

Hubert T. Mikołajczyk

Transcendentalne *a priori* i problem jego uhistorycznienia

Jeżeli, za Rickertem, przyjmujemy, że prawda historii obligowana jest formalnym charakterem wartości, to przede wszystkim w stopniu, w jakim wyznacza ona kierunek transcendentalnych badań kulturowych. To, że na ogół są one zgodne z duchem kantowskiego (w przypadku Rickerta — raczej fichteańskiego) krytycyzmu, dowodzi jedynie, że jego badeńska odmiana odzwierciedla aktualny sens neokantowskiego zwrotu aksjologicznego. Będące jego wersją postdiltheyowskie formy świadomości historycznej wskazują zaś na to, że otwarcie tej filozofii na dziejowość wyrażnie już potwierdza, że znaczenie doświadczenia poznawczego odnosi się również do całej, bogatej przecież sfery dociekań kulturowych. W dalszej kolejności dowodzi także, że nauki idiograficzne Wilhelma Windelbanda stanowią *a prioryczną* reakcję na psychologiczne, a niekiedy nawet relatywistyczne podejście do historii. Dlatego jej analiza, zwłaszcza w wypadku Rickerta, waloryzowana powszechnym obowiązywaniem wartości, po to tylko przyjęła formę naukowych uzasadnień (wbrew rozpowszechnionemu w XIX wieku dziejopisarstwu), aby wiedza o przeszłości nie traciła obiektywnego charakteru.

Podsyktowana nią zmiana ogólnych warunków możliwości doświadczenia (nie gubiąc przy tym waloru konieczności) przywoływała nowe treści, którymi przynajmniej od drugiej połowy XIX wieku było ono definiowane. Wprawdzie znaczyło to już, że zauważone zostać musiały realno-bytowe przesłanki jego legitymacji, ale nie oznaczało jeszcze bezwzględnej negacji Kantowskiego transcendentalizmu. Co najwyżej, świadczyło o całkowitej nieprzydatności metod czystego przyrodoznawstwa dla rodzących się wówczas nauk humanistycznych.

Z tego też powodu, zanim ostatecznie wytyczono kierunek rozwoju filozofii po Kancie, uzgodniono wpierw, czym jest transcendentalizm w dobie naukowego zainteresowania historią, a dopiero później podjęto niezbędne kroki, definiujące naturę doświadczenia historycznego. Pomijając tedy liczne trudności związane z bliższym jego określeniem¹, odnotujmy, że wyznaczony nim schemat nauki i naukowości nie opierał się ani na transcendentalnej apercepcji Kanta, ani też na Fichteańskim oglądzie intelektualnym. W zamian wspierał się na tym, co zdaniem Daniela E. Schleiermachera, umożliwiało przejście od monologicznego charakteru wyjaśniania do dialogowości rozumienia, wzbogacającego dociekania filozoficzne kategorią dziejowości. Z tym tylko, że szukanie jej proveniencji w rozległej sferze tradycji nie stanowi jeszcze ostatecznego i jasnego dowodu na to, że literalna negacja świadomości transcendentalnej automatycznie odsłaniać musi jego kulturowy sens. Przekonuje natomiast, iż potrzeba tu szczególnych mechanizmów, które adaptowałyby rozum teoretyczny do reguł poznania historycznego. Przywołane w tym celu przez Augusta Boecka i Joannę G. Droysena, a następnie szeroko stosowane w metodologii nauk humanistycznych Wilhelma Diltheya, stały się podstawowym narzędziem hermeneutyki filozoficznej właśnie².

Wzbogacając Rickertowskie pojęcie kultury psychologiczną ekspresyjnością ducha, propagował Dilthey taką wersję rozumienia, które skuteczność swą manifestowało zawsze wtedy, gdy humanistyka, w najmniejszej nawet mierze nie rezygnując z naukowości własnych twierdzeń, gwarantowała mu w pełni dojrzały status metodologiczny. Twierdząc nadto, że najlepszą tego poręką jest analiza życia, uznał, iż czynność interpretowania skierowana być musi w stronę bytu historycznego. Jedynie to, jego zdaniem, pozwala zastąpić dedukowanie wiedzy z zasad rozumu czystego procedurą rozumienia. I jeśli nawet nakazuje ona oprzeć poznanie na przesłankach rozumie-

¹ „Pojęcie doświadczenia wydaje mi się [...] jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy”. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 324.

² Przyjmując rozumienie za podstawową kategorię hermeneutycznej epistemologii, Droysen, w sposób wyraźny przeciwstawiając się koncepcji „czystego faktu historycznego” sformułowanej przez Rankego, uznał, że „poznanie historyczne traciło tradycyjny, pochodzący od nauk przyrodniczych, charakter przeciwstawienia »podmiot — przedmiot«. Dlatego tu właśnie, w obszarze historii, gdzie podmiot (badający dzieje) i przedmiot (same dzieje) zostały ze sobą powiązane, idea transcendentalizmu odzyskuje utraconą moc. Przez poznanie historyczne idea ta wydaje się wracać na arenę filozofii i kultury”. M. Szulakiewicz: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*. Rzeszów 1998, s. 96.

nia wstępnego, to przenosząc punkt ciężkości rozważań hermeneutycznych z metodologii nauk humanistycznych na Heideggerowską analitykę Dasein, wskazuje takie jego oblicze, które Kantowską sferę aprioryczności uzupełniało tym, co Wilhelm von Humboldt skłonny był zwać *Lebensprinzip*³.

Inspirowane nią pogładowe poznanie świata stało się w tej sytuacji jedyną i wyłączną zasadą hermeneutycznego doświadczenia prawdy, dobra i wolności. Wyzwolone z zasad transcendentalnej naukowości, ukazywało taką wykładnię rozumu historycznego, która uniezależniona od Hegłowskiego *telos* kształtowała nowe pojęcie wiedzy. Dlatego formułowane na jej podstawie pytania o sens bytu dotyczyły wyłącznie postulatów zgłaszanych w dziejowym procesie przeżywania. Mimo że inaczej formułowane w filozofii Diltheya i Heideggera⁴, nie negowały jednak historycznej genezy zjawisk. Wiadomo przecież, że tylko wtedy urastają one do rangi naczelných kategorii poznawczych, kiedy zmienność rzeczywistości potwierdzona zostaje systemowością ich przebiegu. Dlatego kształtująca ją intelektualność w takim tylko stopniu świadczy o naukowości tych kategorii, w jakim wzbogacona zostaje pojęciem rozumienia. I dopiero dzięki zawartemu w nim przesłaniu czytelne staje się dążenie Joachima Rittera do zmiany charakteru filozofii z systematycznego na ustawiczny. Będące zasługą tej ostatniej umocnienie historycznego charakteru podmiotu, czyli doświadczenie dziejowości w świadomości teraźniejszości i mającej dopiero nadejść przyszłości, powoduje, że filozofia systemowa, tworząc zbiór raz skodyfikowanych treści, stanowi radykalną krytykę logicznie nieuporządkowanej wizji przemijania. Filozofia ustawiczna z kolei, przypominająca nie zakończony dialog z przeszłością, osłabia filozofię systemową. Dzieje się to tam, gdzie teoriopoznawcza korekta historiozofii Hegla tworzy zręby idiograficznego myślenia historycznego. W istocie, oznacza to, że uniwersalistyczne i obiektyw-

³ „Otóż według Humboldta — pisze Bolesław Andrzejewski — język wywodzi się z określonej siły duchowej, widocznej także w każdym przejawie ludzkiej kultury. Nie precyzuje on bliżej owej siły — w swej oświeceniowej niechęci do przekraczania granic wyznaczonych przez naoczność, określa on ją dość enigmatycznie mianem »zasady życia«. B. Andrzejewski: *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*. Warszawa—Poznań 1989, s. 42.

⁴ „Hermeneutyka stanowi dla Diltheya naukowo-metodyczną formę wykładni, a tym samym rozumienia, i w tym sensie »właściwą podstawę nauk humanistycznych«. Pojęcie interpretacji i jej sztuki — hermeneutyki — wyrasta u Diltheya z metodologicznych problemów humanistyki. [...] W jego cieniu pozostaje problematyka rozumienia jako elementarnego zachowania wobec świata życia, którą miał rozwinąć Heidegger”. E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kregu Wilhelma Diltheya*. Gdańsk 2000, s. 224.

styczne rozstrzygnięcia wielkich narracji muszą ustąpić miejsca dziejowemu i perspektywicznemu różnicowaniu znaczeń. Dzięki niemu poznanie filozoficzne oparte na *r o z u m i e n i u* stosuje założenia hermeneutyczne do myślenia historycznego po Kancie.

Bezsprzecznie warto w związku z tym odnotować, że rozumienie jest nie tyle wyrazem intelektualnej aktywności podmiotu, ile skutkiem oddziaływań zewnętrznych względem niego procesów dziejowych. Dlatego ogólny sens bycia formułowany być musi na innym, rzecz można: wtórnym w stosunku do opracowanego przez Kanta, poziomie. Z tego względu refleksja hermeneutyczna, zwana niekiedy „refleksją drugiego stopnia”, wtedy stosuje się wyłącznie do założeń transcendentalizmu, kiedy skupia się na warunkach możliwości *r o z u m i e n i a*. Z tym jednak, iż nie powinna się ograniczać do nakreślenia sposobu jego pojmowania według reguł narzuconych jej przez Kanta. Mimo tego zastrzeżenia nie umniejsza to wagi pewnego *a priori*, do którego musi się ona odwoływać, jeśli zamierza być dziedziną naukową. Jeżeli przyjmiemy, że jest to wymóg dla niej konieczny, oparty w dodatku na skłonności do uniwersalizacji *r o z u m i e n i a*, to należy odnotować, że odmienny jest w niej obszar stosowania elementu racjonalnego. Zrzekając się roszczeń do powszechniej (w sensie Kantowskiego formalizmu) legitymacji wiedzy, chętnie odwołuje się hermeneutyka do Diltheyowskiego programu filozofii światopoglądowej — po to głównie, żeby z jednej strony kwestionować logiczny kształt ukazywanej prawdy, z drugiej, aby dowodzić, iż myśl, nie konstytuując historii (wbrew Heglowi), wyłącznie z niej samej musi wynikać. W związku z tym uznać należy, że aktywność rozumu interpretującego czyni *r o z u m i e n i e* zasadniczym i podstawowym motywem swej poznawczej działalności. Dostrzegając zatem różnice między wyjaśnianiem a *r o z u m i e n i e m*, zarówno Frithjof Rodi, jak i Hans-Georg Gadamer odwoływali się, oczywiście każdy na swój sposób, do stanowiska aplikacyjnego, aby na jego założeniach indywidualizować stosunek konkretnego podmiotu do władającej nim tradycji. W pewnym sensie tłumaczy to, dlaczego nie akceptując *r o z u m i e n i a* typu *per se*, dążyli do akcentowania jego historycznej genezy. Nie odrzucając *in genere* pytań o standaryzację interpretacji w duchu rozwiązań ogólnych, mimo wszystko zakładali, że wyprowadzone z niej znaczenia są znaczeniami pochodnymi doświadczenia życiowego. Toteż jeśli negacja *r o z u m i e n i a* samego w sobie prowadzi do ukazania historycznej natury interpretacji, to nie ma istotnego powodu odwoływać się do sfery *a priori* w sytuacji, w której przedmiot doświadczenia jest przedmiotem kulturowym.

Szukając inspiracji w historycznej naturze *Bildung*, jako hermeneutycznym sposobie wyjścia poza Kanta, utrzymuje Gadamer, że odzwierciedla on niepowtarzalny typ relacji człowieka do zobiektywizowanych w tradycji form kultury. Odrzuca co prawda powszechny *logos* dziejów, ale nie wyraża zgody na taką ich interpretację, która prowadzić by mogła do wyeksponowania końcowego momentu rozumienia. Wskazując dane formy kultury, jako to, co wyodrębnia daną epokę od innej, tak kształtuje jego treść, aby osiągnięcie finalnej prawdy historii uczynić zgoła niemożliwym. Jej doświadczenie, polegające przecież na zaznaczeniu różnic między odmiennymi interpretacjami rzeczywistości, pokazuje, że tylko historyczno-konkretna interpretacja dziejów wyznacza sens tak zwanej świadomości oddziaływań dziejowych. Przy czym różnica między nią a heglowskim historyzmem opiera się na założeniu, że Gadamerowska świadomość dziejowa odnosi się do bytowej podstawy tego, czego jest świadomością. Nie pretendując do bycia obiektywno-absolutną prawdą historii, lecz wyłącznie do rejestracji poszczególnych zjawisk z przeszłości, doświadcza ducha historycznego od strony zdarzenia konkretnego. Dzięki temu wszystko, ku czemu jest skierowana, stanowi potwierdzenie ontologicznych korzeni interpretacji⁵. Zatem nie tyle heglowski spekulatywizm, ile historia efektywna kształtuje specyfikę doświadczenia hermeneutycznego⁶.

Zakładając, że właściwości owego doświadczenia wynikają z dziejowej natury człowieka, prawda, do której ono prowadzi, wymyka się intelektualnym roszczeniom sensu. Tak więc interpretuje Gadamer jej znaczenie, aby mogła ona być widocznym świadectwem tego, co dla człowieka żyjącego w danej kulturze naprawdę jest ważne. A jest nim to, co wiąże się z *sensus communis*⁷, jako czymś tworzącym podłoże refleksji hermeneutycznej. Głównie dlatego „myślenie blisko życia”, nie determinowane powszechnie obowiązującymi wartościami, nadaje prawdziwe znaczenie procesowi historycznemu. Wyjaśnia to również powody, dla których właściwym motywem jego interpretacji

⁵ Zob.: R. Wiehl: *Ontologiczny problem Heideggera*. Tłum. A. Przyłębski. W: R. Wiehl: *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*. Wyboru dokonał i wstępem poprzedził B. Andrzejewski. Poznań 1996.

⁶ „Dla metafizyki myślenie było nakierowane na określony cel poznania istoty, racji dostatecznej i ostatecznej definicji. Natomiast rozumienie i interpretowanie wydaje się nie być już powiązane z takim ogólnie wiążącym i ostatecznym ideałem poznawczym”. Ibidem, s. 96.

⁷ Ich analizy dokonuje Gadamer w pierwszej części swego fundamentalnego dzieła *Prawda i metoda*. Generalnie idzie o to, że wskazanie na *sensus communis* początkowo oznaczało powszechne odczucie prawdy i dobra, które dopiero później, w ramach Kantowskiej nauki o pięknie uległo redukcji do pojęcia smaku.

okazuje się zestawienie przynajmniej dwu, spokrewnionych z sobą, perspektyw *rozumienia*: badawczej perspektywy interpretatora oraz uzyskanych przezeń rezultatów poznawczych. Oddziałując na siebie, gwarantują, że poznanie nosi wszelkie znamiona poznania historycznego, to znaczy takiego, którego sens leży po stronie świadomości zaangażowanej. Jako świadomość w pełni syntetyzująca przeszłość z teraźniejszością, stanowi koronny argument przeciwko teoretyczności doświadczenia hermeneutycznego. Przy czym dwa jego zasadnicze filary, a mianowicie dziejowość i język (nie podlegają podmiotowi w znaczeniu subiektywnej nad nimi dominacji), dają wiedzy gwarancję prawdziwości w takim sensie, w jakim „hermeneutyka Gadamera odległa jest od prób odnowienia tradycyjnej metafizyki”⁸. Dlatego o ile Hegel centralizował pojęcie kultury wokół uniwersalnych kategorii rozumu dialektycznego, o tyle myśliciel z Heidelbergu wiązał je z pojęciem prawdy tradycji. Wskutek tego, deprecjonując absolucyzm autora *Logiki* jako przykład ontologii silnej⁹, zastępował ją zasobem ontologicznie słabego *przedrozumienia*. Blisko spokrewnione z Ottona Bollnowa *rozumieniem wstępnym*, tworzyło taką jego wykładnię, która co najmniej w równym stopniu weryfikując metodologizm Diltheya¹⁰ i aksjologizm Rickerta, przekraczała transcendentalny obszar doświadczenia. Jaki wobec tego charakter ma jego nowa wersja, w której granice nowożytnej nauki zostały znacząco poszerzone?

Zapewne taki, który poszukując jego istoty w zakresie tradycji i dziejowości, ułatwia korektę postdiltheyowskiej hermeneutyki w duchu heideggerowskiego *rozumienia*. Związanie jej z Gadamerowską krytyką teoriopoznawczej schematyzacji doświadczenia tak kształtowało jej znaczenie, aby modyfikować ona mogła dotychczas obowiązujący stosunek nauki do doświadczenia historycznego. Nauka, nie będąc w stanie bezkrytycznie wyznaczać jego natury, ustanawia go jedynym obrazem świata, który z wielkim mozołem wypracowuje.

Dziejowość wiedzy, istotnie obnażająca braki scjentyistycznego modelu poznania, wskazuje dialogowy związek człowieka z tradycją. Formułowana na podstawie tego związku koncepcja doświadczenia sprawia, że prawda w tym samym stopniu związana jest z historycz-

⁸ Zob.: R. Wiehl: *Ontologiczny problem...*, s. 85.

⁹ O silnej ontologii mówimy wtedy, gdy zupełność zasad ontologicznych odnosi się do ich obowiązywania dla całego obszaru bytu. Ibidem, s. 93.

¹⁰ Warto przy tym wspomnieć, że hermeneutyka Gadamera celowo stworzyła fundament ontologiczny, aby w ten sposób odgrodzić się od hermeneutyki metodologicznej.

nością przedmiotu poznania, co jego podmiotu. W tym sensie stosunek podmiotu do przedmiotu, zapośredniczony fuzją horyzontów, stanowi wynik żywego dialogu z tradycją. To właśnie dzięki niemu dojście do prawdy warunkowane jest nie tyle wyjaśnianiem coraz to nowych faktów, ile interpretowaniem historycznie utrwalonych zdarzeń. Przypomina to nieco sokratejskie umiławanie mądrości, które kojarzy Gadamer z antyczną sztuką zadawania pytań i udzielania na nie odpowiedzi. Toteż jeśli w następujących po sobie pytaniach kwestionuje się raz przyjęte ustalenia, to ich pełne zrozumienie zależy od tak zwanych p r z e s a d ó w. Traktując retorykę¹¹ jako sztukę niekończącej się rozmowy z tradycją, ma Gadamer świadomość, że odpowiedź na wcześniej postawione pytanie nie jest odpowiedzią ostateczną. Jej otwartość, głównie wskutek nieograniczonej potencji języka i wciąż dziejącej się historii, pozwala spojrzeć na dorobek twórcy ontologii fundamentalnej przez pryzmat retorycznych dziejów filozofii¹².

Dystansując się w ich perspektywie od ustaleń metafizycznej tradycji Zachodu, za niewłaściwe uznaje Heidegger naukowe podejście do problemu *Dasein*. Dlatego chroni filozofię przed zamknięciem jej w ramach formalnej ontologii i tym samym kieruje ją od intelektualnych analiz rozumu ku *w y d a r z a n i u* się bycia. Kwestionuje zarazem metodologiczny status jego doświadczenia i wynosi właściwy mu ontologiczny walor poza „stałą obecność” nowożytnej metafizyki. Wątpiąc przy tym w skuteczność formułowania naczelných zasad poznania, ewidentnie odcina się od neokantowskiego sposobu ugruntowania prawdy na powszechnie ważnym obowiązywaniu wartości¹³. W zamian za to mówi dużo o możliwościach ontologii budowanej w duchu ontycznym, a w miejsce Kantowskiej transcendentalnej *a p e r c e p c j i* podkłada treści wyzwajające filozofię z „zapomnienia bycia”.

Kierując uwagę w stronę *r o z u m i e n i a* bycia, podejmuje Heidegger problem jego dziejowości, wskazuje jednocześnie, że „zapomnienie bycia” wynikało z podstawowego błędu myślenia, skupiającego filozofię na konkretnym przejawie bytu zamiast na jego podstawie. Sądzi zarazem, że jest to trwała tendencja metafizyki, od

¹¹ „W myśleniu antropologicznym retoryka wydaje się taką jego postacią, która odnosi się do wszelkich sensów teoretycznych za pośrednictwem rozumienia roli języka w porozumiewaniu się, będąc wstępem lub archetypem myślenia hermeneutycznego”. Zob.: J. H a r t m a n: *Heurystyka filozoficzna*. Wrocław 1997, s. 147–149.

¹² Warto tu powiedzieć, że retoryka ujęta transcendentalnie i hermeneutycznie staje się w przypadku Heideggera źródłem ontologii człowieka. Zob.: M. H e i d e g g e r: *Bycie i czas*. Tłum. B. B a r a n. Warszawa 1994, § 34.

¹³ Zob.: C. W o d z i ń s k i: *Heidegger i problem zła*. Warszawa 1994, s. 471–484.

Platona począwszy, na nihilizmie Nietzschego skończywszy, i uznaje, że w kwestiach ontologicznych odrzucić należy systemową formę dyskursu filozoficznego. Jeśli więc nauka o bycie nie przypomina „myślenia osiadłego” tradycyjnej metafizyki, to powrócić należy do analiz jego źródłowości. I chociaż treść owego myślenia odnosi się do tego, co samo w sobie dziejowe przecież nie jest (świadczyło to o kontrowersyjności projektu Heideggera z okresu *Bycia i czasu*), to wraz z programem *Kehre* jego wartość zastąpiona zostaje poetyckim doświadczeniem bytu. Jako całkowicie skryte, skupiające się nie na *c o g i t o*, lecz na *s u m* właśnie, jest ono ostatnim ratunkiem dla tego, co Parmenides całkowicie oddał we władanie intelektu. Dowodząc, że nie myśl określa bycie, gdyż stosunek między nimi jest akurat odwrotny, wyłącznie wolne myślenie, będące wyrazem czujności bycia, ustanawia elementem krytyki *a p r i o r y c z n y c h* form jego prezentacji. Analizując je w inny niż dotychczas sposób („logika obecności” w badaniach bycia zawodzi), przekonuje zarazem, że jedynie *z w i n i ę c i e* metafizyki osłabia racjonalistyczny wydzwitek ontologii. Dlatego hermeneutycznym wymogom nowej logiki (tradycyjną logikę rozumie Heidegger jako techniczną artykulację myśli) towarzyszyć musi „przebolewanie stałej obecności bytu”. Wszak tylko wtedy przeciwstawi się ono tradycyjnej metafizyce, kiedy dokona *s k o k u* ku podstawom nowego myślenia. Jest wobec tego czymś oczywistym, że jej *z w i n i ę c i e* na nowo problematyzuje zapomnianą prawdę bycia.

W trosce o dotarcie do głębi bycia pytanie o właściwą mu istotę zastąpione zostaje pytaniem o język, w jakim ujawnia się jego *n i e - s k r y t o ś ć*. Rezygnując z myślenia opierającego pojęcia na kategoriach, zdania — na sądach, a ich połączenia — na wnioskowaniu, „wskutek czego mógł Kant w swojej logice transcendentalnej wywodzić podstawowe kategorie z form sądu, a Hegel ująć metafizykę jako »logikę«”¹⁴, proponuje Heidegger, aby bycie interpretować przez pryzmat ekstaz czasowości. Wyłącznie w nich *logos* myślenia (myślenie prawdy bycia) zaczyna rozumieć siebie od strony innego początku (*w y d a r z a n i a* się bycia), to znaczy z perspektywy wsłuchania się w głos bycia, zewsząd nawołującego do ponawiania myślenia. Jednak tylko wówczas zyska ono jakiś głębszy sens, gdy wraz z dotarciem do jego podstaw doświadczymy autentycznego związku filozofii z życiem¹⁵. Dlatego przeciwstawienie *m y ś l e n i a r a c h u j ą c e g o* (myślenie

¹⁴ Zob.: O. P ö g g e l e r: *Droga myślowa Martina Heideggera*. Tłum. B. B a r a n. Warszawa 2002, s. 319.

¹⁵ „Pojawia się ono w miejscu, jakie dotychczas w tradycji metafizycznej zajmował b y t. [...] Metafizyczne próby ujęcia życia z jakiegoś wyższego od życia punktu wi-

„stałej obecności”) myśleniu istotnemu (poetyckie myślenie bycia) wyraźnie osłabia wymowę zarówno kantowskiej, jak i neokantowskiej metafizyki. Był to już wyraźny sygnał, że krytyka aksjologizmu Rickerta łączy ustalenia Heideggera i Gadamera, mimo zachodzących między nimi różnic, we wspólny nurt zainteresowań. Jeśli zatem normatywne kodeksy etyczne nie odzwierciedlają tajemnicy bycia, to czymś niemożliwym jest zbudowanie etyki podług klasycznych standardów metafizycznych. Toteż do *Dasein* właśnie, źródło w odsłaniającego, a nie konstytuującego bycie, należy się odwołać, poszerzając aksjologię o wartości wynikające z indywidualnego stosunku do bycia. Z podobnych względów zastąpienie ahistorycznego podmiotu transcendentalnego dziejowym jestestwem dobitnie dowodzi, że teoretyczne analizy bytu wzbogacić należy interpretacyjnym wniknięciem w warunkujące go bycie. Podążając za tym wskazaniem, uznaje Heidegger, że skoro zmienność świata, wymykająca się racjonalnym osądom, wyprzedza jego naukowe wyjaśnianie, to żadne intelektualne deklaracje nie są w stanie potwierdzić jego istnienia. Ujawniając prawdę bycia widzianą jego oczami, odsłania głębie posttranscendentalnego sposobu myślenia, w którym *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*) to nie tylko tytuł dzieła, lecz również słowo-klucz do owego związku, który podkreśla utratę ważności metodycznej zasady podstawowej dotychczasowej ontologii: „»byt i czas«, nie zaś: »byt i czas, i poznanie w odniesieniu do nas oraz w sobie i dla siebie«”¹⁶.

Warto przy tym podkreślić, że prawda bycia, kształtująca ontologię po Kancie, co innego znaczy dla Husserla, a co innego dla Heideggera. O ile dla autora *Medytacji kartezjańskich* jej istnienie warunkowane jest treścią czystej świadomości transcendentalnej, o tyle dla Heideggera wiąże się ona z perspektywą otwierającą horyzont bycia *Dasein*. Wydaje się zatem, iż ontologia fundamentalna Heideggera, przecierająca szlak hermeneutyce Gadamera, określa byt nie jako wytwór intelektu, ale jako kategorię aktywnie uczestniczącą w działaniu się samego bycia; przy czym ukazanie jego źródłowych uwarunkowań pozwala znieść transcendentalną charakterystykę warunków możliwości poznania, występujących w interesie metafizyki, tłumacząc, dlaczego wraz z powrotem myślenia do jego początku stają się one fundamentem pozaintelektualnego sto-

dzenia przeżyły się, nie spełniając swego zadania. [...] Należy zatem spróbować poznać życie bez uciekania się do transcendentalnych założeń, w postawie czysto immanentnej, czyli »zrozumieć życie z niego samego«. Z tej próby zrozumienia życia z niego samego powstała filozofia hermeneutyczna”. E. Paczowska-Łagowska: *Logos życia...*, s. 225—226.

¹⁶ Zob.: R. Wiehl: *Ontologiczny problem...*, s. 103.

sunku do bycia. W konsekwencji, odsłaniając, a nie konstruując jego sens, nie ponad nim, ale w samym jego centrum szuka hermeneutyka możliwości powrotu do „rzeczy samych”¹⁷. I jeśli rzeczywiście do nich powraca, to tylko po to, aby ukazać „coś istniejącego na sposób bycia człowiekiem”.

Zasadniczo z tego powodu na myślenie po Kancie nakładał Heidegger warunki nie tyle kontynuujące, ile właśnie przekraczające Kantowską filozofię transcendentalną. Jednak odsłanianie tego, co zapomniane, nie zawsze i nie wszędzie oznaczało szukanie warunków, pod którymi coś kiedyś zostało zapomniane. Z pewnością wszakże na tyle zmieniało wymowę transcendentalizmu, na ile ponawiane przez Heideggera pytania tradycyjnej metafizyki nie pozwalały zapomnieć o byciu. Toteż wraz z uwolnieniem go od *a priorycznych* determinant intelektu, bez przeszkód prezentował ewolucję zapatrywań na kwestie bezpośrednio z nim związane. Począwszy od utożsamienia go z rozumiejącą strukturą *Dasein*, na doświadczeniu jego autonomiczności (po tak zwanym „zwrocie”) kończąc, stawianie kwestii jego otwartości znacznie wykraczało poza myślenie samym Kantem. Zmuszało bowiem do wskazania takiego zakresu tematycznego, którego odmienny od Kantowskiego punkt widzenia mógłby stać się przyczyną dziejowego otwarcia transcendentalizmu¹⁸. Mając to na uwadze, wskazywał Heidegger miejsce dla tych kwestii filozofii hermeneutycznej, które wtłoczone w ramy akroamatycznego rozumienia bycia¹⁹ (Manfred Riedel), sygnalizowały zwrot myślenia ku uczestnictwu w logosie bytu. Uważne wsłuchanie się w jego głos, będące przecież znamionym wyrazem *przeboleń* metafizyki, akcentowane musi być tam, gdzie pytania o warunki możliwości wiedzy ustępują miejsca pytaniu o „rzecz samą”. W wyniku tego *a prioryczny* sens bytu zamknięty został w bezimiennej prawdzie bycia. Oczywiście, już Dilthey antycypował tego rodzaju nastawienie, ale dopiero Heideggerowskie badania metafizyczne prowadzone były nie

¹⁷ Nie tylko dla Heideggera, ale także dla Gadamera „poznawanie historyczne nie jest planującym projektowaniem, ekstrapolacją celów woli, tłumaczeniem sobie rzeczy wedle życzeń i uprzedzeń lub sugestii możliwych, lecz pozostaje dopasowaniem do rzeczy, *mensuratio ad rem*. Tylko że owa rzecz nie jest tu jakimś *factum brutum*, czymś tylko istniejącym, łatwym do ustalenia i wymiernym, lecz ostatecznie sama jest w sposób jestestwa”. H.-G. Gadamer: *Prawda...*, s. 253.

¹⁸ Zob.: A. de Waelhens: *Heidegger i problem podmiotu*. Tłum. M. Kowalska. W: „Aletheia”. Nr 1(4): *Heidegger dzisiaj*. Red. P. Marciszuk, C. Woźniński. Warszawa 1990, s. 181–188.

¹⁹ Zob.: M. Riedel: *Śłuchanie języka. Akroamatyczny wymiar hermeneutyki*. Tłum. J. Żelazna. W: *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*. Red. S. Czerniak, J. Rolewski. Toruń 1994, s. 104.

tylę pod kątem analizy warunków możliwości poznania, ile interpretacji bytu niezgodnej z „formalizmem filozofii refleksji”²⁰.

W praktyce oznacza to, że ontyczny wydzźwięk Heideggerowskiej ontologii sytuował bycie w miejscu uprzednio zdominowanym przez transcendentálną samoświadomość. Dlatego nie syntetyczna jedność apercepcji, ale źródłowe jego doświadczenie charakteryzowało myśl filozoficzną Heideggera przed „zwrotem”. Tradycyjna metafizyka, jakby o tym nie pamiętając, wiele mówiła o duchu, idei, immanencji, kreując „błąd”, za który Kant, Fichte i Hegel w równym bodaj stopniu ponoszą odpowiedzialność. Zastępując *a priori*czny horyzont bycia Nietzscheańską „wołą mocy”, ukazywał więc Heidegger ten aspekt metafizyki, który zanegowawszy dotychczasowe jej ustalenia, pozostawał w sferze oddziaływania przeciwstawnego jej bieguną. Nawiązując do założeń, w których myśl filozofowanie ponad Kantem kształtuje myślenie Heideggerem, wskażemy relacje, w jakich Heideggerowskie myślenie Kantem pozostaje do hermeneutyki.

Z punktu widzenia tych relacji czymś oczywistym jest, że archimedesowy fundament nowożytnej filozofii wzbogacony musi zostać windykacją rzeczywistości historycznej. Do niej właśnie, a w konsekwencji do przeszłości odpowiedzialnej za projekcję przyszłości, należy się odwołać, wskazując zarazem *a posteriori*czną kategorię losu, jako substytut logocentrycznej esencji bytu. Kategoria ta, nie podlegając imperatywnym nakazom rozumu, wymykająca się w dodatku racjonalnym obrachunkom intelektu, nie potwierdza jego teleologicznych roszczeń. W efekcie przed trybunałem filozofii hermeneutycznej stanąć musi człowiek zwolniony z obowiązku podporządkowania się epistemologicznej *arche*²¹. Nie będąc absolutem, nie zgłasza pretensji do formułowania obiektywnego kryterium prawdy, dobra i wolności. Co najwyżej, nieustannie balansując na krawędzi prawdy i nieprawdy, dobra i zła, w ograniczonym tylko sensie podlega konieczności filozofowania w duchu pierwszych zasad. Brak rygoryzmu w ich przestrzeganiu zwalnia go z bezwzględego podporządkowania się *a priori*cznej instancji nadrzędnej. Będące jej potwierdzeniem, tak zwane słuszne prawo, w całości skumulowane

²⁰ Zabiega Heidegger o to, aby „za pomocą środków, które całkowicie nie zrywają z heurezą refleksji i samowiedzy, a więc w ramach heurezy rzeczy samej oraz za pomocą przekształcenia formalnego dyskursu uprawomocnienia (jako epistemologii czy dialektyki samowiedzy ducha)”, przekształcić filozofię w „cyrkularną strukturę rozumienia”. J. H a r t m a n: *Heurystyka...*, s. 188.

²¹ Chodzi o to, że mimo że hermeneutyka nie zna pojęcia początku, to jednak zobligowana jest odniesieniem do rzeczy samej, jako pragmatycznego, a nie ostatecznego źródła wiedzy.

w Kantowskiej logice wolności, przesłonięte z czasem Freudowską „kurtyną niewiedzy”, przymuszało człowieka do uległości wobec formalizmu wartości etycznych. Toteż ich odrzucenie, kwestionujące nowożytną „chytrość rozumu”, stało się wyłączną domeną historii jako podstawy wolnego działania właśnie²². Podporządkowując filozofię jego zasadom, uznał Ritter, że jeśli niemożliwy jest obiektywny początek, to myślenie musi być wyłącznie dzieckiem czasu, w którym powstaje. Zasadniczo w tym względzie marsz człowieka ku nieznannej jeszcze przyszłości, w równej mierze odpowiedzialnej za przeszłość, co za mającą dopiero nadejść przyszłość, sytuuje się w zakresie bliżej nieokreślonej perspektywiczności. I jeśli absolutność sensu i wartości okazuje się wtórna wobec ludzkiej skończoności, to interpretowanie i rozumienie w całości wykraczają już poza naukowe obligacje filozofii. Optując za korelacją przeszłości z przyszłością, powrót do *źródła* bycia uznał więc Heidegger za jedyne kryterium prawdziwości bytu. Ustanawiając je czynnikiem *z w i j a j a c y m* nowożytną metafizykę, czynił doprawdy wiele, aby umieścić bycie w ramach nowej formy myślenia.

Uwzględniając fakt, że nowożytna metafizyka koncentrowała się wokół bezosobowej racjonalności, widać dokładnie, jak jej hermeneutyczna modyfikacja łączyła funkcjonowanie momentu uniwersalistycznego i indywidualistycznego. Co więcej, ich synteza wyraźnie pokazywała, w jaki sposób Heideggerowska analityka *D a s e i n* ewidentnie odbiegająca przecież od schleiermachowsko-diltheyowskiego metodologizmu, kierowała refleksję Gadamera na tory dociekań historycznych²³. Formułując program uniwersalnej dziejowości, u samych podstaw negujący ahistoryzm nauk humanistycznych, opierała się na założeniu, że skoro hermeneutyka kontynuuje filozofię transcendentalną, to wyłącznie w zakresie pytania o warunki *r o z u m i e n i a*. Toteż jeżeli doświadczenie historyczne, gubiąc właściwą przyrodoznawstwu „teoriopoznawczą schematyzację”, wytycza kierunek ewolucji krytycyzmu po Kancie, to strukturę *r o z u m i e n i a* należy tak sformułować, aby w niczym nie naruszając uniwersalności tradycji i języka²⁴, tworzyć mogła dogodne warunki rozwoju transcendentali-

²² Zob.: O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1994.

²³ „[...] świadomość hermeneutyczna [...] przyznaje, że w epoce nauki pretensje myśli filozoficznej do panowania były czymś urojonym i nierealnym. Chciałaby ona jednak woli ludzkiej, która bardziej niż kiedykolwiek wynosi krytykę przeszłości na poziom świadomości utopijnej i eschatologii, przeciwstawić coś z prawdy przypomnienia: to, co ciągle jeszcze rzeczywiste”. H.-G. Gadamer: *Prawda...*, s. 32.

²⁴ Zob.: M. Riedel: *Słuchanie języka...*, s. 105.

zmu po Heideggerze. W tym sensie ważnym zadaniem hermeneutyki stało się wyznaczenie pewnego uniwersum, do którego musi się ona odwołać, chcąc zachować status dyscypliny filozoficznej.

Twierdzenie, że hermeneutyka, ugruntowując własną praktykę badawczą na bazie *rozumienia* i interpretacji, świadomie rezygnuje z nowożytnego wzorca nauki, świadczyło o tym, iż rozumiejące podejście do świata (odrzućenie filozofii pierwszych zasad) nie rokowało większych szans za uznanie metod przyrodoznawstwa za równorzędne metodom filozofii doświadczającej życia. Dlatego jej paralogiczne kategorie, nic formalnie nie orzekające o jego strukturze, służyły nie tyle zniszczeniu wewnętrznej logiki nauki, ile ustanowieniu pytań logikę tę poprzedzających i zasadniczo wzmacniających. Słowem, stanowią kolejny dowód na to, że hermeneutyczne interpretowanie świata nie jest zbieżne ze scjentystyczną procedurą jego wyjaśniania. Kierując gros metafizycznych pytań w stronę życia, wskazywało, że Kantowskie ograniczenie doświadczenia do zakresu nauk przyrodniczych wymagało rozszerzenia na obszar dziejowego rozumienia świata. Znaczyło również, że pytania o warunki możliwości wiedzy muszą zostać wzbogacone retoryczną sztuką przekonywania²⁵. Ta zaś, rezygnując z kanonów myślenia systemowego, powodowała, iż myślenie normatywne, uzupełnione zasobem myślenia ustalającego, nie mogło formułować ostatecznych konkluzji znaczeniowych. Chociażby z tego powodu historyczny dialog z tradycją ostatecznie przekreślał szansę na ustanowienie teoretycznego statusu hermeneutyki. Dlatego też, jeśli *rozumienie* usytuowane zostaje w dziejowym horyzoncie bycia, to problem warunków jego możliwości skłaniać musi do pytania o logiczne podłoże doświadczenia otwartego; z tym tylko, że nie odnosi się ono już do obszaru *a priorycznej* świadomości, lecz do poza Kanta wybiegających zadań filozofii. Wiadć więc jasno, iż kwestionując tożsamość ontologii i epistemologii, po to negował Heidegger pogląd o intelektualnym charakterze metafizyki, aby w reinterpretacji Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* ujrzeć szansę na zdefiniowanie nowych dla niej celów.

Analizując kategorię *rozumienia*, podjął Gadamer próbę zbliżenia hermeneutyki do *źródłowej* formy pytania o byt. Zwracał przy tym szczególną uwagę na to, aby adaptowanie transcendentizmu do dziejowych treści doświadczenia tak modyfikowało krytycyzm Kanta, żeby wykonalnym stało się formułowanie antropologicznych przesłanek *rozumiania*. Jednak mimo waloryzacji

²⁵ Tym samym hermeneutyka Gadamera spełnia postulat retoryki, który sformułowany przez Scheiermachera, dał hermeneutyce językowe i dialogowe inspiracje, wykorzystane zarówno przez Gadamera, Heideggera, jak i Diltheya.

transcendentalizmu treściami tego typu doświadczenia problem ogólnych warunków możliwości dalej kształtował myślenie filozoficzne po Kancie, z tym tylko, że po Heideggerze i Gadamerze skupiał się on nie tyle na legitymizowaniu myślenia metafizycznego, ile definiowaniu ogólnych warunków możliwości *rozumienia*. Pytając, w czym interesie i jak hermeneutyka weryfikuje dorobek myśliciela z Królewca, pamiętać należy, że uniwersalny charakter tradycji i języka skutecznie zapobiegał interpretacji hermeneutyki Gadamera podług litery Lyotardowskich „narracji cząstkowych”. Wybór bowiem między transcendentalizmem a hermeneutyką nie sprowadza się do wyboru między filozofią uprawomocniającą doświadczenie a filozofią celowo z tego rezygnującą. Toteż jeżeli właśnie dziejowość *rozumienia* kształtuje różnicę między hermeneutyką a transcendentalizmem, to odniesienie krytycyzmu do historycznych analiz bytu radykalnie zmienia podejście do zadań rozumu. Zarówno on, jak i jego przedmiot do tego stopnia warunkowane są historycznie, do jakiego trudno doprawdy lansować tezę o dogmatycznym charakterze hermeneutyki. Pozwala to sądzić, że natura doświadczenia otwartego stanowi taką przesłankę jego realizacji, która oprócz tego, że zakłada przejście od transcendentalnego *telos* świadomości do kulturowych analiz historyczności, umożliwia zarazem stawianie pytań o możliwości tego rodzaju przejścia.

Można zatem przypuszczać, iż pytania te jasno precyzują stosunek hermeneutyki do transcendentalizmu. O ile jednak Kant definitywnie zamykał drogę jego kulturowej realizacji, o tyle hermeneutyka jakby szeroko ją otwierała. W tym sensie zestawienie kantyizmu z hermeneutyką pokazuje, jak ulokowanie transcendentalizmu w zakresie treściowym filozofii hermeneutycznej, bądź hermeneutyki w perspektywie transcendentalnej, wyraża w istocie to samo zagadnienie; a mianowicie podnosi kwestię warunków możliwości doświadczenia. Mimo że zazwyczaj hermeneutyka formułuje radykalnie odmienne od Kantowskiego rozwiązania, to jednak „odmienne” nie znaczy w tym przypadku „przeciwstawne”. Prawda bycia, zrywając z *apriorycznością* Kantowskich rozwiązań, od teoretyczności w ogóle bynajmniej oderwać się nie mogła. Toteż akcentując dziejowy charakter *Dasein*, widzimy, dlaczego początkowa skłonność Heideggera do *rozumienia* bycia w zakresie ontycznej struktury jestestwa budziła oczywisty sprzeciw Bollnowa²⁶.

²⁶ Zob.: O.F. Bollnow: *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main 1980, część 2, § 1.

Formułując koncepcję doświadczenia otwartego, również Gadamer twierdził, w części dzieląc obiektywność Bollnowa, że rozumienie, kształtując postawę otwartości na przyjęcie prawdy tradycji, wskazuje także cele aktualnie przez człowieka realizowane. Sądząc, iż skierowanie myślenia w jej stronę świadczy o autentycznym przyswojeniu kulturowego bogactwa ludzkości, po to głównie wiązał rozumienie z przesadami, aby przywołać życiowy kontekst mówienia o przeszłości. Nie widząc jednak większych szans na realizację idei humanizmu poza dialogiem z tradycją, uznał w końcu, że nie jest możliwe, ani tym bardziej konieczne, aby rozumienie powieliło transcendentálną filozofię świadomości²⁷. Jego istota, mocno tkwiąc w tradycji, nie znajduje potwierdzenia w teorii, lecz w wydarzaniu się „rzeczy samej”²⁸.

Bezsprzecznie świadczy to o zgoła niechętnym stosunku Gadamera do formalizacji zachowań etycznych. Nawiązując do bogatego dziedzictwa przeszłości, przekreślając niejako w jego imieniu Kantowską koncepcję człowieczeństwa — nie tyle rozum praktyczny, ile indywidualny sens wolności, pojmowany jako bezpośredni i żywy dialog z życiem — dowodził dziejowych racji rozumienia. Z tego też powodu dziejowe uwarunkowanie rozumu²⁹, bardziej przypominające Kierkegaardowskie „stawanie się” egzystencji autentycznej niż „słuszne prawo” tradycyjnej metafizyki, mniej świadczyło o logicznym, a znacznie bardziej o retorycznym charakterze hermeneutyki³⁰. Jednakże tylko w tym względzie potwierdza ono historyczne racje filozofii, w jakim zanim ostatecznie uchwycimy siebie w refleksji, wpierw odnajdujemy się w codzienności. Fakt, że w przypadku Heideggerowskiej ontologii nie mogła ona być ujęta w języku konkretnych zachowań ludzkich, nie pozostawia złudzeń co do konieczności oparcia kultury na filozoficznie mocnej podstawie³¹. Dlatego też, zmierzając do rekonstrukcji transcendentálnej antropologii podług reguł „świata przeżywanego”, istotne wydawało się akcentowanie

²⁷ Zob.: J. Greisch: *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*. München 1993, s. 210.

²⁸ Nawiązując do rzeczy samej, powiada Gadamer, że „doświadczenie hermeneutyczne, o którym staramy się myśleć z wnętrza języka, z pewnością nie jest w tym samym sensie doświadczeniem myślenia, co ta dialektyka pojęcia dążąca do zupełnego uwolnienia od siły języka. Wszelako również w obrębie doświadczenia hermeneutycznego odnajdujemy coś w rodzaju dialektyki, działanie rzeczy samej, które w przeciwieństwie do metodologii nowoczesnej nauki jest doznawaniem, rozumieniem, wydarzaniem”. H.-G. Gadamer: *Prawda...*, s. 191—192.

²⁹ Ibidem, s. 265.

³⁰ Ibidem, s. 497.

³¹ Zob.: M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 124.

w określeniu natury humanizmu życiowej roli człowieka. Głównie dlatego jego egzystencję sytuował Gadamer na pograniczu dwu sfer: sfery aktualnego bytowania i sfery historycznie określającej go tradycji. I dopiero w miejscu, gdzie rozumienie odsłania ontologiczne oblicze tradycji, formułował zręby filozofii podmiotu. To zaś oznacza, że umieszczenie jednostki ludzkiej na styku konkretności i powszechności stanowi definitywne dopełnienie roszczeń humanizmu. Nie sprowadzając związanej z nim problematyki do empirycznych form bytowania człowieka, nie przeceniał jednak Gadamer materialnej sfery jego funkcjonowania. Widząc sens jego bycia przez pryzmat rozumienia, niezmiennie traktował go jako przykład takiego podejścia do świata, w którym wolność podmiotu nie eliminuje tradycji z procesu kształtowania się kulturowego znaczenia prawdy. Problem jej autorytetu ujawnia się wówczas, gdy stosunek tradycji do wolności wyznaczony jest relacją tego, co już było, do nie określonej jeszcze przyszłości. I wyłącznie na ich styku rozumienie przeszłości warunkowane będzie spojrzeniem w przód, z jednoczesnym uwzględnieniem wcześniej ukształtowanego sensu. Ciągłość prawdy bytu, nie sprowadzając się do prawd formalnie stanowionych, nie zmusza do uznania ani substancjalnej ważności historii (Hegel), ani jej perspektywicznej fragmentaryczności (Nietzsche). Co najwyżej, wyznacza przedział między tym, co prawdziwe i nieprawdziwe, zaznaczając, że prawda zawsze otwarta jest na nieprawdę, a nieprawda — na samą prawdę.

Określając ten związek jako substytucyjną wobec Kantowskiego krytycyzmu formę myślenia, zaznaczmy, że jego istota zamyka się w przedziale między odtwórczym charakterem mądrości a twórczą aktywnością rozumu naukowego. Dopiero to pozwoliło Nietzschemu na zdefiniowanie roli subiektywności w kształtowaniu wartości kulturowych. Przypisując im znamię pozornej tożsamości prawdy i nieprawdy, dobra i zła, nie pozostało mu nic innego, jak tylko wciąż ponawiana niezgoda na raz poczynione konceptualizacje. I skoro była ona także zadaniem nadrzędnym hermeneutyki Gadamera, to wartość tradycji, zupełnie zatracając swą transhistoryczną ważność (Rieckert), staje się jedynym i podstawowym celem ludzkiego poznania. Podając w wątpliwość Kartezjański racjonalizm, wzbogacony systemową treścią Leibnizjańskiej monadologii, w przekształceniu formuły *cogito ergo sum* na formułę *vito ergo cogito* upatrywał Nietzsche przyczyn destrukcji intelektualnej umysłowości. Trzeba więc było emanypacji od „stałej obecności” rozumu, aby również za sprawą Feuerbachowskiej krytyki filozofii tożsamości i Freudowskiej negacji prymatu intelektualności mogło dojść do wyeksponowania nieświadomo-

mych warstw bytu. Optując za fikcyjnością (terminu tego wcześniej użył neokantysta Hans Vaihinger)³² prawdy, wskazywał Nietzsche, że apologia fałszu i zła, daleko wykraczając poza jasność i oczywistość czystego rozumu, powoduje, iż zanikowi świetności logiki towarzyszyć musi wzrastające znaczenie życia.

To jednak wymagało odmiennego nastawienia do kwestii wartości, interpretacyjnego „czytania świata”, w końcu wręcz paradoksalnego podejścia do problemu prawdy. Dlatego jeśli życie niejako z konieczności jedynie nieformalnie o niej zaświadcza, to ona sama wykracza poza racjonalne standardy poznania. Z kolei myślenie istotne, którego wielkim propagatorem okazał się Nietzsche, a które Heidegger sytuował w opozycji do myślenia rachującego, wciąż przypominało o długu, jaki należało uregulować za pozorny i fikcyjny charakter wartości³³. Oprócz tego wskazywało na potrzebę wsłuchania się w głos bycia, co z kolei zdawało się warunkiem zasadniczym jego odsłonięcia. Odsłonięcia, a nie konstrukcji, ponieważ rozumienie świata, wzbogacające pewność poznawczą doświadczeniem tradycji, ukazywało taką jego wykładnię, w której transcendentalizm, „osłabiany” Nietzscheańskim perspektywizmem, nowelizował metafizyczne pojęcie prawdy, dobra i wolności. Tłumaczy to, z jakich powodów wkroczenie człowieka w bezimienną sferę *Rede*, ukazującą wartość bez logocentrycznych naleciałości, pozwala na interpretację nihilizmu w duchu wiecznego powrotu. Odwołując się do historii, niebezzasadnie pytał więc Nietzsche, czy filozofia eksperymentalna odpowiada na pytanie o słuszność zastąpienia bytu jako bytu prawdą jego bycia.

Jest to problem, którego rozwiązanie będzie satysfakcjonujące wówczas, gdy okaże się zgodne z Nietzscheańską wykładnią rozumienia. Niemniej i ona znacznie odbiega od rozwiązań zaproponowanych przez Diltheya. Nie akceptując duchowych obiektywizacji, nie godząc się z jej metodologicznym charakterem, akcentował Nietzsche niemożliwość tego typu myślenia. W zamian sugerował odejście od podmiotu epistemologicznego na rzecz postulowanej później przez Gadamera dialogowej wersji podmiotu interpretującego. Literalnie biorąc, oznaczało to przejście od twórczej konstytucji sensu do odtwórczej koncepcji prawdy. Znaczyło również, że eksperymentowanie z nią w jednakowym stopniu odrzucało zarówno *arche*, jak i *telos*

³² Zob. R. Kozłowski: *Salomon Maimon jako krytyk i kontynuator filozofii Kanta*. Poznań 1969, s. 185.

³³ Jest to przykład, jak retoryczny, a w istocie także ironiczny i paradoksalny charakter poznania przeciwstawny jest roszczeniom Platonińskiej epistemologii.

rzeczywistości, w czego rezultacie doświadczenie historii skutkowało rozszerzeniem Kantowskiego transcendentalizmu o poznanie perspektywiczne³⁴, w którym fikcyjność wartości, neutralizująca *a priori* czność bycia, stanowiła warunek konieczny metaforycznych³⁵ rozwiązań hermeneutyki. W tym sensie zarówno perspektywiczność, jak i metaforyczność, w równym bodaj stopniu sytuujące się za teoretycznością ustaleń filozofii metafizycznej, przyjąć mogły kształt polisemicznej figury myślenia³⁶. Odnosząc je do obrazowej wizji natury, chętnie obnażał Nietzsche ich prawdę, która jedynie symbolicznie stosowała się do zastanej rzeczywistości.

Wstrzymując się z wydawaniem sądów normatywnych, sugerował zarazem konieczność przejścia od nauki (*episteme*) do życia (*phronesis*). Jeśli, jak przekonywał, nie istnieje absolutny początek myślenia, gdyż na mocy prawdy pozornej został on zniesiony, to siła metafizycznego *arche* zostaje zakwestionowana tam, gdzie *telos* rzeczywistości ustępuje miejsca powtórzeniu i różnicowaniu. Negując tedy stałość metafizycznego logosu (określał go genealogicznie), przywracał filozofii zapomniany charakter mądrości. Równie mocno optując za dialektyką argumentowania, z podobną intensywnością zwracał się przeciw Platonowi, co Schopenhauerowi. Jeśli zważyć, z jakiego względu negacja platońskiej prawdy absolutnej reaktowała retoryczną optykę filozofii, widać, jak jej wizja, bardziej przypominająca prorocstwo niż metodyczną procedurę uzasadnień naukowych, odsłaniała bogaty wachlarz postmetafizycznych dylematów³⁷. Fakt, że dziedzictwo sokratejskie kładło się cieniem na sposobie myślenia Nietzschego, nie przeszkadzał jednak w tym, aby dialog odsłaniający prawdę jednostkową, jako prawdę powszechną, uczynić

³⁴ Jest ono wyrazem stanowiska filozoficznego głoszącego, „że wszelkie poznanie jest uwarunkowane czasem i miejscem zajmowanym przez człowieka”, co „wiąże się z wizją człowieka jako bytu ograniczonego, który nigdy nie potrafi równocześnie ująć wszystkich stron danej rzeczy”. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera*. Lublin 1988, s. 174.

³⁵ „Krytyka identyczności znaczenia i przeciwstawiania znaczenia dosłownego metaforyczności [...] jest punktem stycznym antropologicznej i lingwistycznej rehabilitacji retoryki”. J. Hartman: *Heurystyka...*, s. 151.

³⁶ „Odkrycie retoryczności języka, wszechobecności perswazji i figuratywnej gry znaczeń demaskuje przemoc zawartą w pojęciach metafizycznych. [...] Myślenie retoryczne Nietzschego [...] jest »myśleniem różnicującym«, odkrywającym wielość i nieidentyczność znaczeń. [...] W ten sposób [...] wciąż inspiruje współczesne myślenie dekonstrukcyjne”. Ibidem, s. 152–155.

³⁷ „Polega to, po pierwsze, na odsunięciu na dalszy plan zagadnienia prawomocności [...] na rzecz problematyki obecności i różnicy, a po drugie — na przyjęciu permanentnego charakteru zmagania tego, co metafizyczne, z tym, co w stosunku do metafizyczności krytyczne”. Ibidem, s. 216.

przewodnim tematem nowych zainteresowań filozofii. Porzucając myślenie stabilnymi formami intelektu, należało pokazać, jak przeszłość wpływa na nie znaną jeszcze przyszłość. I chociaż platońskie roszczenia rozumu zawsze upominają się o absolutność dobra, prawdy i wolności, to jednak kategorie te bezwzględnie należy przywrócić do życia. *Logos* wolności trzeba zatem tak odnieść do filozofii rozumienia, aby nie formalny, ale wyłącznie historyczny status problemów stanowił o dziejowym charakterze filozofii po Nietzschem.

Warto w związku z tym spojrzeć na problem rozumienia nie tylko jako na kwestie generujące transcendentalne schematy teorii interpretacjonizmu (Hans Lenk), ale przede wszystkim — jako na kwestie modyfikujące Kantowskie myślenie transcendentalne w duchu filozofii hermeneutycznej. Mówiąc o charakteryzującej ją presji rozumu historycznego, przekreślamy Hegłowskie aspiracje rozumu substancjalnego. W rezultacie wszystko, co dla hermeneutyki jest naprawdę ważne, sprowadza się do ponownego przemyślenia związku myśli z życiem samym³⁸. Dostrzegając jego znaczenie dla filozofii po Kancie, proponował Caputo powiązanie Heideggerowskiego zwinienia metafizyki z Derrideriańską krytyką „filozofii stałej obecności”. Dopiero to pozwala uznać, że hermeneutyka, konsekwentnie uwalniając się od „myślenia osiadłego”, odnieść się musi do krytyki „metafizyki obecności”, nie tyle z pozycji analityki egzystencjalnej, ile semantycznej różnorodności interpretowanego tekstu³⁹. Nieskrępowana dowolność związanych z nim sensów powoduje, że mnogość wyników poznawczych, nie tworząc monosemicznych konkluzji znaczeniowych, wyznacza jedynie niedookreślone bliżej współrzędne tekstualności. Bezspornie świadczy to, że hermeneutyka dekonstruktywistycznie radykalizowana nie znajduje miejsca w prospekcie metafizycznej konstrukcji sensu ostatecznego⁴⁰.

Dlatego, jeśli dziejowe doświadczenie świata radykalnie odrzuca jego transhistoryczną ważność, to nie pozostaje nic innego, jak tylko

³⁸ Doskonałym przykładem tego typu nastawienia jest Gadamerowska koncepcja przesądu. Mając znaczenie poznawcze, stanowi ona kryterium tego, co uznajemy za prawdę. Wynika stąd, że „ostatecznym kryterium rozstrzygania między przesadami (sądami) prawdziwymi a fałszywymi jest sama rzeczywistość”. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język...*, s. 217.

³⁹ „Nie istnieje żaden język metafizyki. Istnieje tylko własny język, w którym tworzenie pojęć właściwe tradycji metafizycznej wciąż żyje w różnorodnych przekształceniach i transpozycjach”. H-G. Gadamer: *Język i rozumienie*. Tłum. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa 2003, s. 153—154.

⁴⁰ Zob.: N. Leśniewski: *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*. W: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*. Red. A. Przyłębski. Poznań 1997, s. 70.

zrozumieć byt w odniesieniu do otaczającego go bycia. Nie dążąc przy tym do określenia jego formalnej wartości, załamuje hermeneutyka obiektywne znaczenia, formułując z zamian wypowiedzi o co najmniej niejednorodnej treści. Stąd ich wieloznaczność, która dla Gadamera stanowi antidotum na standaryzowanie interpretacji podług reguł adekwatnościowych⁴¹, opiera się na założeniu, że skoro myślenie hermeneutyczne za podstawę przyjmuje dziejowość *rozumienia*, to budowana na nim prawda musi mieć charakter perspektywiczny. Nawiązując do stanowiska autora *Filozoficznych podstaw XX wieku*, z dziejowości właśnie Gianni Vattimo czyni zasadniczy motyw hermeneutycznej czy szerzej: humanistycznej, *koiné*⁴². Cóż takiego wpływa zatem na jej niesłabnącą atrakcyjność?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, skoncentrujemy się na rezultatach Heideggerowskiego *zwinienia metafizyki*. W przekonaniu Gadamera treści nim objęte były w istocie projektem *świadomości historycznej*. Jednak to nie bezpośrednio związane z nią Hegłowskie myślenie substancjalne, lecz Nietzscheańskie wieczne powracanie kształtowało jej hermeneutyczne oblicze. Odrzucając metafizykę tożsamości, wykazywało poważny błąd Hegla sytuujący prawdę i jej negację w ramach jednej, teleologicznej całości. Toteż wbrew temu, co zwykł twierdzić filozof berliński, zastępując immanencję rozumienia dialektycznego zdolnościami podmiotu interpretacyjnego, syntetyzował Vattimo indywidualne potrzeby człowieka z powinnością prawdy ogólnej. I chociaż jest to synteza, którą hermeneutyka w zasadzie akceptuje, to jednak nie po to, aby się z nią całkowicie utożsamiać. Ale czy kreśląc warunki, pod którymi rości sobie pretensje do bycia fenomenem historycznym, jest zarazem władna definiować racje, dla których przechodzi na pozycje konstruktywne, a niekiedy nawet normatywne (interpretacjonizm P. Ricouera)? Proponuję tedy, aby istotę hermeneutyki jako *koiné* współczesnej filozofii umieścić w zakresie tego typu pytania.

Zwinienie metafizyki powoduje taką jej transformację, w której wyniku prawda bytu określona zostaje w zakresie relacji przeszłości do przyszłości, przy czym jej logocentryczny fundament znosi w punkcie, w którym „najbliższa bliskość bycia” wymaga dekonstruk-

⁴¹ Jej charakterystykę podaje N. Leśniewski, *ibidem*, s. 70.

⁴² Łącząc istotę *koiné* hermeneutyki ze zmianą filozoficznego pojęcia podmiotu, uważa Vattimo, że przejście od strukturalizmu do hermeneutyki związane jest przejściem od teleologicznego ustanowienia prawdy do określenia prawdy jako gry historycznego podmiotu z równie historycznym przedmiotem. Widoczna tu Gadamerowska inspiracja hermeneutyki Vattima potwierdza, że monologiczny charakter świadomości ustępuje miejsca dialogowemu nastawieniu do bytu.

cji formalnych uzasadnień bytu. I jeśli nawet zwiniecie metafizyki wykracza poza podmiotowo-przedmiotową formę myślenia⁴³, to i tak Heideggerowskie przypominanie bycia nawiązuje do Nietzscheańskiej „filozofii poranka”. Dlatego też, kreśląc własną wizję *Verwindung* „stałej obecności”, wskazywał Vattimo hermeneutykę jako kolejne już po marksizmie i strukturalizmie *koiné* współczesności (identyfikacja z Heideggerowskim zwinieniem metafizyki)⁴⁴. Wyjaśniał tym samym, z jakich powodów zerwanie ze strukturalizmem zwiastowało koniec metafizyki w zakresie myślenia dziejowego, jako myślenia formułującego nieznane jej zadania. Mówił więc, że jeśli zwiniecie metafizyki stanowiło warunek konieczny hermeneutycznego *koiné*, to jego ciągłość tak była modelowana, aby stanowiąc odpowiedź na strukturalizm, mogła szukać uzasadnień w refleksji Umberta Eco, jako formie pragmatycznej weryfikacji semiotyki de Saussure’a⁴⁵. To, a także problemowy, choć zapewne nie systemowy charakter hermeneutyki, znacząco już przybliżały myślenie Vattima do Nietzscheańskiej perspektywiczności wiedzy⁴⁶. Nawiązując do tak zwanej ontologii schyłku (kryzys podmiotu, pojęcie różnicy przeciwstawne dialektyce tożsamościowej), konsekwentnie twierdził Vattimo, że negacja metafizyki „stałej obecności” wyznacza zupełnie nowe horyzonty współczesnej humanistyki. Nie odnosząc się do nich wprost, metoda strukturalistyczna z właściwym sobie schematyczno-kategorialnym opisem zjawisk była istotną prze-

⁴³ Warto w tym miejscu odnotować, że w hermeneutyce Gadamera w miejsce podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej „wkracza trójczłonowy stosunek między poznającym człowiekiem, poznawaną rzeczywistością oraz językiem jako medium, w którym rozgrywa się cały ów proces. Filozofia może nareszcie przestać się mieszać tak do poznania przedmiotowego (w postaci ontologii w przedheideggerowskim znaczeniu tego terminu), jak i podmiotowego (w postaci epistemologii, konkurującej z psychologią procesów poznawczych)”. A. Przyłębski: *Język i doświadczenie w hermeneutyce Gadamera...*, s. 111.

⁴⁴ Zob.: G. Vattimo: *Hermeneutyka — nowa koiné*. Tłum. B. Stelmaszczak. „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 125.

⁴⁵ Wiadomo wszakże, iż nie tylko w semiotyce Umberta Eco, ale także, choć w ograniczonym sensie, w Jacques’a Derridy filozofii dekonstrukcji dostrzegł Vattimo szansę rozwoju hermeneutyki, która po strukturalizmie jako *koiné* lat siedemdziesiątych XX wieku stanowić miała odpowiedź na oczekiwania filozofii poststrukturalistycznej.

⁴⁶ Warto więc przypomnieć, że podziw dla Nietzschego zbliża Vattima do grona najwybitniejszych francuskich interpretatorów autora „śmierci Boga” (Derrida, Foucault, Deleuze, Klossowski), którzy *via* Heidegger analizują znaczenie różnicy, przeciwstawiając ją pojęciu totalnej dialektyki, która z kolei *via* Hegel stała się przedmiotem marksistowskich analiz społecznych. Zob.: M. Popiel: *Włoskie drogi postmodernizmu Gianni Vattimo*. „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 134.

szkodą w kształtowaniu dialogowego *r o z u m i e n i a* świata. Dlatego potrzeba jej neutralizacji wyrażała nie tyle bezsilność wobec jego założeń, ile nadzieję, że „słabe myślenie” schwyta znaczenie w trakcie wolnej gry pozorów⁴⁷.

W rzeczywistości idzie o t o c ó ś, co pozwala stwierdzić, że przejście od metafizyki do hermeneutyki (drogą słabych uzasadnień) eliminuje mocną prawdę filozofii (archimedesowe uzasadnienia) tam, gdzie różnica ontologiczna kształtuje nowy sens *r o z u m i e n i a*. Wprawdzie nie znaczy to jeszcze, aby dialog z dekonstruktywizmem Rorty’ego całkowicie zdominował myślenie Vattima, ale z pewnością oznacza już, że nawiązanie do ontologii fundamentalnej Heideggera sytuuje ten dialog daleko poza nurtem postmodernizmu. I chociaż podążanie człowieka ku światu wartości znaczone *w y d a r z a n i e m* s i ę bycia sprawia wiele problemów ze zdefiniowaniem zjawisk etycznych ważnych (kłopot Heideggera ze zbudowaniem etyki w tradycyjnym sensie), to kwestia prawdy, dobra i wolności wcale nie musi kojarzyć się z filozofią praktyczną w jej Kantowskiej wersji. W tym względzie zasadna wydaje się konwersja tego, co etyczne, w to, co *e t o s o w e*. Sam *e t o s*, zgodnie zresztą z antycznym jego przesłaniem, jedynie *ź r ó d ł o* w o sytuujący człowieka pośród bytu, sprawia, że metafizyczna aksjologia, nie wytrzymując konfrontacji z dziejowością wartości, powinna zostać zastąpiona etyką dialogu. Przy czym zachowuje Vattimo świadomość, że bezimienność bycia, przeciwna Kartezjańskiemu *cogito*, warunkowała Gadamerowski humanizm rozmową z tradycją. Jednak kwestią w dalszym ciągu otwartą pozostaje to, czy hermeneutyczna standaryzacja filozofii oparta na historii⁴⁸ może stanowić podstawę trwałości kulturowej Zachodu. Optując po stronie bycia nie opartego na logicznej zasadzie racji dostatecznej, nie rezygnuje Vattimo z zaznaczenia roli jednostki w zakresie horyzontu czasowego⁴⁹. Przywołując treści dialogu, podporządkowanego warunkom językowości w o g ó ł e, konstruuje ontologię, której „słabość” sprowadza się do paradoksalnego wglądu w tajemnicę bycia. Wynikające stąd trudności z określeniem bytu w kontekście bycia odzwierciedlają wprawdzie mnogość stanowisk interpretacyjnych, ale nie znaczy to wcale, aby konflikt hermeneutyk był wyrazem sceptycyzmu poznawczego.

⁴⁷ Ibidem, s. 136.

⁴⁸ Ibidem, s. 15.

⁴⁹ Sposób interpretacji tego horyzontu, przekraczając indywidualność doświadczenia, może się kierować w stronę hermeneutyki bycia, przyjmując postać Jaspersowskiej całości wszechogarniającej, Buberowskiej filozofii dialogu, czy też Marcelowej metafizyki nadziei.

Hubert T. Mikołajczyk

A transcendental *a priori* and the problem of its historicisation

S u m m a r y

In this article, I raise the issue of revisiting Immanuel Kant's transcendental consciousness from the perspective of its hermeneutic application. Referring to the issue of *a priori* historicisation, I address the problem of the history of understanding, which I consider the main motive of a hermeneutic thinking. Thus, I analyse the structure of historical experience, as important to Wilhelm Dilthey and George Misch as to Hans-George Gadamer. Claiming, at the same time, that the main problem connected with it concerns the application of the category of understanding and interpretation in a wide range of historical inquiries, I show the consequences of the adaptation of transcendentalism to cultural studies. Therefore, contrasting historical consciousness to both a formal axiology by Heinrich Rickert, methodology of humanistic science by Dilthey, as well as a speculative historiosophy by Hegel, I prove that a perspectival thinking by Friedrich Nietzsche, contaminated by the mannerism of historicism, and used later on, among others, by Martin Heidegger, Gadamer and Gianni Vattimo, in his case to present the conception of "weak ontology", constitutes a specific type of the opening of transcendentalism to the history. Just this opening, in a long chain of posttranscendental thinking I treat as an expression of the historicisation of Kant's critical consciousness.

Hubert T. Mikołajczyk

Transzendentes Apriori und das Problem dessen Vergeschichtlichung

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seinem Artikel berührt der Verfasser das Problem der Revision von dem transzendentalen Bewusstsein Immanuel Kants hinsichtlich deren hermeneutischen Anwendung. In Bezug auf eine Vergeschichtlichung des Apriori befasst er sich mit dem Problem der geschichtlichen Auffassung des Verstehens, das für ihn das Hauptmotiv der Hermeneutik ist. Zu diesem Zweck wird die Struktur der historischen Erfahrung untersucht, die sowohl für Wilhelm Dilthey und Georg Misch, wie auch für Hans-Georg Gadamer genauso wichtig ist. Angenommen, dass das wichtigste, mit der Erfahrung verbundene Problem die Anwendung von den Kategorien: Verstehen und Interpretation angeht, zeigt der Verfasser die Folgen der Anpassung des Transzendentalismus an Kulturforschungen. Das historische Bewusstsein sowohl der formalen Axiologie Heinrich Rickerts, der Methodologie von humanistischen Wissenschaften Diltheys, wie auch der spekulativen Geschichtsphilosophie Hegels gegenüberstellend beweist er, dass perspektivisches Denken Friedrich Nietzsches ein Beweis dafür ist, dass der Transzendentalismus auf eine geschichtliche Auffassung offen ist. Gerade diese Offenheit, im Laufe der langen Geschichte von posttranszendentaler Philosophie zeugt, so der Verfasser, von einer Vergeschichtlichung des kritischen Bewusstseins Kants.