje na prymat bytu w postaci zewn trznej realno ci materialnej, czy

te idealnej” (s. 45). Ten paradygmat w epoce nowożytnej ulega wyparciu na rzecz paradygmatu subiektywistycznego. Odchodzenie paradygmatu metafizycznego rozpoczęło się wraz z czternastowiecznym ideomorfizmem i empiryzmem (W. Ockham). Przejmujący rolę wzorca normującego paradygmat subiektywistyczny stawał w centrum zainteresowania filozofii *cogito* i jego *cogitationes*. Był staję si korelatem wiadomości, prawda zostaje zamieniona w pewność. Jednak w XX wieku nadszedł koniec paradygmatu subiektywistycznego. Było to związane z pojawieniem się nowej, krytycznej oceny takiego sposobu myślenia, w którym pierwsze miejsce zajmuje czyste Ja. Czysty podmiot ulega uhistorycznieniu, indywidualizacji i egzystencjalizacji. Wskazuje się przy tym, że najważniejszym sposobem zadomowienia się w świecie takiego ożywionego człowieka jest język. Filozofia staje się „myśleniem w komunikacji”. W centrum zainteresowania stają kategorie języka, intersubiektywności, wspólnoty komunikacyjnej, drugiego człowieka. Filozofia ulega wpływom antropologii, kulturoznawstwa, językoznawstwa, socjologii, psychologii i ekonomii. Następuje decentralizacja rozumu na rzecz pluralizmu form racjonalności. Obecnie chodzi o znalezienie powszechnych warunków porozumiewania się.

Jakie miejsce pośród tych trzech paradygmatów zajmuje filozofia transcendentna? Czy stosujemy ją za cisłego reprezentanta paradygmatu subiektywistycznego. Jest to prawda, o ile zważa się tylko na historycznie uwarunkowaną, konkretną Kantowską postać filozofii transcendentalnej. Jednakże zwraca się uwagę na możliwość strukturalnego projektu, wówczas transcendentalizm subiektywistyczny staje się tylko jedną z postaci filozofii transcendentalnej jako takiej. Filozofia transcendentalna równie dobrze realizuje się w ramach paradygmatu metafizycznego, jak i komunikacyjnego. Projekt transcendentalny zakłada bowiem polimorfizm systemów filozofii transcendentalnej, możliwość do zrealizowania dzięki rozszerzeniu lub pogłębieniu jednego lub dwóch biegunów, stanowi on oś myślenia transcendentalnego. Tymi biegunami są doświadczenie oraz warunki możliwości. Kant, wykonując ów projekt, z jednej strony nadaje doświadczeniu form nauki o przedmiocie jako obiekcie fizycznym, z drugiej, warunki możliwości tak pojętego doświadczenia redukuje do apriorycznych struktur czystej podmiotowości. Można jednak i inaczej. Uniwersalizacja metody transcendentalnej prowadzi do rozszerzenia pojmowania tego, czym jest doświadczenie, oraz czym są jego warunki możliwości. Jako przykładowe postaci takiego pogłębienia wykorzystania metody transcendentalnej autor wymienia neokantyzm, fenomenologię, „transcendentalizm problematyzujący” W. Röda oraz filozofię R. Schaefflera. Powyższe propozycje skupiają się na odkryciu nowych warstw w obszarze samego doświadczenia. Kantowskie „czyste przyrodoznawstwo” zostaje uzupełnione o nauki

humanistyczne (szkoła marburska), włączone w pojęcie kultury (szkoła bade ska), zredukowane do czystych fenomenów (Husserl), objęte wieloznacznym pojęciem interpretacji (Röd) lub te pojęcie jako forma „dialogu z rzeczywistością” (Schaeffler). Z kolei pragmatyka transcendentálna K. O. Apla czy tomizm transcendentálny tzw. szkoły Maréchalá próbuj zást pi podmiotowe warunki mo liwo ci do wiadczénia „*a priori* wspólnoty komunikacyjnej”, w którym zamiast czystego Ja zostaje wprowadzone My, lub te my I , e poznawcze struktury podmiotu w sposób *a priori* nastawione s na poznawanie rzeczy samych. Apel kieruje transcendentalizm w stron paradygmatu komunikacyjnego, tomizm Maréchalá w stron paradygmatu metafizycznego.

Jednak transcendentalizm nigdy nie stanie si ani czyst metafizyk , ani głównym przedstawicielem paradygmatu komunikacyjnego, sprzyjaj cego deprecjacji potrzeby ostatecznego ugruntowania na rzecz potrzeby ycia we wspólnocie i u ywania j zyka. Transcendentalizm sytuuje si zawsze mi dzy metafizyk a kultur , tzn. jest filozofi ostatecznego ugruntowania okrelonej kultury. Precyzacji takiego rozumienia filozofii transcendentálnej po wi cone s dwa nast pne rozdziały.

W tradycyjnym ujęciu filozofia transcendentálna uchodzi za teori antymetafizyczn . Nie jest to prawda, zwa ywszy, e nawet Kantowska krytyka metafizyki odnosiła si negatywnie tylko do takiego jej uprawiania, jakie miało miejsce w przeszłości, nie za do metafizyki w ogóle. Mo na powiedzie , e transcendentalizm wyniósł metafizyk na wy szy poziom, zerwał z jej naiwności , uczynił bardziej wyrafinowan , refleksyjny . Zarówno filozofia transcendentálna, jak i metafizyka s filozofiami ostatecznego ugruntowania. Tym, co decyduje o podstawowych ró nicach mi dzy nimi, jest kierunek legitymizacji. Metafizyka szuka pierwszych zasad po stronie „tamtego wiata”, w rzeczywistości heteronomicznej wzgl dem do wiadczénia, transcendentalizm czyni krok wstecz, szuka warunków do wiadczénia w samym do wiadczénia (legitymizacja autonomiczna). St d te wypływaj pozostałe ró nice: metafizyka zarzuca transcendentalizmowi subiektywizm i oderwanie od „korzeni bytu”, ten ostatni odwzajemnia si metafizyce kazaniem o jej dogmatyczności i nienaukowości. Autor, przedstawiaj c zwi zek metafizyki i filozofii transcendentálnej, bardziej ni eli na wydobywaniu ró nic, skupia si na ukazaniu wewn trznych przeobra e , wspólnych cech i mo liwo ci jednoczesnej i zgodnej realizacji ich obu. W zwi zku z tym ukazuje, e powstanie filozofii transcendentálnej „ma swe ró dła w historycznych przemianach my lenia metafizycznego” (s. 108). Metafizyka w pewnym momencie swoich dziejów uległa podziałowi na metafizyk ogólną i metafizyk szczególową . Ta pierwsza jako ontologia zrezygnowała z heurystycznej funkcji bytu najwyższego. Je eli dla Arystotelesa metafizyka jest

„wiedz o pierwszych zasadach i przyczynach”, to ju na przykład dla Baumgardena metafizyka jest „nauk zawieraj c pierwsze zasady ludzkiego poznania”. Ontologia bada warunki mo liwo ci poznania bytu. Mo liwo ci jednak nie s - jak dowodził Leibniz - samoistne: potrzebuj gruntuj cej je realno ci. T realno ci jest absolutna wiadomo . St d ju tylko krok do Kanta. Tak oto wewn trzna przemiana metafizyki umo liwia powstanie filozofii transcendentalnej. „Od wzajemniaj c si ” metafizyce transcendentalizm zmienia sens pytania o byt. Nie: „czym jest byt jako byt?”, ale: „czy mo na w ogóle co wie dzie o bycie jako takim?”. Metafizyka staje si teori wiedzy.

Po dwudziestowiecznej napa ci na metafizyk ze strony empiryzmu, logicyzmu, filozofii j zyka i filozofii wiatopogl dowej, to wła nie filozofia transcendentalna podj ła si obrony wa no ci pyta metafizycznych. Odb yło si to za cen utraty przez metafizyk ponadczasowej warto ci na rzecz niemniej wa nej, jak si okazało, warto ci kulturowej. Metafizyka i kultura zostaj uzgodnione w filozofii transcendentalnej, zaanga owanej w uprawomocnienie wiata, w którym jest człowiek, ale równie wiata, którego ma człowiek. Jednocze nie jest ona uwa ana za wyraziciela kryzysu kultury Zachodu. Ów kryzys - zdaniem m.in. Bierdiajewa - polega na oderwaniu człowieka od bytu, od tego, co naprawd „inne”, i rzuceniu go w stron podmiotu i zjawiska. Owa podmiotowo jest przy tym fałszywie skonstruowana, mianowicie jako czysta, absolutna, ahistoryczna, martwa. Kantowska rewolucja jest krokiem ku nico ci, mostem ku nihilizmowi. Reakcj na kantyzm jest materializm. Ale alternatywa ta kryzys ów jeszcze pogł bia.

Im mniej zwraca si uwag na szkody powstałe na terenie metafizyki tradycyjnej na skutek Kantowskiej krytyki, a bardziej na krytyk jako projekt filozofii transcendentalnej, tym ocena działałno ci Kanta zmienia si z destrukcyjnej na twórcz . Kant szuka absolutnych podstaw wiedzy oraz absolutnych podstaw etyki. T ostatni chroni przed pokusami sprowadzania jej zasad ju to do tego, co człowiek *de facto* czyni, ju to do psychologii czy antropologii. Kant stara si odnale jedno kultury w nauce. Nauka o pewnych podstawach jest, według niego, szans upadaj cej kultury.

A kultura upadała kaskadowo. Najpierw zw tpiono w mo liwo ci rozumu. Skoro jednak rozum był dotychczas istot człowieka, to kryzys rozumu oznacza dewaluacj poj cia człowieka. Skoro za człowiek był zawsze integraln cz ci wiata, to wraz ze mierci człowieka upadł jego stosunek do wiata. Tym trzem poj ciom - rozumowi, człowiekowi i wiatu - odpowiadaj trzy idee Kantowskiego rozumu, b d ce w istocie motywami i kierunkowskazami kulturotwórczej aktywno ci człowieka.

Na pocz tku XX wieku podobnej terapii kultury ze strony transcendentalizmu najaktywniej podejmuj si : filozofia kultury Windelbanda, filozofia

warto ci Rickerta oraz fenomenologia Husserla. Ich omówieniu po wi ca autor kolejne punkty.

Przedstawione powy ej filozofie transcendentalne próbuj ratowa kultur za pomoc rozumu absolutnego, ograniczaj c si do poj cia człowieka jako podmiotu poznaj cego swój wiat Kolejne dziesi ciolecia filozofii pokazały jednak, e perspektywa epistemologiczna nie jest w stanie zapobiec pogł białemu si kryzysowi kultury. Czy oznacza to kres my lenia transcendentalnego? Bynajmniej. Nast puj ce transformacje tego my lenia - zas t pienie paradygmatu wiadomo ci paradygmatem komunikacji (Apel), subiektywno ci przez interakcyjno , przemiana czystego rozumu w „rozum transwersalny” (W.Welsch), interpretacja poznania jako interpretacji (H. Lenk) - odkrywa w transcendentalizmie nowe mo liwo ci. Do tego dochodzi inspiruj ca obecno filozofii transcendentalnej we współczesnych programach filozoficznych, takich jak: egzystencjalizm (Jaspers), marksizm (szkoła frankfurcka), hermeneutyka (Gadamer), filozofia analityczna (P. E Strawson), neotomizm (J. Maréchal).

Du zalet pracy Marka Szulakiewicza jest przedstawienie problemu filozofii transcendentalnej w szerokiej, wielowarstwowej perspektywie. Niejako jednocze nie autor posługuje si uj ciem problemowym i historycznym. Odpowiada to samej istocie filozofii transcendentalnej, która zawsze odnosi si do okre lonego obszaru kultury, jest wi c kulturowo zaangażowana, równocze nie jednak, szukaj c uniwersalnych warunków mo liwo ci, odkrywa niehistoryczn , mimo to dynamiczn , struktur wiedzy. Prezentacja wewn trznych przemian filozofii transcendentalnej musi wi c z konieczno ci dokonywa si dwustopniowo: strukturalnie i historycznie. To, e przemiany na tych dwóch poziomach nie zachodz równolegle, powoduje jednak, e w warstwie tekstualnej pracy pojawia si pewna anachronia w postaci powtórze , cofania si , wyprzedzania lub nachodzenia na siebie tematów. Z kolei za otwarto ci przy tej perspektywy - otwarto ci zwi zan z wieloznaczno ci poj cia „transcendentalny” - idzie arbitralno omawianych przekształce . „Nie sposób oczywi cie pod a wszystkimi drogami, jakim kroczyło my lenie transcendentalne w swoim samorozumieniu. Lista filozofów, którzy zaliczani s do tego nurtu my lenia, nigdy nie b dzie kompletna. I nie chodzi o stworzenie takiej listy” (s. 9). Jednak to, e autor ograniczył si w swych penetracjach do obszaru niemieckoj zycznego i po trosze anglosaskiego, zuba a warto pracy o doniosłe przemiany filozofii transcendentalnej, np. we Francji.

Mimo tych niedogodno ci powodowanych samym wyborem tematu, praca Marka Szulakiewicza jest wa nym głosem w tocz cej si dyskusji na temat sensu, kierunku i warto ci my lenia transcendentalnego w XXI wieku.