

Marek Szulakiewicz: Projekt transcendentálny – stracone złudzenia?

Trzeba zatem podkreślić, że w takiej groźnej sytuacji rozpadu świata kultury, gdy rozdzielał się porządek bytu i poznania, gdy traciliśmy prawdę, dobro, piękno i inne wartości dotychczas legitymizujące kulturę, filozofia transcendentálna stała się jej ratunkiem, poszukując i wyznaczając nowe zasady pewności, i obroną sensu istnienia przed upadkiem w empiryzm, sceptycyzm i nihilizm – pisze Marek Szulakiewicz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Kant. Imperatyw nowoczesności”.

Model stworzony przez filozofa z Królewca pozostaje wzorcem myślenia transcendentálnego. Niewielu było jednak filozofów, o których można powiedzieć, że stworzyli filozofię o tak wielkich możliwościach rozwoju i znaczeniu dla kultury, jak uczynił to Immanuel Kant. I chociaż w jego systemie sam termin „transcendentálny” definiowany jest w sensie pojęcia teoriopoznawczego, to jednak ma znaczenie ogólnokulturowe. Przypomnieć tu należy najczęściej cytowane określenie tej filozofii: „Transcendentálnym – pisze Kant – nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być a priori możliwy”[1]. Filozof z Królewca po 1769 roku, w którym, jak twierdził, „ogarnęło go wielkie światło”, w sposób znaczący zmienił filozoficzny język, jakim się dotychczas posługiwał. Zmiana ta nastąpiła w sposób świadomy, jak informuje o tym lekarza i filozofa Markusa Herza. Kant nie chciał

jednak tworzyć nowych pojęć, gdyż „kucie nowych słów to roszczenie do nadawania praw językom, które rzadko tylko się udaje”[2]. Sięgnął zatem ku pojęciom już istniejącym rozglądając się „w języku martwym a uczonym”. Jednym z nich było również pojęcie „transcendentalny”, którego Kant zaczyna używać, chociaż nie zawsze w sposób jasny, ale zawsze zwracając się ku naszemu sposobowi poznania. Tak rozpoczął się projekt, który nazywa się projektem transcendentalnym, i który znakomicie wyraził oderwanie od bytu i próbował zaradzić tej trudnej sytuacji dla człowieka i kultury.

Skąd transcendentalizm?

Pojawienie się filozofii transcendentalnej (krytycznej) pod koniec XVIII wieku wyznaczyło nowy sposób filozofowania, w którym myśl filozoficzna wyprowadziła konsekwencje z (dokonującego się w ówczesnej kulturze) przełamania prymatu bytu na rzecz prymatu świadomości. Procesy zerwania z bytem zaczęły się już wcześniej, lecz w pełni uświadomione i zrealizowane zostały dopiero w filozofii krytycznej. Począwszy od „Krytyki czystego rozumu”, w której wyrażony został system i zasady tego projektu, myśl ta rozwijała się w wielu kierunkach, wyznaczając drugi, obok filozofii bytu, podstawowy nurt myślenia filozoficznego. Przyczyn powstania takiego nowego namysłu można szukać zarówno w określonej sytuacji kultury XVIII wieku, jak też w obrębie samej filozofii. Powstanie transcendentalizmu było konsekwencją kulturowego i filozoficznego zniszczenia bezpośredniej relacji świata i podmiotu, identyczności myślenia i bytu, które tworzyły dotychczas fundamenty myślenia metafizycznego. Efektem tego zerwania było coraz poważniejsze rozchodzenie się podmiotu i przedmiotu, świata i człowieka, a tym samym utrata prawdy, pewności, wartości i sensu. Poznanie traciło pewność, wartości

funkcje legitymizacyjne kultury i życia, a sam człowiek gubił sens swego istnienia. Wraz z upadkiem myślenia metafizycznego rozpadała się kultura. Zagrażał jej sceptycyzm i nihilizm, jednocześnie rozwijała się nauka, która rościła sobie prawo do prawdy. Nie wiadomo jednak, skąd wynika takie jej roszczenie? Dlaczego, mimo że utracony został związek myślenia z bytem, świat ukrył się przed nami, sądy wypowiedane przez naukę są prawdziwe? Coraz trudniejsza stawała się możliwość utrzymania przekonania, że nasze poznanie dostosowuje się do przedmiotu poznania. Przypadek nauki wskazywał jednak, że – mimo upadku przekonania o jedności myślenia i bytu – prawda jest możliwa, możemy poznawać świat. Nie wiadomo tylko, jak to możliwe. Nie mogąc już odwołać się do tezy o jedności myślenia i bytu, filozofia ta zaproponowała zatem, aby odwrócić relację, w której – jak dotychczas sądzono – podmiot dostosowywał się do przedmiotu, i sprawdzić, czy nie może być odwrotnie: przedmioty poznania mogą się dostosowywać do podmiotu. Gdyby udało się tego dowieść, to wszystko pozostałoby po staremu, mimo upadku metafizyki.

Uratować prawdę i wartości

Trzeba zatem podkreślić, że w takiej groźnej sytuacji rozpadu świata kultury, gdy rozdzielał się porządek bytu i poznania, gdy traciliśmy prawdę, dobro, piękno i inne wartości dotychczas legitymizujące kulturę, filozofia transcendentna stała się jej ratunkiem, poszukując i wyznaczając nowe zasady pewności, i obroną sensu istnienia przed upadkiem w empiryzm, sceptycyzm i nihilizm. Inaczej mówiąc: gdy człowiek stracił zewnętrznego (transcendentnego) Boga, jako gwaranta pewności, prawdy i wartości, filozofia Kanta pomogła w odkryciu świata transcendentnego, który przejął funkcję legitymizacyjną. Kantyzm zatem to zjawisko o wiele głębsze niż tylko pewna teoria poznania.

Wyraża się w nim sytuacja ówczesnej kultury, jaką była utrata bytu i niepewność człowieka. Transcendentalizm był znakomitą radą na tę sztuczną i chorobliwą sytuację. Pewność, prawda, wartości ponownie pojawiły się wraz z nim, jako czynniki stabilizujące świat, lecz ich źródłem nie był już Bóg, lecz sam podmiot. Filozofia ta zaproponowała odbudowanie subiektywne tego wszystkiego, co zostało utracone obiektywnie, nie rezygnując jednak z pewności, prawdy i wartości. Można powiedzieć, że Kant nie próbował ratować filozofii bytu, dostrzegając jednak negatywne konsekwencje jej upadku, i przewyciężył je przez wskazanie apriorycznych struktur świadomości transcendentalnej.

Nowy wymiar pewności

Filozofia transcendentalna podjęła zadanie namysłu nad doświadczeniem, poszukując jego warunków możliwości, legitymizacji, ugruntowania. Jest to jednak myślenie, które co prawda pozostaje wierne filozoficznemu poszukiwaniu zasad, lecz zmienia kierunek poszukiwań tego, co może być uznane za ostateczne ugruntowanie. Zamiast, jak miało to miejsce w filozofii bytu, przekraczać doświadczenie w kierunku tamtego świata, nadzmysłowego, transcendentnego, zwraca się ona wstecz, sięgając ku temu, co jest przed doświadczeniem. Zmiana kierunku jest tu istotnym czynnikiem określającym całą drogę poszukiwań. Tracąc tamten świat (transcendentny) filozofia ta odsłania nowy obszar, transcendentalny, który przyjmuje podstawową rolę w określaniu samego doświadczenia i staje się jego racją dostateczną, ostatecznym ugruntowaniem. Można powiedzieć, że ten świat transcendentalny „działa” tak samo, jak utracony świat transcendentny, stabilizując prawdę, wartości, sens. Kto stoi na gruntach filozofii krytycznej, odwraca się od dogmatycznej

metafizyki, ale również od psychologicznych prób pseudougruntowania, w których wierzy się, że podstawy roszczeń co do ważności prawdy, dobra, piękna tkwią po stronie psychiki ludzkiej.

Dla Kanta i całej filozofii transcendentalnej pozostaje zatem oczywisty absolutny charakter prawdy, wartości, sensu i to, że wszystko to przyświeca w konkretnym doświadczeniu. Tajemnicą człowieka jest, że on sam jest jednością między intelligibilnym światem, światem absolutnej prawdy, a konkretnym światem zmiennego oświadczenia. Dlatego jest on prawodawcą natury, sprowadzającym przeciwieństwa do jedności. Lecz taki człowiek nie może być konkretnym, pojedynczym człowiekiem, lecz „czystym”, „człowiekiem w sobie”, „podmiotem transcendentalnym”. To jest cena kantowskiego rozwiązania, za którą pokonuje empiryczny sceptycyzm swoich czasów i nie traci możliwości ostatecznego ugruntowania naszego doświadczenia świata i wartości. Tylko w ten sposób można rozpoznać, że samemu jest się prawodawcą, tylko w ten sposób nie traci się uniwersalności i można dostrzec rację rzeczywistości, że jest się transcendentalnym podmiotem, niepodatnym na zmienności świata. I chociaż wszystko wokół jest zmienne, nietrwale, historyczne, to sam ten podmiot funduje człowiekowi prawdę, dobro i piękno.

Metafizyka bez metafizyki

Filozofia transcendentalna jest zatem myśleniem ustanawiającym nowy rodzaj filozofii ostatecznego ugruntowania (metafizyki). Jest to jednak nowa metafizyka, metafizyka transcendentalnej subiektywności, będąca tylko odwróceniem się od metafizyki bytu, a nie od problematyki ugruntowania. Filozof z Królewca zastępuje zatem starą,

dogmatyczną metafizykę bytu nową, podejmując się łatwiejszego (?) zadania znalezienia zasad organizacji świata po stronie samego świata, ale też przedstawiając to rozwiązanie jako jedyne możliwe. Pozostaje on w tym sensie myślicielem ostatecznego ugruntowania, gdy przyjmuje, że rozwiązania te muszą mieć taką samą dozę konieczności (ważności), jak miało to miejsce w przypadku „tamtego świata”. One również muszą mieć charakter nieempiryczny, nie mogą wynikać z doświadczenia ani być z niego wyprowadzone, nie mogą też podlegać historii i wyrastać z psychiki człowieka. Odwrotnie: doświadczenie, historia, psychika ludzka muszą się do tych warunków dostosować. Odkryte w ten sposób warunki mają charakter transcendentalny. Określają doświadczenie w obrębie jego samego, organizują je, będą warunkami jego możliwości. Zwrócić należy również uwagę na dwie, istotne okoliczności postawy „transcendentalnego ugruntowania”. Pierwsza dotyczy podstaw tych nowych poszukiwań. Łatwo spostrzec, że w takim nowym odsłanianiu „racji doświadczenia” pozostajemy nadal w obszarze naszego świata. Przekraczanie, które ma tu miejsce, jest zatem pewnego rodzaju wycofywaniem się, realizowanym po to, aby znaleźć warunki możliwości doświadczenia, lecz zawsze w nim samym. Druga okoliczność związana jest z sytuacją w jakiej mogło dojść do zmiany, wskazanego tu, kierunku poszukiwań z ugruntowania metafizycznego, na ugruntowanie transcendentalne. Jeśli porównamy ze sobą poprzedzającą Kanta filozofię wykraczania ku innemu, ponadmysłowemu światu, i kantowski zwrot wstecz w poszukiwaniach, to przyczynę tego można odnaleźć w utracie dotychczasowej roli świata nadmysłowego w określaniu naszego świata. Alternatywa bowiem wydaje się być tu jedna: albo droga ugruntowania metafizycznego, droga odkrywania świata nadmysłowego jako „racji”, zachowuje kulturową ważność w określaniu doświadczenia i kantyzm wraz z całą filozofią

transcendentnego ugruntowania staje się pomyłką, albo też, gdy świat ten traci taką rolę, kantyzm okazuje się być ratunkiem kultury, oferując nowe możliwości jej legitymizacji.

Uniwersalność i konsekwencje transcendentalizmu

Filozofia następnych wieków nie rozwijała się w opozycji do tej filozofii, lecz raczej jako jej twórczy rozwój. Można powiedzieć, że do początku XX wieku był to czas dominującej roli tej filozofii, która swoje korzenie znajduje w przekształceniach tamtej epoki. Żaden kierunek filozoficzny nie przeszedł obojętnie obok transcendentalizmu, zaś wiek XX rozpoczął się mocnym neokantyzmem, którego hasłem było „zurück zu Kant”. Nie wystarczy tu wspomnieć o fenomenologii, ale można też wskazać mocne związki tej filozofii z egzystencjalizmem (Jaspers uważał się za ucznia Kanta), marksizmem (austromarksizm), hermeneutyką (fenomenologia egzystencjalna Heideggera), filozofią analityczną (analiza transcendentalna), a nawet neotomizmem (Maréchal). Każdy z tych kierunków nie tylko sięgał do tej filozofii, ale również przyczyniał się do przekształceń w niej samej, zwrotnie oddziałując na sam transcendentalizm.

Stworzona przez Kanta filozofia transcendentalna zmierzała do krytycznego ugruntowania naszego poznania i naszej wiedzy. Jednak nie każda próba takiego ugruntowania może być określona jako transcendentalna, ani też spełniać nadzieję pokładaną przez Kanta w takim myśleniu. Ta nadzieja, przypomnijmy, oznaczała możliwość zachowania prawdy i absolutnych wartości, mimo zagubienia bytu. Teoria poznania może się realizować w różnych perspektywach: metafizycznej, psychologicznej, ontologicznej, antropologicznej.

Tradycyjna, metafizyczna filozofia poznania, określona była sytuacją, w której z jednej strony uczestniczył człowiek, z drugiej zaś transcendentny wobec niego świat, który zostawał ujęty w jego własnym bycie. Filozofia transcendentalna Kanta wyraźnie odróżniła się od wszystkich tych sposobów epistemologicznych rozważań. Nowe stanowisko Kanta polegało nie tylko na uznaniu, że to nie człowiek, lecz podmiot zwraca się do przedmiotu poznania (a nie do bytu), w bezpośredniej intencjonalności. Lecz było to również uznanie, że taki podmiot ma też możliwość zwrócenia się ku sobie samemu, mogąc w ten sposób wskazać warunki poznania powszechnie ważnego. Nie tylko zatem przedmioty doświadczenia zostają ujęte z punktu widzenia aktywności podmiotu, lecz też ukazuje się możliwość uchwycenia samego podmiotu w jego działalności. Zgodnie z tą podstawą odkrywa Kant, że „tylko to z rzeczy poznajemy a priori, co sami w nie wkładamy” [3]. Porządek i jedność świata zostają poznane przez człowieka tylko dlatego, że sam je ustanawia, zaś filozofia odwraca się od pytania o to, "co jest?" i zwraca w stronę pytania „co i jak jest nam dane?”.

Znalezienie reguł konstytutywnych dla naszego poznania i gwarantujących jego pewność, stało się nowym zadaniem filozofii, ale jednocześnie wymagało uznania ważnych dla niej założeń. Jeśli bowiem sam podmiot transcendentalny staje się warunkiem pewności poznania i jeśli on właśnie wprowadza porządek i powiązania w różnorodność danych doświadczenia, to sam nie może być włączony w jego obszar. Chcąc zatem odnaleźć warunki pewności i pokonać niebezpieczeństwo sceptycyzmu filozofia transcendentalna musiała taki podmiot „wyrwać” z całego istnienia i uznać, że jest on czysty, nietknięty przez świat i doświadczenie. Tylko na mocy tego założenia zdolny jest swemu poznaniu nadać rangę pewności. Istotniejsza jednak była konsekwencja druga klasycznej, kantowskiej filozofii

transcendentalnej. Po wykazaniu bowiem, że podmiot całkowicie a priori określa swój przedmiot i pokonaniu w ten sposób niebezpieczeństwa sceptycyzmu, okazało się, że to, co poznawane, nie jest już światem, „rzeczą samą w sobie”, *noumenem*, lecz jedynie „zjawiskiem”, *fenomenem*. Tym samym wszystko to, co człowiek może poznać stało się tylko „przedstawieniem” uwarunkowanym przez podmiot transcendentalny.

Można zatem powiedzieć, że filozofia transcendentalna nie tylko odkryła na nowo świat fenomenalny, ale razem z tym w pełni zaakceptowała (obecne już w kulturze i filozofii) oddzielenie od bytu, czyniąc z tego coś naturalnego. Mimo tego zatem, że filozofia ta wkraczała przede wszystkim w obszar teorii poznania, szukając warunków relacji poznawczej i pytając o poznawalność, to jednocześnie implikowała również pewne tezy dla metafizyki i całej filozofii. Zmieniała dotychczasowe zasady filozofowania stając się badaniem funkcji świadomości i zastępując substancjalne wykładanie świata wykładaniem funkcjonalnym. Kopernikańskie odwrócenie sposobu myślenia oznaczało też, że świat nie jest już obcy, zagrażający człowiekowi i niezrozumiały. Nie jest takim, gdyż człowiek rozpoznaje ten świat jako swoje dzieło, wytwór jego własnego ujęcia i od niego zależny. Kant próbował odbudować subiektywnie byt, który został utracony obiektywnie.

Cena za sukces

Sukces tego myślenia był niewyobrażalny: zmieniał wszystko, aby wszystko zostało jak dawniej, prawda, wartości, pewność... Lecz koszty dla filozofii były również wielkie. Filozofia ta próbowała realizować trzy

cele, płacąc za ich realizację określoną cenę i one właśnie stały się problemem filozofii XX wieku i myśli dzisiejszej. Po pierwsze, w swej istocie skierowana była przeciwko sceptycyzmowi, dowodząc możliwości pewnego poznania i absolutnych wartości, ale płacąc za to cenę zwrotu ku podmiotowi, jako czynnikowi ahistorycznemu, wolnemu od kształtowania przez doświadczenie. Po drugie, zwrócona była przeciwko despotyzmowi empiryzmu wskazując, że wiedza empiryczna ma walor pewności, ale tylko ze względu na aprioryczny obszar świadomości. Cena, jaką tym razem przyszło zapłacić, oznaczała utratę bytu, jego ukrycie, a nawet zniesienie, przez przyjęcie, że byt nie opiera się na sobie, lecz dopiero czyste myślenie (świadomość) pozwala go wytworzyć. Było to wręcz genialne ukazanie oderwania od bytu. Po trzecie, zwróciła się przeciw nieograniczonemu zasięgowi filozofii, wyznaczając granice możliwości poznania, ale i tu płacąc za to eliminacją światopoglądowej funkcji filozofii. Trzeba przyznać, że filozofia późniejsza nie chciała płacić tak wysokiej ceny za utrzymanie prawdy i absolutnych wartości. Podmiot zwrócony został historii, stał się „podmiotem ludzkim”; aprioryczny obszar świadomości został przekreślony przez dominację języka w myśleniu, a sama filozofia zapragnęła, aby ponownie stać się podstawą światopoglądu.

Zwrócenie podmiotu dziejom

Próbie pokonanie sceptycyzmu przedstawia się często jako podstawowe zadanie filozofii i jako główne zadanie filozofii transcendentalnej. W dziejach myślenia filozoficznego można wskazać trzy zasadnicze instancje, które mogą zapewnić ważność naszego poznania. Pierwszą jest sam byt, który może gwarantować podstawy ważności. Drugą metafizyczna zasada przekraczająca doświadczenie, ze względu na którą ono samo zyskiwało uniwersalność i ogólność. Trzecią wreszcie

podmiot transcendentálny, który w sobie samym odkrywa podstawy ważności swego doświadczenia. Pozostaje on gwarantem pewności pod warunkiem, że czas, historia i zmiana jego nie dotyczą. Cała filozofia transcendentálna w swym zadaniu pokonania sceptycyzmu wydawała się zależeć od tej jednej zasady. Jednak przemiany w jej obrębie w sposób istotny umożliwiały taki zwrot do historii i zwrócenie podmiotu dziejowym przemianom. Chociaż jeden z pierwszych krytyków Kanta wśród zarzutów wobec filozofii krytycznej umieścił nieuwzględnienie historii, wypowiadając słynne „Philosophie ohne Geschichte ist Grillen, Wortkram”[4], to jednak już neokantyzm marburski szeroko otwierał drzwi, którymi kultura i historia mogła wdrzeć się na teren tego myślenia. Dla filozofii transcendentálnej oznaczało to najpierw, że żadna z jej tez, dotycząca czy to poznania, czy też ogólnie całego przełomu subiektywistycznego, nie da się wyrazić bez konieczności ustosunkowania się do tego zwrotu do dziejów. Jeszcze w filozofii Diltheya ów problem „historyczności” pojawia się jakby tylko dołączony do filozofii Kanta. Jego troska o poznanie historyczne, pytanie o „warunki możliwości poznania historycznego”, znajduje się wyraźnie pod wpływem kantowskiej legitymizacji nauk przyrodniczych, zaś hermeneutyka Diltheya jest „transcendentálną hermeneutyką”. Lecz już u tego filozofa można dostrzec, że zadanie ugruntowania nauk historycznych nie daje się rozwiązać na gruntach starej transcendentálnej podmiotowości i wymaga nowej, w której historyczny podmiot musi odnaleźć się w faktyczności, historii, życiu. Stanowczy protest Rickerta przeciwko takim tendencjom, protest wypowiedziany na początku XX wieku z perspektywy klasycznie pojętej filozofii transcendentálnej, który wydawał się być samoobroną tej filozofii, nie spotkał się z uznaniem. Podmiot został poddany oddziaływaniom dziejów, ale tym samym nie jest już tym, który może być gwarantem uniwersalnych ważności.

Głębnię podmiotu stanowi język

Przemiany dotyczyły jednak nie tylko usytuowania podmiotu, będącego gwarantem ważności, lecz również niejako jego wnętrza, czyli wymiaru apriorycznego. Jeśli chciałoby się znaleźć jedną, podstawową cechę filozofii XX wieku to było nią bez wątpienia odkrycie roli języka w myśleniu i poznawaniu. Wywołało ono wstrząs całej filozofii, ale przede wszystkim filozofii transcendentalnej. Konfrontacja filozofii języka i filozofii transcendentalnej w XX wieku musiała się odbyć. Stanęły naprzeciw siebie dwie filozofie z których jedna (transcendentalizm) pyta o warunki ważności, takich warunków poszukuje i wskazuje je w postaci apriorycznego świata podmiotu. Druga zaś koncentruje się na "grach językowych" zakładając z góry, że żyjemy zawsze w jakiejś perspektywie wyznaczonej przez język, zaś zmieniając język zmieniamy również perspektywę. Różne praktyki komunikacyjne wydają się tu wskazywać, że zgodność co do kryteriów ma jedynie charakter kulturowy. Stąd też nie tylko odpowiedzi, ale samo pytanie "o ważności" wydaje się tracić sens. Jeśli bowiem filozofia transcendentalna chce dotrzeć do warunków możliwości doświadczenia i nie dysponuje żadnym innym środkiem niż myślenie, zaś myślenie ma zawsze językowy charakter i jest częścią doświadczenia, to zachodzi pytanie o sens takiej postawy. Jak można bowiem odkryć podstawy ważności doświadczenia skoro poszukiwania odbywają się za pośrednictwem czegoś, co jest jego częścią?

Transcendentalizm, jako filozofia świadomości, wydawał się definitywnie ulegać relatywizującej tendencji tego nowego myślenia. O ile bowiem myślenie transcendentalne osłabiało relatywizujący empiryzm przez wyzwolenie świadomości spod jego wpływów, o tyle

filozofia języka obierała odwrotny kierunek. To właśnie język, a nie czysta świadomość stanowi teraz perspektywę, w której pojawiają się wszystkie problemy filozoficzne, gdyż nasz umysł jest „opętany językiem” (Wittgenstein). W odróżnieniu od filozofii transcendentalnej, zmierzającej do ugruntowania poznania i pozbawienia go elementów sceptycyzmu, taka filozofia języka wydaje się spełniać dokładnie odwrotne zadanie. Odkrywając, że rozpoczynanie od czystego podmiotu nie jest pierwotne, gdyż mówimy przecież o nim przy pomocy języka, wykracza się poza świadomość, a przynajmniej osłabia jej transcendentalny charakter. Jeśli bowiem język zostaje postawiony w miejsce zajmowane wcześniej przez świadomość (rozum, podmiot), często oznacza to, że obszar ten musi utracić wcześniejszą funkcję ugruntowania ważności. Skoro bowiem nie istnieje nic takiego jak „czyste myślenie”, zaś to, jakie istnieje, jest zawsze „językowo skażone”, to transcendentalne próby pokonania sceptycyzmu, poszukiwania warunków możliwości i ważności, wyzwolenia się od relatywizującej empirii, są skazane na porażkę.

Człowiek potrzebuje też światopoglądu

Wiek XX można nazwać okresem, w którym filozofia nie traktuje już historii tylko jako swego przedmiotu, lecz sama ulega skutkom tego myślenia. Podobnie nie podejmuje już tylko problemu języka, lecz stwarza lingwistyczną perspektywę filozofowania. Jako konsekwencje wystarczy wskazać tu hermeneutykę H.G. Gadamera, czy też filozofię R. Rorty'ego. Pierwszy odwraca dotychczasowe myślenie na temat historii i tradycji: nie do nas już należy historia, lecz my należymy do niej. Rorty z kolei na poznanie chce już patrzeć tylko jako na praktykę społeczną o stale zmieniających się regułach, zależnych od sytuacji historycznej i społecznej. W obu przypadkach wydaje się dochodzić do

nowego spojrzenia na sam problem sceptycyzmu. Problem jego uniwersalnego pokonania przestaje istnieć, czy też okazuje się być źle sformułowany. W tym wypadku wydaje się, że historia, w której transcendentalizm odkrył pierwotnie dowód swej słuszności, podejmuje atak na inny aspekt tej filozofii. Historia, stawanie się konkretnych treści, stwarza bariery dla racjonalizmu nowożytności. Również sam podmiot, który przyjął bez granic transcendentalną, aktywną rolę, musi ulec przeobrażeniom, które zwracają się przeciwko tej postaci, jaką otrzymał w filozofii Kanta. Jeśli bowiem historia staje się produktem jego działalności to również on sam musi utracić „czystość”, uniwersalność, stając się podmiotem historycznym, który sam może się dopiero urzeczywistnić i tworzyć jedynie światopoglądy. Podmiot nie wyprzedza już historii, świadomość nie jest czymś pierwszym i samodzielny, będąc uwikłaną w historię. Dlatego już nie logika, nie aprioryczne zasady, lecz tradycja musi stać się tym, do czego może i powinna zwrócić się filozofia transcendentalna chcąc zrealizować swój zamiar pytania o „warunki możliwości”. Ona właśnie konstytuuje świadomość, odwracając Kantowską zależność: to co jest badane określa badającą świadomość. Wszystko jest splątane historią oddziaływań, *Wirkungsgeschichte* (Gadamer), i staje się tylko światopoglądem. Jest to niewątpliwie największa pułapka, jaką historia zastawiła na filozofię Kantowską. Podmiot konstytuuje swój przedmiot jakim jest historia, ale by to mógł czynić sam musi być tworzony przez historię. Stąd też rozbieżności ocen, różnorodność sądów, wielość opinii i utrata uniwersalnej prawomocności. Filozofia staje się tylko światopoglądem danej chwili, epoki, historycznego człowieka. Jako taka traci wymiar transcendentalny.

Jak wyjść z transcendentalizmu?

Wszystko to oznacza, że nadal można postępować drogą Kanta, czyli badać „warunki możliwości”, o których jednak z góry wiadomo, że nie mają one takiego charakteru, jakiego oczekiwał filozof z Królewca. W XX wieku stało się jasne, że marzenia Kanta, związane z pokonaniem sceptycyzmu i relatywizmu, nie zostały zrealizowane. Relatywizacja uniwersalnych struktur apriorycznych, przez ich umieszczenie w związku historycznym i językowym, oznacza niespełnienia Kantowskich idei. Lecz ten rzucony przez filozofię współczesną „cień wątpliwości” na to, czy w ogóle możemy kiedykolwiek mieć nadzieję na wskazanie takich warunków możliwości doświadczenia i prawdy, które mogłyby spełnić wymóg transcendentalizmu, nie wskazuje na porażkę stworzonego przez Kanta paradygmatu filozofii. Mimo tego bowiem, że filozofia XX wieku wyraźnie wskazała, że marzenia Kanta związane ze świadomościową perspektywą „ostatecznych uzasadnień” nie zostały spełnione i spełnione być nie mogły, to jednak wydarzenia te nie doprowadziły do zmiany perspektywy filozofii. Nikt już teraz co prawda nie uzależnia rzeczywistości od podmiotu transcendentalnego, lecz teraz uzależnia ją od człowieka. Zerwanie z Kantem nie nastąpiło, lecz odwrotnie, stworzony przez niego paradygmat filozofii został umocniony. Jest to jednak „transcendentalizm niespełniony”. Dostrzec to można w wielu odsłonach współczesnego myślenia. Wraz z kontekstualizmem postmoderny dokonano destrukcji w obszarze uniwersalnej, transcendentalnej, apriorycznej zasady, lecz zachowany został kantowski sposób stawiania pytań. Podobnie hermeneutyczna sytuacyjność interpretatora i podkreślenie, że w procesie rozumienia nie da się zagwarantować obiektywności, usunęły co prawda nadzieje związane z subiektywistycznym przełomem filozofii, lecz sam ten przełom nie stał się przedmiotem namysłu. Możemy powiedzieć nawet więcej, filozofia współczesna pozostaje wierna myśleniu transcendentalnemu, wie jednak, że ideały i cele, jakie miały być

osiągnięte dzięki temu myśleniu, nie są możliwe do realizacji. Wszystko jest w niej ludzkie, aż nazbyt ludzkie i wcale nie jest transcendentalne. Kant bowiem pomylił się w jednym (ale najważniejszym): nie da się subiektywnie odbudować bytu, który został utracony obiektywnie. Podmiot wcale nie jest transcendentalny, lecz zawsze pozostaje człowiekiem, choćby zaczął uważać siebie za Boga. Dlatego nawet przekształcenia w obrębie tej filozofii nie wydają się wskazywać, że myślenie filozoficzne w sposób naturalny powraca do filozofii bytu, jako alternatywnej możliwości dla filozofii. Wydaje się, że więź z bytem uległa zerwaniu, a współczesna filozofia wcale nie próbuje jej odbudować. Jesteśmy zatem w świecie transcendentalizmu niespełnionego, który nie zrealizował swych obietnic legitymizacji poznania i świata wartości. Odbudowanie subiektywne bytu, który został utracony obiektywnie nie udało się. Możemy nadal przeżywać klęskę tego myślenia, nadal wołać „zurück zu Kant”, wiedząc już dzisiaj, że wszystko to nie może się skończyć sukcesem. Lecz można też przywracać naturalny związek człowieka z bytem, przed rozdzieleniem na poznający podmiot i poznawany przedmiot. Los prawdy zależy bowiem nie tylko od poznania!

prof. Marek Szulakiewicz

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



[1] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum R. Ingarden, t. I, Warszawa 1986, s. 86.

[2] Tamże s. 22.

[3] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., s. 32.

[4] Por. J. G. Hamann an J. F. Hartknoch, vom 23 Oktober 1781, w: *Hamanns Schriften*, Hrsg. F. Roth, Bd. 6, Berlin 1824, s. 223.