
ANNALIS
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN - POLONIA

VOL. XXI i XXII

SECTIO I

1996/1997

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

MAREK SZULAKIEWICZ

*Myślenie fundamentalistyczne,
jego destrukcja i próby odnowy*

WPROWADZENIE

Sytuacja filozofii końca XX wieku określona jest z jednej strony – próbą kontynuacji myślenia „szukającego podstaw”, podejmowaną szczególnie w nurcie filozofii niemieckiej (K. O. Apel, J. Habermas), z drugiej – „detranscendentalizacją”, przejawiającą się jako pluralizacja rozumu (racjonalizmu), dyskwalifikacja idei poszukiwania pewności, podejmowaną w nurcie filozofii amerykańskiej (R. Rorty, H. Putnam). Pierwsza tendencja zmierza do wskazania trwałego fundamentu samej filozofii, a przez to poznania, kultury, utwierdzając człowieka w przekonaniu o nienaruszalności norm, wartości, zasad organizujących obecność człowieka w świecie. Druga zaś jest formą rozbicia fundamentów, niszczeniem jedności na rzecz wielości, stawianiem na pluralizm, wielość prawd, chaos i odrzucenie sensu.

Te dwie tendencje naszego wieku zaznaczają się jako dwie możliwości, które nadają kierunek przyszłej filozofii: jedną z nich jest myśl związana z poszukiwaniem podstaw (myślenie fundamentalistyczne), druga zaś ta, która zarysowała się w amerykańskim neopragmatyzmie i postmodernizmie, będąca „detranscendentalizacją” kultury i filozofii (myślenie antyfundamentalistyczne). Jeśli chcielibyśmy szukać korzeni filozofii przyszłości to niewątpliwie właśnie one prezentują się jako idee, w których zsumowały się rezultaty filozoficznych poszukiwań XX wieku. „Detranscendentalizacja” oznacza zanegowanie całej tradycji tego

myślenia, jako dróg okazujących się bezdrożem, a przede wszystkim nie znajdujących możliwości pójścia nimi w nastawieniu pluralistycznym, nihilistycznym, postmodernistycznym. Tam bowiem, gdzie akcentuje się wielość i neguje jednocześnie prawodawczy sens rozumu, gdzie wszystko jest wielo-znaczne i nie może być jedno-znaczne, gdzie wreszcie ład racjonalny zastępuje chaos nieokreśloności, tam nie ma miejsca na poszukiwanie pewności.

Dla filozofii ważna jest nie tylko ta sytuacja, lecz również pytanie o to, jakie przyczyny zaważyły na takim właśnie (antyfundamentalistycznym) kierunku myślenia i jakie są możliwości odnowy myślenia fundamentalistycznego. Chcąc odpowiedzieć na to pytanie należy najpierw nakreślić cechy myślenia fundamentalistycznego w odniesieniu do filozofii.

MYŚLENIE FUNDAMENTALISTYCZNE I FILOZOFIA

Problematyka związana z zagadnieniami fundamentalizmu pojawiła się na początku naszego stulecia, odnosząc się do różnych dziedzin kultury: począwszy od religijnej, przez ideologiczną, ekonomiczną, naukową aż po filozoficzną. W tym ostatnim obszarze ma się na uwadze pewien sposób myślenia, który ukierunkowany jest na poszukiwanie podstaw (fundamentów) i ich wskazywanie. Dla odróżnienia fundamentalizmu filozoficznego od innych jego rodzajów używa się niekiedy terminów odrębnych. W języku angielskim używa się pojęcia *foundationalism*, zaś w języku niemieckim dwóch równorzędnych pojęć: *Fundamentalphilosophie* lub *Letztbegrundungsphilosophie*. Wszystkie one mają na uwadze sposób myślenia, w którym nie tylko wskazuje się na różne tezy o charakterze „ponadczasowych uzasadnień”, ale również w którym formułuje się specyficzny rodzaj pytań odnoszących się do „fundamentów”. Myślenie fundamentalistyczne nie jest jednak fundamentalizmem. Ten ostatni pojawia się dopiero jako „myślenie fundamentalistyczne spełnione”, gdy już zaniechaliśmy poszukiwań, odkryliśmy jedną prawdę itp. Filozofia kończy się lub przeżywa czas kryzysu, jeśli myślenie fundamentalistyczne „staje w miejscu” jako fundamentalizm.

Myślenie fundamentalistyczne znajduje swą realizację w poszczególnych dyscyplinach filozoficznych. W filozofii bytu do pytań formułowanych z perspektywy myślenia fundamentalistycznego należy zasadnicze zagadnienie filozofii, jakim jest problem „bytu jako bytu” (Arystoteles). W epistemologii myślenie to wyraża się w pytaniu o koniecznościowe (aprioryczne) warunki poznania. W aksjologii stanowi ono wyraz poszukiwań uniwersalnych podstaw wartości-

wania. Jako „poszukujące” a jednocześnie „otwierające” może ono być utożsamiane z samym myśleniem filozoficznym, czy wręcz po prostu z filozofią, w jej klasycznym znaczeniu jako „tendencji do uniwersalności, do ugruntowania” (Dilthey).

Odwołując się do takiego właśnie rozumienia „myślenia fundamentalistycznego” spójrzmy na te elementy filozofii dwóch ostatnich stuleci, które doprowadziły do jego dyskwalifikacji. Do tych destrukcyjnych elementów należą: historyzacja, egzystencjalizacja i lingwistyczny zwrot filozofii. Dwa pierwsze wydają się mieć zasadnicze znaczenie dla tego procesu.

FUNDAMENTALIZM I HISTORYZM

Myślenie fundamentalistyczne, zwrócone ku poszukiwaniom „podstaw”, ma charakter ahistoryczny. Teza ta oznacza: (1) ahistoryczny charakter samych poszukiwań, jak też, (2) ahistoryczny charakter rozwiązań. Ahistoryzm przejawia się jako uznanie możliwości zajęcia takiej postawy przez filozofię, w której widoczne się stają fundamentalne warunki poznania i ich określenie. Taki ahistoryzm prezentuje się wyraźnie w kantowskiej, transcendentalnej epistemologii. Szukając fundamentów poznania filozof z Królewca pomija czynnik historyczny. Samo poznanie, będące czynem, konstytuowaniem tego co poznawane, nie podlega prawom historii, a odkrywane warunki możliwości (*apriori*) doświadczenia nie były ograniczone historycznie. Wszelkie próby uhistorycznienia tej filozofii wydawały się kończyć psychologizmem.

Sytuacja ta ulega jednak zmianie, gdy, po pierwsze, historia umieszczona zostaje w obrębie rozumu teoretycznego, stając się przedmiotem pytania transcendentalnego (Jak jest możliwe poznanie historyczne?), po drugie, gdy dostrzeżenie jej uniwersalny aspekt i ogarnianie przez nią myślenia. Pierwsze czynione zostało na przełomie XIX i XX wieku, drugie stało się udziałem wieku XX.

Wiek XIX wyzwał się od idealizmu w imię nauki i historii. Zaowocowało to, z jednej strony, wzrostem badań naukowych, z drugiej zaś, rozwojem idei historyzmu. Badania historyczne XIX wieku w sposób wyraźny nosiły piętno psychologizmu. Wydarzenie historyczne znajdowało wyjaśnienie przez odwołanie się do psychicznych sytuacji jego uczestnika. To wszystko pozostawało w sprzeczności z myśleniem fundamentalistycznym, grożąc psychologizacją. Zbliżenie tych stanowisk mogło odbyć się jedynie na skutek przeobrażeń odnoszących się do samego spojrzenia na historię. Proces ten nastąpił z inicjatywy historyków, którzy – w efekcie konfrontacji z naukami przyrodniczymi – odeszli od psy-

chologizmu w wyjaśnianiu zdarzeń historycznych, zbliżając badania historyczne do nauki. Zarówno L. von Ranke, jak i J. G. Droysen stworzyli nowy rodzaj spojrzenia na takie wydarzenia. Pierwszy z nich, w swoim słynnym stwierdzeniu, aby pokazywać „jak to rzeczywiście było”, pokonuje tendencje psychologizmu przez skierowanie ku faktom. Celem pracy historycznej stało się beznamietne badanie jednostkowych faktów, które w myśli Rankego oznaczało nawet „zneutralizowanie samego siebie”, aby niczym subiektywnym nie zakłócać procesu rozumienia historii. Taka postawa wyraźnie odbierała badaniom historycznym profil psychologiczny. Niebezpieczne stało się jednak zbyt bliznie zbliżenie historii do nauk przyrodniczych. Drugi z przedstawicieli „szkoły historycznej” (Droysen) zmierza już w sposób wyraźny do uwolnienia od przyrodnozawstwa poddając analizie metodę, jaką posługuje się „szkoła historyczna”. Metodą tą jest rozumienie. Dopiero ta nowa, metodyczna pozycja poznania historycznego mogła być poważnie potraktowana przez filozofię kantowską. Konsekwencje tych idei, zarówno odwrót od psychologii, jak i wskazanie na rozumienie, wpłynęły na zmianę relacji historyzmu i myślenia fundamentalistycznego. Nakreślona przez „szkołę historyczną” idea badania wydarzeń doprowadziła bowiem do odkrycia „świadomości historycznej”, jako nowego obszaru, który mógł być poddany badaniom fundamentalnym.

Objęcie kantowskim pytaniem o warunki możliwości doświadczenia również rozumu historycznego i rozwiązanie problemu poznania indywidualizującego, nie pozostało bez wpływu na samą ideę myślenia fundamentalistycznego. Na skutek poszerzenia kantowskich poszukiwań, zarówno w myśli Diltheya, jak i później neokantyzmu badeńskiego, uległa zmianie zarówno sytuacja rozumu, jak i samego doświadczenia. Doświadczenie utraciło swój jednolity charakter, jaki nadawany był przez nauki przyrodnicze, zaś w obszar czystego rozumu, świadomości, wprowadzona została historyczność. Świat co prawda nadal pozostawał określony przez poznanie, ale było to już poznanie dwójakiego rodzaju: nauk przyrodniczych i historycznych. Świadomość nie była dla przedmiotu nauk historycznych tak samo konstytutywna jak dla przyrodniczych. Więcej nawet: włączenie nauk historycznych do badań kantowskich niejako zwrotnie oddziaływało na samą świadomość, wymagało jej uhistorycznienia. Poznawalność rzeczywistości historycznej uwarunkowana jest bowiem pewnego rodzaju homogenicznością historia (badacza) i procesów historycznych. Podmiot opisujący dzieje i uczestnik dziejów są – jak wskazywał to już G. Vico – wzajemnie powiązani. Możemy poznawać dzieje, gdyż sami się w nich rozpoznajemy. Tak zatem konieczność powrotu do przeszłości implikowała konieczność przeformowania samej struktury

myślenia, która została określona w horyzoncie historii. Wiedza historyczna znalazła fundamentalne ugruntowanie, ale kosztem zmiany charakteru myślenia. Ahistoryczności „świadomości w ogóle”, wraz z odkryciem przez Droysena nowej metody, obok metody nauk przyrodniczych, została przeciwstawiona „świadomość historyczna”, jako nie tylko umożliwiająca badanie historii, ale również znajdująca swe źródła właśnie w historii.

Zagrożenie dla myślenia fundamentalistycznego ujawniło się zatem jeszcze nie wtedy gdy, na sposób transcendentalny, razem z Diltheyem i neokantyzmem badeńskim, poszukiwano apriorycznych struktur poznania historycznego. Tam jedynie postawiony został pierwszy krok. Zagrożenie ukazało się wraz z krokiem następnym, będącym uhistorycznieniem samego rozumu. Ta nowa idea oznaczała, że fundamentalizm epistemologiczny musi nie tylko (jak chciał Kant) ujmować rzeczywistość w tym, co ją apriorycznie umożliwia, lecz musi też zmierzać do tego, aby aprioryczność ta pozostawała zawsze „żywa”. Zmienność rzeczywistości i trwałość, aprioryczność warunków możliwości doświadczenia, postawione zostały na tej samej drodze, w tym samym obszarze. Właśnie historyzm staje się ideą, która uwalnia myślenie od związania się z jedną, uniwersalną prawdą i prowadzi ku konieczności uczestniczenia w wielu prawdach. Uświadomienie historyczności prowadzi do tego, że świadomość sama ujmuje się jako historyczna. Wszystko to stawia fundamentalizm w nowej sytuacji. Nie ma już możliwości, aby był on ujmowaniem ahistorycznych struktur myślenia i doświadczenia. To wszystko wydaje się czynić z myślenia fundamentalistycznego ideę podwójnie zafalszowaną: myślenie to zwrócone jest (wbrew swym założeniom) ku czemuś, co ma zawsze charakter historyczny i samo jest też zjawiskiem historycznym. Nie ma już wyboru między rozumem lub historią. Jest tylko rozum i historia.

Jednak wskazana tu destrukcja myślenia fundamentalistycznego dotyczy nie tylko „wewnętrznej sprawy filozofii”. Zwycięstwo historyzmu to również akceptacja pewnej sytuacji kultury, w której nie stwarza się już możliwości, miejsca, na takie myślenie. Rzec można: pewność poszukiwana przez fundamentalizm nie jest już nawet pożądana. Nawet wtedy, gdyby pojawili się filozofowie, chcący pozostać przy ideach tego myślenia, „kontekst historyczny” czyni z nich myślicieli niebezpiecznych. Jeśli bowiem poznanie, prawo, moralność itp. Nie mogą być badane z punktu widzenia absolutnych kryteriów, lecz zawsze w kontekście historycznym, to poszukiwania „podstaw” (fundamentów) nie mogą zostać inaczej zrealizowane jak przez wskazanie ich dla chwili obecnej, dla „teraz”. Każda próba absolutyzacji staje się kulturowo niebezpieczna, prowadząc

nie tylko do przeniesienia sytuacji z chwili obecnej na przeszłość lub przyszłość, lecz również – co jest o wiele poważniejsze – mogą doprowadzić do narzucenia odmiennym kulturom rozwiązań kultury własnej. Usuwanie „wielkich meta-narracji” (Lyotard), detranscendentalizacja (Rorty), prezentują się jako wielka potrzeba kultury, która poddała się historyzacji.

FUNDAMENTALIZM I EGZYSTENCJALIZACJA MYŚLENIA

Konsekwencje historyzmu idą w parze z drugim elementem współczesnego myślenia, który również dezaktualizuje myślenie fundamentalistyczne. Jest nim egzystencjalizacja myślenia. Historyzm relatywizuje (aktualizuje) doświadczenie, egzystencjalizacja zaś zmienia charakter podmiotu. Na skutek tych przekształceń nie stwarza się już możliwości, aby odkrywane fundamenty, „warunki możliwości”, struktury kategorialne odnosiły się do czegokolwiek innego niż „do mnie”, „konkretnego człowieka”, „żyjącego tu i teraz”. Egzystencjalizacja myślenia stanowi próbę deprecjonowania podstawy myślenia fundamentalistycznego (czyste Ja) i budowania myślenia w oparciu o „Ja konkretne”.

Przypomnieć należy, że fundamentalizm epistemologiczny usiłuje dotrzeć do warunków możliwości doświadczenia wychodząc od jego odniesienia do czystej świadomości, Ja, *ego cogito*, itp. Bez względu na różnice w interpretacji tej struktury filozofia ta w jednym wydaje się być zgodna: Ja nie jest ani natury psychicznej, ani konkretne (ludzkie, empiryczne), nie ma liczby, rodzajów itp. Inaczej mówiąc, odkrycie warunków możliwości doświadczenia nie dokonuje się ani „dla mnie”, ani „dla ciebie”, ani „dla Europejczyka”, czy „Amerykanina”. I właśnie dlatego, że tak się dzieje filozofia taka mogła stanowić ideę ugruntowania. Poczynając od „czystego rozumu” filozofa z Królewca, poprzez „absolutne Ja” (Fichte), „Ja ustanawiające samo siebie” (Schelling), „świadomość w ogóle” (neokantyzm), tendencja „oczyszczania podmiotu” wydaje się trwałym elementem myślenia odkrywającego podstawy. Uniwersalność i absolutność tego podmiotu z jednej strony, z drugiej zaś jego „bezimiennosc”, „bezosobowość” określały możliwość rozwoju myślenia fundamentalistycznego.

Sytuacja ulega jednak zmianie, gdy struktura ta, zamiast fenomenologicznemu „oczyszczaniu” będzie, odwrotnie, poddawana indywidualizacji i egzystencjalizacji. Słowem: jeśli zamiast wzmacniać absolutny charakter Ja, będzie się zmierzać do jego konkretyzacji. Z sytuacją taką mieliśmy do czynienia w – rozwijającej się na przełomie XIX i XX wieku – „filozofii życia”, jak też w egzystencjalizmie i filozofii spotkania naszego wieku.

Tendencja wskazywania na antropologiczny charakter podmiotu myślenia w filozofii nie jest naturalnie niczym nowym. Nikt nie filozofuje w próżni, lecz zawsze w kontekście wcześniejszych filozofii, doświadczenia świata, kultury, itp. Lecz filozofia życia i wspomniane wyżej kierunki, nie stanowiła jedynie uświadomienia sobie tego faktu. Czym innym jest bowiem zdawać sobie z tego sprawę, a czym innym przekreślić możliwość poszukiwania pewności, albo też doświadczenie tego rodzaju podnieść do zasady filozofowania, myślenia. To ostatnie oznacza bowiem podważenie fundamentalizmu. Problem nie dotyczy bowiem faktu, że myślenie fundamentalistyczne nie wie o takim antropologicznym, kulturowym horyzoncie myślenia każdego człowieka, lecz tego, czy mimo to, istnieje możliwość dotarcia do struktur kategorialnych i – więcej – czy powinniśmy być ukierunkowani ku takim strukturom. W tym sensie, wraz z konkretyzacją Ja, uznaniem życia za podstawę myślenia, stwarza się pozór takiego myślenia zachowując jego podstawowe zadanie (poszukiwanie podstaw), albo też wręcz odrzuca się je jako kulturowe złudzenie.

Egzystencjalizacja myślenia, rozpoczęta wraz z filozofią życia, stanowi zatem nie tylko próbę zakwestionowania tendencji do zrozumienia świata wychodząc od odniesienia do „czystego Ja”, lecz również podejmowanie prób takiego zrozumienia ze względu na odniesienie do „konkretnego ja”. Życie i istnienie jednostki stają się ważnymi kategoriami dla filozofii i zaczynają określać postawę filozoficzną. Zwolennicy myślenia fundamentalistycznego dosyć szybko dostrzegli niebezpieczeństwo tego nowego stylu myślenia dla kultury i filozofii. Jeden z największych neokantystów – H. Rickert – w sposób jawny wydał temu stylowi walkę. Ucieczka od filozofii życia, tak wyraźnie zaprezentowana przez Rickerta, miała być protestem przeciwko łączeniu fundamentalistycznych roszczeń filozofii z tym „antropologicznym” stylem filozofowania. Filozofia uprawiana „w odniesieniu do życia” chciała, twierdził Rickert, zrozumieć życie wychodząc z niego samego, samo życie biorąc za zasadę wyjaśniającą. Opowiadała się zatem za czymś racjonalnie nieuchwytnym i godziła tym samym w ideę racjonalizmu.

Idee filozofii życia okazały się mocniejsze niż tylko w swej pierwotnej roli „odzyskiwania doświadczeń”. Prowadziły one ku zastępowaniu i odrzuceniu myślenia fundamentalistycznego, kreując model konkurencyjny. Wraz z nimi uległ bowiem zmianie organon doświadczenia świata, zasada dotarcia do świata. Doświadczenie rzeczywistości nie jest już wyznaczane przez to, że świat dany jest jako przedmiot i jako taki jest przez nas uświadamiany. Filozofia życia tak bardzo zbliża podmiot do przedmiotu, że czyni z nich nierozdzielną jedność. Człowiek, jako manifestacja życia, jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem.

Organonem doświadczenia świata nie może być już poznanie, lecz „przeżycie”. Myślenie fundamentalistyczne nie zostaje jednak odrzucone, lecz – można powiedzieć – zmuszone do abdykacji. Rozpoczynanie od „czystego Ja” nie może być teraz punktem wyjścia, gdyż „to co pierwsze” jest byciem w tym, co nas otacza. Od filozofii wymaga się powrotu do życia. Każda próba „oczyszczania podmiotu” nie prowadzi do prawdy, lecz przeciwnie, oddala od niej. Kto teraz ma jeszcze odwagę na myślenie fundamentalistyczne, ten z góry staje na straconych pozycjach.

Jeszcze bardziej jednak niż w „filozofii życia” osłabienie myślenia fundamentalistycznego dokonało się wraz z filozofią dialogu (spotkania). Jej rozwój, szczególnie w latach dwudziestych naszego wieku, odczytać należy jako próbę wprowadzenia w obszar myślenia nowego wymiaru. Jest nim właśnie spotkanie. Kategoria ta, podobnie jak „życie” w filozofii życia, otrzymuje nie tyle znaczącą rolę w samym myśleniu, lecz rangę charakteryzowania myślenia. Nie jest więc jedynie „nowym myśleniem”, lecz „samym myśleniem”, stając się istotową jego cechą.

Na początku naszego wieku, wraz z narastającym relatywizmem i nihilizmem, filozofia coraz bardziej zaczyna odkrywać utratę funkcji kierowania praktycznym życiem człowieka. Przyczynę tego stanu rzeczy dostrzega się w pewnego rodzaju utracie związku z rzeczywistością na skutek „imperializmu” podmiotu, który doprowadził do filozofii jako „egologii” i „totalizacji myślenia”. Ucieczka myślenia filozoficznego od konkretnej rzeczywistości ku „fundamentom” odbierana była jako konsekwencja rozwoju pewnego stylu myślenia, nazywanego „ptolemejskim”, „zakorzenionym w samotności Ja”. Myślenie to jest – jak twierdził jeden z krytyków – „przesądem trzech ostatnich stuleci” (Ebner). Jest myśleniem dla nikogo, myśleniem w samotności. Ukierunkowane na prawdę „uniwersalnego Ja”, zakłada ono fałszywy podmiot, jakieś wyspekulowane czyste Ja. Ograniczenie takiego Ja i powrót do świata staje się konieczne, aby filozofia mogła odzyskać swą tradycyjną rolę „mądrości”. Lecz jej powrót nie może jednak odbyć się na drodze „oczyszczania Ja”. Jedyną drogą jest włączenie do myślenia „Innego”, „Drugiego”, „Ty”, jako elementu, który nie poddaje się konstytucji i wiąże świat z podmiotem. W ten sposób, aby przywrócić filozofii jej tradycyjne role, filozofia dialogu konstruuje pierwotniejszą niż „czyste Ja” podstawę myślenia. Jest to kompleks „Ja-Ty” (Ja-Inny). Nowe myślenie potrzebuje Innego, nie po to jednak, aby uchronić się przed błędem poznania (jak to widział jeszcze Fichte), ale by w ogóle myśleć.

Przedstawiona tu idea „nowego myślenia” stała się niezwykle niebezpieczna dla myślenia fundamentalistycznego prowadząc ku „dookreślaniu podmiotu”. Podobnie jak miało to miejsce w filozofii życia, „nowe myślenie” wykreowało nie tylko „nową tematykę” (spotkanie), lecz przede wszystkim „nową zasadę filozofowania” opozycyjnie nastawioną wobec poszukiwania podstaw. To ostatnie, ze swym „czystym Ja” i ideą utwierdzenia Ja w absolutności, staje się w tym kontekście filozofią „wtórną”, „zagubioną”, rzecz można: skazaną na nieprawdę. Warunek tego myślenia (czyste Ja) nie może być teraz inaczej przedstawiony, niż jako konsekwencja „odwrócenia się od Ty”. W ten sposób myślenie fundamentalistyczne prezentuje się jako pewnego rodzaju: „grzech myślenia”, który należy zmasać. Oznacza to, że myślenie fundamentalistyczne, ze swym „czystym Ja” musi być pokonane, gdyż dopiero w jego przekroczeniu odkryte zostaje „prawdziwe Ja” i umożliwia „prawdziwe myślenie”. Jego podstawą staje się teraz „człowiek”, pozostający w relacji do Drugiego. To odkrycie nie jest jednak tylko nowym spojrzeniem na problem podmiotu. Pociąga ono za sobą ważne konsekwencje jeśli chodzi o samo myślenie fundamentalistyczne. Podobnie jak w filozofii życia każda próba poszukiwania pewności musi zmienić swój dotychczasowy charakter. Dialog, rozmowa, spotkanie, wyznaczając warunki myślenia, nadają poszukiwaniom pewności jedynie rangę „pewności dla nas”, w tym spotkaniu, w tym dialogu, spotykających się właśnie teraz, rozmawiających właśnie tutaj. Myślenie jest myśleniem z kimś i dla kogoś.

CZY MOŻNA JESZCZE MYŚLEĆ FUNDAMENTALISTYCZNIE?

Filozofia związana z myśleniem fundamentalistycznym wydawała się spełniać pragnienie tych wszystkich, którzy moc rozumu stawiali na szczycie a ideał kultury dostrzegali jako zorganizowanie wokół rozumu, który porządkował, racjonalizował rzeczywistość. Taki rozum wydawał się być obrońcą przed relatywizmem, historyzmem, antropologizmem z jednej strony, z drugiej zaś przed sceptycyzmem. Oferował pewność i bezpieczeństwo przyszłości, rozstrzygał i proponował rozwiązania problemów. Jednocześnie jednak taki „rozum prawodawczy”, wskazujący podstawy, nie pozostawiał alternatywy, był „rozumem totalizującym”.

Koniec XX wieku wydaje się negować ten styl filozofii. Negacja ta jest autodestrukcją myślenia fundamentalistycznego, ma miejsce nie na skutek zewnętrznych ataków, lecz jest konsekwencją rozwoju tego stylu myślenia. Histo-

ryzm, egzystencjalizacja, zwrot językowy wydają się zamykać drogę przed myśleniem fundamentalistycznym i przedsięwzięciem uprawomocniającym. Ta negatywna ocena filozofii zorientowanej fundamentalistycznie sprawia, że mówi się nawet o kryzysie filozofii. W epoce postmoderny, pluralizmu idea poszukiwania podstaw wydaje się być przestarzała. W „wieku wizualizmu”, „czasie obrazu” – jak niekiedy określa się współczesność – wydaje się już nie być miejsca na filozofię jako poszukiwanie podstaw. Obraz, związany zawsze z nieokreślonością, domaga się co najwyżej opisu, desymbolizacji, rozszyfrowania a nie wskazania prawomocności. Nie ma w nim nic pewnego, gdyż wszystko zależy od kąta spojrzenia, barw, naszego nastroju itp.

Biorąc to wszystko pod uwagę można sądzić, że myślenie fundamentalistyczne przedstawia sobą dzisiaj jedynie problem dla historyków, będąc ideą zamkniętą, przeszłością, która odeszła. Lecz czy tak jest w istocie? Czy przed filozofią staje jeden kierunek: antyfundamentalizm, rozumiany jako niemożliwość pytań i poszukiwań rozwiązań o charakterze fundamentalistycznym, a tym samym i zaniechanie tego rodzaju tematyki?

Pytania te nie są tylko pytaniami o myślenie fundamentalistyczne. Mają one u swych podstaw problem bardziej ogólny. Chodzi o losy filozofii i kultury. Dyskwalifikacja tego myślenia, wskazywanie na bezzasadność pytań fundamentalistycznych i ich rozwiązań, odbiera sens samej filozofii jako „myślenia podstaw”. Z drugiej jednak strony omówione tu przesłanki tej dyskwalifikacji (historyzm, egzystencjalizacja) muszą być potraktowane poważnie, nie mogą być niedostrzegane. Wszystko to stwarza ambiwalentną sytuację przyszłej filozofii: nie może zrezygnować z myślenia fundamentalistycznego, a jednocześnie nie może odrzucić przesłanek, które je dyskwalifikują. Rozwiązanie tego dylematu staje się najważniejszym problemem, od którego zależy przyszłość filozofii. Rozstrzygnąć ten problem można dwojako: albo przyjąć przesłanki dyskwalifikujące myślenie fundamentalistyczne i tym samym odrzucić filozofię w tradycyjnej postaci jako „wskazywanie podstaw”. Albo też, mimo przyjęcia przesłanek, odnaleźć jeszcze możliwości myślenia fundamentalistycznego.

W sposób wyraźny na pierwszej drodze staje współczesny postmodernizm (np. Lyotard) i neopragmatyzm (Rorty). Filozofie (?) te dostrzegają wskazane tu przesłanki i ogłaszają koniec filozofii, upadek fundamentalizmu epistemologicznego, niemożliwość podejmowania przedsięwzięć uprawomocniających. Musimy jednak zapytać: czy taka jest konsekwencja uznania powyższych przesłanek? Czy nie ma już możliwości rozwoju myślenia fundamentalistycznego?

Podkreślić należy zbyt daleko posunięte (nieprawomocne) uogólnienie, jeśli na podstawie przedstawionych tu tendencji próbuje się przekreślić cały sens

przedsięwzięcia uprawomocniającego i myślenia fundamentalistycznego. Klęski nie ponosi tu bowiem samo myślenie, lecz ta jego postać, która skupiona była wokół *cogito*, jako zasadzie myślenia. Problematyzując myślenie fundamentalistyczne stajemy zatem przed zagadnieniem: czy w *cogito* należy szukać ostatecznych podstaw ważności naszego myślenia, czy też jest jakiś obszar bardziej podstawowy, ku któremu powinna zwrócić się filozofia, aby odnaleźć tam warunki swego rozwoju? Jedyne pozytywne odpowiedź na pierwszą część tego pytania upoważnia do odrzucenia całego myślenia fundamentalistycznego. Tylko wtedy bowiem, gdy *cogito* uznane zostanie za obszar określający myślenie, wskazane tu przesłanki prowadzą do dyskwalifikacji tego myślenia. Stwierdzić jednak należy, że postmodernistyczne i neopragmatystyczne zanegowanie fundamentalizmu – chociaż stanowi podstawowy nurt współczesnej filozofii – nie wypełnia sobą całego obszaru. Obok niego coraz częściej pojawiają się odpowiedzi, w których nie podkreśla się klęski „filozofii uprawomocnień”, lecz jedynie klęskę fałszywie przyjętego ograniczenia myślenia do *cogito*. Filozofia taka pozostawia szansę na dalsze poszukiwania, chociaż już nie w horyzoncie świadomości. Do prób idących tą drogą można zaliczyć „pragmatykę transcendentálną” K. O. Apela, czy też „transcendentálny interpretacjonizm” H. Lenka. W obu przypadkach poszukiwanie uprawomocnień możliwe jest mimo (a nawet dlatego), że miała miejsce destrukcja dotychczasowego myślenia fundamentalistycznego. Pragmatyka transcendentálna Apela próbuje odkryć nowy sens tego myślenia pokazując, że *cogito* nie może być uznane za założenie myślenia. Zamiast szukania podstaw doświadczenia w obszarze *cogito* pragmatyka transcendentálna staje się poszukiwaniem podstaw argumentowania w obszarze wspólnoty komunikacyjnej (*Kommunikationsgemeinschaft*). Transcendentálny interpretacjonizm Lenka stanowi zaś próbę połączenia fundamentalizmu Kanta i interpretacjonizmu Nietzschego. W myśl tej teorii nasze ujmowanie rzeczywistości jest ukształtowane przez interpretacje. Zaś fundamentalizm realizuje swe cele przez poszukiwanie „warunków i możliwości interpretowania”.

W konkluzji stwierdzić należy: myślenie fundamentalistyczne, realizujące się jako badanie *cogito* poddało się dyskwalifikacji. Lecz razem z tym idea tego myślenia znajduje nowe możliwości rozwoju. Odkrycie tych możliwości wymaga jednak zrozumienia, że rozum możliwy jest jeszcze inaczej niż jako świadomość.

LITERATURA W WYBORZE:

K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd.2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1973.

A. Bronk, *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*, [w:] red. A. Bronk, *Filozofować dziś*, Lublin 1995.

C. F. Gethmann, *Fundamentalphilosophie*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972.

M. Hempoliński, *Krytyka epistemologii fundamentalistycznej*: R. Rorty i W. V. Quine, [w:] red. J. Niżnik, *Pogranicza epistemologii*, Warszawa 1991.

H. Lenk, *Transzendentaler Interpretationismus - einphilosophischer Entwurf*, [w:] Hg. H. Holz, *Die goldene Regel der Kritik*, Bern 1990.

J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995.

J. Rolewski, (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Warszawa 1991.

J. Such (red.) *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań 1992.