

# Hubert Mikołajczyk

---

## Dialogowo-interpretacyjne przesłanki krytyki epistemologii transcendentalnej

---

Prace Naukowe. Pedagogika 8-9-10, 197-202

---

1999-2000-2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hubert Mikołajczyk (Kalisz)

## **Dialogowo-interpretacyjne przesłanki krytyki epistemologii transcendentalnej**

Przyjmując kontekst historyczny, jako podstawę odniesieniową dla każdego typu refleksji filozoficznej, zobligowani jesteśmy do określenia jej w zakresie tak zwanych momentów przełomowych. Jednym z nich, który proponuję uczynić punktem kwalifikacyjnym refleksji hermeneutycznej, jest stanowisko kantowskiego transcendentalizmu. Bo skoro decydujemy się uznać daną propozycję filozoficzną za merytorycznie poprzedzającą nastawienie transcendentalne, to tym samym skłonni jesteśmy walorów wszelkiego filozofowania upatrywać w empiryczno-psychologicznej procedurze uprawomocnienia znaczeń. W wypadku przeciwnym, a więc, gdy dana propozycja sytuuje się w polu teoretycznym myśli kantowskiej, skazani jesteśmy na aprioryczno-kategorialne uzasadnienie wspomnianego już znaczenia. Konsekwencje tego stanu rzeczy wydają się być następujące: z jednej strony mamy do czynienia z konstytucją sensu opartą na dziejowo-temporalnych przesłankach, z drugiej zaś na logicznych wyznacznikach, wymykających się jakimkolwiek zabiegom aposteriorycznej weryfikacji. Dlatego też wydaje się rzeczą zrozumiałą, iż poszukując psychologicznego kontekstu sensu racjonalnego, nie jesteśmy w stanie kwestionować empirycznych walorów, krytycznie modyfikujących kantowski transcendentalizm.

Potrzeba wyjścia poza humowski etap umysłu filozoficznego wydaje się niezbędną, aby móc skoncentrować się na rudymenatarnych sformułowaniach racjonalizmu filozoficznego. Jeśli zatem przystaniemy na to, iż wątek empiryczny i aspekt krytyczny stanowią równie istotne znamię dla określonych rodzajów myślenia posttranscendentalnego, to nie sposób kwestionować racjonalnego „wkładu” w konstytucję zmysłowo-psychologicznego rozumienia sensu. Idzie bowiem o to, że zarówno zmysłowo-historyczna architektonika bytu, jak i refleksyjno-logiczne cogito, tworzą motyw przewodni hermeneutycznej rekonstrukcji świadomości transcendentalnej. Przy czym założyć trzeba, że rekonstrukcja owa nie może być przejawem totalnej destrukcji w ogóle, lecz co najwyżej wyrazem określonej dekonstrukcji epistemologicznego procesu tworzenia sensu.

Jak bowiem wskazuje historia myślenia hermeneutycznego, dążenia Heideggera zmierzające do strukturalizacji Dasein nie mogły – oczywiście mając na uwadze historyczną kategorialność bytu przytomnego – oprzeć się posttranscendentalnej waloryzacji. Waloryzacja ta, wsparta archeologią dziejowej konieczności, uległa

z czasem takim inspiracjom, które znalazły swój wyraz w gadamerowskiej koncepcji przesądu. Tym sposobem proces dekonstrukcji fundamentalnej epistemologii znalazł swój hermeneutyczny wyraz w obszarze zweryfikowanego podejścia do „starego” przecież problemu świadomości filozoficznej. Z jego punktu widzenia nie była to już świadomość transcendentálna, która jeszcze w zakresie fichteńskiej teorii wiedzy nosiła znamiona sądu tetycznego, lecz świadomość rozumiejąco-odtwórcza. Jej naczelnym zadaniem było wyjście poza racjonalne współrzędne kantowskiego krytycyzmu, w kierunku behawioralno-pragmatycznej natury sensu.<sup>1</sup> W konsekwencji doprowadzić to musiało do pojawienia się zjawiska tzw. epistemologii znaturalizowanej, w oparciu o którą zrodził się gadamerowski program hermeneutycznej interpretacji.<sup>2</sup> Na gruncie jej procedur różnica między świadomością transcendentálną a świadomością interpretującą sprowadzała się do zaznaczenia odmienności między ontyczno-dziejowym charakterem sensu, wypływającym w dodatku ze świadomości historycznej, a sensem absolutnym, kojarzonym z formą świadomości krytycznej. Jeśli zaś wynikiem takiego zróżnicowania okazała się rezygnacja z analitycznego formułowania sądu historycznego na rzecz sądu budowanego na przekonaniu o dziejowo-relatywistycznej jego prowienienici, to bezpośrednią przyczyną negacji epistemologicznego charakteru sensu była kategoria hermeneutycznego dialogu.

Swą zasadność wykazywała zawsze wtedy, gdy właściwie dla niej przesłanki odnosiła do interpretacyjno-rozumiejących znamion sensu przez siebie tworzonego. A to już wystarczyło do tego, aby odszukać, a następnie eksponować postmonologiczne wyróżniki hermeneutycznego sposobu filozofowania.

I jak nietrudno zauważyć tego rodzaju przekonanie zaświadczało o tym, iż dialogicznie zrewidowana epistemologia nie dawała wiary w obiektywne istnienie platońskich racji ostatecznych. Tym samym zmuszona była zneutralizować program klasycznej epistemologii z dominującymi w niej wpływami Kartezjusza, Kanta, czy nawet Husserla.

Dialogiczna natura nastawienia hermeneutycznego miała decydujący wpływ na sposób, w jaki kwestionowała monosemiczne roszczenia filozofii transcendentálnej. Musiało ono w konsekwencji spowodować, jeśli nawet nie znegowanie, to z całą pewnością zneutralizowanie fundamentalnego metodologizmu, operującego kategoriami formy, istoty i idei. Tego rodzaju zabieg potwierdzał konieczność powrotu do sokratejskiego motywu dyskusji, jako określonego sposobu dochodzenia do prawdy.

<sup>1</sup>R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994 s. 157; pisze tam – „Wyjaśnienie racjonalności i wiarygodności epistemicznej na podstawie tego, jakie wypowiedzi są w danym społeczeństwie dozwolone, a nie odwrotnie, określa istotę postawy – jak to będę nazywał w tej książce – behawioryzmu epistemologicznego. Ten rodzaj postawy (...) nie wymaga żadnej idealistycznej podbudowy metafizycznej. Behawiorysta w tym sensie ani pomyśli nawet o którymkolwiek z tradycyjnych rozróżnień kantowskich.

<sup>2</sup>Pogląd ten wyraża przekonanie (behawioryzm epistemologiczny), że filozofia, co się tyczy poznania i prawdy, z pewnością nie ma nic więcej do zaoferowania niż zdrowy rozsądek (współ z biologią i historią)”; por. tamże: s. 158. Idzie tutaj o wyeksponowanie takiego podejścia do problemu prawdy i znaczenia, które wzrosło na quasi-epistemologicznych ustaleniach Heideggera i Gadamera przyczyniło się do sformułowania programu filozofii hermeneutycznej.

Tego sposobu, który formalność monologicznego sensu zastępował komunikacją równouprawnionych, świadomych swych racji, stron dialogu. W konsekwencji refleksja, w sposób racjonalny określająca status świadomości, utraciła dominującą pozycję. Została zastąpiona przestrzenią wzajemnego porozumienia, polemicznych w swej naturze stanowisk. Ale rzecz jasna nie świadczyło to jeszcze o tym, iż działania zmierzające do komunikacyjnego consensusu kwestionowały zdolność do dialogowego porozumienia. Neutralizując jedynie epistemologiczną wykładnię znaczenia, powodowały, iż filozoficzna konwencja sensu została wzbogacona socjologiczną wspólnotą uczestników dialogu, określaną przez Th. Szasza „psychologicznością kontraktu partnerskiego”.<sup>3</sup>

W jego zakresie wszelkie roszczenia do powszechnego, logocentrycznego, a tym samym bezosobowego stanowienia sensu zostały zakwestionowane w imię inferencyjności ludzkiej komunikacji. W określeniu jej natury chodziło głównie o to, aby osłabić monologiczny, a więc pozbawiony żywych uczestników sporu, przekaz komunikacyjny, na rzecz efektywno-dialogowej interpretacji przedmiotu dyskutowanego. Sądzić zatem można, iż dialog spełniał warunki rozmowy partnerskiej tylko wtedy, gdy monologiczność z właściwą sobie obiektywizacją sensu została zastąpiona czynnością rozjaśniania polisemicznych znaczeń. Lecz aby kształtowane na jej podstawie porozumienie mogło nastąpić, między czynnikiem rozjaśnianym (interpretowanym) a rozjaśniającym (interpretującym) musiała zostać przełamana bariera początkowego niezrozumienia. Do tego jednak potrzebna była działalność interpretatorska. Wszak to ona sprawiała, iż porozumienie mogło przybrać znamię dialogu. Innymi słowy, wymóg myślenia dialogicznego spełniał się tylko wtedy, gdy dotyczył obecności egzystencjalnych stron, w tymże dialogu uczestniczących. Wymóg ten jest nieobowiązujący, gdy mamy do czynienia z komunikacją treści tetycznych (sytuacja interakcji świadomego ze świadomym – sytuacja monologu epistemologicznego), jako że koło logiczne jest tutaj wystarczającą gwarancją ich porozumienia. Sytuacja tego rodzaju dowodziła bezspornie, że hermeneutyka jako stanowisko pozbawione roszczeń myślenia analitycznego, porzuciła swe związki z projekcją metodologicznego objaśniania prawdy, sensu i wartości. I jako taka, zrywając swe związki z epistemologiczną samowiedzą, dążyła do koncentracji swej uwagi na dialogicznym doświadczeniu świata.<sup>4</sup>

Doświadczenie to dostarczało człowiekowi możliwości kształtowania własnego wizerunku w zakresie rozmowy z bytem. I to nie wizerunku statycznego, ale ekspresyjnego, wizerunku znaczonego procesem budowania.<sup>5</sup> Dlatego wyłącznie dyna-

---

<sup>3</sup>Th. Szasz, *The Ethics of Psychoanalysis*, New York 1965.

<sup>4</sup>Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 1993 s. 35; pisze tam – „Wszelkiemu odpowiedzialnemu filozofowaniu musi odtąd towarzyszyć nowa, krytyczna świadomość, która kształtujące się w jednostce podczas kontaktu z jej otoczeniem językowe i myślowe zwyczaje wprowadza na forum wspólnej nam wszystkim tradycji historycznej”.

<sup>5</sup>Wprowadzając kategorię „Budowanie” (Bildung), odwołuję się głównie do jego romantycznego, a więc antropologicznego znaczenia. Bildung to naturalny proces wzrastania przyrodniczego, ale także działalność kulturotwórcza, to proces samokształcenia człowieka. Por. G. Herder, *Die Bildung zum Menschen* oraz na temat historii tego pojęcia P. Dybel, *Uniwersalność rozumienia w naukach huma-*

miczność partycypacji w dziejach, pozwalała człowiekowi dostrzec to, co było eksponowane przez poszczególne etapy jego egzystencjalnego trwania. One zaś świadczyły o tym, iż uczestnictwo człowieka w swych historycznych dziejach nie stanowi prawdy esencji dziejowej, lecz co najwyżej wyraz dopiero co kształtującej się samowiedzy nauki historycznej.<sup>6</sup>

Problem uzasadnienia poznania prawdziwego zaczynał się wtedy, gdy określone kształty dialogowo-historycznego myślenia zaczynały stosować się do rudymen-tarnych zasad rozumu krytycznego. Całkowite wstąpienie na poziom kategoryalnych wyróżników sensu powodowało destrukcję nastawienia dialogowego. Zatem raczej należy przyznać Gadamerowi twierdzącemu, iż nie jest możliwe istnienie człowieka z istoty. Dlatego proponuję, aby pogląd o relatywno-historycznej powienności znaczenia, sytuujący się gdzieś daleko na peryferiach filozofii transcendentalnej, powiązać z charakterem kultury, w której był kształtowany. Wydaje się zatem, iż porzucając ahistoryczny charakter prawdy, należy zaakceptować procedury argumentowania, jako procedury opozycyjne w stosunku do antypsychologicznego wymiaru sensu. Wypada również zaznaczyć, iż są to procedury oparte na kanonie aforyzmu, metafory, symbolu i paradoksu, jako kanonie substytucjonalnym dla pojęcia formy, istoty i idei.<sup>7</sup>

Przyjmując tego rodzaju kanony, refleksja postepistemologiczna (hermeneu-tyczna), stając się filozofią dialogu, poczęła nawiązywać do antycznego ideału mądrości. Była więc przekonana, iż tylko tego rodzaju ideał, jako nowy sposób stano-wienia sensu, będzie w ogóle możliwy. Operując w dodatku dialektyką żywego słowa, zdania i utrwalonego na jego podstawie znaczenia, stawiała się w perspektywie ustawicznego zapytywania, którego istota dotyczyła bardziej generowania coraz to nowych pytań niż udzielania na nie ostatecznej odpowiedzi.

Hermeneutyczna dekonstrukcja sensu monologiczno-monosemicznego prowa-dziła do wniosku, iż zadaniem naczelnym filozofii jest kultywowanie dialogowej konwencji sensu. I dlatego, jeśli opowiemy się za tego rodzaju preferencjami, to z całą pewnością, wraz z negacją istoty człowieka, zostaniemy zmuszeni do negacji uniwersalnego opisu antropologicznego. A to jak się zdaje, sprawić może, iż coraz trudniejsze będzie wyeksponowanie elementu jednoznacznie osądzającego pod-miotowość człowieka. W konsekwencji doprowadziło to do tego, iż zerwane zostały więzy tożsamości między podmiotem psychologicznym, a podmiotem epistemolo-gicznym. Lecz tak czy inaczej taką tożsamość należało zakwestionować, aby wejść na poziom, na którym quasi-epistemologiczne interpretacje przypominały sytuację stawiania pytań, sytuację charakterystyczną dla filozofii dialogu. Mając jednak na względzie fakt, iż sytuacja dialogu jest mimo wszystko sytuacją poszukiwania sensu nie powinniśmy rezygnować z próby określenia jej istoty. Ale tego rodzaju próba stanowi moment uzasadniający słuszność aposteriorycznego charakteru sensu.

---

nistycznych, [w:] *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*, red. Z. Krasnodębski, Wyd. Uniw. War-szawskiego, Warszawa 1987, s. 129–158.

<sup>6</sup>H.G. Gadamer, *Prawda ...*, dz. cyt., s. 376.

<sup>7</sup>M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1975, s. 125.

Decydując się na takie, a nie inne postawienie sprawy, musimy mieć świadomość, że zagadnienie bycia człowiekiem dotyczy dwupłaszczyznowej opcji. Z jednej strony jest to opcja socjologiczno-kulturowego bytowania podmiotu ludzkiego, z drugiej zaś kwestia jego filozoficznego uzasadnienia. Jak zatem pogodzić egzystencjalne funkcjonowanie z sensownością jego poznawczych uprawomocnień?

Aby tego dokonać, pragnę zwrócić uwagę na zagadnienie językowego charakteru ludzkiej egzystencji. Pomijając nawet zasadniczą odmienność bytowania człowieka w stosunku do otaczającej go natury,<sup>8</sup> należy zaznaczyć, iż język jest tym elementem, który potrafi uzasadnić specyfikę funkcjonowania człowieka w kosmosie. Jest wobec powyższego tym czynnikiem, który swoim symbolicznym charakterem zapewnia jedność egzystencjalnego bytowania i poznawczego rozeznania. Poprzez swą empiryczną naturę zaświadcza o bodźcowo-dźwiękowym charakterze procesu komunikacyjnego. Z drugiej jednak strony uzasadnienie tego procesu ciąga aspekt istotowy, w którym idzie zasadniczo o ustalenie sensu i znaczenia prezentowanej wypowiedzi. Toteż z tą większą siłą narzuca się tutaj rozróżnienie między tym, „co istnieje”, a refleksją na temat tego, „czym jest to, co istnieje”. I nie potrzeba jakichkolwiek dodatkowych argumentów, ażeby stwierdzić, iż w zakresie dialogowego procesu uzasadnienia sensu, wiedza o tym, „czym jest to, co istnieje”, jest wynikiem wtórnego, bo wyrosłego na gruncie zmysłowego podłoża, założenia. Zatem psychologiczne przesłanki powołujące do życia istotowe obszary sensu sprawiają, iż odrzucone zostać muszą, jako mało wartościowe, wszelkie sposoby uprawomocniania sensu w oparciu o kategorie transcendentальной procedury. W zamian eksponuje się pierwszeństwo estetyczności w stosunku do intelektualności. Nie znaczy to jeszcze, aby element racjonalności został bezpowrotnie zapomniany. Świadczy co najwyżej o tym, że owa intelektualność jest wyłącznie tym czynnikiem, poprzez który manifestuje się pewne komunikacyjne a priori.

Tego rodzaju przekonanie sytuuje się dość blisko wittgensteinowskiego postulat publicznego charakteru języka. Zgodnie z założeniem o społecznym wymiarze komunikacji, kategorii społecznej historyczności przypisać można znamię pewnego językowego wzorca.

Mówiąc o języku, mamy na uwadze problem szeroko pojętej syntezy historyczności i epistemologiczności. Jest to synteza łącząca empiryczną stwierdzalność realnego istnienia z jego poznawalnością. Rezultatem otwarcia na psychologiczne użycie języka, oprócz odrzucenia platońskiego sensu formalnego, jawi się więc negacja antypsychologicznego jego stosowania.

Zanegowanie antypsychologicznego sensu formalnego implikuje transformację filozoficznych ustaleń na temat konstytucji znaczenia. Wraz ze zmianą jego charakteru następuje przejście od transcendentально-kategorialnych warunków jego tworzenia do historyczno-indukcyjnych przesłanek w jakiś sposób go odtwarzających. Wynikła z tego typu przejścia deprecjacja istotowego aspektu sensu wymusza konieczność pozytywnego opowiedzenia się za jego socjologiczno-przesądowym

<sup>8</sup>Odmienność ta wynika głównie z symbolicznego charakteru ludzkiego egzystowania. Pojęcie symbolu rozumie jednak Cassirer zgodnie z tradycją kantowskiego aprioryzmu. Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1971.

wydźwiękiem. Wraz z nim konkretnych form zaczynają nabierać psychologiczne warunki, które uznać można za podstawę formowania znaczeń. Sprawiają one, iż dla hermeneutycznej tożsamości sensu niezbędne stają się pozaformalne przesłanki potwierdzające zasadność aposteriorycznych uzasadnień. Z ich powodu słuszne wydaje się przekonanie R. Rortyego, iż geneza każdego znaczenia musi wywodzić się z interpretacyjnie rozjaśnianych treści danego symptomu.<sup>9</sup>

W oparciu o tego rodzaju treści legitymacja epistemologicznie rozumianego znaczenia zostaje zredukowana do rangi przedsądowych determinacji. One to w konsekwencji prowadzą do przekonania, iż uprawomocnienie sensu musi dokonać się w oparciu o zmysłowo-publiczne przesłanki stanowiące o naturze tzw. procesu decentralizacji znaczenia.

Chcąc w tej sytuacji odszukać znamion prawdziwości rozumienia, należy odwołać się do skuteczności dialogowego argumentowania. Bowiem tylko w doborze racji indywidualnych doświadczyć możemy inhibicji transcendentnego porządku pewności. Nie świadczy to jednak, iż musimy powołać do życia absolutność innego rodzaju. Inflacja świadomości krytycznej, będąca w istocie czynnikiem określającym antypsychologiczną naturę dialogowej komunikacji, nie mogła do końca potwierdzać antropologicznych roszczeń świata przeżywanego. W tych okolicznościach znikome nawet objawy konfrontacji epistemologicznego metodologizmu i przesądowego historyzmu muszą prowadzić do zaostrenia gadamerowskiej dychotomii prawdy i metody.

---

<sup>9</sup>R. Rorty, *Filozofia...*, dz. cyt., rozdz. VII.