

Andrzej Przyłębski

Kant i hermeneutyka

Przyznać muszę, iż zgodnie z pierwotnym zamysłem tekst ten miał nosić tytuł *Kant jako twórca hermeneutyki*? Mimo opatrzenia go znakiem zapytania byłby on jednak zdecydowanie nazbyt śmiały. Ahistoryczne ujęcie rozumu, z którym mamy do czynienia w filozofii transcendentalnej Kanta, zbyt mocno odbiega od jego historyzującego ujęcia, przyjętego w filozofii hermeneutycznej (dalej skrótkowo określanej często mianem „hermeneutyki”), by taki tytuł mógł mieć szanse na głębsze uzasadnienie.

Jednakże związki między filozofią Kanta a filozoficzną hermeneutyką nie dadzą się adekwatnie ująć przy pomocy skrótu myślowego wskazującego na ahistoryczną *resp.* historyczną koncepcję rozumu. Są one zdecydowanie głębsze i bardziej pogmatwane. Dlatego też można – jak się wydaje – zaryzykować tezę, że filozofia transcendentalna Kanta wniosła niezwykle doniosły wkład do powstania i rozwoju nowoczesnej myśli hermeneutycznej. Poniższe uwagi będą próbą – z natury rzeczy wstępną i częściową – argumentacji na rzecz powyższej tezy. Wywód nie będzie miał przy tym charakteru dowodu, lecz raczej odsłaniania wybranych aspektów powinowactwa myśli transcendentalnej i hermeneutycznej. Wybór tych aspektów, acz z pewnością nieprzypadkowy, zależeć będzie od stanowiska teoretycznego oraz związanych z nim merytorycznych preferencji i kompetencji autora niniejszego szkicu. W związku z powyższym jedynie zasygnalizowany zostanie – dla znawców oczywisty – związek filozofii Kanta z transcendentalno-pragmatyczną hermeneutyką Karla-Otto Apla, do której istotny wkład wniósł Jürgen Habermas.

Za filozofię hermeneutyczną – w sensie, można by rzec, paradygmatycznym – uważa się tutaj przede wszystkim myśl wypracowywaną na podstawach stworzonych przez Hansa-Georga Gadamera (1900–2002) oraz pewnych elementach dorobku jego poprzedników i mistrzów, takich jak W. Dilthey i M. Heidegger, oraz uczniów i kontynuatorów, takich jako R. Rorty czy G. Vattimo. Rozwinięcie wczesnej i późnej filozofii Heideggera przez Hansa-Georga Gadamera, dokonane w jego fundamentalnej pracy pt. *Prawda i metoda* (1960), której znaczenia

dla rozwoju europejskiej i amerykańskiej humanistyki nie sposób przecenić, maruje swego rodzaju paradygmatyczną przemianę filozofii, którą określić by można mianem jej hermeneutycznego zwrotu. Swe wyróżnione miejsce traci teoria poznania, a wraz z nią – filozofia i teoria nauki (jako jedyne go poznania rzetelnego, ugruntowanego w doświadczeniu i rozpoznającego struktury myślenia racjonalnego), co nie prowadzi automatycznie do umieszczenia na tym opuszczonym miejscu ontologii czy też – spekulatywnej – metafizyki. To miejsce zajmuje pojęcie ludzkiej *praxis*, a więc dyskursu społecznego, odbywającego się w medium języka i służącego społecznej praktyce (tj. utrzymaniu i rozwojowi ludzkiego życia), wyznaczającego zarazem swego rodzaju historycznie zmienne *a priori* tego, co prawdziwe, piękne, dobre, sprawiedliwe.

Jak wiadomo, Immanuel Kant podkreślał niejednokrotnie prymat rozumu praktycznego względem teoretycznego, imponująca i zdumiewająca architektonika *Krytyki czystego rozumu* przyczyniła się jednak do tego, że dwie pozostałe *Krytyki* pozostały w cieniu, co doprowadziło do jednostronnej (i jako takiej błędnej) teoriopoznawczej interpretacji krytycyzmu Kanta. Bardzo dobrze widać to w przypadku większości nurtów neokantyzmu, szczególnie w tzw. szkole marburskiej, śladem Fichtego starannie oczyszczającej dzieła królewieckiego mędrca z wszelkich „metafizycznych pozostałości”. Charakterystyczne dla rozwiniętego neokantyzmu¹ odrzucenie realnego istnienia rzeczy-samej-w-sobie, jako sprzeczności tkwiącej w systemie Kanta, oparte było na wielu nieporozumieniach. Przyjmując ją oraz używając w odniesieniu do niej terminu *affizieren* (pobudzać), Kant z pewnością stworzył wrażenie zastosowania jednej z kategorii intelektu (kategorii przyczynowości) poza przynależnym jej – wedle stworzonej przez siebie teorii – obszarem ontologicznym. Sprzeczność ta znika jednak, gdy istnienia rzeczy-samej-w-sobie nie pojmujemy jako elementu wiedzy naukowej (tzn. metodycznie ujętego, przyrodoznawczego doświadczenia), lecz traktujemy jako postulat wynikający z konieczności rozumienia doświadczenia jako całości, trudny do ujęcia bez założenia daności rzeczywistości. Odrzucenie tej ostatniej, wprowadzone przez myślicieli pragnących mimo tego nawiązywać do Kanta (od Fichtego po Cohena i Husserla), zaprowadziło filozofię w ślepy zaułek – najpierw tzw. subiektywnego, potem absolutnego idealizmu, w którym rzeczywistość nie jest dana (*gegeben*), lecz zadana (*aufgegeben*), tzn. zależy w swym bycie od transcendentnego Ja, którego konstruktem (dziełem) się staje. Rozbija to Kantowski zamiar ostrożnej syntezy tego, co racjonalne, i tego, co empiryczne: metafizycznych potrzeb człowieka oraz empirycznej daności jego doświadczenia, tak widocznej w nauce

¹ Mam tu na myśli tzw. drugą fazę jego rozwoju, kiedy to na bazie szerokiego ruchu powrotu do Kanta wykryształizowały się dwie główne wykładnie jego filozofii, określane jako szkoła badeniańska i szkoła marburska, których przedstawiciele zdominowali katedry filozoficzne w Niemczech. Szerzej na ten temat m.in. w mojej pracy *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, Poznań 1994.

o dwóch pniach (źródłach) poznania. Zapomina się też o tym – i to może nawet jeszcze ważniejsze – że Kant, precyzyjnie określając pojęcie doświadczenia, jego zakresu i apriorycznych wyznaczników (warunków), uczynił to nie po to, by całkowicie odrzucić (przezwyćżyć) metafizykę, lecz by ją umieścić w drugiej części rozumności, która warunkom tak ujętego doświadczenia nie podlega, oparta jest bowiem na „kategorii” wolności. Tą częścią jest kierująca się motywami etycznymi praktyka społeczna (współistnienie istot ludzkich w społeczeństwie), określana przez Kanta mianem rozumu praktycznego.

Porzućmy tu jednak pogłębianie analiz dotyczących filozofii Kanta. Wszak głównym celem poniższych wywodów jest nie ona sama, lecz wskazanie na jej znaczenie dla hermeneutycznego zwrotu filozofii. Pierwszym przejawem takiego wpływu była – jak się zdaje – reakcja Herdera. Johann Gottfried Herder (1744–1803) przybył do Królewca w 1762 roku, by studiować filozofię pod okiem Kanta. Jak powiadają jego biografowie, szybko stał się jednym z jego ulubionych uczniów². Równie szybko jednak zniechęcił się do teorii swego mistrza i podjął własne badania, prowadzące do jej gruntowego, często z pewnością przesadnego i nieco zacierzewanego, zakwestionowania. Z czego – trzeba zapytać – wynikała taka zmiana perspektywy autora *Rozprawy o pochodzeniu języka*? Otóż przybywając do Królewca, Herder znał i podziwiał dzieła Kanta z tzw. okresu przedkrytycznego, pisma o pochodzeniu wszechświata, o genezie i ewolucji kosmosu. Tymczasem podczas swego pobytu w tym mieście zetknął się z Kantem prowadzącym badania, których zwieńczeniem będzie *Krytyka czystego rozumu* (tzn. transcendentálny idealizm), z jej „przewagą” rozumu (subiektywności) względem pozapodmiotowej rzeczywistości. Herder nie był w stanie podzielać poglądu na temat przedmioto-twórczej mocy subiektywności, mającej – w przekonaniu Kanta – być wystarczającym gwarantem obiektywności poznania i rozumienia otaczającego nas świata³.

Herder nie odrzuca jednak Kantowskich idei apriorycznych – tzw. wyprzedzających nasze faktyczne doświadczenie czynników poznawczych. W odróżnieniu jednak od Kanta ujmuje je z perspektywy pojęciowości sterującej naszym odbiorem rzeczywistości. Tę pojęciowość wiąże zaś nie tyle z idealnym tworem, jakim jest logika formalna, ile z kontaktem człowieka z jak najbardziej realną, otaczającą go rzeczywistością. Ten kontakt – będący nie tyle zetknięciem się idei

² Jak pisze Otfried Höffe: „Wykłady zmuszające słuchaczy do samodzielnego myślenia cieszą się od samego początku żywym zainteresowaniem. [...] Młody docent prywatny okazuje w kontaktach osobistych ciepło i serdeczność, jakiej po Kancie byśmy się nie spodziewali. Pośród studentów znajdziemy poetę i filozofa J.G. Herdera, na którego Kant natychmiast zwraca uwagę”. W: O. Höffe, *Immanuel Kant*, Warszawa 1995, s. 29.

³ Szerzej piszę o tym w artykule pt. *Herder jako pionier filozofii życia*, który ukazał się w pracy zbiorowej pod redakcją Z. Zwolińskiego, zawierającej materiały z konferencji herderowskiej w Olsztynie w 2003 roku, *Rozum i świat*, Warszawa 2004.

z materią czy podmiotu z przedmiotem, co spotkaniem siły z siłą (sił człowieka z mocami przyrody) – zostaje zapisany (utrwalony) w języku, który przechowuje jego najważniejsze postaci i formy. To ucząc się języka wchłaniamy *a priori* naszej kultury, typowe dla naszej społeczności wzorce odniesień do rzeczywistości, we wszelkich ich możliwych przejawach⁴.

Jak widać z tego krótkiego omówienia, stanowisko Herdera bliższe jest dwudziestowiecznej filozofii życia (Nietzsche, Dilthey, Simmel) niż czasowo jej równoległemu neokantyzmowi (Cohen, Rickert, Riehl). Nie sposób jednak również nie zauważyć, iż powstaje ono z inspiracji pochodzących od filozofii transcendentalnej Kanta, przy zasadniczej akceptacji spontaniczności rozumu oraz jednocześnie odrzuceniu prymatu transcendentalnej subiektywności i krytyce Kantowskiego „zapomnienia o języku”.

Herder otworzył tym samym nowy etap w twórczej recepcji Kanta, etap, który można by określić mianem historyzacji *a priori*. Wedle samego Kanta odsłonięte przezeń w *Krytyce czystego rozumu* aprioryczne formy zmysłowości oraz aprioryczne kategorie intelektu zachowują swe obowiązywanie dla wszelkich istot rozumnych niezależnie od czasu i miejsca, tzn. niezależnie od poziomu rozwoju historycznego i kulturowego. Takie ujęcie było efektem przekonania Kanta, że oto dotarł do prawdziwie rudymentalnych struktur wytwarzania intersubiektywnego świata przedmiotowego przez syntezyjące dane struktury podmiotowego rozumu. Owa podmiotowość, mimo określenia jej mianem transcendentalnej, musiała mieć charakter subiektywności; odnosiła się bowiem do każdego indywidualnego podmiotu poznającego. Ponieważ jej aprioryczna struktura była ahistoryczna, tzn. tożsama w każdym kręgu poznawczym, mogła z niej również zostać wywiedziona obiektywność poznania, pojmowana odtąd jako jego intersubiektywność, tzn. nie tyle jako zgodność wiedzy z zewnętrzną względem niej rzeczywistością samą w sobie, co jako tożsamość postaci świata przedmiotowego, „posiadanego” przez wszystkie poznające podmioty.

Jedyna historyzacja, którą dopuszczało Kantowskie ujęcie, wynikała z tego, że odrzucał on Kartezjańskie wyjaśnienie wiedzy racjonalnej, w którą „wyposa-

⁴ Przywoływany już tutaj Höffe pisze na ten temat co następuje: „W *Rozprawie o pochodzeniu języka* z 1772 roku antycypuje Herder ważne dokonania poznawcze współczesnych nauk i filozofii: otwartość na świat, ułomność człowieka polegającą na niedostatkach ludzkiego organizmu oraz braku instynktów, zależność ludzkiej umiejętności mówienia od ułomności oraz wzajemne splatanie się mowy i myślenia. W rozprawie tej kładzie on jednak także podwaliny pod późniejszą krytykę Kanta” (dz. cyt., s. 30). I dalej: „Hamann odrzuca Kantowskie rozdzielenie władzy poznawczej na dwa pnie: zmysłowość oraz intelekt/rozum i głosi genealogiczny priorytet języka (*Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784). Aczkolwiek J.G. Herder był słuchaczem Kanta, wprawdzie w jego okresie przedkrytycznym, to jednak podchwytuje on krytykę Hamanna, uważającego, że rozum budzi się dopiero wraz z językiem, i demaskuje, jako abstrakcyjne, myślenie, które rozdziela zmysłowość i intelekt/rozum (*Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799)”, tamże, s. 286.

zony” jest każdy rozumny podmiot. Nie godząc się na swego rodzaju przeddoświadczeniową preformację rozumu, odrzucał koncepcję idei wrodzonych (*idee innatae*). Wszelkie poznanie rozpoczyna się wedle niego wraz z doświadczeniem, tzn. w momencie, w którym otaczająca nas rzeczywistość „zagaduje nas”, tzn. – w jego języku – „pobudza” (*affiziert*) nasze władze poznawcze, wyzwalaając ich działanie. Lecz nie wszystko, co w poznaniu zawarte, da się – jego zdaniem – wytłumaczyć jako rezultat oddziaływania na nas owej danej nam rzeczywistości. Poznający, reagujący na ową „daność” rozum formuje bowiem doświadczenie rzeczywistości do postaci związków przedmiotowych, wytwarzając w sobie – w momencie oddziaływania jej na niego – mocą własnej spontaniczności postaci takiego ujmowania. Kartezjańskie idee wrodzone zastępuje więc Kant koncepcją „źródłowego nabycia” (*ursprüngliche Erwerbung*) – wytworzenia form i kategorii, następującego w chwili zajścia procesu poznawczego, wyzwolonego (uruchomionego) przez element wrażeniowy, pochodzący z zewnątrz, spoza podmiotu⁵.

Taka historyzacja rozumu jest właściwie pseudohistoryzacja, gdyż nie oznacza ona wprowadzenia zmienności czy też różnorodności sieci kategorialnej u różnych podmiotów poznających⁶. Idea takiego zróżnicowania pojawiła się z pewnością nie bez związku z rozkwitem etnologicznych badań nad pozaeuropejskimi kulturami i ich językami. Do pionierów takich badań należeli także bracia Aleksander i Wilhelm Humboldtowie – pierwszy bardziej jako „zbieracz-empirysta”, drugi – jako uogólniający dane do postaci teorii. Herdera, Wilhelma Humboldta oraz Hamanna uznać zatem można za pionierów historyzacji rozumu i jego powiązania ze strukturami języka, a co za tym idzie – dynamizacji i relatywizacji Kantowskiego *a priori*⁷.

Przy tym, o ile główna linia rozwojowa filozofii niemieckiej, znaczone nazwiskami tak ważnymi jak Fichte, Schelling czy Hegel, podążała drogą idealistycznego ujednoznaczniania kantyizmu, będącego zrazu (Fichte) jego kartezjanizacją⁸, tj. przekształceniem w system wiedzy całkowicie racjonalnej, wyprowa-

⁵ Szerzej na ten temat w rozprawie M. Oberhausena pt. *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung“ apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart 1997, 295 s.

⁶ Por. artykuł H. Birken-Bertscha pt. *Wieviel Historisierung erlaubt Kants Begriff von Philosophie?*, w: Ch. Hubig/H. Poser (red.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996, s. 793–800.

⁷ Na temat historyzacji *a priori* piszę w art. pt. *Historyzacja a priori: zdrada czy produktywna kontynuacja filozofii transcendentalnej Kanta?*, w: K. Śnieżyński (red.), *Kant i świat współczesny*, Poznań 2004, s. 67–81.

⁸ Idę tu za interpretacją Petera Rohsa z jego pracy pt. *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991. Na s. 45 stwierdza on: „Punktem wyjścia Fichtego jest to, że filozofia musi być nauką. A do tego należy systematyczna forma – i co jeszcze ważniejsze – pewność co do fundamentu. [...] Reinhold wprowadził jak gdyby moment kartezjański do kantyizmu: postulat niewzruszonego fundamentu. Fichte to akceptuje i [...] idzie za Reinholdem także w tym, «że w danej nauce może istnieć tylko jedno twierdzenie, które jeszcze przed połączeniem (z innymi twierdzeniami – P.R.) jest już pewne i uznane»”.

dzzonej z jednej jedynej zasady podstawowej, spełniającej rolę aksjomatu, a potem dążeniem do absolutyzacji i wszechogarniającego systemu (Schelling, Hegel), to jej druga, alternatywna linia, związana z nazwiskami takimi jak Schopenhauer, Nietzsche czy Dilthey, zmierzała do powiązania struktur kategorialnych z praktycznymi potrzebami poznającego podmiotu, o których nie da się myśleć, abstrahując od elementów rozwoju historycznego i związanych z nimi stadiów rozwojowych ludzkości.

Tendencja ta chyba najpełniej wyszła na jaw w Diltheyowskiej hermeneutycznej filozofii życia, mającej być – wedle pierwotnego zamierzenia jej twórcy – dopełnieniem dzieła Kanta przez dobudowanie do niego „krytyki rozumu historycznego”, rozumianej jako teoria poznania w naukach humanistycznych, głównie historycznych. Dilthey jest świadom dynamicznego i formotwórczego charakteru życia, którego nie sposób zamknąć w kategoriach nawet tak, zdawałoby się, rudymentalnych jak substancja i przyczyna, przyjmowanych jeszcze powszechnie w XVIII wieku, co do których jednak na początku wieku XX rozgorzała dyskusja, zmierzająca raczej w kierunku zakwestionowania konieczności ich przyjęcia niżli akceptacji ich ponadhistorycznej ważności.

W realizacji swego zadania toczył zresztą Dilthey – jak wiadomo – bój z neokantystami szkoły badeńskiej (Windelband, Rickert, Lask), którzy, wykroczywszy poza literę pism Kanta, uznali naukowość nauk humanistycznych i społecznych i próbowali odstąpić znajdujące się u ich podstaw elementy aprioryczno-transcendentalne. Nie wdając się tutaj, z braku miejsca, w subtelniejsze oceny obu tych propozycji teoriopoznawczych, znaczonych głównie nazwiskami Diltheya i Rickerta, zadowolimy się trudno podważalnym twierdzeniem, że o ile dokonania Diltheya są wciąż przedmiotem analizy i inspiracji, są badane i przytaczane także w pracach o charakterze systematycznym, to wkład Rickerta odszedł, jak się zdaje, w mrok historii, stając się co najwyżej obiektem badań historyków filozofii⁹.

Dilthey podziela Kantowskie stanowisko odnośnie do punktu wyjścia wszelkiej rzetelnej refleksji filozoficznej. Odnajduje je w „zasadzie fenomenalności” (*Satz der Phänomenalität*), tzn. w tym, że wszelka rzeczywistość jest nam dana jako zjawisko, jako dana świadomości. Autor *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* mówi w tym kontekście także o „doświadczeniu wewnętrznym”. Ujmuje je jednak szerzej niż Kant. Jest ono dlań bowiem – nie bez znaczenia jest tu wpływ Schopenhauera i Nietzschego – syntezą tego, co kognitywne, tego, co wolicjonalne, i tego, co afektywne (emocjonalne).

⁹ Co jako badacz neokantyzmu badeńskiego konstatuję bez specjalnego zadowolenia. W odniesieniu do aktualności Diltheya pozwolę sobie, tytułem przykładu, wskazać na trzy prace: F. Fellmanna, *Symbolischer Pragmatismus*, Reinbek b. Hamburg 1991, E. Hufnagela, *Einführung in die Hermeneutik*, St. Augustin b. Bonn 2000, i M. Junga, *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg 2001.

Nasz obraz całej przyrody [okazuje się] jedynie cieniem, który rzuca skryta przed nami rzeczywistość, natomiast realność, taką jaką jest, posiadamy tylko poprzez fakty świadomości dane nam w doświadczeniu wewnętrznym¹⁰.

O ile jednak Kant utożsamiał doświadczenie z przedmiotowością możliwą wedle warunków transcendentálnych, a więc z ogółem przedmiotów nauk przyrodniczych, w tych Dilthey szuka głębszego pojęcia doświadczenia. Jego stwierdzenie: „Tego, jak wygląda obiekt, gdy nie ujmuje go żadna świadomość, nie można chcieć wiedzieć”¹¹ – brzmi jak Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. Dilthey nie zgadza się jednak z tym, że sferę doświadczenia wypełniają przedmioty newtonowskiej fizyki. Nauki przyrodnicze są wedle niego, podobnie jak nauki humanistyczne, derywatami pierwotniejszego od nich doświadczenia, do którego dociera jedynie poznanie filozoficzne. Jak słusznie zauważa badacz twórczości Diltheya Mathias Jung:

Ponieważ „doświadczenie wewnętrzne” jest dla Diltheya wyrazem na oddanie codziennego przyswajania świata, dokonującego się w powiązaniu tego, co afektywne, tego, co wolicjonalne, i tego, co kognitywne, to odsłonięcie go przez nauki o duchu [nauki humanistyczne – A.P.] otwiera pewną pierwotną rzeczywistość, z której nauki przyrodnicze dopiero się wyłaniają, poprzez abstrakcję od niekognitywnego „podejścia do świata”¹².

Przyroda jest niema, przyroda jest nam obca – powtarza Dilthey. To świat społeczny jest naszym światem. Aby go zrozumieć – nie wystarcza obiektywizująca postawa przyrodoznawcy, związana z tzw. perspektywą trzeciej osoby (obserwatora). Konieczne jest uwzględnienie perspektywy osoby pierwszej – podmiotu świadomego siebie oraz rozumiejąco poruszającego się w kulturze.

Ta krótka wycieczka do Diltheya ma jedynie odsłonić przed nami zmiany, jakim *nolens volens* musiała podlegać transcendentálna filozofia Kanta, nie tyle po prostu wraz z pojawieniem się nauk historycznych, co w związku z powszechną niemal akceptacją tezy Diltheya (będącej w istocie osłabioną wersją heglizmu), stwierdzającej, iż odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek, udzielić nam może jedynie historia (gatunku ludzkiego)¹³. Teza ta obejmuje także rozwój ludzkich struktur poznawczych, które odtąd uważa się za historycznie zmienne i dopasowane do stanu ludzkiej wiedzy o świecie, którego częścią jest poznający i działający człowiek. Dilthey odrzuca bezwzględny prymat intelektu na rzecz względnej równowagi trzech wyżej wymienionych postaw (nastawień), nie bagatelizuje przy

¹⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. I, Stuttgart/Göttingen 1979, s. XVIII.

¹¹ Tamże, s. 394.

¹² M. Jung, *Dilthey zur Einführung*, Reinbek b. Hamburg 1996, s. 53.

¹³ Schnädelbach mówi w tym kontekście nie bez racji o tzw. oświeceniu historyczno-hermeneutycznym, które miało miejsce w drugiej połowie XIX wieku (por.: H. Schnädelbach, *Was ist eigentlich ein relatives Apriori?*, w: Ch. Hubig (red.), *Cognitio humana*, Berlin 1997, s. 491 n.

tym znaczenia postawy obiektywizującej, określanej przezeń jako „ujęcie przedmiotowe”. Wiąże się ono z niezbędną dla przeżycia organizmu (indywiduum), społeczności, narodu czy też gatunku koniecznością utrwalenia tego, co przelotne, z dążeniem do spontanicznego nadawania sensu otaczającej nas rzeczywistości¹⁴.

Jak z powyższego widać, „dobudówka” do trzech Kantowskich krytyk, jaką w zamierzeniu Diltheya miała być jego „krytyka rozumu historycznego”, prowadzi w istocie do wypracowania nowego stanowiska filozoficznego, zachowującego spontaniczność rozumu i jego aprioryzujące działanie, zakorzeniającego je jednak w człowieku jako dynamicznej całości, w cechującej go woli przeżycia i zabezpieczenia życia, prowadzącej do wytworzenia niezbędnych (czy też – korzystnych) dla tego struktur poznawczych.

To stanowisko w miejsce ponadhistorycznego rozumu transcendentalnego wprowadziło historycznie zmienny rozum hermeneutyczny, dla którego podstawową kategorią nie jest poznanie (w szczególności – poznanie spełniające metodyczne rygory naukowości), lecz szersze od niego rozumienie: rozumienie samego siebie, rozumienie innych, świata zewnętrznego, zarówno w przyrodniczym, jak i społecznym wymiarze. Ten kierunek przekształceń kantyzmu kontynuował główny sprawca hermeneutycznego zwrotu filozofii europejskiej – Martin Heidegger. Już jego słynna dysputa w Davos z Ernstem Cassirerem, prominentnym przedstawicielem neokantyzmu, pokazała, iż autor *Bycia i czasu* nie tyle odrzuca filozofię Kanta (czego po nim, jako fenomenologu, można się było właściwie spodziewać), co reinterpretuje ją w kierunku takiej jej postaci, która odpowiadałaby duchowi czasu (oraz – wedle przekonania Heideggera – głębokim intencjom samego Kanta). Do owego „ducha czasów” należało odchodzenie w filozofii od prymatu (czy nawet wyłączności) teorii poznania na rzecz powrotu do filozoficznego pierwszeństwa teorii bytu – ontologii lub metafizyki. Sam Heidegger należy do tego zwrotu; określił wszak swą filozofię bycia mianem ontologii fundamentalnej. Także Kanta interpretuje – przeciwko neokantyzmowi – jako twórcę metafizyki, i to nie tylko metafizyki poznania, ale przede wszystkim metafizyki bycia bytu skończonego, jakim jest człowiek. Takiej interpretacji służyło odwołanie się do pojęcia wyobraźni, podkreślanego przez Kanta zwłaszcza w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (tzw. wydanie A z 1781 roku), tak silnie uwypuklającego element skończoności i ograniczoności podmiotu poznającego. Cała praca Heideggera pt. *Kant i problem metafizyki*, opublikowana w dwa lata po *Byciu i czasie*, pisana jest z pozycji ontologicznych, nie zaś epistemologicznych.

Kantyzm obecny jest w nieco zawołowanej postaci także w samym *Byciu i czasie*. Dzieło to jest przecież fenomenologią egzystencjalną – nową wersją filozofii transcendentalnej, w której miejsce transcendentnego, poznającego Ja zaj-

¹⁴ Szerzej na ten temat w poświęconej Diltheyowi części książki *Oblicza hermeneutyki*, (red.) A. Przyłębski, Poznań 1995, s. 27–44.

muje rzucone w bycie i bycie projektujące ludzkie jestestwo (*das Dasein*)¹⁵. Ducha kantyizmu najlepiej uwidacznia w tym dziele obecność przedempirycznej struktury rozumienia. Heidegger bowiem bez wątpienia wyciągnął wnioski z prac Diltheya i Nietzschego, zrezygnował z umieszczonego poza historycznym stawianiem się, czystego podmiotu, w żyłach którego – jak powiedział Dilthey – płynie nie krew, a woda, i na jego miejsce wprowadził konkretną, historycznie i kulturowo osadzoną – co nie znaczy zdeterminowaną – jednostkę ludzką. Także relacja rozumienia i poznania jest ujęta tak jak u Diltheya, tzn. poznanie zakorzenione jest we wcześniejszym względem niego rozumieniu, biorącym się z pierwotnego bycia-w-świecie, cechującego byt ludzki.

Owo rozumienie – pojęte przez Heideggera jako egzystencjał, tzn. kategoria charakteryzująca ontologię człowieka (ludzkiej egzystencji) – posiada swoje *a priori*: jest ontologiczną strukturą konkretyzowaną każdorazowo jako horyzont (perspektywa), w ramach którego człowiek napotyka byty jako znaczące. Oznacza to pozostawanie na transcendentálním poziomie filozofowania, dla którego pytanie o byty poza możliwym spotkaniem (doświadczeniem) jest pozbawione sensu. Jeśli coś jest rozumiane zawsze jako coś, tzn. w pewnych ramach interpretacyjnych, które są dla jego samoprezentacji nieodzowne, to pytanie o to, czym ono jest poza wszelkimi ramami, nie ma sensu.

Podstawową charakterystyką i zarazem strukturą ludzkiego egzystowania jest bycie-w-świecie. Na jednej ze stron *Bycie i czasu* Heidegger stwierdza:

Trzymając się ustalonego punktu wyjścia badania, odsłoniemy fundamentalną strukturę w jestestwie: bycie-w-świecie. To „a priori” wykładni [interpretacji – A.P.] nie jest jakimś zestawem określeń, lecz w sposób pierwotny i ciągły całościową strukturą¹⁶.

Pierwotny i ciągły, a więc transcendentálny. Ludzkie jestestwo jest „byciem-tu-oto” (*Da-sein*), „prześwitem”, w którym odsłania się (jawi) sens wszelkiego bycia. Stąd odsłanianie (badanie) owej fundamentalnej struktury apriorycznej jest wedle Heideggera odkrywaniem podstaw wszelkiej ontologii – ontologią fundamentalną.

„Za dwa jednakowo pierwotne konstytutywne sposoby bycia owym «tu oto» uznajemy – powiada Heidegger – położenie i rozumienie”¹⁷. Aby aprioryczne określanie dotyczące bytów egzystujących odróżnić od charakterystyk ontologicznych innego rodzaju bytów, Heidegger używa w odniesieniu do nich miana nie kategorii, lecz egzystencjałów. O ile egzystencjał położenia (znajdowania się, zastanej sytuacji – *Befindlichkeit*) wskazuje na pierwotne „rzucenie” człowieka (w kultu-

¹⁵ To określenie zapożyczyłem z książki Williama A. Luijpena *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czasu*, Warszawa 1994, s. 57.

¹⁷ Tamże, s. 190.

re, epokę, sytuację, której nie wybierał, a w której przyszło mu żyć) i jako takie – na to, co minione, to egzystencjał rozumienia „zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturę, którą nazywamy projektem”¹⁸, tzn. wskazuje na stale odniesiony do przyszłości charakter ludzkiego bytowania. Człowiek rozumie byt w sytuacji rzucenia, projektując jego bycie. Coś rozumiane jest zawsze jako to, a nie coś innego.

Ontyczna niewyraźność „jako” nie powinna zwodzić w stronę niedostrzegania go jako apriorycznego egzystencjalnego ukonstytuowania rozumienia¹⁹.

Człowiek rozumie napotykaną przez siebie byty nie jako przedmioty teoretycznej kontemplacji (obiekty naukowego poznania), lecz pierwotnie jako „narzędzia”, jako coś „poręcznego” (przydatnego do czegoś). Odsłaniając strukturę takiego rozumienia, Heidegger stwierdza:

To, co poręczne, zawsze już jest rozumiane na podstawie całokształtu powiązania. Nie musi go *explicite* ujmować tematyczna wykładnia. Nawet gdy przejdzie on przez taką wykładnię, powraca znów w niezróżnicowaną zrozumiałość. I właśnie w tym *modus* jest on istotowym fundamentem powszechnej, przeglądowej wykładni. Opiera się ona zawsze na pewnym *wstępnym zasobie* [*Vorhabe*]. Przyswajając sobie rozumienie, porusza się on w rozumiejącym byciu ku już zrozumianemu całokształtowi powiązania. Przyswojenie sobie czegoś zrozumianego, ale jeszcze przesłoniętego, odsłania zawsze pod przewodnictwem pewnego punktu widzenia, który ustala, z uwagi na co to coś zrozumianego ma być wykładane. Wykładnia zawsze opiera się na *wstępnym oglądzie* [*Vorsicht*], który coś wziętego za wstępny zasób „przykrawa” do pewnej określonej wykładni. [...] Wykładnia może przynależną wykładanemu bytowi siatkę pojęciową czerpać z samego bytu lub wtłoczyć ją w pojęcie, które on z racji swego sposobu bycia wyklucza. Jakkolwiek by było – wykładnia zawsze już decyduje się, ostatecznie lub prowizorycznie, na określonej siatkę pojęciową, opiera się na pewnym *wstępnym pojęciu* [*Vorgriff*]²⁰.

Całość złożoną z wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia określa Heidegger mianem prestruktury (*Vor-Struktur*) rozumienia²¹. Do tego właśnie elementu ontologii fundamentalnej ściśle nawiązuje filozoficzna hermeneutyka, stworzona przez Hansa-Georga Gadamera w jego pracy pt. *Prawda i metoda* (1960).

Heideggerowską prestrukturę rozumienia konceptualizuje Gadamer w swym programie „rehabilitacji przesądów”. Nie oznacza on jednak – jak można by sądzić na podstawie samego sformułowania, któremu dali się zwieść tak wytrawni filozofowie jak Habermas czy Apel – nieuleczalnego, istotowego konserwatyzmu

¹⁸ Tamże, s. 206.

¹⁹ Tamże, s. 212.

²⁰ Tamże, s. 213.

²¹ Tamże, s. 214.

filozoficznej hermeneutyki, jej próby restauracji tradycji i autorytetu w miejsce rozumnego rozważania racji, lecz tę zasadniczą cechę rozumienia, że dzieje się ono (rozgrywa) zawsze zgodnie z pewną nicią przewodnią, że steruje nim – można by po kantowsku powiedzieć – pewne *a priori*, które umieszcza to, co rozumiane, w pewnej zrazu niezreflektowanej całości odniesień, spontanicznie przyjmowanej strukturze sensu, mającej swe źródło zarówno w rozumiejącej podmiotowości, jak i w społeczności, do której owa podmiotowość przynależy, w utrwalonych w szeroko pojętym języku postaciach doświadczenia tejże społeczności.

Powołując się na Heideggerowską interpretację Kanta, Gadamer stwierdza, iż Kant ograniczył funkcjonowanie ponadhistorycznego, transcendentального *a priori* do warunków możliwości przyrodoznawstwa²². Doświadczenie przyrodnicze nie pokrywa się jednak z całością ludzkiego doświadczenia rzeczywistości, co sam Kant przyznał, tworząc *Krytykę praktycznego rozumu* i *Krytykę władzy sądzenia*. Spór między Oświeceniem a Romantyzmem odnośnie do znaczenia i zakresu rozumu wskazuje na niebagatelny problem dziejowości, tradycji, zakorzenienia, słowem zastanych warunków historycznych, w których musi działać konkretny ludzki podmiot. Społeczność, w której myśli, poznaje i działa konkretna jednostka ludzka, kieruje się nie tylko abstrakcyjnymi zasadami rozumności, których działanie miałoby polegać na stawianiu wszystkiego przed osławionym trybunałem rozumu. Skończoność ludzkiego życia – której hermeneutyczne znaczenie podkreśla w swych pracach m.in. Odo Marquard²³ – oraz konieczność reakcji na pojawiające się sytuacje powodują niegasnącą moc oddziaływania tradycji, przekazu, sprawdzonych form bytowania, które poddaje się refleksji (stawia przed trybunałem rozumu) tylko wtedy, gdy nie wystarczają lub zaczynają zawodzić. Pozostałością po sporze Oświecenia z Romantyzmem, którą filozofia hermeneutyczna musi celem oczyszczenia pola zakwestionować, jest uwiecznione i zabsolutyzowane przeciwieństwo mitu i rozumu (logosu)²⁴. W *Prawdzie i metodzie* Gadamer stwierdza wyraźnie, iż „między tradycją i rozumem nie zachodzi tego typu bezwzględne przeciwieństwo”²⁵. Tradycja (a w jej ramach to, co Gadamer określa mianem przesądów, a właściwie przed-sądów – *Vorurteile*) zachowuje swą moc nie siłą bezwładu, lecz dzięki przechowywaniu – będącemu w istocie czynnością rozumu, taką jednak, której zazwyczaj nie zauważamy:

²² H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 265.

²³ Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994, w szczególności rozprawa tytułowa (s. 3–22) oraz *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka* (s. 120–150), zamykająca ten wybór tekstów niemieckiego filozofa.

²⁴ Gadamer, dz. cyt., s. 269. Jak z tego widać, pochopte i słabo ugruntowane są twierdzenia na temat istotowych związków hermeneutyki Gadamera z myślą romantyczną.

²⁵ Tamże.

Przechowywanie zaś to czynność rozumu wyróżniająca się tym, że [jest] niezauważalna. Na tym polega fakt, że nowość, coś zaplanowanego, podaje się za jedyne działanie i czynność rozumu. To jednak tylko pozór. Nawet tam, gdzie, jak w czasach rewolucji, życie doznaje burzliwych przemian, wśród rzekomej zmienności wszelkich rzeczy potrafi przetrwać o wiele więcej z minionej epoki, niż ktokolwiek to sobie uświadamia, i łącząc się z tym, co nowe, tworzy nowe znaczenie. W każdym razie postawa przechowywania płynie z wolności w nie mniejszym stopniu niż przewrót i odnowa. Dlatego zarówno oświeceniowa krytyka tradycji, jak i romantyczna rehabilitacja tej tradycji pozostają w tyle za prawdziwym dziejowym bytem²⁶.

Jak więc widzimy, Kant jest dla filozoficznej hermeneutyki nie tylko twórcą niezwykle wpływowej koncepcji estetycznej, której podważeniu (*resp.* ukazaniu jej ograniczeń) poświęcona jest pierwsza część *Prawdy i metody*²⁷. Jest także ważnym partnerem w docieraniu od pełnego, niezafałszowanego doświadczania rzeczywistości. Pomocne są przy tym nie tylko mocne, ale i słabe strony jego transcendentalizmu. Nie trzeba nawet dodawać, że nie jest to epistemologiczny Kant neokantyzmu, lecz metafizyczny Kant Heideggera. Jest to jednak w odróżnieniu od Heideggera także – a nawet przede wszystkim – Kant jako filozof praktyczny, którego prace etyczne konfrontuje Gadamer z klasycznymi dla etyki dociekaniami Arystotelesa. Przyjrzyjmy się krótko kilku tekstom, które temu poświęcił.

Są pośród nich teksty okolicznościowe, jak na przykład napisany w 1981 roku artykuł pt. *Kants Kritik der reinen Vernunft nach 200 Jahren* (Kantowska „Krytyka czystego rozumu” po 200 latach). Są teksty, których idea bierze się ewidentnie z Kantowskich inspiracji, np. dostępny także w polskim przekładzie *Dziedzictwa Europy* tekst pt. *Obywatele dwóch światów*, wychodzący z odróżnienia tego, co fenomenalne, od tego, co noumenalne²⁸. Jest pośród nich także artykuł *explicit* poświęcony relacji Kanta i hermeneutyki, zatytułowany *Kant und die hermeneutische Wende* (Kant i zwrot hermeneutyczny), napisany w 15 lat po ogłoszeniu *Prawdy i metody*.

Powstanie filozofii hermeneutycznej wiąże tu Gadamer z Heideggerowskim rozwinięciem impulsów płynących z Diltheyowskiej filozofii życia oraz Husserlowskiej fenomenologii, przy przewyżczeniu przezeń słabszych punktów tych dwóch koncepcji. W przypadku fenomenologii był nim jej fichteański w duchu zwrot ku transcendentalnemu Ja, z którego „pracy” dałoby się wywieść sens wszystkich istotnych elementów rzeczywistości. Oznacza to bowiem porzucenie idei fenomenologii jako nieuprzedzonego opisu fenomenów.

²⁶ Tamże, s. 269.

²⁷ Chodzi w szczególności o rozdział zatytułowany „Subiektywizacja estetyki przez Kantowską krytykę”. Kierunek Gadamerowskiej krytyki wyznacza już samo sformułowanie tytułu rozdziału, w zestawieniu z tytułem całej części, który brzmi „Kwestia prawdy w doświadczaniu sztuki” (dz. cyt., odpowiednio s. 71–103 oraz s. 37–178).

²⁸ Por. H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 67–78.

To, co dziś zwie się filozofią hermeneutyczną, stoi w dużej części na fenomenologicznych podstawach. Bo czym była fenomenologia, tak jak się prezentuje nam dziś, z historycznej perspektywy? Z pewnością nie była jednym z rodzajów – ani też najkonsekwentniejszą realizacją – marburskiego neokantyzmu. Jak wskazuje już sam termin, fenomenologia była metodyczną postawą nieuprzedzonego opisu fenomenów, przy metodycznej rezygnacji z wyjaśniania ich fizjologiczno-psychologicznego powstania oraz ze sprowadzania ich do uprzednio przyjętych zasad²⁹.

W opozycji do racjonalnych struktur transcendentalnego Ja wskazywał Heidegger na irracjonalizm życia. Powiadał „życie jest mętne/mgliste [*Das Leben ist die-sig*]”³⁰. W przeciwieństwie jednak do Diltheya, do którego się tu odwołuje, jego własny zamysł nie był teoriopoznawczy, lecz fundamentalno-ontologiczny. Oznacza to, iż nie zadowalało go skonstatowanie podstawowego i nieprzekraczalnego dualizmu irracjonalnego życia i uracjonalniającej je formy (ducha, rozumu), lecz chodziło mu przede wszystkim o uchwycenie jedności życia na podstawie egzystencjalnej struktury jestestwa (*Dasein*), charakteryzowanej istotowo przez czasowość i troskę³¹.

Ta krytyczna kontynuacja fenomenologii i filozofii życia niespodziewanie dociera do Kanta. Odkrywa przy tym – jak już sygnalizowano – Kanta innego niż Kant neokantystów, fenomenologów i filozofów życia, Kanta jako metafizyka ludzkiej skończoności, w pojęciu rzeczy samej w sobie akcentującego ludzkie skazanie na to, co dane i przygodne, i jako takie nie dające się po fichteańsku logicznie wywieść ze struktur czystej podmiotowości (transcendentalnej subiektywności).

Dla Gadamera oznacza to nawet coś więcej, oznacza bowiem także powrót do Kantowskiego prymatu rozumu praktycznego, do związanej z ludzką *praxis* ideą przyczynowości z wolności, do apriorycznych idei nie konstytuujących przedmiotowości, lecz regulujących ludzkie współbycie-w-świecie. Wkład Kanta do hermeneutyki dostrzega Gadamer przede wszystkim w samej idei krytycyzmu, której składnikiem jest wedle niego także „krytyczna świadomość granic naszego ludzkiego rozumu”, prowadząca od odrzucenia błędnego utożsamienia praktyki z techniką do odsłonięcia swoistej racjonalności tkwiącej w samej społecznej praktyce³².

Kantowski zwrot krytyczny pozostanie tedy niezapomniany także w filozofii hermeneutycznej, której podstawy stworzyła Heideggerowska recepcja Diltheya. Jest w niej tak obecny jak Platon, który wszelkie filozofowanie pojmował jako nieskończony dialog duszy z samą sobą³³.

²⁹ H.G. Gadamer, *Kant und die hermeneutische Wendung*, w: tegoż, *Gesammelte Werke* t. 3, Tübingen 1987, s. 214.

³⁰ Tamże, s. 217.

³¹ Tamże, s. 219.

³² Tamże, s. 221.

³³ Tamże, s. 222.

Zaznaczyć przy tym trzeba, że Gadamerowska interpretacja Kanta, choć czerpie z interpretacji Heideggera istotne motywy, nie jest z nią bynajmniej identyczna. W artykule zatytułowanym *Kants „Kritik” nach 200 Jahren* stwierdza:

Gdy Cassirer w Davos przeciwstawił Heideggerowskiemu odwołaniu się do Kanta jako metafizyka fundamentalne miejsce etyki w Kantowskim uzasadnieniu metafizyki, to ta wskazówka dotycząca wolności przekształciła się u Heideggera natychmiast w „uwolnienie się wolności w człowieku”. Odpowiada to późniejszemu sformułowaniu Heideggera, mówiącemu, że istotą prawdy jest wolność. Bowiem stwierdzenie to mówi w istocie, że istotą wolności jest ta prawda, w której dzieje się zarówno odsłanianie, jak i zasłanianie. Prymat kwestii bycia wobec etyki, ogłoszony w *Liście o humanizmie*, obowiązuje już tutaj. Także gdy później Heidegger dostrzegł w swym obrazie Kanta z 1929 roku utrudnienie dla swej drogi, Kant nie stał się dlań metafizykiem rozumu praktycznego, lecz jednym z niewielu myślicieli, którzy nie stracili z oczu pytania o bycie, nie popadli w cechujące metafizykę zapomnienie bycia³⁴.

W tym kontekście, akcentującym mocniej kwestie etyczne niżli ontologiczne (nie „bycie”, lecz „współ-bycie”, można by powiedzieć), nie zaskakuje wysoce pozytywna ocena interpretacji Kanta autorstwa Karla Jaspersa, heidelberskiego poprzednika Gadamera w katedrze filozoficznej. Twórca *Prawdy i metody* powiada, iż Jaspersowska filozofia egzystencji „powtórzyła na swój sposób Kantowskie osadzenie metafizyki na rozumie praktycznym”³⁵. Przywołując zapomniany już spór Jaspersa z Rickertem, dotyczący nie tylko kształtu akademickiej filozofii na uniwersytecie w Heidelbergu, ale także praw do sukcesji po Kancie i Weberze – w przekonaniu obydwu dwóch największych geniuszy niemieckiej myśli – Gadamer staje jednoznacznie po stronie Jaspersa, stwierdzając:

Jest faktem paradoksalnym, że Jaspersowska likwidacja neokantyzmu doprowadziła go w istocie bliżej źródłowego Kanta, niż stało się to udziałem całego neokantyzmu. Sądzę, iż wyraża się w tym to, że myślenie w naszym kręgu kulturowym ciągle jeszcze, i to bardzo mocno, kierowane jest przez pytanie: jak można pogodzić naturalną skłonność człowieka do metafizyki z etosem i patosem nauki, której anonimowa moc opanowuje naszą cywilizację?³⁶.

Powstaje mimo to pytanie, czy Gadamerowska ocena związku kantyzmu i hermenutyki jest słuszna i czy jest wystarczająca, tzn. czy można przyjąć, iż zasługi Kanta dla hermenutyki dadzą się ograniczyć do rehabilitacji ludzkiej skończoności oraz przypomnienia o prymacie rozumu praktycznego, z jego swoistą

³⁴ W: H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, t. 4, Tübingen 1987, s. 347.

³⁵ Tamże, s. 346.

³⁶ Tamże. Meandry relacji Rickert–Jaspers przedstawiłem w artykule pt. *Ein Schmetterling im Puppenstand oder über das Verhältnis Rickert–Jaspers*, napisanym na Światowy Kongres Filozoficzny w Moskwie, zamieszczonym w: B. Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii* (księga pamiątkowa dla prof. R. Kozłowskiego), Poznań 1997, s. 241–246.

rozumnością. Wydaje się, że nie do końca. Nasze odmienne zdanie w tej kwestii wynika przy tym nie tyle z tego, iżbyśmy uważali, że Gadamer coś przeoczył czy pominął. Wpływa ono raczej z nieco odmiennej wizji tego, czym jest – czy też lepiej: czym być może i czym być powinna – filozofia hermeneutyczna w rozwiniętej postaci, znoszącej – w heglowskim znaczeniu tego słowa, tzn. wznoszącej ją na wyższy, zachowujący ją w nowej postaci poziom – hermeneutykę Gadamera. Sam Gadamer, choć w wielu tekstach używa sformułowania „filozofia hermeneutyczna”, o swej głównej pracy nie bez powodu mówi ostrożnie jako o „filozoficznej hermeneutyce”. Stworzył, wraz z Heideggerem, podstawy do tej pierwszej, zdołał rozwinąć tylko tę drugą. W prawdziwie uniwersalnej teorii hermeneutycznej, tzn. nieodniesionej przede wszystkim do krytyki metodologizmu nauk humanistycznych, znaczenie Kanta musi wypaść bardziej okazale, niż skłonni byliby to przyznać Gadamer i Heidegger. Takie stanowisko filozoficzne opiera się na pierwotności rozumienia względem poznania, na pierwotności bycia w świecie przed świadomością tego bycia, akcentuje jednak zarazem znaczenie horyzontu czy też perspektywy rozumienia (względnie interpretacji). Oznacza to wysunięcie na pierwszy plan idei ram conceptualnych, wyznaczanych przez język oraz formy (współ)życia społecznego, w których wydarza się czy też rozgrywa sensotwórczy i senso-odbiorczy kontakt człowieka z otaczającą go rzeczywistością społeczną i przyrodniczą. Oznacza to odrzucenie idei *tabula rasa*, odrzucenie takiego ujęcia poznania, które dostrzega w nim fotograficzne odbicie rzeczy w umyśle – na rzecz przyjęcia idei aktywności rozumu w procesie rozumiejącego przyswajania i osławiania rzeczywistości. A przecież aktywistyczna koncepcja poznania oraz związane z nią przyjęcie poprzedzających faktyczne doświadczenie – i w tym sensie apriorycznych – ram, w których konstytuuje się doświadczenie, należało do istoty przewrotu kopernikańskiego Kanta. To właśnie one pozostały trwałym dziedzictwem jego myśli, przekraczającym jej historyczne ograniczenia. W tym sensie filozofia hermeneutyczna, jako postać historyzacji *a priori*, jest bez wątpienia dłużniczką transcendentalnej myśli Kanta³⁷.

Kant and Hermeneutics

The paper focuses on the relationship between Kant's transcendental philosophy and the 20th century hermeneutics. It is true that the vigorous development of

³⁷ Rozwinięcie idei historyzacji *a priori* znaleźć można w moim poświęconym temu zagadnieniu artykule, zamieszczonym w materiałach z międzynarodowej konferencji Kantowskiej, która odbyła się w dn. 12–13 V 2004 r. w Poznaniu (ukazały się w 2004 r. pod redakcją dr. K. Śnieżyńskiego).

mainstream transcendentalism is due to such great figures in German classical philosophy as Fichte, Schelling and Hegel. At the same time, however, one of Kant's students, J.G. Herder, pointed to some shortcomings in Kant's philosophy, and created an alternative philosophical project by referring to historical, cultural and bodily underpinnings of the human existence. In Herder's view, human condition is determined by practical life interests and by communicative (language) structures. These insights have been further developed by Nietzsche and Dilthey, and after some time by Heidegger with his fundamental ontology and by Gadamer with his philosophical hermeneutics. These two philosophers built their views on the contribution that had been made by Dilthey. It is interesting to note that each of the three followers of Kant have relied on his philosophy in a different way—Dilthey to create an epistemological perspective, Heidegger an ontological one and Gadamer a multifaceted perspective that combines communication, life practice and ethics. These influences are quite widespread. The three philosophers profess an activistic conception of reason, initially discussed and developed by Kant. They also endorse the idea of an *a priori* conceptual scheme that precedes cognition and understanding of the world. But the ahistorical interpretation of reason characteristically detectable in the network of logical categories is replaced by the concept of protostructure of understanding with the constitutive role of language as a medium of human being-in-the-world. These developments explain how the hermeneutic project has facilitated the transition from Kantian transcendentalism to the linguistic turn.