

Wojciech Torzewski  
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego  
Bydgoszcz

## Spory o (bez)założeniowość filozofii w perspektywie hermeneutyki

Teza tego artykułu jest następująca: w perspektywie hermeneutyki spór o (bez)założeniowość filozofii nie ogranicza się do wymiaru epistemologicznego, ale jest sporem o możliwą postać filozofii. Nie jest to jedynie spór, jaki wiedzie nowożytność, a który dotyczy tej formy filozofii, jaką jest metafizyka. Spór ten dotyczy raczej tego, czy potrzeba dążyć do wiedzy bezzałożeniowej. Innymi słowy, z perspektywy hermeneutyki dokonuje się istotna rewaloryzacja tego, co stanowi o założeniowym wymiarze poznania filozoficznego.

Spór o bezzałożeniowość nie jest sporem epistemologicznym, lecz o epistemologię. To, co z punktu widzenia nowożytności (epistemologii) jawi się jako spór dotyczący możliwych podstaw naszej wiedzy, z punktu widzenia hermeneutyki nabiera charakteru sporu o potrzebę epistemologii jako filozofii pierwszej.

### Spór o bezzałożeniowość z perspektywy filozofii jako *epistēmé*

Jeśli potraktujemy filozofię przede wszystkim jako wiedzę o charakterze *epistēmé*, tj. jako system sądów o „rzeczywistości” powiązanych wzajemnie relacją „liniowego” uzasadniania<sup>1</sup>, to wiele z tych sądów będzie miało swoje założenia.

<sup>1</sup> Uzasadnienie traktujemy tu jako odpowiedź na pytanie „dlaczego”. Por. H. Schnädelbach, *Racjonalność i uzasadnienie*, tłum. T. Marniok, [w:] tenże, *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 38. Arystoteles odróżnia *epistēmé* (jako „dyspozycję do dowodzenia”) od czystego opisu doświadczenia. Pierwszą nazywa wiedzą odpowiadającą na pytanie „dlaczego”, podczas gdy druga jest jedynie wiedzą „że”. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VI, 3, tłum. D. Gromska, [w:] tenże, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V,

Jeśli przyjmiemy, że założenia są sądami uzasadniającymi inne sądy, to zgodnie z logicznym schematem uzasadniania, muszą istnieć takie sądy, których nie można uzasadniać poprzez odwołanie się do innych sądów, popadlibyśmy bowiem w błędne koło lub w *regressus ad infinitum*. Sądy takie, „twierdzenia pierwotne”, musiałyby być uzasadnione w jakiś inny sposób, tj. bezpośrednio. Tradycyjnie przyjmowano dwa źródła naszych sądów, które – zależnie od tradycji – uznawano za podstawowe i pozbawione dodatkowych założeń: poznanie zmysłowe (sądy protokolarne, zdania atomowe) oraz intuicję intelektualną (*noesis*, idee wrodzone, ogląd istoty).

Z punktu widzenia rozumienia filozofii jako *epistémé* najistotniejszym wobec tego pytaniem jest, czy da się wyróżnić takie spośród sądów o świecie, jakie składają się na filozofię, a nie wymagają już „założeń” żadnego innego sądu, na podstawie którego ich uznanie byłoby możliwe, tj. takie sądy, które są uzasadnione bezpośrednio<sup>2</sup>.

W ten sposób dochodzimy do ustalenia możliwego przedmiotu sporu o (bez)założeniowość filozofii: spór ten dotyczyłby odpowiedzi na pytanie, czy istnieje (możliwa jest) wiedza bezzałożeniowa w obrębie filozofii. Innymi słowy, czy podstawowe sądy uzasadniające w racjonalnym systemie wiedzy (jeśli tak potraktujemy filozofię, odróżniając ją od wiedzy empirycznej), są możliwe do sformułowania bez przyjmowania prawdziwości innych sądów. Pytanie można sformułować jeszcze inaczej: Czy istnieje „czysty”, tj. nie zapośredniczony dostęp do rzeczywistości, na którym mogłaby się oprzeć filozofia.

Jeśli teraz rozumiemy filozofię jako racjonalną wiedzę o rzeczywistości i odróżniamy ją od empirycznych nauk szczegółowych, to uznajemy, że postulat istnienia bezzałożeniowej filozofii wiąże się z postulatem istnienia metafizyki, czyli z możliwością wiedzy czysto rozumowej, zbudowanej na zasadzie systemu, w ramach którego podstawową rolę odgrywają ostatecznie uzasadniające sądy, dające się sformułować na podstawie tzw. oglądu intelektualnego, intuicji intelektualnej itp.

Należy podkreślić, że czynniki, które miałyby zapośredniczać nasze poznanie, są – w ramach modelu filozofii bezzałożeniowej, czyli

---

Warszawa 1996, s. 196. Por. również Arystoteles, *Metafizyka*, ks. A, 1, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, s. 618.

<sup>2</sup> Przypomnijmy, że uzasadnienie takie nazywa się w logice „bezpośrednim” i odróżnia się od uzasadnienia „pośredniego”, tj. takiego, które polega na uzasadnieniu jakiegoś sądu poprzez odwołanie się do innego sądu.

metafizyki – ujmowane jako zniekształcające obraz rzeczywistości. Działają one jak *idole*, opisywane przez Franciszka Bacona<sup>3</sup>. Są więc traktowane jak przeszkoda do usunięcia, element wprowadzający w błąd. Szczególnie więc ideał wiedzy bezzałożeniowej (właściwie Kartezjuszowi przekonanie, iż wiedza pewna to wiedza oparta na bezpośredniej intuicji, która sama z siebie i sama dla siebie stanowi ostateczne uzasadnienie, a więc powiązanie idei wiedzy pewnej z jej bezzałożeniowością) będzie charakterystyczny dla epoki nowożytnej, dla siedemnastowiecznych prób metafizycznych (zarówno racjonalistów, jak i empirystów), wykazania, że wiedza taka jest możliwa, a jednym z istotnych warunków jej realizacji staje się zerwanie z tradycją i autorytetem, ale również z tym wszystkim, co może wpływać na nasz ogląd rzeczywistości, a co wiąże się z naturą człowieka i jego indywidualnymi ograniczeniami (potrzebami, skłonnościami, uczuciami, interesami, a nawet chwilowymi stanami organizmu).

### Konkluzja 1

**Spór o istnienie i charakter założeń jest w perspektywie filozofii, jako *epistémé*, sporem o istnienie wiedzy bezpośredniej, czyli sporem o metafizykę (dodajmy, że jest to nowożytny spór o metafizykę)**

### Istotność Kantowskiej krytyki rozumu

W świetle *Krytyki czystego rozumu* okazuje się, że nie ma wiedzy o świecie, która byłaby pozbawiona „założeń”, bowiem samo ukonstytuowanie się przedmiotu poznania domaga się uwzględnienia podmiotu poznającego z całą strukturą rozumu, która przesądza o tym, czym jest przedmiot poznania. Świat (jako przyroda) nie istnieje niezależnie od poznającego, lecz zawsze jest jego interpretacją.

Z punktu widzenia ideału bezzałożeniowości „interpretacja” jest pojęciem pejoratywnym. Oznacza przyznanie się do niewiedzy, a stwierdzenie jej konieczności zdaje się prowadzić do relatywizmu, a w konsekwencji (z perspektywy bezzałożeniowości) do sceptycyzmu.

Z perspektywy Kantowskiej „założeniowość” stanowi jednak nie tyle o niemożliwości wiedzy, ile dopiero ją umożliwia. „Założenie-

<sup>3</sup> Por. F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955.

wość” oznacza tu oczywiście nie dowolne uprzedzenia, nieuzasadnione twierdzenia autorytetów i tradycji, lecz transcendentalne, konieczne założenia naszego poznania. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z bardzo ważnym momentem, w którym uświadamiamy sobie istotną wagę problemu oddzielenia założeń koniecznych i zarazem „produktywnych” od przypadkowych, arbitralnych i partykularnych przesądów krępujących nasze rozumienie świata.

### Pytanie o ideę bezzałożeniowości po Kancie

Można zapytać, czy po Kancie idea bezzałożeniowej filozofii coś jeszcze oznacza oprócz prób restytucji klasycznej metafizyki oraz co może oznaczać owa idea dzisiaj (tj. w świetle hermeneutyki)?

Odpowiedź na pierwsze pytanie brzmi: po *Krytyce czystego rozumu* idea bezzałożeniowości może oznaczać twierdzenie, że co prawda nie metafizyka, ale przynajmniej filozofia, która bada transcendentalne warunki możliwości wiedzy (owe założenia transcendentalne) wolna jest od założeń. Chociaż nie jest możliwa filozofia bezzałożeniowa o świecie (w postaci metafizyki), to przynajmniej możliwa jest bezpośrednia wiedza o warunkach wiedzy o świecie, nazywana filozofią transcendentalną, która badając samą świadomość poznającą (rozum) jako krytyka czystego rozumu, pozostaje jednak *residuum* bezpośredniego wglądu (w struktury samej wiedzy).

Pozytywiści, a potem neopozytywiści, chcą wykazać, że idea bezzałożeniowości trwa, ale już tylko w naukach pozytywnych i jest realizowana tam, gdzie osiągamy empiryczny dostęp do samej rzeczywistości, nie zapośredniczony: realizowany w postaci tzw. zdań protokolarnych. Filozofia jest w tym ujęciu tylko analizą logiczną języka nauki.

Odpowiedź na drugie pytanie brzmi: jak się wydaje, idea bezzałożeniowej filozofii upada definitywnie w ramach hermeneutyki XX wieku, tj. wraz z powstaniem tzw. filozofii hermeneutycznej<sup>4</sup>. Zda się ona twierdzić, że nawet wówczas, gdy badamy warunki możliwości wiedzy i dochodzimy do uświadomienia sobie „ostatecznych” założeń, nie jesteśmy w stanie zdystansować się wobec nich, a więc,

---

<sup>4</sup> Por. O.F. Bollnow, *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia*, Gdańsk 2000, s. 15.

że „założenia” obecne są również w naszym filozoficznym uświadamianiu sobie założeń. „Świadomość uwarunkowania – jak głosi Gadamer – nie znosi wcale samego tego uwarunkowania”<sup>5</sup>.

Co istotne, w ramach hermeneutyki „założenia” (nazywane „tradycją, przed-sądami”) są niezbywalne, ale zarazem nie stanowią „negatywnego” czynnika, stanowiącego o niemożliwości wiedzy. Filozofia wobec tego musi być założeniowa, dzięki założeniom bowiem człowiek jest w ogóle w stanie zdobywać wiedzę o świecie, a także – co jest chyba jednym z istotniejszych momentów w krytyce idei bezzałożeniowości filozofii – dzięki założeniom (w postaci tzw. wstępnego rozumienia, przed-rozumienia) człowiek jest w ogóle w stanie mieć świat i w świecie być<sup>6</sup>. Tak rewaloryzując „założenia” i poddając radykalnej krytyce ideę bezzałożeniowej filozofii hermeneutyka, na co będzie wskazywał Gadamer, rezygnuje z punktu wyjścia, jaki charakterystyczny jest dla całej nowożytności: rezygnujemy z punktu wyjścia, jakim jest subiektywność.

## Konkluzja 2

**Spór o bezzałożeniowość filozofii (w perspektywie hermeneutyki) okazuje się zatem sporem o filozofię nowożytną, o tę jej wersję, którą formułują myśliciele, począwszy od Kartezjusza, a na Husserlu skończywszy.**

Hermeneutyka, mająca charakter antymetafizyczny (a nawet nihilistyczny: nie ma prawdy – są tylko interpretacje<sup>7</sup>), odrzuca nie tylko

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 407.

<sup>6</sup> „Uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jej sądy dziejową rzeczywistością jej bytu”. Tamże, s. 265.

<sup>7</sup> Jeśli za przewodnika w rozumieniu tego, czym jest hermeneutyka, przyjąć G. Vattimo, to wiąże on w swej filozofii hermeneutykę z rozwojem Nietzscheańskiego nihilizmu, który miałby kulminować w zdaniu: nie ma prawdy, są tylko interpretacje. Stwierdzenie to oznacza zanegowanie możliwości prawdy jako odzwierciedlenia bytu, a więc idei konstytutywnej dla metafizyki. „Uogólnienie pojęcia interpretacji aż do utożsamienia go z samym doświadczeniem świata jest mianowicie wynikiem zmienionego ujęcia prawdy, jak charakteryzuje ją hermeneutyka jako *koine* i która tworzy założenia dla tamtej ogólnej filozoficznej „konsekwencji”, którą próbujemy tutaj zilustrować”. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation, Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, tłum. M. Kempter, Frankfurt-New York 1997, s. 18.

metafizykę jako podstawową formę filozofii, ale i stawia pod znakiem zapytania ten projekt filozofii, który miałby się realizować przede wszystkim w rozważaniu podstaw możliwości metafizyki. Spór o bezzałożeniowość z perspektywy takiej hermeneutyki byłby sporem wynikającym z nowożytnego utożsamienia prawdy z pewnością. Hermeneutyka głosiłaby tezę, iż spór ten nie jest jednym z najważniejszych sporów filozofii, warunkiem prawdy bowiem, o jaką chodzi w filozofii, nie jest istnienie wiedzy bezzałożeniowej.

### Znaczenie hermeneutyki Diltheya

Ukażemy teraz przykład odchodzenia od ujmowania filozofii jako wiedzy bezzałożeniowej. Bardzo charakterystyczna pod tym względem wydaje się przemiana w rozumieniu szczególnie ważnego dla wczesnej filozofii hermeneutycznej pojęcia „przeżycia”. Przejście od psychologizycznej do hermeneutycznej wykładni „przeżycia” oznacza przejście od „bezzałożeniowej” do „założeniowej” idei wiedzy (również filozofii).

Zgodnie z tym, ruch filozofii nowożytnej zmierza ku coraz wyraźniejszemu ukazaniu założeniowego charakteru naszej wiedzy, a istotnymi punktami są tu Kartezjańska idea uzyskania niepowątpiewalnej wiedzy, Kantowska krytyka czystego rozumu oraz – co chciałbym podkreślić – hermeneutyka z jej ujawnieniem skończonego wymiaru tego, co transcendentálne. Ujawnienie skończonego (założeniowego) charakteru tego, co transcendentálne, dokonuje się już we wczesnej fazie rozwoju filozofii hermeneutycznej, mianowicie u Diltheya w jego projekcie filozofii nazwanej przez niego samego krytyką rozumu historycznego. U Diltheya zauważamy wyraźne porzucenie kartezjańskiego ideału poszukiwania „punktu archimedesowego” właśnie tam, gdzie ujawnia on historyczny charakter rozumienia (dokonuje krytyki historycznego rozumu).

Kant ukazuje założeniowość wiedzy i poznania, co jest tożsame z tezą, iż nie możemy poznać rzeczy samej w sobie. Problem Diltheya może powstać, ponieważ wszędzie tam, gdzie utożsamimy podmiot z przedmiotem, będzie się mogła pojawić bezpośredniość jako źródło wiedzy. Dilthey długo poszukiwał takiej bezpośredniości w „przeżyciu”. Dostrzegał on w nim coś, co zapewnia człowiekowi bezpośredni dostęp do rzeczywistości i stanowi o możliwości pełniejszego ujęcia tejsze. W przeżyciach „dane jest [...] królestwo bez-

pośredniej rzeczywistości; bramy rzeczywistości stoją tu otworem”<sup>8</sup>. Przeżycie jest „postrzeganiem od wewnątrz rzeczywistości”<sup>9</sup>. „*Erlebnis*” wydaje się więc unikać Kantowskiej krytyki, w nim bowiem nie konstruujemy przedmiotu naszej wiedzy. Poznanie własnych przeżyć poprzez introspekcję, opis tego, co w nich dane, wydawać by się więc mógł tożsamy z filozofią pierwszą. Rozumienie powinno sięgać do przeżyć i być przeżywaniem, a nie tylko intelektualną operacją pojmowania.

Jednakże Dilthey porzucił projekt filozofii opartej na psychologii. Istotnym jego odkryciem było, iż nie jesteśmy w stanie poprzez introspekcję bezpośrednio ująć własnych przeżyć, że są one nam dane tylko poprzez ich wyraz. To samo dotyczy przeżyć innego ja. Tylko przez obiektywne wyrazy, utrwalone ekspresje, możemy osiągnąć zrozumienie. Jest to punkt za, bowiem właśnie w nim ujawnia się najmocniej świadomość niemożliwości osiągnięcia wiedzy bezpośredniej. Poszukiwanie bezpośredniości w przeżyciu kończy się, jak widać na przykładzie Diltheya, tam, gdzie wzrasta hermeneutyczna świadomość, iż wszelkie przeżywane dane może być nam jedynie poprzez wyraz, którego rozumienie jest ostatecznie jego interpretacją<sup>10</sup>. Psychologia jako bezpośredni opis przeżyć nie wchodzi już w grę jako dziedzina uzasadniająca. Dokonuje się dalszy proces rozpoznawania założeniowego charakteru naszej wiedzy. Jeśli bowiem przeżycia dane są nam jedynie poprzez wyrazy (zobiektywizowane, utrwalone ekspresje), to tracimy tym samym jakąkolwiek możliwą bezpośredniość. Rozumienie wyrazu przeżyć jest zawsze operacją interpretacji na podstawie tego, co przeżyte dotąd. Tym samym poznanie ujęte jest jako pewien element procesu życiowego, w obrębie którego jest możliwe, ale poza który, jak głosi podstawowa teza Diltheya, nie może wykroczyć. Każdy więc akt poznania, rozumienia, zawiera w sobie przeszłość jako to, na podstawie czego może zaistnieć. Krytyka rozumu historycznego jest nie tylko opracowaniem

<sup>8</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. XIX, Göttingen 1982, s. 55.

<sup>9</sup> Tenże, *Gesammelte Schriften*, t. VII, Leipzig, Berlin 1927, s. 217.

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, tłum. P. Graff, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 206: „Dilthey doskonale uchwycił sedno problemu: to, że życie pojmujemy tylko przez mediację, za pośrednictwem jednostek znaczenia, które wznoszą się powyżej zmienności historycznej. Dilthey dostrzegł sposób przekraczania skończoności bez wiedzy absolutnej – mianowicie przez interpretację”. Ricoeur mówi przy tej okazji o uzupełnieniu przez hermeneutykę psychologii wczucia, która jednak nadała hermeneutyce psychologiczny charakter. Por. tamże, s. 202, 203.

warunków możliwości nauk historycznych, czy też warunków możliwości rozumienia, jakie stoi u ich podstaw. Wynikiem krytyki rozumu historycznego jest stwierdzenie, że wszelkie założenia transcendentalne (przede wszystkim kategorie intelektu) mają historyczny charakter – nie mają powszechnego i uniwersalnego znaczenia, są ukształtowanymi w dziejach i zmieniającymi się założeniami, na podstawie których możliwa jest jakakolwiek wiedza.

Wraz z uświadomieniem problemów epistemologicznych związanych z uznaniem przeżycia za „prakomórkę życia” i „źródło wiedzy” Dilthey zapoczątkowuje refleksję hermeneutyczną, którą przede wszystkim charakteryzuje – wedle słów G. Vattimo – „wgląd w skończoność – a to znaczy historyczność, wydarzeniowy charakter – pierwotnej prawdy: podmiot nie jest nosicielem Kantowskich Apriori, lecz płaszczyzną historyczno-skończonego języka, który umożliwia dopiero dostęp do samego siebie i do świata”<sup>11</sup>.

### **Vattimo: założeniowe uzasadnienie tezy o założeniowości**

Na tle dotychczasowych wywodów jednym z ciekawszych współczesnych autorów hermeneutycznych okazuje się Gianni Vattimo. Naczelną ideę jego filozofii: wezwanie do radykalizacji dziejowości w obrębie hermeneutyki, można bowiem rozumieć jako postulat wyciągnięcia konsekwencji z rozpoznania założeniowego charakteru wiedzy, a zatem z rozpoznania, iż nasz teoretyczny stosunek do rzeczywistości najlepiej znamionowany jest przez pojęcie interpretacji. Wszelkie doświadczenie prawdy – pisze Vattimo – jest interpretacyjną artykulacją pewnego przedrozumienia, w którym już od zawsze tkwimy, a to dlatego, że egzystujemy jako bycie-w-świecie. Prawda nabiera więc skończonego, tj. dziejowego rysu<sup>12</sup>.

Wyciągnięcie konsekwencji z rozpoznania założeniowego charakteru wiedzy staje się szczególnie potrzebne, zdaniem Vattimo, jeśli chodzi o uzasadnienie samej hermeneutyki jako propozycji teoretycznej. Założeniowość oznacza, że „nie ma prawdy, są tylko interpretacje”. To jednak z kolei rzutuje na rozumienie samej hermeneutyki. Ona również musi być pojęta jako propozycja interpretacyjna, a nie jako teoria odzwierciedlająca rzeczywistość, np. rzeczywiste

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation...*, s. 23.

<sup>12</sup> Tamże, s. 19.



oddziaływanie tradycji, rzeczywistą strukturę ludzkiego poznania, rzeczywistą strukturę *Dasein*. „Hermeneutyka jest nie tylko teorią dziejowości (horyzontu) prawdy, [...] sama jest z gruntu dziejową prawdą. Nie można jej metafizycznie utwierdzać jako opisu jakiegokolwiek obiektywnej struktury bycia”<sup>13</sup>. W tym miejscu można jednak zapytać, w jaki sposób uzasadniona jest ta konkretna, hermeneutyczna interpretacja i czym góruje ona nad np. transcendentalizmem, pozytywizmem czy fenomenologią<sup>14</sup>. Odrzucamy przecież wszelkie uzasadnienie odwołujące się do ostatecznych danych, tj. założeniowość wiedzy oznacza, iż nie opisujemy rzeczywistości. Stąd krytyka Vattimo wymierzona jest również w te elementy tradycji hermeneutycznej, które sugerują, iż są uzasadnione np. przez badanie transcendentalnych struktur bądź przez fenomenologiczny opis. Vattimo krytykuje więc wszelkie przejawy trwania idei filozofii bezzałożeniowej u Diltheya czy Gadamera, jak również wszelkie odczytania czółowych hermeneutów, które imputowałyby im taki rodzaj uzasadnienia. „Kres nowoczesności” – a tak brzmi tytuł jednej z książek Vattimo<sup>15</sup> – oznacza przede wszystkim kres idei bezzałożeniowości. W epokę ponowoczesną wkraczamy wtedy, gdy zdajemy sobie sprawę, że również sama teza o założeniowym charakterze wiedzy wyrasta z pewnych założeń. Na czym więc polega uzasadnienie takiej tezy, jeśli upada idea uzasadnienia odwołującego się ostatecznie do opisu rzeczywistości?

Uzasadnienie, jakie jest możliwe w ramach odrzucenia idei bezzałożeniowości, Vattimo nazywa argumentacją interpretacyjno-narracyjną. Jego przekonanie zawiera się w następującej wypowiedzi: „Ponieważ hermeneutyka nie posiada żadnego strukturalnego dowodu swego racjonalnego usprawiedliwienia, może ona swoją ważność udowodnić jedynie na podstawie procesu, który z jej perspektywy ‘logicznie’ przygotowuje określony rezultat. W tym sensie hermeneutyka prezentuje się jako filozofia moderny (w subiektywnym i obiektywnym znaczeniu dopełniacza) i domaga się także tego, by być *tą* filozofią: jej prawdę można w całości ująć w wymaganiu, by być najbardziej przekonującą filozoficzną interpretacją tego następstwa wydarzeń, którego ona sama czuje się wynikiem”<sup>16</sup>. Racjona-

<sup>13</sup> Tamże, s. 20.

<sup>14</sup> Oczywiście pytanie to istotne jest tylko dla tych, którzy w ogóle pytają o rację i odrzucają traktowanie filozofii jako literatury.

<sup>15</sup> Tenże, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.

<sup>16</sup> Tenże, *Jenseits der Interpretation...*, s. 27.

lizm hermeneutyki, jej legitymizacja zawiera się, powtórzmy, w „argumentacji narracyjno-interpretacyjnej”<sup>17</sup>. Oznacza to, że hermeneutyka pretenduje do miana bycia racjonalną propozycją filozoficzną. Przeciwstawia się ona estetyzmowi, irracjonalizmowi i relatywizmowi, gdy pokazuje swój własny, nieprzypadkowy związek z dziejami filozofii. „Hermeneutyka [pisze Vattimo – W.T.] ‘udowadnia’ swą ważność jako teoria filozoficzna tylko wtedy, gdy odnosi się do procesu historycznego. Proponuje ona rekonstrukcję tego procesu, która ukazuje, jak dalece ‘opowiedzenie się’ za hermeneutyką – w przeciwieństwie na przykład do opowiedzenia się za pozytywizmem – jest wyróżnione czy usprawiedliwione”<sup>18</sup>. Odrzucenie paradygmatu filozofii bezzałożeniowej w hermeneutyce wiąże się więc bezpośrednio i konsekwentnie z ustalaniem się zmienionego stosunku do tradycji. Nie tylko w sensie systematycznego wykazywania jej „pozytywności”, jak w *Prawdzie i metodzie*, lecz przede wszystkim w sensie procesu ponownego przemyślenia tradycji filozoficznej Zachodu, z czym mamy do czynienia u wszystkich najbardziej znanych filozofów „hermeneutycznych” (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Vattimo).

### Konkluzja 3

Poszukiwanie wiedzy bezzałożeniowej, bezpośredniego i pewnego źródła wiedzy, jakie znamionuje początek nowożytności, doprowadza u kresu tej epoki do odkrycia czegoś wręcz przeciwnego, że żadna taka wiedza nie jest możliwa, ponieważ wiedza nasza ma charakter interpretacyjny. Co jednak istotne, ujawnienie założeniowego charakteru filozofii nie oznacza jej końca. Pod wpływem tego ujawnienia zmienia ona swój charakter. Przestaje być przede wszystkim rozumową wiedzą o Rzeczywistości (Przedmiotu czy też Podmiotu, Bycia czy Rozumienia). Filozofia staje się namysłem nad sposobem bycia, utożsamionym z uczestnictwem we wspólnym świecie poprzez jego interpretację i kształtowanie<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Projekt tego typu uzasadnienia wykładu Vattimo w artykule *Rekonstruktion der Rationalität*, opublikowanym po niemiecku jako dodatek do pracy pt. *Jenseits der Interpretation*.

<sup>18</sup> G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation...*, s. 153.

<sup>19</sup> Nieprzypadkowo więc Gadamer nazywa hermeneutykę „filozofią praktyczną”. Przejmuje ona bowiem taki model uzasadnienia, który bliższy jest Arystotelejskiej *fronesis*, niż *epistémé*.

Wskażmy na jeszcze jedną możliwą konsekwencję tego, co próbowaliśmy ukazać wcześniej. Jeśli przyjmiemy perspektywę, w której hermeneutyka jest nie tyle głosem w sprawie bezzałożeniowości, ile próbą zmiany paradygmatu uzasadniania, to można by potraktować ją jako przyczynek do krytyki teoretycznego rozumu. Jeśli nie istnieje możliwość mediacji pomiędzy dwoma zasadniczymi modelami uzasadniania: „liniowym” i „kołowym” (postulujący bezzałożeniowość i wynikającym z refleksji nad niemożliwością bezzałożeniowości), a wydaje się, że taka mediacja rzeczywiście nie może mieć miejsca (bowiem nie znajdziemy takiego sposobu uzasadniania, który byłby do przyjęcia przez nieuznających już pewnego sposobu uzasadniania, innymi słowy, niemożliwe wydaje się odnalezienie takiego sposobu uzasadniania, który uzasadniłby uzasadnianie), to wynika stąd, że nasza rozumność (racjonalność) musi być pojęta inaczej niż poprzez pojęcie uzasadniania. Inaczej końcem teorii racjonalności mogłaby być jedynie teza o niewspółmierności dyskursów. Moglibyśmy wówczas mówić jedynie o wielu modelach racjonalności, co jednak, jak się wydaje, przeczyłoby idei jedności zawartej w samym pojęciu rozumu (za Kantem można ująć ideę jedności jako konstytuującą rozum). Jeśli zatem chcemy utrzymać jedność (a zatem również pojęcie rozumu), musimy uznać zdolność do uzasadniania za jeden z jego elementów, a nie za sam rdzeń racjonalności.