

Andrzej Przyłębski:

**Historyzacja Kantowskiego *a priori*:  
zdrada czy produktywna kontynuacja filozofii transcendentalnej?**

Dziękując serdecznie za zaproszenie na tę konferencję i wyrażając swój nieskrywany podziw dla aktywności katowickich studentów filozofii chciałbym swe wystąpienie zacząć od pewnej uwagi wprowadzającej. Temat, który wybrałem do prezentacji na konferencji upamiętniającej rocznicę śmierci myśliciela tak wybitnego jak Immanuel Kant, nie jest przypadkowy. I to wcale nie w tym sensie, że odzwierciedla moje osobiste preferencje odnośnie Kanta czy też aktualny obszar moich badań jego twórczości. Kierowałem się bowiem bardziej kwestią aktualności i perspektyw filozofii transcendentalnej, tj. tematem sformułowanym przez organizatorów tej konferencji. Problem aprioryzmu wydaje mi się dla transcendenalizmu Kanta kluczowy i fundamentalny; to on wyznacza wielkość jego projektu filozoficznego, stanowi o jego teoretycznym wymiarze. Jego śmiały charakter czyni jednak tę koncepcję bardzo podatną na krytykę. Ta krytyka może iść w dwóch kierunkach: całkowitego odrzucenia głównych intuicji Kanta, albo też takiej ich modyfikacji, by odpowiadały ona stanowi wiedzy filozoficznej. Bo co by nie mówić o wiecznotrwałości klasyków filozofii – powiada się wszak niekiedy, że wszystko co po Platonie i Arystotelesie, to tylko mało istotne przypisy do nich – to wydaje mi się, że istnieje w filozofii nie tylko rozwój, ale i pewien dający się uchwycić postęp poznawczy, co nie oznacza, że nie pojawiają się stanowiska, niekiedy przez pewien czas wpływowe, które oznaczają regres w stosunku do osiągniętego już poziomu refleksji. Regresy w filozofii nie są wcale takie rzadkie, i można nawet postawić pytanie, czy sam kantyzm do nich nie należał. Ja na tak postawione pytanie odpowiedziałbym negatywnie, właśnie z uwagi na doniosłość problematyki wprowadzonej do filozofii wraz z Kantowskim *a priori*.

Zacznijmy od podstawowych wyjaśnień, tzn. od odpowiedzi na trzy pytania:

- (a) co to w ogóle jest *a priori*?,
- (b) czy Kant używał tego terminu w oryginalnym, pierwotnie przyjmowanym sensie, oraz
- (c) co oznaczać by mogła historyzacja *a priori*.

Ad A: Do czasów Kanta termin >a priori< był używany – w powiązaniu z i w opozycji do >a posteriori< - nie w odniesieniu do rodzaju poznania, lecz sposobu dowodzenia. Takie zastosowanie tej pary pojęciowej utrwalił Albert Saksoński (opierając się na ustaleniach Boecjusza, Abelarda, Tomasza z Akwinu, w końcu – samego Arystotelesa). Według niego dowód aprioryczny to dowód kroczący od przyczyny do skutku, czy też – w terminologii logicznej – od założeń do wniosków. „Demonstratio procedens ex causis ad effectum”. Natomiast dowód aposterioryczny kroczy drogą odwrotną - odsłania przyczyny na podstawie wiedzy o skutkach, tzn. posuwa się od skutków do przyczyn (czy też: od wniosków do przesłanek). Albert Saksoński nazywał to odpowiednio >demonstratio a priori< i >demonstratio a posteriori<. (Mittelstrass, s.115)

Filozofowie średniowieczni dokonali tutaj w istocie rekonstrukcji Arystotelejskiego rozróżnienia między tym, co „pierwsze zgodnie z naturą” (proteron fusei) i tym, co „pierwsze zgodnie z wiedzą” (proteron pros hemas), opartym z kolei na tej okoliczności, że skutki (wnioski) są nam bezpośrednio dane, i jako takie – znane, niekoniecznie jednak przyczyny i założenia. To z kolei rozróżnienie jest u Arystotelesa powiązane z innym, także należącym do porządku dowodzenia, a mianowicie z rozróżnieniem między dowodem wyjaśniającym >dlatego< coś jest (demonstratio propter quid) oraz dowodem wyjaśniającym, >że< coś jest/zachodzi (demonstratio quia resp. quod ita sit).

W tych związkach znaczeniowych nie występuje charakterystyczna dla Kanta redukcja aposterioryczności do związków empirycznych. W tym terminologicznym zastosowaniu rozróżnienia „apriori-aposteriori” kwestia możliwości wiedzy apriorycznej nie może się jeszcze pojawić. Zarodki takiej możliwości pojawiają się w momencie, gdy w związku z rozwojem nowożytnej fizyki rozpoczyna się wielka debata o metodzie. Dyskusja ta na pierwszy plan wysunęła jednak inne, również od Arystotelesa pochodzące rozróżnienie: między metodą analityczną i metodą syntetyczną (z czym wiązało się odróżnienie dedukcji i indukcji). Szczególnie ważne w tej dyskusji były pomysły Galileusza, Kartezjusza i Newtona. To właśnie ten ostatni poprowadził to rozróżnienie w kierunku empirycznych metodologii, opartych na primacie związku przyczynowo-skutkowego: zadaniem metody

analitycznej jest odsłanianie przyczyn dla obserwowanych faktów (skutków), zaś syntetycznej – pokazywanie skutków na podstawie znajomości obserwowanych przyczyn.

Dalszy krok zrobił Leibniz, który – poruszając się nadal w obrębie porządku dowodzenia – podczas analiz dowodzenia apriorycznego (>probatio a priori< - jak je nazywał) doszedł do wniosku, że jest ono „independens ab experimento” (niezależne od doświadczenia). Podkreślił to jeszcze dodatkowo stwierdzeniem, że nawet twierdzenia empirycznego (określanego już przezeń jako *a posteriori*) można w zasadzie dowodzić *a priori* – jeśli tylko posiada się wystarczająco dużo wiedzy apriorycznej. Zdania dotyczące faktów, które nam znane są z doświadczenia (tzn. są *a posteriori*) przez inteligencję boską mogłyby być wywodzone *a priori*. Ujęcie to tworzy podłoże – ale jeszcze go nie przeprowadza – do przejścia od czegoś, co Jürgen Mittelstraß nazwał „proof-theoretical a priori” (a priori w porządku teoretycznego dowodzenia) do „foundational a priori” (tzn. konstytutywnego *a priori* poznawczego, jako pozaempirycznego źródła wiedzy).

Ad B: Dzięki Kantowi nastąpiła zatem zmiana znaczenia >a priori<, od *a priori* jako drogi dowodzenia, do *a priori* jako źródła poznania. Tym źródłem ma być sam (czysty) rozum. Rozróżnia się przy tym między źródłem (pochodzeniem) a samym powstaniem (okazją) poznania apriorycznego (Baumgartner, s.480). To drugie bowiem może, a nawet musi być natury empirycznej. Dalsza ewolucja aprioryzmu związana jest – jak słusznie zauważył Hans Michael Baumgartner (Baumgartner, s.480) - z ewolucją (modyfikacjami) rozumienia samego rozumu. Zanim jednak do tego przejdziemy, kilka słów przypomnienia o roli i postaci *a priori* u Kanta.

Analizując ludzkie poznanie w kontekście możliwości naukowości (tj. poznawczej rzetelności) metafizyki Kant doszedł – jak wiadomo - do wniosku, że poza poznaniem pochodzącym z empirii obecne jest w nim poznanie aprioryczne, tzn. z doświadczenia nie pochodzące. Zmienił przez to dotychczasowe znaczenie terminów *a priori* i *a posteriori*. Owo poznanie aprioryczne nie było przy tym wyłącznie natury analitycznej (rozcłonkowującej posiadaną już wiedzę), ale także syntetycznej, tzn. powiększało zakres naszej wiedzy. Było to pociągnięcie bardzo znamienne skutki.

Wprowadzało bowiem na arenę dziejów filozofii koncepcję, która przyjmowała dwa źródła poznania: empiryczne i rozumowe, w ich nierozzerwalnym spleceniu.

Dodać tu trzeba, że Kant odrzucał koncepcję idei wrodzonych, jako interpretację apriorycznej zawartości rozumu. Mówił – w świadomej opozycji wobec Kartezjusza - o epigenezie apriorycznych czynników poznawczych, tzn. o tym, że nie są one od zawsze dane, lecz powstają niejako przy okazji obróbki danych empirycznych i „w reakcji na nie”; nie powstają jednak na ich podstawie (tzn. z nich), lecz dzięki spontanicznej aktywności naszych władz poznawczych (naoczności, intelektu, wyobraźni, rozumu). Wprowadziło to na arenę myśli filozoficznej niezwykle ważną ideę spontanicznego udziału rozumu w tworzeniu poznania, polegającą na ujmowaniu materiału poznawczego w formy naoczności oraz kategorii intelektu, co jest warunkiem możliwości wytworzenia się świata przedmiotowego, będącego podstawą i obiektem dalszych naszych działań praktycznych, technicznych, naukowych.

*A priori* poznawcze jest niezależne od doświadczenia, ale do niego nierozzerwalnie odniesione i funkcjonujące tylko w zespoleniu z nim (to ujęcie podważa możliwość metafizyki - w przedkantowskim sensie tego terminu - jako poznania rzetelnego). *A priori* stanowi niejako ramy, w których wytwarza się przedmiotowy świat doświadczenia, w których zatem rozgrywa się ludzkie poznawanie rzeczywistości, rodzi się podstawowa postać znanego nam świata zjawiskowego. To ono sprawia, że tego, jak ów świat wygląda sam w sobie (poza naszym go ujmowaniem) wiedzieć nie możemy. Możemy co najwyżej wnioskować o jego istnieniu, postulować je, nie umiając inaczej wyjaśnić istnienia świata fenomenalnego (ale to założenie – jak pokazał Fichte – da się podważyć). Świat przedmiotowy z rzeczywistości „samej w sobie” przekształca się w „rzeczywistość-dla-nas”, w sens przedmiotowy, który na podstawie materiału empirycznego wytwarza tożsamy w nas wszystkich transcendentálny rozumność (podmiot transcendentálny).

Jak wiadomo, do wyłowienia wchodzących tu w grę apriorycznych czynników poznawczych posłużyła Kantowi tzw. dedukcja metafizyczna, zaś do wykazania ich prawomocności (ich uprawnień poznawczych) – tzw. transcendentálny dedukcja

kategorii. Pierwsza wiąże filozofię Kanta bardzo silnie z (ówczesną) logiką formalną, dobudowując do tej logiki tzw. logikę transcendentalną. Druga zaś korzysta z biologicznego pojęcia epigenezy (powstania czegoś z zarodka) oraz prawniczego pojęcia dedukcji (tzn. wykazywania prawomocności posiadania czegoś, prawa do czegoś, na podstawie bezspornych dowodów). Co ciekawe – wejście w posiadanie owego czegoś, tzn. aparatu kategorialnego, jest równoznaczne z powstaniem tego aparatu, nie oznacza zatem zawłaszczenia, w sensie przewłaszczenia.

Użyłem tutaj słowa >kategorialny<, mimo, że poza kategoriami intelektu do apriorycznych czynników poznania należą jeszcze czas i przestrzeń (jako formy oglądu) oraz idee Boga, duszy i świata. Wobec tych ostatnich Kant nie przeprowadza zresztą dedukcji transcendentalnej, nie sposób bowiem – powiada – uchwycić naocznie odpowiadającej im przedmiotowości. Pozostaną zatem postulatami, zachowując funkcję regulatywną, lecz nie konstytutywną. Do apriorycznych form, kategorii i idei dochodzi u Kanta – o czym nie wolno zapominać – zagadkowa nieco aprioryczność rozumu praktycznego. Kant stwierdza bowiem aprioryczny charakter imperatywu kategorialnego. Wrócimy do tego w dalszej części wywodu.

Zastanówmy się przez chwilę na tym, co wydarzyło się wraz z takim postawieniem kwestii poznania. Aprioryczne zasady funkcjonowania czystego rozumu, skutkując sądami syntetycznymi apriori, stanowią niejako matryce uchwytywanej przez nas rzeczywistości, zasadniczą strukturę naszego świata (B 481). Są one możliwe dzięki temu, że – jak Kant powiada – warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów tego doświadczenia. Prowadzi to do sytuacji, w której epistemologia nie tyle poprawia swą pozycję względem dominującej dotąd metafizyki (ontologii), co raczej czyni tę ostatnią zbyteczną i zajmuje jej miejsce (Pobojewska, s. 790). Obszar rzetelnie ujętego (poznanego) doświadczenia zostaje utożsamiony z obszarem przedmiotowości zmatematyzowanej fizyki, tzn. poznania empirycznego oraz transcendentalnego.

Ad C: Z drugiej jednak strony, Kantowska koncepcja dwóch pni czy też źródeł poznania otwiera wrota aktywistycznemu ujęciu poznania, dla którego możliwa

>obiektywność< poznania musi mieć wyjaśnienie wykraczające poza samo przyjęcie zewnętrznej rzeczywistości i jej odbijania się w treściach (sensach) aktów poznawczych (sądów teoretycznych). Odrzucona zostaje bowiem teoria odbicia.

Niejako pobocznym rezultatem tego rewolucyjnego pociągnięcia Kanta było wyłanianie się co rusz rozmaitych koncepcji, które korzystając z Kantowskiej idei aktywności rozumu ów rozum historyzują, dynamizują, relatywizują, co prowadzi z kolei do przyjęcia historycznej zmienności aparatu kategorialnego, przy pomocy którego ujmujemy rzeczywistość, jego kulturowego zapośredniczenia, czy też – jak u Konrada Lorenza – do prób wykazania aposteriorycznego rodowodu Kantowskiego *a priori*.

Nie ma tu miejsca na wnikliwszą analizę tej koncepcji. Wspomnieć jednak trzeba, że idea *a priori* – w Kantowskim sensie – zyskała olbrzymi oddźwięk i wielu filozofów korzystało z niej przy budowaniu swych koncepcji filozoficznych. Rzadko robili to przy zachowaniu wierności względem filozofii transcendentalnej Kanta. Nie mam tu przy tym nam myśli tzw. klasycznego idealizmu niemieckiego, bo ten raczej kwestionował sensowność odróżnienia apriori-aposteriori (Schelling, Hegel). Ale już w odniesieniu do Schopenhauera widać zmiany w stosunku Kanta, polegające choćby na rezygnacji z u Kanta nieprzezwyciężalnej odmienności form naoczności i kategorii intelektu. W odniesieniu do Nietzscheańskiej genealogii myślenia twierdzi się, że jest również próbą historyzacji Kantowskiego *a priori* (Patrz: Literatura). To samo można powiedzieć o Diltheyowskiej filozofii życia, a także o filozofii form symbolicznych, stworzonej przez Cassirera. Sam analizowałem ongiś historyzację *a priori* u Georga Simmla (Patrz: Literatura). Jeśli sięgniemy uważnie do Heideggerowskiego *Sein und Zeit*, to również skonstatujemy wszechobecność terminu „aprioryczny”, w sensie niewątpliwie nawiązującym do Kanta, ale jednak bardzo odległym. Wspomniałem już o K.Lorenzu i nawiązującej doń ewolucyjnej teorii poznania (Franz Wuketits, Gerhard Vollmer i in.). Dodać by tu trzeba jeszcze M.Schelera, K-O.Apla, a także – jak sądze – L.Wittgensteina.

Początek tego procesu historyzacji stanowi – moim zdaniem – herderowska i hammanowska krytyka transcedenalizmu Kanta (Schnädelbach, s.492), dostrzegająca elementy aprioryczne przede wszystkim w języku, jego kategoriach

semantycznych i syntaktycznych, akcentująca zarazem historyczną zmienność tak pojętego *a priori* i jego nieredukowalność do ponadhistorycznych struktur czystego rozumu. Tą drogą poszła myśl hermeneutyczna (a także teoria dyskursu, stworzona przez Habermasa i Apla), wprowadzając pojęcie prestruktury rozumienia (Heidegger, s.214 i n.) oraz podkreślając znaczenie języka oraz wstępnych, najczęściej nieuświadomianych przesądzeń (przed-sądów) dla ludzkiego rozumienia i poznawania rzeczywistości (Gadamer, s.256 i n.).

Dlaczego - trzeba zapytać - te zastosowania nawiązują do Kanta, ale nie można ich uznać za wierne? Otóż Kant przyjmował, iż wyróżnikiem aprioryczności danego poznania jest jego konieczny charakter oraz powszechne obowiązywanie. Koncepcje relatywizujące *a priori* odrzucają konieczność na rzecz przygodności, zaś obowiązywanie relatywizują do konkretnego stanu dyskursu wiedzotwórczego, związanego z równie konkretnym stanem rozwoju społeczeństwa, kultury, wspólnoty komunikacyjnej. Oznacza to przyjęcie idei przedempirycznych warunków poznania empirycznego, odrzucenie jednak ich niezmiennego, niezwiązanego z rozwojem życia, charakteru.

## **Podsumowanie**

Tyle odnośnie - z konieczności skrótowej - odpowiedzi na trzy postawione na wstępie pytania. Przejdźmy na koniec do próby odpowiedzi na pytanie, które stanowi tytuł mego wystąpienia: czy historyzacja *a priori* jest zdradą czy uzasadnionym rozwinięciem pomysłu Kantowskiego?

W 1996 roku w Lipsku odbywał się XVII. Niemiecki Kongres Filozoficzny. Jego głównym tematem była „Dynamika wiedzy i wartości”, zaś jedna z sekcji poświęcona była wprost historyzacji *a priori*. Dwa wykłady wprowadzające wygłosili znani - także w Polsce - filozofowie H.M.Baumgartner i H.Schnädelbach. Pierwszy z nich, niestety już nie żyjący, uchodził w Niemczech za jednego z najwierniejszych spadkobierców i obrońców filozofii transcendentalnej w stylu Kanta. Po przedstawieniu dziejów samego pojęcia *a priori*, jego znaczenia u Kanta, oraz po rozważeniu możliwych znaczeń historyzacji *a priori* (w tym typologii możliwych

kandydatur do takiej historyzacji) Baumgartner doszedł w konkluzji swego wystąpienia do następującego wniosku:

Kategorie są u Kanta apriorycznymi pojęciami jednoczącymi, odnoszącymi się do przedmiotów w ogóle. Otwierają przed nami świat doświadczenia, i to w sposób konieczny i powszechnie – tzn. dla wszystkich - obowiązujący. Ich znaczenie bierze się z istoty zdolności (władzy) sądenia, tzn. zdolności myślenia. Ciągłego stosowania dwunastu Kantowskich kategorii nikt nie jest w stanie odrzucić, ani w codziennej komunikacji ani w dyskursie naukowym. Zawsze bowiem mówić będziemy o rzeczach, ich stanach i właściwościach, ich wzajemnych oddziaływaniach na siebie, będziemy tworzyć na tej podstawie stosowne pojęcia (Baumgartner, s.487-489).

Historyzacja tak pojętych kategorii jest - powiada boński filozof - wykluczona i sprzeczna z duchem filozofii Kanta. Jeśli w tej ostatniej można by coś zakwestionować, to nie konieczność i ogólne obowiązywanie czy też kompletność tabeli kategorii, lecz sposób ich uzasadnienia. Można sobie bowiem wyobrazić – stwierdza Baumgartner – inne uzasadnienie. „Ja w każdym razie – pisze niemiecki filozof – jestem zdania, że teoria aprioryzmu, z czasem i przestrzenią jako formami oglądu oraz dwunastoma kategoriami odniesionymi do świata naszego doświadczenia i „przypadku poważnego” (Ernstfall) dałaby się uzasadnić także na podstawie rekonstruktywnej analizy „rozumu skończonego” (Baumgartner, s.488). „Istnieją kategorie – dodaje – istnieje *a priori*. Bo świat człowieka jest światem przypadku poważnego, w swym ustrukturuwaniu niezależnym od czasowych i kulturowo zmiennych interpretacji. Tym, co w kategoriach podlega historycznej zmienności jest co najwyżej uzasadnienie (...), zależne od koncepcji ramowych, od światów językowych i interpretacyjnych, nacechowanych hipotetycznością i holistycznością” (Baumgartner, s. 488).

Co ciekawe, dopuszcza Baumgartner kontyngencję (uwarunkowanie) *a priori*. Swe wywody kończy bowiem stwierdzeniem: „Apriori i kontyngencja dadzą się ze sobą pogodzić. Gdyby możliwy był spekulatywny ogląd całego naszego doświadczenia



świata, to nasze *a priori* miałyby charakter pewnego faktu, faktu, który obowiązuje (Baumgartner, s.489).

Zupełnie odmiennego zdania był drugi z wprowadzających w obrady sekcji, tzn. Herbert Schnadelbach. Nie sposób, w przyjętych tu ramach czasowych, streścić w pełni sprawiedliwie jego oryginalny wywód. Ograniczę się zatem tylko do przytoczenia podstawowego toku jego rozumowania.

Celem jego argumentacji było pokazanie – w analogii do znanej rozprawy Davidsona podważającej tzw. trzeci dogmat empiryzmu, tzn. absolutność odróżnienia pojęciowej formy i pozapojęciowej treści – że wyrażenie „absolutne *a priori*” jest pozbawione sensu, bowiem tautologią czy też pleonazmem jest wyrażenie „*a priori* relatywne”. Oznacza to, że relatywizacja *a priori* (a historyzacja jest taką relatywizacją) jest nie tylko możliwa, ale niejako konieczna, jeśli idea aprioryczności nie ma utracić swego sensu. Schnadelbach broni relatywności naszego myślenia, poznania i działania względem pewnego *a priori*, odpierając jednak zarazem zarzut relatywizmu, związany zwykle z takim stanowiskiem.

Kant – powiada – uważał *a priori* za wspólną cechę poznania transcendentálnego i metafizycznego. Uważał je za pozbawione alternatywy, bo wierzył w niezmienną naturę ludzkiego rozumu. Szedł tak daleko, że starał się wykluczyć antropologiczną interpretację *a priori*, mówił wszak niekiedy o „wszelkim poznającym podmiocie”. Ale często też używał zaimka MY, mówiąc o „naszym”, ludzkim poznaniu rzeczywistości, mówił o „nas”, dla których owo *a priori* miałyby obowiązywać w sposób konieczny, przez co otwierał wrota do antropologicznej relatywizacji *a priori*, rozpoczętej – zdaniem Schnadelbacha - przez Schopenhauera, kontynuowanej natępnie przez ruch neokantowski i Diltheya. Do wspomnianych już przez mnie wcześniej uczestników procesu relatywizacji *a priori* dołącza Schnadelbach W.v.Humboldta, L.Flecka, Th.Kuhna, P.Feyerabenda, H. Spencera, G.Lukacsa, późnego Husserla (koncepcja *Lebensweltu*) oraz Rortyego (idea „etnocentryzmu”).

Berliński filozof zauważa jednak, że *a priori* zaczyna się tu pojawiać w kontekstach, o których sam Kant jeszcze nie myślał. Jego „rozróżnienie apriori/aposteriori

pierwotnie sortuje jedynie 'źródła poznania', tzn. odnosi się do rodzaju pochodzenia naszej wiedzy" (Schnädelbach, s.494). Jednakże już jego własna interpretacja imperatywu kategorycznego jako zdania syntetycznego a priori oznacza rozszerzenie zastosowania predykatu 'apriori', głosi bowiem pozaempiryczne obowiązywanie twierdzenia normatywnego. A przyjmuje to Kant dlatego, że imperatyw ów zdaje się obowiązywać w sposób powszechny i konieczny, spełnia więc warunki nałożone przezeń na aprioryczność. Utożsamienie kwestii genezy i kwestii obowiązywania da się jednak wedle Schnadelbacha zakwestionować (Schnädelbach, s.494). Już Carl F.v.Weizsacker zauważył bowiem, że trzeba u Kanta odróżniać między *a priori* jako ogółem tego, co umożliwia doświadczenie, oraz *a priori* jako cechą wiedzy analitycznej, matematycznej i metafizycznej.

Widać tu już mniej więcej, w jakim kierunku zmierza argumentacja Schnädelbacha. Należy zakwestionować Kantowskie utożsamienie czy też nierozzerwalne powiązanie aprioryczności z ogólnym i powszechnym obowiązywaniem. Należy ponadto uznać, że *a priori* jest wyrażeniem relacyjnym: coś jest *a priori* zawsze względem czegoś innego (co jest względem niego *a posteriori*). Jeśli to uznamy, to tak rozumiane *a priori* odsłoni się jako „zależne od pewnego określonego i ostatecznie kontyngentnego przedrozumienia doświadczenia, wiedzy i nauki" (Schnädelbach, s.495).

A zatem tym, ze względu na co wszelkie *a priori* jest relatywne, jest „określona wiedza w określonej interpretacji". A innej wiedzy nie ma. Do przyjęcia tego zmusiło nas niejako coś, co berliński filozof określa mianem „oświecenia historyczno-hermeneutycznego". Dokonało się ono po Kancie, odsłaniając różne aspekty relatywizacji *a priori*. *A priori* jako struktura pojęciowa warunkująca „nieskrytość rzeczywistości" zachowuje dla Schnadelbacha sens. Takie *a priori* jest bezalternatywne i kontyngentne zarazem. Jest bowiem moim względnie naszym *a priori*. „Tylko w naszej perspektywie możemy postrzegać i ujmować inne perspektywy; naszej perspektywy nie opuszczamy przy tym nigdy całkowicie, a inna nigdy w pełni nie stanie się naszą" (Schnädelbach, s. 499). Prowadzi to Schnadelbacha do przyjęcia takiego *a priori*, które da się poszerzać w konsekwencji zmieniającego się doświadczenia podmiotu czy też wspólnoty komunikacyjnej. Owa

„Lernfähigkeit des Apriori“ czyni możliwym, że nie jesteśmy całkowicie zamknięci we własnym świecie wewnętrznym czy też we własnym świecie kulturowym.

„Co nas zmusza – pyta berliński filozof – do tego, by Indian Hopi, mieszkańców Marsa czy innych filozofów włączać do owego 'My' (...)? Przyjęcie, że to, co mówią i czynią może być zrozumiałe i dlatego ważne dla naszego własnego mówienia i działania; tam gdzie nie ma nic do zrozumienia, tam nie mówimy 'My'. Zrozumiałość jako założenie jest jednak tym samym, co racjonalność w szerszym, pozanormatywnym sensie tego słowa, i to ona jest uniwersalnym *a priori* naszego odniesienia do świata” (Schnädelbach, s. 502).

Nie wydaje się jednak, by wywód Schnadelbacha - dużo subtelniejszy, niż mogłem to tutaj w stanie oddać - podważał konkluzję, która się w świetle tego, co do tej pory powiedziano coraz wyraźniej zarysowuje.

Jedyna możliwa historyzacja, którą dopuszcza Kantowskie ujęcie *a priori* to tzw. pseudohistoryzacja zawarta w pojęciu „pierwotnego nabycia” (usprüngliche Erwerbung). Wytwarzanie się kategorii w Kantowskiej filozofii transcendentalnej nie przekracza ram aprioryczności (pozadoświadczeniowości) ani poprzez zastosowanie funkcji logicznych ani z perspektywy 'epigenezy' (Por. Birken-Bertsch, s.800). W tym sensie relatywizacja czy też historyzacja *a priori* opuszcza ścisłe ramy kantowskiego transcendentalizmu. W nim samym jednak (w aprioryczności, o której Kant mówi w odniesieniu do etyki czy estetyki) oraz obok niego – w hermeneutycznie pojętym rozumie, u Herdera, Hammana i Humboldta – zawarte są zarodki nowego ujęcia, w którym pojęcie aprioryczności odgrywa niezwykle istotną rolę. Wątek ten podejmie m.in. filozofia hermeneutyczna.

Historyzacja *a priori* nosi więc charakter twórczej, nowatorskiej interpretacji, co do której znawcy przedmiotu, tzn. oryginału, od razu widzą, że od niego odstaje, że jest niezgodna z intencjami twórcy dzieła, natomiast zainteresowanie publiczności utwierdza twórcę tej nowej interpretacji, że za jego pomysłem stoją naprawdę poważne racje.

Wybrana literatura:

Baumgartner H.M., *Das Apriori der Historisierung des Apriori? Über die Grenzen eines in seiner Allgemeinheit irreführenden Konzepts*, w: Ch.Hubig (red.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte, XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Vorträge und Kolloquien*, Berlin 1997, s. 479-489.

Birken-Bertsch H., *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.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, Kraków 1993

Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1984.

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1987

Lechner J., *Nietzsches 'Entstehungsgeschichte des Denkens' als Versuch einer Historisierung des Kantischen Apriori*, w: Ch.Hubig/H.Poser (red.), *Cognitio humana ...*, s.840-845.

Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003

Mittelstrass J., *Changing Concepts of the Apriori*, w: R.Butts/J.Hintikka (red.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston 1977, s. 113-128.

Oberhausen M., *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer ‚urprünglichen Erwerbung‘ apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart 1997.

Pobojewska A., *Wissenschaft und Erkenntnistheorie in der analytischen und transzendentalen Tradition*, w: Ch.Hubig/H.Poser (red.), *Cognitio humana ...*, s.786-792

Przyłębski A., *Die Historisierung des Apriori bei Georg Simmel*, w: Ch.Hubig/H.Poser, *Cognitio humana ...*, s. 840-846.

Przyłębski, *Hegels Kritik der Kantischen Apriori*, w: Hegel-Studien 2004 (w druku)

Schnädelbach H., *Was ist eigentlich ein relative Apriori?*, w: Ch.Hubig (red.), *Cognitio humana ...*, Berlin 1997, s. 491-502.