

Transcendentalizm: nowa robinsonada

Claude Levi-Strauss we Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa (zob. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973) wypowiedział znamienne słowa, które niejako streszczają całokształt zmian dokonujących się we współczesnej myśli humanistycznej. Oto one: „Bez względu na to, jaki był moment i jakie były okoliczności pojawienia się języka w drabinie życia społecznego — mógł się on zrodzić tylko w całości i za jednym razem. Rzeczy nie mogły stopniowo nabierać znaczenia (...) Wszystko stało się tak, jak gdyby ludzkość zyskała nagle ogromną dziedzinę, jej szczegółowy plan oraz pojęcie o ich wzajemnym stosunku, ale zużyła tysiąclecia na ustalenie, jakie określone symbole planu reprezentują różne aspekty dziedziny” (ss. LIII-LIV). Konsekwencje tego odkrycia były olbrzymie. Nie pora teraz i nie miejsce tutaj na ich przedstawienie; o jednej trzeba wszak powiedzieć.

Gilles Deleuze dopatrywał się w powyższych słowach paradoksu, który nazwał paradoksem Robinsona (zob. G. Deleuze, *Logique du sens*, Ed. Minuit, Paryż 1969, § 8). Otóż — twierdzi — mowa odnosi człowieka do świata jako do całości, człowiek zaś świat poznaje część po części. Mówiąc ma człowiek do dyspozycji język w całości, skoro jego elementy wyodrębniają się jedne wobec drugich tylko dzięki swym wzajemnym różnicom, natomiast poznając ma on do czynienia z danymi cząstkowymi, których całkowitej organizacji nigdy przecież nie zna. Z jednej tedy strony ciąg coraz pełniejszych i znanych prawd względnych jakby zbliżał się do ostatecznej, zupełnej, ale nieznannej prawdy absolutnej, z drugiej zaś strony każde ujęcie poznawcze jakby wytwarzało całość swej dziedziny, która nigdy nie będzie zbieżna z całością przez język wpród ustanowioną. Robinson Crusoe na własnej — jak to *Przypadki* jego okazały — skórze odczuł tę niezgodność.

Daniel Defoe każąc swojemu bohaterowi stworzyć na bezludnej wyspie analogon społeczeństwa znał czy też czuł po prostu, na czym zasadza się życie człowieka, co jest dlań warunkiem sine qua non. Każde społeczeństwo rozporządza całokształtem reguł, które rządzą jego religią i polityką, jego systemem prawnym i ustrojem ekonomicznym, pracą i miłością, pokrewieństwem i małżeństwem, podległością i wolnością, życiem i śmiercią, podczas gdy stopniowo, od przedmiotu do przedmiotu, od jednego źródła energetycznego do drugiego dokonuje się podbój przyrody, bez którego przecież żadna społeczność nie mogłaby utrzymać się przy życiu; dlatego to prawo czy prawidło ciąży nad wszystkim, nawet nad tym, co jest niewiadome, jak również nad tym, czego prawdopodobnie nigdy się nie pozna. Ten brak równowagi, ta niezgodność, ten rozszew między symboliczną stroną ludzkiego życia a jego stroną przedmiotową umożliwiła — twierdzi Deleuze — rewolucje.

Marek Siemek pisząc swoje studium o transcendentalizmie Kanta i Fichtego opisał i zinterpretował rewolucję, która sama przenosiła przerwała się kopernikańską, ale która w isto-

cie rozegrała się na wyższym — niż naukowo-techniczne — piętze, wyższym, bo transcendentalnym; ta filozoficzna rewolucja miała jednak u źródła tę samą paradoksalną sytuację i dała początek nowej filozoficznej robinsonadzie. Najkrócej bowiem mówiąc, do czego upoważnia *cantus firmus* Siemkowych wywodów, wraz z Kantem filozofia zerwała ze swoją tradycją, zrzuciła swoją Janusową maskę, której jedno z oblicz spogląda na środki poznawcze, a drugie wygląda ku przedmiotowi poznania, postanawiając zgłębić samą dialektykę całości i części, a nawet w razie potrzeby ją wymyślić, byle tylko uchronić się od owego rozdarcia na całość i część, na podmiot i przedmiot, a także od wielu innych jeszcze rzeczy, których dość przypadkowa przeciwstawność rozspajała filozofowanie. Wszystkim, którzy za Kantem chcieli wznieść się jako filozofowie ponad przeciwności mające myśl ich poprzedników, królewiecki samotnik chcąc nie chcąc wskazał stronę, na którą mieli przejść, by stanąć mocno na nogach — stronę form symbolicznych, stronę języka.

Immanuel Kant nadał starodawnemu przedmiotnikowi *transcendentalny* nowe znaczenie; scholastycy nazywali transcendentalnym to wszystko, co przekraczało, czyli transcendowało Arystotelesowskie kategorie i cechowało każdy byt, a więc: jedność, prawdę, dobro, a także wedle niektórych — tożsamość i odmiennność, konieczność i przypadkowość, akt i możność; natomiast „*transcendentnym* — nazywa autor *Krytyki czystego rozumu — wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów*”; również Siemek pragnie poszerzyć Kantowskie znaczenie o swoje własne, które nazywa krótko epistemologicznym.

To Ferrier, szkocki filozof wymyślił około 1858 r. neologizm *epistemology*, który we Francji przyjął się dopiero w 1906 r. wypierając z wolna inne miano, tzn. *filozofię nauk*, miał więc zakres węższy niż w ojczyźnie, gdzie oznaczał teorię poznania w ogóle, i był przeto synonimem niemieckiego terminu *Erkenntnistheorie*. Otóż cała książka Siemka została jakby pisana po to, by temu neologizmowi nadać inne — niż techniczno-historyczne — znaczenie i zmusić przynajmniej polskiego czytelnika do używania starego brzmienia na nową modłę. Wzmianka o polskim czytelniku jest tutaj na miejscu. Czytelnik francuski lub niemiecki nie miałby zapewne tytułu oporów, co polski czy angielski. Jakoż czytelnik autorów niemieckich i francuskich skłoniło naszego autora do rewizji utartych poglądów na najnowsze dzieje filozofii i na odegraną w nich rolę przez Kanta, a zwłaszcza Fichtego, do reformowania historii filozofii, w ogólności zaś historii idei, do przeobrażania polskiego mark-

Marek J. Siemek
IDEA TRANSCENDENTALIZMU
U FICHTEGO I KANTA

Studium z dziejów filozoficznej
problematyki wiedzy

Warszawa 1977 PWN, 8°, s. 381,
ogr. 1.800, zł 45

14

sizmu a nawet pewnej tradycji międzynarodowego ruchu robotniczego. Poddany tedy wielu inspiracjom spisał Siemek swe wyznanie wiary na wielu płaszczyznach; trzeba jednak pominąć *cantus figuratus* jego wywodów, bo tego wymaga ekonomia niniejszej recenzji. W czym więc sedno? Ano w tym, że istnienie dwóch przymiotników w języku francuskim *epistémique* i *epistemologique* pozwoliło autorowi po przeniesieniu ich do polszczyzny na zbudowanie pewnej hipotezy teoretyczno-historycznej (oraz okraszanie jej bogatymi metodologicznymi uwagami): temu, co epistemiczne, odpowiadałoby w epoce nowożytnej, a być może również wcześniej to, co tradycyjnie zwano teorią-poznawczą (tematyką i problematyką, a co zawiera w swym łonie „*dwoistą zależność zewnętrzności i opozycji, a zarazem zgodności i odzwierciedlenia, jaka zachodzi tu między wiedzącą świadomością pewnej rzeczy a samą tą wiedzianą rzeczą*”; temu co epistemologiczne natomiast, odpowiadałoby w filozofach pokantowskich to, co przez przeciwstawność wolne byłoby od owej dwoistej zależności i co nadto na wyższym poziomie teorii skupiałoby się wokół pytania „*o tamte pytania, tzn. o całościową organizującą je przestrzeń myślową, która warunkuje ich pojawienie się, ale właśnie dla nich samych nie jest widoczna*”.

Przypadek Martina Heideggera może być dobrym przykładem na to, że w zabiegu Siemka z filozoficznego punktu widzenia niczego gorszącego nie ma, bo właśnie filozof z Czarnego Lasu występująca w niemieckim różnicę między wyrazami *Sein* oraz *Setzend* uznał za ślad prowadzący do tzw. różnicy ontologicznej, różnicy między byciem a bytem (polszczyzna nie oddaje dobrze semantycznego bogactwa tamtej różnicy), która miałaby rządzić dziejami europejskiego myślenia i którą wcześniej umiała wyśłowić tylko starożytna mowa grecka. U Siemka różnica między tym, co epistemiczne, a tym, co epistemologiczne w teorii, ma wyjaśniać perypetie nowożytnej i współczesnej filozofii, jakkolwiek jego ambicje sięgają prawdopodobnie dalej w głąb dziejów, skoro Kantowska, a więc w przenośni *kopernikańska* rewolucja wydaje mu się osią tych filozoficznych dziejów. Gdyby tak istotnie było, ryzykowałby nasz autor wiele, w jego pracy nie ma bowiem żadnych wzmianek o tym, jak myśleli filozofowie renesansu, średniowiecza i starożytności, przypisanie zaś im tej samej strategii co nowożytnikom mogłoby się okazać zwykłym uproszczeniem wypływającym po prostu z nieznamościami rzeczy. W gruncie rzeczy to, co w studium Siemka jest historią, wiąże się z epoką Kanta i Fichtego, z okolicz-

nościami, w jakich powstały i doczytywane były ich dzieła, i właśnie te partie są największe, choć najgorzej napisane; z kolei zaś to, co w tym studium jest teorią, a więc wprowadzeniem do historyczno-interpretacyjnych rozważań oraz podsumowaniem wynikających z nich wniosków, należy do najlepiej napisanych partii, jakkolwiek i w nich pełno niedookreślonych pojęć i niewykończonych argumentów. Ale jak się rzekło, książka ta raczej jest wyznaniem wiary niż ścisłym wywodem, nade wszystko jednak wskrzeszeniem myśli zapoznanego przez ogół Johanna Gottlieba Fichtego.

Fichtego mało kto doceniał; skryty cieniem Kanta, który go poprzedził, oraz Hegla, który przyszedł po nim, zniknął w kurzu na półkach bibliotek, gdzie sięgali tylko historycy filozofii. I Siemek podjął się w imieniu prawdy teoretycznej oraz sprawiedliwości dziejowej wielkiej rehabilitacji Fichtego. I choćby za to należy się mu chwała! O co w niej chodzi? Otóż Fichte podejmuje problematykę Kanta przeobrażając ją równocześnie. „*Obie te filozofie łączy wspólnota zasadniczego stanowiska i tożsamość poziomu teorii, ale dzieli je już choćby stopień samowiedzy i teoretycznej samoidentyfikacji. A na poziomie myślenia epistemologicznego jest to właśnie różnica znacząca...*” Dlaczego? Na to pytanie musi kto ciekawy sam odpowiedzieć sobie z książką w ręku; niepodobna przecież streścić jej na kilku stronicach! A jest to różnica — zdaniem Siemka — znacząca dla dziejów filozofii europejskiej dwóch ostatnich wieków, bowiem właśnie Fichte jako pierwszy miał zdać sobie sprawę z granic stanowiska transcendentálnego, „*które oddzielają racjonalność jako konieczną formę wszelkiej jawności sensów — od ich przypadkowej i czysto faktycznej treści, a więc od niekonstruowalnej i nigdy nie do końca przejrzystej rzeczywistości życia*.” Świat życia odnosiłby tedy — w Fichteańskiej „teorii wiedzy” — triumf nad filozoficzną mową; paradoks Robinsona rządził przypadkami również transcendentálnego filozofa; transcendentalizm — jak chce tego Siemek (zob. s. 319) — musi przejść w filozofię historyczności.

U Karola Marksa pobierał Siemek nauki i nie zapominał tych lekcji; potrafił spleść różne filozoficzne tradycje, mając za poparcie dla swych koncyliatorskich ambicji wielu historyków i teoretyków z zachodniej Europy.

Ale Jacquesa Derridę w swych porachunkach z transcendentalizmem nasz autor przeoczył. Ten najbardziej krytyczny spośród filozofów uprawiających „krytykę” spróbował obnażyć po same korzenie ustrój wyrosniętego z wiekami drzewa filozoficznego; z jego krytycznych „rozbiórów” wynika, że nie sposób zerwać z metafizyczną tradycją, czy to uprawiając filozofię „historyczną”, dialektyczną czy to hermeneutyczną, albo nawet wszystkie naraz, jak tego chciałby Siemek, ponieważ większość pojęć używanych przez te filozofie, a zwłaszcza — u Siemka koronnel — pojęcie sensu, jest przeładowana metafizycznymi implikacjami nie wytrzymującymi krytycznej próby. Cóż, filozof jest człowiekiem, który mówi, a że jest w sytuacji Robinsona, nie zawsze wie, o czym mówi oraz co mówi, ponieważ nie zna zarówno całości świata, nad którym nie panuje, jak i całości języka, który opanował.