

PIOTR DOMERACKI

Zakład Filozofii Moralnej i Bioetyki
Instytut Filozofii UMK w Toruniu

Detranscendentalizacja rozumu monologicznego. Antycypacje Feuerbachowskie

Detranscendentalization of the Monological Reason. Feuerbach's Anticipations

*Prawdziwa dialektyka nie jest monologiem samotnego myśliciela z sobą samym,
jest dialogiem między 'Ja' i 'Ty'.*

DEZABSOLUTYZACJA WARTOŚCI DIALOGU

Żeby określić fundamenty i granice dialogu interpersonalnego, niezależnie od płaszczyzny, na jakiej miałyby się to dokonać², najpierw trzeba ustalić ważność samego dialogu. Chyba że przyjmuje się ją *a priori*, co uderza w same podstawy preferencji dla dialogu, bądź zakłada się ją jako oczywistą, nie wymagającą dla siebie uzasadnienia, co także narusza, a wręcz pozostaje w sprzeczności z podstawami waloryzacji dialogu, w związku ze swoją autorytatywnością i arbitralnością, które są obce naturze dialogu. Samo poszukiwanie fundamentów i granic dialogu międzyosobowego oznacza, że nie jest on rzeczywistością samorodną, autoteliczną ani samoobjaśniającą się, lecz wymaga uzasadnienia i dookreślenia. Z drugiej strony ustalanie ważności, wskazywanie fundamentów oraz wytyczanie granic dialogu ukazują jeszcze jedną ważną, jakkolwiek zwykle pomijaną, cechę dialogu, że mianowicie podlega on różnym relatywizacjom, przez co jego rozumienie i ważność są zawsze heteronomiczne, lokalne i aspektowe. Bodaj jako marzenie, ideał, abstrakcję należy traktować każde dążenie do autonomizacji, uniwersalizacji i totalizacji, słowem absolutyzacji zawsze kontekstowej perspektywy dialogu. Gdyby dialog był

¹ L. Feuerbach, *Wybór pism*, tom drugi: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwiciński, PWN, Warszawa 1988, s. 89.

² Czy to będzie filozofia, czy teologia.

naturalną umiejętnością człowieka, nie trzeba by do niego nikogo przekonywać, zachęcać ani namawiać. Gdyby dialog posiadał ewidentną, powszechnie akceptowaną wartość, nie byłoby potrzeby jego odkrywania dla nikogo. Gdyby dialog rzeczywiście był *apriorycznym punktem wyjścia* wszelkiej etyki (Szahaj 1990: 133), wszelkich aktów uznawanych za moralne, sprowadzając się do *transcendentalnej pragmatyki mowy* (Szahaj 1990: 133), a zatem pozostając zredukowanym jedynie do poziomu dyskursywnego, zawierając się w pojęciu *racjonalności komunikacyjnej* (Habermas 1999: 46, 144–145), tak jak to optymistycznie widzą Karl Otto Apel wraz z Jürgenem Habermasem (Mader 1989: 373), wówczas najpewniej wszystkie istoty zdolne do *racjonalnej ekspresji* (Habermas 1999: 47) o charakterze dyskursywnym nie miałyby większych kłopotów z wypracowaniem konsensusu *respective* porozumienia się. Kolejne ograniczenia tej perspektywy bodaj nie wymagają dalszego komentarza. Wystarczy tylko wymienić: zastrzeżenie, w myśl którego uczestnikami dialogu mogą być wyłącznie racjonalne podmioty *zdolne do mówienia i działania* (Habermas 1999: 46), *które w obszarze instrumentalno-kognitywnym artykułują uzasadnione przeświadczenia [Meinungen] i działają efektywnie* (Habermas 1999: 47 [zaś – dod. P.D.] *w obszarze praktycznomoralnym... swe działania może uprawomocnić przez odwołanie się do istniejących kontekstów normatywnych* (Habermas 1999: 48).

Takie kryterium, ten sposób określania fundamentów i granic dialogu interpersonalnego, *a priori* wyrzuca poza jego nawias wszystkich, którzy – z takich lub innych powodów – go nie spełniają. Ważnym ograniczeniem *rzeczowo-informatywnie* (Mader 1989: 373) *respective* dyskursywnie, argumentatywnie, konwersacyjnie, dyskusyjnie zorientowanej (Mader 1989: 373) koncepcji dialogu jest jego redukcja do aktów mowy, do warstwy językowej, *językowego dochodzenia do porozumienia* (Habermas 1999: 178–179), z tym wszakże koniecznym zastrzeżeniem, że *Komunikacyjny model działania nie utożsamia działania z komunikowaniem się. Język jest medium komunikacyjnym służącym dochodzeniu do porozumienia [...]* (Habermas 1999: 189).

Językowe, dyskursywne zapośredniczenie rozumienia dialogu unieważnia, bądź nie bierze pod uwagę możliwości istnienia niedyskursywnych (*scilicet* nie wyrażalnych w języku) form dialogu, które Johann Mader zbiorczo określa mianem *performatywno-egzystencjalnych*, gdzie dialog jest *momentem istotnym osobowego spotkania* (Mader 1989: 373) partnerów; jest *rozmową w jej znaczeniu egzystencjalnym* (Mader 1989: 373). Nade wszystko zaś niedyskursywne rozumienie dialogu jest takim myśleniem, w którym *dialog i wydarzające się spotkanie stają się zasadą filozofowania...* (Mader 1989: 373); *[...] stają się punktem wyjścia i zasadą wszelkiego dalszego myślenia [i działania – uzup. P.D.]* (Mader 1989: 374).

Dyskursywnie operacjonalizowany dialog traktowany jest tylko jako pojęcie, uchwytywane z perspektywy językowej i w ramach języka. Z kolei, w niedyskursywnych wykładniach dialogu dominuje podejście, w którym dialog traktuje się przede wszystkim jako fenomen o charakterze egzystencjalnym.

Filozofia dialogu jako taka wymaga zatem możliwie precyzyjnego wskazania i dookreślenia kryteriów ważności, które decydują o postulowanej centralności kategorii dialogu nie tylko w obrębie tej właśnie filozofii, lecz także w obszarze całego dyskursu filozoficznego, a szerzej naukowego, a zwłaszcza w dziedzinie dynamiki procesów kulturowych, oddziaływań edukacyjno-wychowawczych oraz żywych interakcji społecznych, z wyszczególnieniem sfery aktów moralnych. Ustalenie przesłanek rozstrzygających o ważności i centralności kategorii dialogu jest nierozzerwalnie związane z koniecznością uchwycenia fundamentów oraz granic możliwego dialogu.

DEWALORYZACJA WARTOŚCI MONOLOGU ANTROPOLOGIA DIALOGU

Aktem założycielskim, jak sędzę, paradygmatu dialogicznego – bo tak chyba należałoby go poprawnie określić (Glinkowski 2005: 15) – w najnowszej filozofii, jest akt sprzeciwu, kontestacji, wypowiedzenia posłuszeństwa wobec obowiązującego w filozofii od czasów najdawniejszych, a przekładającego się na czołowe tendencje występujące w głównym nurcie kultury, nauki, sztuki (Cassirer 1998: 231–278) i religii³, przybierając wymierne, praktyczne konkretyzacje, paradygmatu monologicznego – jeśli wolno go tak określić. Demaskacja błędów i wypaczeń filozofii, a w ślad za nią teologii, ufundowanej na kategorii monologu, sięgającej czasów Sokratesa, a kulminującej w systemach idealistycznej filozofii transcendentalnej, pozwoliła odkryć i wskazać dialog jako klucz do prawidłowego i możliwie kompletnego samo-rozumienia *humanum* – tego, co Kant wyraził w pytaniu (Kant 2001: 593–601) kierowanym do antropologii, mianowicie, czym jest człowiek? (Buber 1993: 10–11). Wydaje się, że pomimo iż Kant był przekonany – co jest zresztą symptomatyczne dla całej filozofii monologu, której Kant jest jednym z filarów – że *W gruncie rzeczy wszystkie te pytania można byłoby zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze kwestie odnoszą się do czwartej* (Buber 1993: 11); a zatem, że, we właściwym sensie, dopiero antropologia (filozoficzna) osiąga status *philosophiae primae*, to jednak, jak twierdzi Buber [...] *antropologia Kantowska [...] nie spełnia postulatów, które Kant stawia antropologii filozoficznej. [...] Nie pada tu pytanie o to, czym jest człowiek. Nie zostały tu w ogóle poruszone problemy, które – z naszej perspektywy patrząc – owo pytanie implikuje, a więc: kwestii szczególnej pozycji człowieka w Kosmosie, odniesienia człowieka wobec losu, jego odniesienia do świata rzeczy, zrozumienia bliźniego, jego egzystencji jako istoty, która wie, że musi umrzeć, jego postawy we wszystkich zwyczajnych i nadzwyczajnych spotkaniach z tajemnicą, przesycających ludzkie życie. Ta antropologia [kontynuuje Buber – P.D.] nie mówi o całkowitości człowieka. Można odnieść wrażenie, że Kant wahał się czy postawić owo – sformułowane jako zasadnicze – pytanie w sposób naprawdę filozoficzny* (Buber 1993: 11–12).

³ Tu zwłaszcza teologii.

Filozofia monologu zdaje się zatrzymywać na trzech pierwszych pytaniach Kanta⁴, z których wyprowadzona zostaje aprioryczna, zatem abstrakcyjna wiedza o człowieku w ogóle. Już gramatyczna forma tych pytań, utrzymanych w konwencji pierwszoosobowej, poddaje w wątpliwość ich nakierowanie na to, co Buber nazywa *kwestią antropologiczną* (Buber 1993: 50). Dopiero filozofia współczesna, jak się wydaje, dojrzała do tego, by uznać, jak to analogicznie do Kanta, acz w konwencji Buberowskiej, wyraził Max Scheler, podkreślając, iż *W pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga* (Scheler 1987: 3).

Z przeprowadzonych analiz wyłania się trywialna teza, która jednak ma kapitalne znaczenie dla *performatywno-egzystencjalnego* (Mader 1989: 373) rozumienia dialogu, że mianowicie filozofia monologu nie jest antropologią w sensie właściwym, lecz może nią być dopiero filozofia dialogu. Pierwszym, który, w dziejach filozofii, zwrócił na to uwagę, antycypując ujęcia dwudziestowieczne, a także nadając temu odkryciu najwyższą rangę, był Ludwik Feuerbach.

ANTYCYPACJE FEUERBACHOWSKIE

Znaczenie Feuerbacha dla dialogiki, nie dla wszystkich wyraźne i przejrzyste⁵, ze zrozumiałą dozą krytycyzmu, spośród klasyków tego nurtu (Kłoczowski 2005: 9)

⁴ A są to, przypomnę, pytania: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać? Zob. Kant 2001: 593.

⁵ Znane są prymitywne i wulgarnie odczytania feuerbachizmu, które „zawęzły zasadę miłości u Feuerbacha. Wielokrotnie podkreślano, że jest to miłość płciowa, wyłącznie miłość seksualna” (Jankowski 1963: 72). Kontrowersje wokół interpretacji Feuerbachowskiej zasady dialogicznej Ja–Ty powodowały, że powstawały różne, często wzajem sprzeczne jej wykładnie. Tak na przykład, jak w swoim studium o etyce Feuerbacha w kontekście marksowskiego humanizmu przypomina Henryk Jankowski, a za nim – jak można przypuszczać – także Małgorzata Jantos, w poczytnej broszurce z serii „Nauka dla Wszystkich”, popularyzującej filozofię dialogu (Jantos 1997: 38), Fryderyk Jodl twierdził, że Feuerbachowska zasada dialogiczna jest niejednoznaczna, »Bowiem nie wiadomo czy Feuerbachowi chodzi o relację Ja–Ty literalnie, czy też, być może, o relację „ja–społeczeństwo”«. W związku z tym Jodl »postuluje, by rozszerzyć pojęcie Ty aż do szczytu polegającego na ogarnięciu jak największego kręgu ludzi, aż do pojęcia gatunku ludzkiego włącznie« (Jankowski 1963: 73; Jodl 1912, t. 2: 260–274). Pogląd Jodla krytykuje, na przykład, Stanisław Garski, który w swojej książce omawiającej etykę Feuerbacha »dowodził, że relacja Ja–Ty na gruncie feuerbachizmu oznacza stosunek „Jednostka–Społeczeństwo”« (Jankowski 1963: 73; Garski 1900: 188). Garski, swojej interpretacji Feuerbachowskiej zasady Ja–Ty, posuwa się nawet do stwierdzenia, które z naszego punktu widzenia razi niewybaczalną naiwnością i powierzchownością, że ponieważ Feuerbach » chciał stworzyć etykę „nie dla profesorów, lecz dla drwali”, nie mógł operować pojęciami abstrakcyjnymi« (Jankowski 1963: 73; Garski 1900: 188–194). Dlatego z pobudek popularyzatorskich, dla przejrzystości wykładu, »ze względu na komunikatywność«, »chcąc uprzyścić swe myśli szerokiemu ogółowi« (Jankowski 1963: 73). Feuerbach, zamiast wyszukanej terminologii filozoficznej, używa powszechnie dostępnych i zrozumiałych terminów „Ja” oraz „Ty”.

wyeksplikował z całą mocą jedynie Martin Buber⁶, stwierdzając w tonie prawie osobistym: *Feuerbach [...], myśląc o człowieku – najważniejszym przedmiocie filozofii – ma na myśli nie człowieka jako indywidualium; ma na myśli człowieka z człowiekiem, związek 'ja' i 'ty'. „Indywidualium jako takie” – czytamy w jego programie – „nie posiada istoty człowieka w sobie, ani w sobie jako istocie moralnej, ani w sobie jako istocie myślącej. Istota człowieka objawia się tylko we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem – w jedności, która wszakże opiera się na realności różnicy*

Por. Jantos 1997: 38. Niezależnie od wątpliwej, dziś już bodaj tylko historycznej wartości przytoczonych analiz, na jedno należy koniecznie zwrócić uwagę, że mianowicie żadna z nich nie potrafiła – intuicyjnie, bo historycznie było to jeszcze niewykonalne, wszak filozofia dialogu nie istniała podówczas – wyrazić Feuerbachowskiego modelu relacji Ja–Ty w kategoriach zbliżonych do dialogiki. Znacznie późniejsze, podręcznikowe opracowania filozofii Feuerbacha, jak na przykład w Polsce książka Ryszarda Panasiuka, już, co prawda, uwzględniają inspiracje feuerbachizmem w teologii i filozofii dialogu (Ehrenberg, Buber, Löwith) – Panasiuk 1981: 121, jednak z jakichś powodów nie rozwijają tego wątku, mimo że wydaje się on wręcz kluczowy dla rozumienia feuerbachizmu (w jego późniejszej wersji: Jantos 1997: 23–31). Nawet Panasiuk, najwyraźniej świadom korelacji istniejących między filozofią Feuerbacha a dialogiką (Panasiuk 1981: 121), nie podążając tym tropem, wyprowadza wobec Feuerbacha zupełnie, moim zdaniem, bezpodstawne zarzuty, wynikające prędeż z niezrozumienia antycypujących dialogikę idei, aniżeli z rzeczywistej „jednostronności” rzekomo „abstrakcyjnych” „ujęć kulturowo-historycznych i socjologicznych”, „ostatecznie zdominowanych przez fizjologiczne i przyrodnicze motywy myśli Feuerbacha” (Panasiuk 1981: 83). To pokazuje, że odczytywanie Feuerbacha poza kontekstem filozofii dialogu prowadzi do sprzeczności, kontrowersji, a w rezultacie kontestacji dorobku niemieckiego myśliciela. To też zwrótnie wykazuje i potwierdza słuszność tezy, że Feuerbacha należy traktować jako jednego z bezpośrednich i ważniejszych prekursorów idei dialogiki. Wyrażając to jeszcze inaczej, nie da się zrozumieć Feuerbacha bez filozofii dialogu, tak samo, a może przede wszystkim dlatego, że nie da się zrozumieć powstania i rozwoju filozofii dialogu bez inspiracji Feuerbachem, oczywiście rozpatrując rzecz we właściwych proporcjach, z odrzuceniem pokusy nadinterpretacji.

⁶ Małgorzata Jantos w swojej książeczce poświęconej źródłom, zasadom i adaptacjom filozofii dialogu aż dwukrotnie rozmyślnie powołuje się na raz to na Ferdynanda, raz Fryderyka Ebnera (śmiałem podejrzewać, że chodzi o tę samą osobę), który jakoby »określał Feuerbacha mianem „odkrywcę dialogu”« (Jantos 1997: 30), widząc »w owym związku Ja-Ty prekursorstwo późniejszej filozofii dialogu« (Jantos 1997: 38). Moim skromnym zdaniem, na ile wynika ono z wciąż pogłębianej znajomości Ebnera, ten nigdzie nie składa podobnej deklaracji. Można, co najwyżej, przypuszczać, że Ebner, pozostawał w kręgu bliżej nieokreślonych wpływów feuerbachizmu, tak jak poniekąd cała filozofia dialogu, do której to tezy się skłaniam. Sądzę, że najprawdopodobniej nieświadoma pomyłka z imieniem Ebnera może być w tym kontekście traktowana jako symptomatyczna, tłumacząc częściowo pomylenie Ebnera z Buberem. Gdyby się nawet miało okazać, że nie mam racji, to o to samo trudno już byłoby posądzić Emmanuela Levinasa, który w *Całości i nieskończoności*, zgodnie z prawdą, tak na ten temat pisze: »Dzięki prądowi idei, który ujawnił się niezależnie w *Dzienniku metafizycznym* Gabriela Marcela i w *Ja i Ty* Bubera – jakkolwiek oceniać towarzyszące tym ideom systematyczne rozważania – relacja z innym człowiekiem jako relacja nie dająca się sprowadzić do obiektywnego poznania straciła swój niezwykle charakter. Buber odróżnił relację z Przedmiotem, którą kieruje praktyka, od relacji dialogicznej, która ujmuje Innego jako Ty, jako partnera i przyjaciela. Twierdzi przy tym skromnie, że tę centralną w jego dziele ideę znalazł u Feuerbacha. W rzeczywistości nabiera ona mocy dopiero w analizach Bubera i to dzięki niemu staje się znaczącym wkładem w myśl współczesną« (Levinas 2002: 65–66). Zob. także: Kłoczowski 2005: 17.

«ja» i «ty»'. Feuerbach wyprzedzając myśl Marksa już poprzez wspomniane zdanie odkrył pojęcie 'ty', co później nazwano 'przewrotem kopernikańskim' nowożytnego myślenia i „wydarzeniem fundamentalnym”, które 'jest równie brzemienne w skutki jak odkrycie przez idealizm «ja», i które 'musi dać nowy początek myśleniu europejskiemu, sięgającemu ponad pierwszy kartezjański przyczynek do nowożytnej filozofii'. Także i dla mnie w latach młodości filozofia Feuerbacha stała się decydującym bodźcem (Buber 1993: 51 [wyróżnienie P.D.]).

Na rolę, znaczenie, prekursorstwo, antycypacyjny charakter – w zamyśle – reformującego filozofię (Panasiuk 1981: 74–88) projektu Feuerbacha, w rodzimej literaturze przedmiotu, wskazują także inni znawcy tematu. Jedni, jak na przykład Jan Andrzej Kłoczowski, czynią to *podręcznikowo rzecz biorąc* (Kłoczowski 2005: 17), z wyraźnie sygnalizowanym dystansem do Feuerbacha – materialisty (Kłoczowski 2005: 17). Drudzy, jak Bogdan Baran, z całym przekonaniem, *wbrew powierzchownym materialistycznym interpretacjom* (Baran 1991: 8), wykazują *niewątpliwie* (Baran 1991: 8) antecedentny charakter feuerbachizmu w stosunku do dwudziestowiecznej filozofii dialogu. Są wreszcie tacy, wśród których znajduje się znakomity badacz i znawca tradycji dialogicznej, w tym szczególnie dialogiki („dramaturgiki”) Tischnerowskiej (Glinkowski 2003), Witold P. Glinkowski, a do których nieskromnie zaliczam także siebie, którzy wyrażają jeszcze dalej posunięte przekonanie, że Feuerbach i jego rola [...] w odrodzeniu myślenia o człowieku, a także myślenia religijnego, nie jest wciąż doceniona. Zwykle [bowiem – dod. P.D.] upatruje się w nim patrona współczesnego ateizmu oraz jednego z 'mistrzów podejrzania', zapominając o konstruktywnej roli, jaką odegrała jego myśl w antropologii i filozofii Boga⁷. Zwracają na to uwagę tacy chrześcijańscy teologowie, jak Karl Barth czy Dieter Bonhoeffer⁸ (Glinkowski 2005: 15, przypis 31).

Do odkrycia „Ty”, a tym samym zainaugurowania filozofii Ty, przeorientowania dyskursu filozoficznego, naukowego i religijnego na to, co potem Buber nazwie *zasadą dialogiczną* (Gadacz 2007: 189), Feuerbach dociera nie od razu (Jantos 1997: 19–30). Najpierw występuje u niego – jak to zgrabnie określa Panasiuk – *upojenie i zafascynowanie rozległością horyzontów i potęgą myśli 'mistrza berlińskiego'*, Georga Wilhelma Friedricha Hegla (Panasiuk 1981: 15), myśl jego *chłonąc zapamiętane, uczęszczając na wszystkie jego wykłady* (tamże) *pilnie przez dwa lata* (Panasiuk 1981: 19). Na kanwie *fascynacji myślą i osobowością Hegla* (tamże) powstaje dysertacja doktorska Feuerbacha (*De infinitate, unitate atque communitate rationis*⁹), której tezy znalazły dalsze rozwinięcie w późniejszej rozprawie habilitacyjnej (*De ratione una, universalis, infinita*¹⁰). Jak się okazuje, o czym zaświadcza Panasiuk: *Zarówno treść rozprawy, jak obszerny list, wraz z którym [Feuerbach – przyp. P.D.] przesłał tezę Heglowi, dowodzą, że Feuerbach, pozostając całkowicie w kręgu idei*

⁷ Por. Panasiuk 1981: 119–121.

⁸ Por. Neusch 1980: 68–69.

⁹ Podaję za: Panasiuk 1981: 19. Por. także: Jantos 1997: 21–23.

¹⁰ Tamże.

teoretycznych Hegla, próbuje wyciągnąć z nich konsekwencje, które na pewno nie szły po linii życzeń nauczyciela. (Panasiuk 1981: 19) [...] Już w pierwszych swoich pismach Feuerbach zajmuje skrajne i nieortodoksyjne stanowisko w sporze wokół heglowskiej filozofii religii, który tak mocno poruszał niemieckie środowisko intelektualne przez całe dziesięciolecie 1830–1840 (Panasiuk 1981: 20).

Na tej podstawie można wnosić, tak jak to czyni Panasiuk, że Feuerbach od samego początku swojej drogi twórczej myśl heglowską poddawał określönemu przekształceniu... (Panasiuk 1981: 22–23).

Nade wszystko zaś należy zauważyć i podkreślić, znów oddając głos Panasiukowi, że Feuerbach nigdy nie wierzył w słowo nauczyciela bezkrytycznie. Wątpliwości w stosunku do nauki mistrza pojawiły się u ucznia bardzo wcześnie, bo już w okresie pisania dysertacji doktorskiej [co już sygnalizowałem – przyp. P.D.]. Już w latach 1827–28 Feuerbach postawił dwa mające dla jego dalszej drogi twórczej podstawowe znaczenie pytania. Po pierwsze, wyraził wątpliwość co do możliwości przejścia w systemie Hegla od rozumu (logiki) do przyrody. [...] Pytanie drugie dotyczyło fundamentalnej w heglizmie kwestii stosunku filozofii do religii (Panasiuk 1981: 23).

DETRANSCENDENTALIZACJA ROZUMU MONOLOGICZNEGO

Protodialogika Feuerbachowska, będąca świadkiem i świadectwem impasu, w jakim znalazła się podówczas oficjalna, państwowa, akademicka, profesorska filozofia niemiecka (Panasiuk 1981: 9–10), uprawiana w duchu monologicznym, w formule transcendentalnej, wyrasta więc ze sprzeciwu, w opozycji, z krytycznego nastawienia wobec dokonań i konsekwencji myślenia w kategoriach subiektywistycznych lub wręcz solipsystycznych, egoistycznych, absolutystycznych, totalistycznych, idealistycznych, krytycystycznych, racjonalistycznych oraz transcendentalnych¹¹. Znamienne, że Feuerbach swojej krytyki filozofii subiektywności (Feuerbach 1988a: 405–406) dokonuje niejako z jej wnętrza, co pozwala wysunąć przypuszczenie, że szczególnie w jego przypadku nie ma to nic wspólnego z tanim krytykanctwem, obliczonym na poklask resentymentalnej publiczności. Właściwie Feuerbach nie tyle sytuuje się w opozycji, ile z wnętrza poddawanej krytycznemu namysłowi filozofii, przede wszystkim Hegla, choć w nie mniejszym stopniu także Fichtego (Feuerbach 1988a: 380–381; Jantos 1997: 20–21), Leibniza (Feuerbach 1988b: 15–17; Feuerbach 1959: 168) oraz innych przedstawicieli filozofii monologicznej¹² ze skłonnością do subiektywizmu i idealizmu bądź absolutyzmu, którą Feuerbach nazywa *filozofią pozytywną* (Feuerbach 1988a: 289–319), wyciąga naturalne konsekwencje, do jakich ona nieuchronnie prowadzi (Feuerbach 1988a: 395). Najpoważniejsza z nich to

¹¹ „Nasz stosunek do religii nie jest przeto stosunkiem *jedynie negującym*, lecz *krytycznym*. Oddzielamy tylko prawdę od fałszu – chociaż niewątpliwie prawda uwolniona od fałszu jest zawsze prawdą *nową, istotnie różną od starej*”.

¹² Jak zbiorczo można określić filozofie zgrupowane wokół idei czystego Ja.

uzurpowana, nieuprawniona i kontrfaktyczna abstrakcja, izolacja, absolutyzacja, immanentyzacja i autonomizacja wypreparowanej z rzeczywistości (*vel* skonstruowanej) *respective* odrealnionej, monadycznie zasklepionej w sobie – osamotnionej jaźni, której byt redukuje się do samego tylko spekulatywnego, to jest abstrakcyjnego myślenia, człowieczeństwo zaś sprowadza się wyłącznie do aktów poznawczych. Przyjęta w *filozofii ‘abstrakcji’* (Feuerbach 1988a: 406) perspektywa prowadzi w konsekwencji do radykalnej dychotomizacji między zabsolutyzowanym „Ja” – podmiotem oraz zrelatywizowanym do niego „nie-Ja” – przedmiotem. Dla tak określonego „Ja”, wszystko, co nim nie jest, staje się natychmiast „nie-Ja” – nie poznane, a zatem obce, wrogie, zagrażające. Ażeby usunąć dokuczliwość, wynikającą z nie-Wiedzy, „Ja”, uruchamia wyrafinowaną maszynię spekulacji, przy pomocy której niweluje obcość przedmiotu, czyniąc go elementem systemu myśli. Uwidacznia się tutaj kolejna, niezwykle ważna cecha konstytucji wyidealizowanego, transcendentalnie określonego podmiotu, mianowicie opresyjna ekspansywność „Ja” wobec „nie-Ja”, wyrażająca patologiczną nieumiejętność respektowania przez „Ja” integralności wszystkiego, co nie jest z nim, a właściwie w nim tożsame. Wyzolowane ze świata „Ja”, stopniowo wchłaniając go w siebie (interioryzując), z motywacji eksterioryzacyjnej, wykazuje tendencję do zawłaszczającego zastąpienia go sobą, a tym samym do ostatecznego zredukowania napięcia wywoływanego dysonansem poznawczym. Absolutyzacja i totalizacja „Ja” prowadzi w rezultacie do sytuacji, w której nie ma już „nie-Ja”, lecz pozostaje samo tylko transcendentalne Ego – czyste „Ja”, o którym Feuerbach aforystycznie powie¹³:

CZyste JA TO JUŻ NIE JA (FEUERBACH 1988A: 394)

Hegemonię, dyktat oraz ekspansywność „Ja” modelowanego przez filozofię świadomości bodaj najudatniej, spośród dialogików, wyraził Levinas, mówiąc o *imperializmie i egoizmie ‘Ja’ absolutnego* (Levinas 2008: 207; Levinas 2002: 25, 89), które nazywa on *Toż-Samym* (Levinas 2002: 21–37, 62–64, 198–200). Krytyka Feuerbacha nakierowana jest na konsekwencje, do jakich prowadzi w filozofii, a za jej pośrednictwem także w teologii, *idealizm subiektywny* (Feuerbach 1959: 434), *abstrakcyjny* (Feuerbach 1959: 168; Feuerbach 1988b: 63), *dogmatyczny* (Feuerbach 1959: 168), *absolutny* (Feuerbach 1988b: 44, 57, 69, 89). Ostrze Feuerbachowskiej krytyki skierowane jest zatem przeciwko „filozofii absolutnej czyli spekulatywnej” (Feuerbach 1988b: 47), upatrującej istoty człowieka i *eo ipso* Boga w kompletnie oderwanym od empirii – czystym, transcendentalnie użytym, spekulatywnym rozu-

¹³ Cytując Hegla, który przy pomocy tej formuły krytykuje sprzeczność tkwiącą w filozofii Fichtego między „czystym Ja” i „empirycznym, rzeczywistym Ja” (Feuerbach 1988a: 394). Feuerbach, podzielając opinię Hegla, zarazem wykorzystuje ją do krytyki „bytu w *Logice* Heglowskiej” (Feuerbach 1988a: 392), zawierając ją w lakonicznej ripoście, która jest parafrazą wypowiedzi Hegla: „ale czysty, pusty byt też nie jest już bytem” (Feuerbach 1988a: 394).

mie, prowadząc do *solaryzmu* (Feuerbach 1988a: 60), którego grzechem śmiertelnym jest to, że [...] *oddziela od człowieka i wyobcowuje w stosunku do niego jego własną istotę i działalność! Stąd przemoc i tortury, jakie zadaje naszemu duchowi. Mamy myśleć to, co nasze, nie jako nasze, abstrahować od określoności, w której coś jest tym, czym jest, to znaczy, mamy to myśleć bez sensu, ujmować w bezsensie absolutu. Bezsens jest najwyższą istotą teologii – zarówno pospolitej, jak i spekulatywnej* (Feuerbach 1988b: 45 [pogr. P.D.]).

W ujęciu Feuerbacha, którego krytykę za Habermasem można określić jako *abstrakcyjno-likwidatorską* krytykę *złudzeń rozumu* (Habermas 2004: 6), transcendentalizacja zarówno w filozofii, jak w teologii, zakotwiczonej w filozoficznej spekulacji (Feuerbach 1988b: 33), oznacza tak naprawdę denaturalizację, to jest odrealnienie, odcieleśnienie, od-istoczenie rzeczywistej, zmysłowej, cielesnej, natury (istoty) człowieka, świata i Boga. Transcendentalne odrealnienie człowieka przynosi jego *supranaturalistyczną* (Feuerbach 1988b: 198) dehumanizację; transcendentalne odrealnienie przyrody skutkuje jej „supranaturalistyczną” dematerializacją¹⁴; wreszcie transcendentalne odrealnienie Boga powoduje jego fantasmagoryzację¹⁵. Filozofia transcendentalna i wyrosła z niej teologia, choć nie zdają sobie z tego sprawy, są zwyczajnym subiektywistycznym redukcjonizmem, pozorującym rzekomy obiektywizm i realizm, a w rzeczywistości zniekształcającym przy pomocy *wyrafinowanych iluzji i obrzydliwych przesądów* (Feuerbach 1988b: 3) obraz świata i człowieka w tym świecie. Transcendentalizacja jest ostatecznie zafałszowaniem, negacją, a w konsekwencji anihilacją – unicestwieniem (Feuerbach 1988b: 30), śmiercią zadaną Bogu, przyrodzie i człowiekowi, którzy żyją jedynie w wymyślonym świecie *teologa lub filozofa spekulatywnego* (Feuerbach 1988b: 9). Filozofia spekulatywna czyni więc z człowieka, który, dając się uwieść własnej racjonalności, popada w *transcendentalny pozór, w iluzję czystego rozumu* (Habermas 2004: 5), odcieleśniony, inteligibilny konstrukt, kreujący wirtualną rzeczywistość braną przez siebie za obiektywną, wyizolowany z empirii, nie mający poza sobą nic, do czego mógłby się odnieść lub zwrócić *scilicet* monologiczny. Feuerbach obrazuje to słowami: *Istoty oddychającej nie mogą pomyśleć bez powietrza, widzącej – bez światła, ale istotę myślącą mogą pomyśleć jako izolowaną. Istota oddychająca odnosi się koniecznie do jakiejś istoty poza sobą: ma swój istotny przedmiot – to, przez co jest tym, czym jest na zewnątrz siebie; ale istota myśląca odnosi się do siebie samej, jest swym własnym przedmiotem, ma swą istotę w sobie samej, jest tym, czym jest przez samą siebie* (Feuerbach 1988b: 8–9 [pogr. P.D.]).

¹⁴ »Wywodzić przyrodę z woli i rozumu, w ogóle z „ducha”, to robić rachunek bez gospodarza, to znaczy z dziewicy, bez zblżenia z mężczyzną, tylko za przyczyną Ducha św. Urodzić Zbawiciela, to znaczy robić wino z wody, to znaczy słowem uciszać burze, słowem przenosić góry, słowem przywracać wzrok ślepyemu« (Feuerbach 1988b: 198).

¹⁵ »Bóg jako Bóg – jako istota *duchowa*, czyli *abstrakcyjna*, tzn. *nie ludzka, nie zmysłowa, dostępna tylko rozumowi*, czyli *inteligencji* i tylko dla niej *przedmiotowa* – jest *niczym innym jak istotą samego rozumu, którą potoczna teologia lub teizm, za pomocą wyobraźni, przedstawiają jako różną od rozumu, samodzielną istotę*« (Feuerbach 1988b: 6). »Teolog lub filozof spekulatywny zaś myśli o Bogu z *punktu widzenia myślenia*; (Feuerbach 1988b: 9).

Albo w innym miejscu: *Przedmiot w prawdziwym znaczeniu jest dany tylko poprzez zmysły – nie poprzez samo myślenie. Przedmiot tożsamy z myśleniem albo dany przez myśl jest tylko myślą. Gdzie nie ma zmysłu, nie ma istoty, nie ma rzeczywistego przedmiotu* (Feuerbach 1988b: 62–63). [...] *Abstrakcyjny rozum izoluje jednak owo bycie dla siebie jako substancję, a t o m, ‘J a’, Boga – zatem może z nimi łączyć byt dla innych jedynie arbitralnie...* (Feuerbach 1988b: 63–64). *Cokolwiek myślę bez zmysłowości, myślę także poza nią i bez jakiegokolwiek połączenia. Jak więc mogę to, co niepołączone, ujmować jednocześnie jako połączone?* (Feuerbach 1988b: 64 [wyróżnienie P.D.]).

Konkluzja, jaką Feuerbach wyprowadza ze swojej krytyki filozofii transcendentnej, jest – najkrócej rzecz biorąc taka: *Niszczysz więc subiektywnie świat* (Feuerbach 1959: 196).

KU NOWEJ FILOZOFII PRZYSZŁOŚCI

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że Feuerbach poprzestaje jedynie na *demarkujących i destabilizujących poczynaniach* (Habermas 2004: 6). Jego krytyka, w gruncie rzeczy, ma charakter konstruktywny. Mianowicie obnażając słabości czystego rozumu, proklamowanego w *starej filozofii transcendentnej* (Feuerbach 1998b: 65), nie zatrzymuje się na ich wypunktowaniu, tudzież negacji, lecz formułuje pozytywny program *reformy filozofii* (Feuerbach 1988b: 3; Panasiuk 1981: 74–88), któremu nadaje rangę *nowej filozofii*. Nie wierząc zaś w powodzenie jego realizacji we własnej epoce, którą nazywa dosadnie *epoką wyrafinowanych iluzji i obrzydliwych przesądów* (Feuerbach 1988b: 3), projekt *nowej filozofii* opatruje mianem *Zasad filozofii «przyszłości»* (tamże). Pierwszym i podstawowym krokiem na drodze do ich sformułowania jest przekroczenie wykazanych ograniczeń filozofii rozumu monologicznego. Operację tę – posługując się sugestywnym określeniem Habermasa¹⁶ (Habermas 2004) – nazywam „detranscendentalizacją rozumu subiektywnego”, przez co rozumiem *transformację rozumu czystego w rozum sytuacyjny, osadzenie rozumu w sytuacji* (Habermas 2004: 6), ucieleśnienie myślenia o Bogu, człowieku i świecie. *Ten, kto to czyni [jak wtóruje Feuerbachowi Franz Rosenzweig, przypisując akurat rzecz sobie oraz ewentualnym swoim następcom], rzuca rękawicę całemu*

¹⁶ Z koniecznym zastrzeżeniem, że jakkolwiek, w sensie formalnym, Habermas postuluje w zasadzie to samo, co daleko przed nim, w dziewiętnastym stuleciu, proponował Feuerbach (co skądinąd wskazuje na ciągłą aktualność głównych dezyderatów filozoficznego projektu tego ostatniego, równocześnie potwierdzając słuszność formułowanych przezeń wątpliwości i obaw co do rzeczywistych szans realizacji tego projektu; w tym znaczeniu „nowa filozofia” Feuerbacha jest wciąż nową filozofią przyszłości), to jednak w sensie materialnym, treściowym Habermas znacznie odbiega od Feuerbacha, wiążąc detranscendentalizację z ucieleśnieniem sprowadzonym do kontekstu świata życia społecznego, w którym pole działania „uspołecznionych podmiotów” (Habermas 2004: 12) zostaje zawężone do aktów komunikacji opartych na języku (Habermas 2004: 12–13).

czcigodnemu towarzystwu filozofów od Wysp Jońskich aż po Jenę (Rosenzweig 1998: 63). [...] od Parmenidesa do Hegla (Rosenzweig 1988: 65, 67), a Levinas zapewne dodałby jeszcze, tytułem uzupełnienia, że ten, kto to czyni, rzuca rękawicę także Husserlowi, który twierdzi, że *umysł jest monadą* (Levinas 2008: 47–51). Feuerbachowski program *nowej filozofii*, której przyszłością zdaje się okazywać filozofia dialogu, zostaje streszczony przez samego autora w paragrafie 34 *Zasad filozofii przyszłości*, gdzie czytamy: *Nowa filozofia rozpatruje i uwzględnia byt takim, jakim on jest dla nas, nie tylko jako myślących, lecz także jako rzeczywiście istniejących – traktuje więc byt jako przedmiot bytu, jako przedmiot samego siebie. Byt jako przedmiot bytu – a tylko taki jest dopiero bytem i zasługuje na miano bytu – jest bytem zmysłu, oglądu, wrażenia, miłości. Byt jest więc tajemnicą oglądu, wrażenia, miłości. ...Tylko w miłości realny i prawdziwy jest Bóg, potrafiący przeliczyć włosy na głowie. Bóg chrześcijański jest tylko abstrakcją ludzkiej miłości, tylko jej obrazem. ...Miłość jest namiętnością, a tylko namiętność jest prawdziwą oznaką istnienia* (Feuerbach 1988b: 64 [wyróżnienie P.D.]).

I dalej jeszcze kontynuuje myśl Feuerbach: *I tak miłość jest prawdziwym, ontologicznym dowodem istnienia jakiegoś przedmiotu poza naszą głową – i nie ma żadnego innego dowodu bytu poza miłością, poza wrażeniem w ogólności* (Feuerbach 1988b: 65). [...] *Nowa filozofia opiera się na prawdzie miłości, prawdzie wrażenia. [...] Jest sercem wniesionym do rozumu* (Feuerbach 1998b: 66 [wyróżnienie P.D.]).

Detranscendentalizacja w kontekście *nowej filozofii* Feuerbacha oznacza zatem zerwanie z rozumem monologicznym, a zwrócenie się ku dialogicznemu. Dialogiczność zaś jest otwarciem konkretnego, zmysłowego, cielesnego, z krwi i kości, żyjącego tu i teraz, „Ja” na konkretne, zmysłowe, cielesne, z krwi i kości, żyjące tu i teraz, „Ty”. Przy czym, co ważne i niezwykle intrygujące u Feuerbacha¹⁷, owo dialogiczne otwarcie znajduje fundament i swoje granice właśnie w sferze ludzkiej zmysłowości. Jak o tym pisze niemiecki filozof: *Tylko zmysłowość odstawia tajemnicę wzajemnego oddziaływania. Tylko zmysłowe byty oddziałują na siebie. Jestem ‘Ja’ dla siebie i jednocześnie ‘Ty’ dla innych. Jestem tym jednak tylko jako byt zmysłowy* (Feuerbach 1988b: 63). [...] *Cokolwiek myślę bez zmysłowości, myślę także poza nią i bez jakiegokolwiek połączenia* (Feuerbach 1988b: 64).

Zdaniem Feuerbacha, w związku z tym, że jesteśmy ludźmi, dla każdego z nas [...] *najważniejszym, najistotniejszym przedmiotem zmysłowym [...] jest sam człowiek; [...] tylko spojrzenie człowieka w człowieka zapala światło świadomości i rozumu. Idealizm ma więc rację, gdy szuka początków idei w człowieku, ale nie ma jej, gdy chce je wywieść z izolowanej, istniejącej dla siebie istoty, z człowieka uję-*

¹⁷ W czym również wyraża się prekursorstwo jego protodialogicznej „filozofii przyszłości”, zwłaszcza w stosunku do żydowskiej filozofii dialogu, wyrosłej z inspiracji chasydyzmem, a reprezentowanej głównie przez Martina Bubera, Franza Rosenzweiga oraz Emmanuela Levinasa. Rzecz jest, jak sądzę, warta osobnego zbadania i nadaje się na osobne studium, tak zresztą, jak próba rekonstrukcji Feuerbachowskiej protodialogiki, ze wskazaniem jej punktów styčných z filozofią dialogu, których jest wcale niemało.

tego jako dusza, słowem z 'Ja' bez danego zmysłowo 'Ty'. Idee wynikają tylko z obcowania, tylko z rozmowy człowieka z człowiekiem. Nie samotnie, lecz samowtór dochodzi się do pojęć, do rozumu w ogóle. [...] wspólnota człowieka z człowiekiem jest pierwszą zasadą i kryterium prawdy oraz powszechności (Feuerbach 1988b: 72 [wyróżnienie P.D.]).

PODSUMOWANIE Z „HAPPY ENDEM”

Reasumując, protodialogiczne przesłanie Feuerbacha można zamknąć w kilku następujących tezach, których rozwinięcie domagałoby się osobnego studium, że po pierwsze, istotą *respective* centrum filozofii jest człowiek, a zatem antropologia winna zostać uznana za filozofię pierwszą; po drugie, że człowiek jest istotą może nie tyle przede wszystkim, co zarazem zmysłową, a zatem realnie działającą w konkretnych sytuacjach i w odniesieniu do konkretnych ludzi, czym Feuerbach wywołuje – skądinąd ważny dla siebie – wątek etyczny; po trzecie, zmysłowa konstytucja człowieka otwiera go na zewnętrzne w stosunku do niego konteksty, które współokreślają jego tożsamość jako „Ja”; po czwarte, które wynika z poprzednich, *Istota* człowieka zawarta jest tylko we wspólnocie, w *jedności człowieka z człowiekiem* (Feuerbach 1988b: 88 [wyróżnienie P.D.]), ale, co ważne¹⁸, nie jest to jedność unifikacji, jaka jest domeną wyspecjalizowanego w homogenizacji *myślenia izolowanego, zamkniętego w sobie, myślenia bez zmysłów, bez człowieka, poza człowiekiem* (Feuerbach 1988b: 84), lecz jest ona jednością *...która jednak opiera się tylko na rzeczywistości różnicy pomiędzy 'Ja' i 'Ty'* (Feuerbach 1998b: 88). *[...] Najwyższą i ostateczną zasadą filozofii jest więc jedność człowieka z człowiekiem* (Feuerbach 1998b: 89 [wyróżnienie P.D.]).

I już zupełnie na koniec, jako ostatni akord Feuerbachowskiej symfonii zmysłów, niech wybrzmi teza, którą przyjąłem za motto mojego przedłożenia, ilustrujące zaproponowany temat: *Prawdziwa dialektyka nie jest monologiem samotnego myśliciela z sobą samym, jest dialogiem między 'Ja' i 'Ty'*¹⁹ (Feuerbach 1998b: 89 [wyróżnienie P.D.]).

BIBLIOGRAFIA

Buber M., 1993, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, Warszawa.

¹⁸ I co po raz kolejny poświadcza zdyscyplinowanie i konsekwencję Feuerbacha w zakresie formułowanych na zgłiszczach krytyki „starej filozofii transcendencji” (Feuerbach 1998b: 65) też „nowej filozofii”, która ma ambicję stać się „filozofią przyszłości” (Feuerbach 1998b: 3).

¹⁹ Bądź w doprecyzowującym przeformułowaniu z *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*: »Dialektyka nie jest monologiem spekulacji z samą sobą, ale dialogiem spekulacji i empirii« (Feuerbach 1988a: 396).

- Cassirer E., 1998, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, „Czytelnik”, Warszawa.
- Feuerbach L., 1959, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. Adam Landman, PWN, Warszawa.
- Feuerbach L., 1988a, *Wybór pism*, tom pierwszy: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, PWN, Warszawa.
- Feuerbach L., 1988b, *Wybór pism*, tom drugi: *Zasady filozofii przyszłości*, przeł. K. Krzemieniowa i M. Skwieciński, PWN, Warszawa.
- Gadacz T., 2007, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Garski S., 1900, *Etyka Ludwika Feuerbacha*, Kraków.
- Glinkowski W., 2005, *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Glinkowski W., 2003, *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Habermas J., 2004, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa S.c., Warszawa.
- Habermas J., 1999, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, WN PWN, Warszawa.
- Jankowski H., 1963, *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Jantos M., 1997, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, seria „Nauka dla Wszystkich” nr 483, Wydawnictwo Oddziału Polskiej Akademii Nauk, Kraków.
- Jodl F., 1912, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, t. 2, Stuttgart und Berlin.
- Kant I., 2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kłoczowski J.A., 1979, *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin.
- Kłoczowski J.A., 2005, *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań.
- Levinas E., 2002, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa.
- Levinas E., 2008, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Mader J., 1989, *Filozofia dialogu*, w: red. J. Tischner, *Filozofia współczesna*, Kraków.
- Neusch M., 1980, *U źródeł współczesnego ateizmu: sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paryż.
- Panasiuk R., 1981, *Feuerbach*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Rosenzweig F., 1998, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Scheler M., 1987, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa.
- Szahaj A., 1990, *Krytyka – emancypacja – dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Prace Kolegium Otryckiego, Universitas, Kraków.

STRESZCZENIE

Artykuł ma za cel wykazać, że „nowa filozofia” Ludwika Feuerbacha jest projektem prekursorskim w stosunku do dwudziestowiecznej filozofii dialogu. Ogłoszone przez Feuerbacha *Zasady*

filozofii przyszłości, w których dialogiczna *wspólnota człowieka z człowiekiem* – konkretnego, *danego zmysłowo* „Ja” i „Ty” urasta do rangi pierwszej, najwyższej i ostatecznej zasady filozofii, programowo zrywają ze *starą filozofią transcendentną*, ponieważ ta odrealnia byt ludzki, redukując go wyłącznie do poziomu kognitywnego. Człowiek *tożsamy z myśleniem*, myślący *bez zmysłowości*, staje się *abstrakcyjnym rozumem*, który *oddziela od człowieka i wyobcowuje w stosunku do niego jego własną istotę i działalność*. Transcendentalne ujęcie człowieka wypacza jego istotę. *Czyste Ja* przekształca się w *monolog samotnego myśliciela z samym sobą*. Jako takie popada ono w *transcendentalny pozór*, w *iluzję czystego rozumu*, zwaną idealizmem lub *solaryzmem*. Dlatego, według Feuerbacha, *czyste Ja to już nie Ja*. Należy więc odrzucić imaginacje filozofii spekulatywnej. Krytykę niemieckiego filozofa, nazywam – w terminologii Habermasa – *detranscendentalizacją rozumu subiektywnego*. Istota człowieka wyraża się dialogu między „Ja” i „Ty”.

Słowa kluczowe:

dialog, monolog, rozum dialogiczny (zdetranscendentalizowany), rozum monologiczny (transcendentalny), filozofia dialogu, filozofia monologu – „solaryzm” (filozofia transcendentalna, filozofia subiektywności, filozofia absolutnego Ja, filozofia abstrakcyjnego Ja), antropologia dialogu, detranscendentalizacja, nowa filozofia przyszłości – protodialogika Feuerbacha, zmysłowość, cielesność, miłość, wspólnota, „Ja” i „Ty” jako pierwsza zasada filozofii

SUMMARY

Detranscendentalization of the Monological Reason. Feuerbach's Anticipations

The aim of the article is demonstrating that Ludwik Feuerbach's „new philosophy” is a pioneering project in relation to the twentieth-century philosophy of dialogue. Announced by Feuerbach *Principles of the Philosophy of the Future*, in which a dialogical *community of a man with man* – a concrete, *given through the senses* „I” and „You” assumes to the proportions of the first, highest and final principle of philosophy, according to programme break with the *old transcendent philosophy* because it makes unreal the human being, reducing it to the cognitive level only. A human *identical with thinking*, thinking *without sensuality*, becomes *an abstract reason*, which *separates from the human and alienates himself towards his own essence and activity*. The transcendental perspective of the human distorts its essence. *Pure I* metamorphoses into *a monologue of alone thinker with himself*. As such it falls into a *transcendental appearance*, into *the illusion of the pure reason*, called idealism or *solarism*. Therefore, according to Feuerbach, *„the pure I is not I yet”*. So we should reject the imaginations of the speculative philosophy. The critique of the German philosopher I call – in Habermas' terminology – *detranscendentalization of the subjective reason*. The essence of a human expresses with a dialogue between „I” and „You”.

Key Words:

dialogue, monologue, dialogical reason (detranscendentalized), monological reason (transcendental), the philosophy of dialogue, the philosophy of monologue – „solarism” (the transcendental philosophy, the philosophy of subjectivity, the philosophy of the absolute I, the philosophy of the abstract I), the anthropology of dialogue, detranscendentalization, „the new philosophy of the future” – Feuerbach's protodialogics, sensuality, the corporeal nature of man, love, community, „I” and „You” as the first principle of philosophy