

DIETER SCHÖNECKER  
Uniwersytet w Siegen  
Zentrum für Kommentatorische Interpretationen zu Kant, Niemcy

*Textvergessenheit*\*  
w badaniach historyczno-filozoficznych†

Któż jednak zważa na te wszystkie okoliczności stanowiące powód, by rozminąć się ze zrozumieniem?

Immanuel Kant<sup>1</sup>

Interpretowanie tekstu nie jest możliwe bez analizowania jego terminologicznej oraz logicznej spójności, jak i merytorycznej akceptowalności jego treści. Mimo że poszukiwanie prawdy przynależy pod względem metodycznym do poszukiwania znaczenia, oba te rodzaje dociekań różnią się od siebie. Historia filozofii i filozofia mają odrębne cele. W badaniach nad Kantem dochodzi jednak do pomieszania tychże w niekorzystny sposób. Rezultatem takiego zatarcia granic w historii filozofii jest *Textvergessenheit*. Oznacza to, iż teksty będące przedmiotem zainteresowania są w rzeczywistości analizowane niewystarczająco szczegółowo i nie dość

---

\* *Textvergessenheit* jest neologizmem utworzonym przez złożenie słów *Text* oraz *Vergessenheit*. Powstałe w ten sposób *compositum* jest w kontekście języka niemieckiego czymś naturalnym. Reguły słotwórcze języka polskiego nie pozwalają jednak na utworzenie analogicznego i równie zwięźle zamkniętego w sobie treść, o którą chodziło autorowi artykułu, słowa. Dlatego, aby nie zniekształcać znaczenia oryginalnego terminu *Textvergessenheit*, w tym tłumaczeniu wyraz ten będzie pozostawiony w swej pierwotnej, niemieckiej formie. Termin obrany został przez autora artykułu dla określenia tendencji do pomijania czy też mniej lub bardziej stopniowego odchodzenia od tekstów źródłowych na gruncie historii filozofii. Zawiera on element znaczeniowy „vergessen”, który wskazuje na zapomnienie, a w istocie także na związaną z tym pewną nonszalancję ze strony kolejnych badaczy w stosunku do oryginalnego przekazu tekstów będących przedmiotem analizy (przyp. tłum.).

† Pierwotnie artykuł ten ukazał się jako *Textvergessenheit in der Philosophiegeschichte*, [w:] *Kant verstehen. Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, D. Schönecker, T. Zweniger (red.), Darmstadt 2001.

<sup>1</sup> *O stosowaniu zasad teleologicznych w filozofii.*

dokładnie, zarówno z perspektywy historycznej (kontekstowej), jak i genetycznej, uwzględniającej pochodzenie i ewolucję myśli; brakuje interpretacji komentarycznych, to znaczy popartych obszernym komentarzem, który powinien uzasadniać takie a nie inne rozumienie tekstu (*kommentarische Interpretation*\*\*). Co zjawisko to dokładnie oznacza, pozostaje siłą rzeczy trudne do wyjaśnienia na płaszczyźnie abstrakcyjnej. Konieczne jest przedyskutowanie go na przykładach, a przykłady *Textvergessenheit* w badaniach historyczno-filozoficznych są w istocie łatwe do znalezienia. Stwierdzić można też, że nie są to przykłady pojedyncze czy odosobnione.

Filozofia, podobnie jak wiele innych dyscyplin nauk humanistycznych, w znacznym stopniu wiąże się z czytaniem i interpretowaniem tekstów. Cokolwiek by to „czytanie” i „interpretowanie” oznaczało, a także czegokolwiek byśmy nie powiedzieli na temat „znaczenia”, „rekonstrukcji”, „*intentional fallacy*” itd. — odniesienie do tekstu jest konieczne. Chciałbym zastanowić się, a także zachęcić innych do zastanowienia się nad pytaniem, czy nie jest tak, że ten podstawowy akt odniesienia się do tekstu źródłowego w historii filozofii budzi zastrzeżenia. Przez *historię filozofii* rozumiem przy tym dziedzinę zajmującą się dziejami filozofii, w odróżnieniu od samej filozofii w dziejach. Historię filozofii odróżniam od *systematycznej filozofii* — rozumianej przeze mnie jako praktyka filozofów, w której chodzi o prawdziwość bądź fałszywość wywodów argumentacyjnych i teorii. Niezrozumienie różnicy między tymi dwiema dyscyplinami skutkuje brakiem dbałości o szczegóły czy też odniesienia tekstualne w pracy interpretatorskiej przynależnej historykom filozofii. Taki rodzaj zaniedbywania tekstu określam — może trochę przesadnie, mam nadzieję jednak, że przystępnie — niestosowanym dotychczas terminem *Textvergessenheit*.

Rozpocznę przywołaniem przykładu z obszaru interpretacji Kanta, mając na celu pokazanie *in concreto*, co rozumiem przez „*Textvergessenheit*”. Sięgając do założeń programu przedstawionego przez Vaihingera, wykażę ponadto, że *Textvergessenheit* jest już od dawna problemem w badaniach nad Kantem (I). Pytanie o przyczynę takiego stanu rzeczy narzuca się samo. Choć problem ten nie może zostać tutaj wyczerpująco zbadany, zostanie jednak pokazane, że ma on związek z brakiem rozróżnienia między znaczeniem a prawdziwością (II). Po rozważaniach na ten temat powrócę do faktycznego stanu badań nad Kantem (III)<sup>2</sup>.

\*\* *Kommentarische Interpretation* — interpretacja komentaryczna; określenie metody proponowanej przez D. Schöneckera w badaniach historyczno-filozoficznych, jak też tekstu badawczego tworzonego przy użyciu tej metody (przyp. tłum.).

<sup>2</sup> Wcześniejsze wersje tego artykułu przedstawiłem na Uniwersytetach w Binghamton, Dundee, Halle i Irvine. Przy tych i innych okazjach brałem udział w wielu wartościowych dyskusjach, których uczestniczek i uczestników nie mogę tu wszystkich wymienić; chciałbym jednak wspomnieć następujące osoby: Bob Adams, Marcia Baron, Gregor Damschen, Rainer Enskat, Ursula Hamacher, Christian Illies, Salim Kemal, Bernd Kraft, Miriam Ossa, Anthony Preuss, Robert Schnepf, Richard J. Schönecker, Ralf Stoecker, Jürgen Stolzenberg, Burkhard Tuschling, Thomas Zwenger. Za inspirujące rozmowy dziękuję także obu referentom konferencji w Bonn na temat *Filozofia, historia filozofii, interpretacja*, Karłowi P. Amerskowi oraz Lorenzowi B. Puntelowi. Szczególne podziękowania winny jestem Allenowi W. Woodowi. Dopiero dzięki współpracy z nim i przez prowadzone z nim dyskusje zrozumiałem, jak ważny jest aspekt filozoficzny w historii filozofii.

## I

Na początku chciałbym wykluczyć pewne możliwe nieporozumienia (z którymi rzeczywiście się spotkałem). Są one związane z tradycyjnymi stanowiskami hermeneutycznymi, którymi nie mogę się tu zajmować, do których muszę się jednak krótko odnieść, aby przybliżyć to, co następnie zamierzam przedstawić. Nie twierdzę, że możliwa jest jedna, ostateczna i absolutnie właściwa interpretacja pewnego określonego tekstu filozoficznego. Jest to niemożliwe nie tylko z przyczyn praktycznych, ale też dlatego, że znaczenie danego tekstu (do pewnego stopnia) jest współtworzone przez czytającego<sup>3</sup>. Z tego samego powodu (a także z innych względów) nie twierdzę, że wymowa tekstu pokrywa się z zamysłem autora. Jeśli zdarza mi się mówić bądź pisać o tym, co Kant „twierdził” lub „miał na myśli”, należy to rozumieć nie w sensie intencji autora, lecz w sensie intencji tekstu; dany tekst „mówi” to, co oznacza, niezależnie od tego, czy jego twórca „zasadniczo to chciał powiedzieć”, czy też w samym akcie pisania o tym właśnie „myślał”<sup>4</sup>. W końcu, nie twierdzę również, że możliwa jest tak zwana interpretacja „wewnętrzna” („*interne*” *Interpretation*) tekstu filozoficznego (tego typu stanowisko spotkać można dziś już zapewne rzadko). Moim zamiarem w tym miejscu nie jest odnoszenie się do skomplikowanych kwestii i tez hermeneutycznych. Chciałbym jedynie zachęcić i pobudzić do zastanowienia się nad tym, czy przypadkiem badania nad Kantem (jak i ogół badań w ramach historii filozofii) nie cierpią z powodu przypadłości nazwanej *Textvergessenheit*, to znaczy z powodu tego, iż, z niewieloma wyjątkami, nie ma tak naprawdę egzegetycznych, szczegółowych, zorientowanych na kontekst, a zarazem genetycznych analiz tekstów. Tego rodzaju analizy nazywam *komentarycznymi*. Uważam, że osąd na temat trafności tezy o *Textvergessenheit* można wydać niezależnie od tego, za jaką koncepcją hermeneutyczną (czy teorią znaczenia) się opowiadamy.

Postawienie tezy o istnieniu *Textvergessenheit* wymaga już na początku zmierzania się z dwoma problemami. Największa trudność powstaje w wyniku podejrzenia tej tezy o trywialność. Nikt nie będzie przecież (otwarcie) podważał zdania, że ważne jest, by odnosić się do interpretowanego tekstu z dokładnością — ktoś odważyłby się argumentować na rzecz tego, by czytać *niedokładnie* i *nie*-starannie? Dopóki mówimy o postawie wobec tekstu w sposób czysto abstrakcyjny, pozostaje niejasne, co tak naprawdę oznaczać ma „interpretacja komentaryczna”. Aby temu zaradzić, próbę wyjaśnienia tego terminu zacząć mógłbym, pokazując pewną możliwą interpretację dotyczącą choćby *Krytyki czystego rozumu*. Byłaby

<sup>3</sup> Por. na przykład U. Eco (U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge 1992), który z pewnością (przynajmniej w swoich wczesnych pracach) nie docenia „granic interpretacji”. Kolejne nieporozumienie polega na podejrzeniu, jakobym miał twierdzić, że metodyka dokładnego czytania w sposób niemalże konieczny i pewny prowadzić musi do „właściwej” interpretacji. Czegoś podobnego nie twierdzę. Tak jak w innych naukach, jakość wyników badań zależy nie tylko od wyuczanego i powtarzalnego stosowania środków metodycznych, ale w ogromnym stopniu również od indywidualnych zdolności, takich jak oryginalność czy intuicja. Niemniej, nie wynika z tego oczywiście, że można z metodyki zrezygnować.

<sup>4</sup> Por. też A.W. Wood, *What dead philosophers mean, [w:] Kant verstehen. Understanding Kant*, s. 273–302.

to interpretacja uwzględniająca odpowiednie konteksty (warunki dziejowe, ewolucję myśli u Kanta<sup>5</sup>, związki z innymi działami filozofii Kanta) oraz ujmująca tekst zarówno całościowo, jak i z najwyższą dokładnością pod względem jego poszczególnych elementów (zdania, słowa, interpunkcja itp.). W tego typu analizie obserwacje tekstualne byłyby przedstawione w formie uporządkowanej i włączone do jej pisemnych wyników; różne hipotezy interpretacyjne byłyby ze sobą porównywane, a przez to też wyartykułowane<sup>6</sup>. Interpretacja taka winna być, niekoniecznie w samym przedstawieniu, lecz też w swojej wymowie, skrupulatnym komentarzem do traktowanego zdanie-po-zdaniu tekstu źródłowego<sup>7</sup>. Jednak nawet tak dookreślony opis bez konkretnych przykładów i realizacji pozostaje nadal niczym innym jak abstrakcją. Trudność polega na tym, że teza o *Textvergessenheit* może zostać unieważniona przez zwykłe wskazanie na fakt, iż przecież tak rozumiane komentaryczne interpretacje już od dawna istnieją. Na tej właśnie drodze twierdzenie, że w dziedzinie badań nad Kantem odeszło się od tekstów źródłowych, jest powszechnie ignorowane lub arogancko odrzucone<sup>8</sup>.

Drugą trudnością jest to, iż moje tezy są po części empiryczne. Wypowiadam się na temat faktycznie istniejącej literatury dotyczącej Kanta. Na potwierdzenie moich tez muszą być zatem przywoływane konkretne dowody z doświadczenia (a nie wystarczy samo teoretyczne prawdopodobieństwo tych twierdzeń)<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Odnośnie do interpretacji genetycznej por.: L. Kreimendahl, *Kant — Der Durchbruch von 1769*, Köln 1990, s. 2 n.

<sup>6</sup> Por. W. Loh, *Kant-Forschungen als Beispiel für selbstverschuldeten Methodenmangel*, „Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie” 23 (1992), s. 105–128.

<sup>7</sup> Co do pojęcia komentarza por. ujęcie Smitha (B. Smith, *Textual deference*, „American Philosophical Quarterly” 28 (1991), s. 1–13), który między innymi zastanawia się, dlaczego i pod jakimi warunkami w ogóle w danej kulturze rozwija się tradycja komentowania.

<sup>8</sup> Pozwoliłem sobie skrytykować mojego szanownego kolegę, Heintera F. Klemmego za to, że jego (ogólnie godna podziwu) książka o filozofii podmiotu Kanta (H.F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg 1996) nie jest w najmniejszym stopniu dokładna na płaszczyźnie filologicznej, a jej główny brak polega na tym, że nie została oparta na skrupulatnym badaniu tekstów. Odpowiedział mi on uwagą, iż zarzut ten jest „niezaprzeczalnie bardzo oryginalny, w każdym razie dotychczas słyszałem coś wręcz odwrotnego” (korespondencja prywatna); por. też recenzję Watkinsa (E. Watkins, *Review of: Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts, Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg*, „Journal of the History of Philosophy” XXXVI, 3 (1998), s. 471–473), w której Klemme zaliczany jest do grona „uczonych zainteresowanych dokładnym czytaniem (*close reading*) tekstów Kanta” (*ibidem*, s. 473). Także inne odpowiedzi wyrażały przekonanie, iż teza o *Textvergessenheit* jest błędna i z góry do odrzucenia. Może to mieć związek z faktem, że nadal niewzruszenie trwa ów mit „niemieckiej filologii kantowskiej” (patrz poniżej). Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że poruszam się z moją krytyką po niepewnym gruncie. Grunt ten łatwo się osuwa, może niekoniecznie z powodu argumentów, lecz z innych powodów, których znaczenie jest dla mnie jasne i których jestem świadom. Mam nadzieję, że tekst ten będzie czytany życzliwie i że będzie on rozumiany tak, jak chciałbym, by był on rozumiany: jako zaproszenie do dyskusji.

<sup>9</sup> Fakt ten pociąga za sobą wniosek, że najlepszym sposobem na to, aby mówić o hermeneutyce czy interpretacji, jest samemu zacząć interpretować, jeśli to możliwe — wspólnie z innymi. Niestety rzadko zdarza się ku temu okazja. Powołać mogę się jednak na wiodącego literaturoznawcę, który wyraził się na ten temat jasno i wyraźnie, pisząc w § 309 swojej encyklopedii literaturoznawstwa: „Interpretować nie powinno się w odosobnieniu” (K. Weimar, *Enzyklopädie der Literaturwissenschaft*,

Jak już zostało powiedziane, nie ma większego sensu przedstawianie mojej głównej tezy (że brakuje komentarycznych interpretacji tekstów) *in abstracto*. Dlatego chciałbym zająć się konkretnym przykładem z istniejących badań nad Kantem i odnieść się przy tym do „problemu błędnego koła” w trzecim rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności* (GMS III<sup>10</sup>). Przykład ten jest tu bardzo przydatny, gdyż odnośne fragmenty tekstu są bardzo krótkie, a problem z nimi związany znany i powszechnie dyskutowany.

W trzecim podrozdziale z GMS III opisał Kant ów problem błędnego koła w dwóch miejscach:

Tutaj pojawia się — trzeba to otwarcie przyznać — pewnego rodzaju błędne koło, z którego zdaje się wyjść nie można. Przyjmujemy, że w porządku przyczyn sprawczych jesteśmy wolni, żeby w porządku celów uważać się za podległych prawom moralnym, a następnie uważamy się za podległych tym prawom, ponieważ przyznaliśmy sobie wolność woli (GMS 450)<sup>11</sup>.

Po tym, jak Kant przedstawia swoją propozycję rozwiązania tego problemu, pisze on dalej:

Usunięte więc zostało podejrzenie, któreśmy wzbudzili wyżej, jakoby w naszym wniosku z wolności o autonomii, a z tej o prawie moralnym, ukryte było błędne koło, polegające na tym, że idei wolności używaliśmy może za podstawę tylko ze względu na prawo moralne, żeby je potem z wolności znowu wynioskować, a więc, że nie mogliśmy podać zgoła żadnego jego uzasadnienia, lecz popełniliśmy tylko wyłudzenie zasady, na co wprawdzie życzliwie nam dusze chętnie się może zgodzą, czego jednak nigdy nie mogliśmy ustalić jako dającego się uzasadnić sądu. Albowiem teraz widzimy, że uważając się za wolnych, przenosimy się jako członkowie w świat intelektu i poznajemy autonomię woli wraz z jej skutkiem, wolnością; uważając się zaś za zobowiązanych, mamy się za należących do świata zmysłowego, a jednak zarazem do świata intelektu (GMS 453)<sup>12</sup>.

Moim zamiarem nie jest tu przedkładanie jakiejś interpretacji nad inne dotąd zaproponowane<sup>13</sup>. Chodzi o to, że tylko wtedy, gdy skierujemy naszą uwagę na tak zwane „szczegóły”, powstanie jakakolwiek nadzieja na osiągnięcie lepszej interpretacji. („Lepszą” nazywam taką interpretację, która jest w stanie zawrzeć więcej danych tekstowych w spójnym ujęciu).

Na temat owego błędnego koła napisano bardzo wiele. Może się to wydać osobliwe, ale w dostępnej literaturze nie ma ani jednego tekstu, w którym naprawdę starano by się dokładnie zanalizować oba te fragmenty. Jak już powiedziałem: W pierwszym rzędzie chodzi niekoniecznie o właściwe odpowiedzi; natomiast chodzi o to, by w ogóle stawiać adekwatne pytania. Pytania o znaczenie słów, pojęć,

---

München 1980, s. 178). Pisze on, iż zdanie to, ze względu na jego ważkość, „powinno się wytłaczać na każdej stronie hermeneutyki” (*ibidem*, § 308, s. 178). Do tego twierdzenia przyłączam się z całym przekonaniem.

<sup>10</sup> Skrót „GMS” odnosi się do oryginalnego tytułu tego dzieła Kanta, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*.

<sup>11</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 92. Por. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, t. IV, Berlin 1968, s. 450.

<sup>12</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 96 n. Por. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, t. IV, s. 453.

<sup>13</sup> Nie chodzi więc też nawet o to, czy słuszna jest faworyzowana przeze mnie interpretacja błędnego koła. A tym bardziej w żadnym wypadku nie twierdzę, że moja praca interpretacyjna w sposób doskonały spełnia stawiane tu metodyczne wymogi (w istocie ich nie spełnia).

zdań itd. są najpierwotniejszą formą ustosunkowania się czytającego do tekstu. Takie pytania to między innymi:

1. Dlaczego Kant nazywa to konkretne „błędne koło” także „narzucaniem zasady”, czyli pewnego rodzaju *petitio principii*? Wprawdzie dzisiaj „*petitio principii*” rozumie się jako *circulus in probando* (A ponieważ B, B ponieważ A). Lecz dla Kanta *petitio principii* jest czymś innym niż *circulus in probando* (jest to bezsprzeczne). Niemniej jednak nikt tak naprawdę nie zapytał, co w istocie rozumiał Kant przez „błędne koło”, a co przez *petitio principii*; i stąd też nie poświęcono temu rozróżnieniu wystarczająco dużo uwagi.

2. Skoro Kant rzeczywiście miał na myśli właściwe błędne koło (a więc *circulus in probando*), to dlaczego mówił o „pewnego rodzaju błędnym kole”?

3. Dwukrotnie pisze Kant wyraźnie, że przyjmujemy ideę wolności „tylko ze względu na prawo moralne”; uważamy się za wolnych, „by ujmować siebie samych w porządku celów podlegających prawu moralnemu”. Nie pisze on, (jak mu to jednak przypisuje większość interpretatorów): „Uważamy się za wolnych, ponieważ podlegamy prawu moralnemu, i na odwrót”. To byłoby błędnym kołem. Czy jest w ogóle sens pisać o tym błędnym kole, gdy już na płaszczyźnie obserwacyjnej (zdań bazowych, podstawowych, jeśli tak ktoś woli) czyta się nieuważnie?<sup>14</sup>

1. W jakim sensie i w jakim stopniu to błędne koło miałyby być „ukryte”?

2. Z jednej strony „*pojawia się* [tutaj] — *trzeba to otwarcie przyznać*” — błędne koło. Wprawdzie „*zdaje się*”, że z niego „*wyjść nie można*”, jednak skoro to błędne koło rzeczywiście istnieje — to dlaczego i jak miałyby się w takim razie w ogóle z niego dać „*wyjść*”? Z drugiej strony miałyby ono — jak mówi Kant w drugim cytowanym fragmencie, „*wyżej*” — czyli w pierwszym przytoczonym tu fragmencie, jedynie „*wzbudzać podejrzenie*” i jedynie to podejrzenie miałyby zostać „*usunięte*”. Dlatego przecież jest też powiedziane, że „*podejrzenie*” polegało na tym, iż w argumentacji Kanta „*miałyby*” się zawierać błędne koło. Istnieje jednak różnica między tym, czy popada się w błędne koło i następnie wykazuje (obojętnie jak), że się z niego wydostało (że się zatem w nim było); czy też jest się podejrzanym o popadnięcie w błędne koło, a potem podejrzenie to się usuwa, co oznacza, że naprawdę w takim kole się nie było. Zatem, podczas gdy na podstawie pierwszego fragmentu wydaje się, że rzeczywiście mamy do czynienia z błędnym kołem, z którego należałoby się wydostać (nawet jeśli byłoby to „pewnego rodzaju błędne koło”), to drugi fragment wzbudza przypuszczenie, że chodzi tu tylko o „podejrzenie” wystąpienia błędnego koła.

3. Warto zauważyć też, że: Argumentacją, która podlega tu co najmniej podejrzeniu o bycie błędnym kołem, wydaje się być *własna* argumentacja Kanta,

<sup>14</sup> Nie twierdzą, że w danym tekście są zdania, słowa itp., które są wolne od interpretacji w takim sensie, że ich znaczenie jest uchwytnie praktycznie od razu — takie wyobrażenie jest błędne i naiwne, a faktem jest coś dokładnie odwrotnego. Nie znaczy to jednak, iż język powszechny (na przykład język niemiecki) oraz jego indywidualne użycie (na przykład przez Kanta) nie określają pewnych granic i nie zawierają pewnych z góry założonych ustaleń. Gdy Kant mówi o „błędnym kole”, to na pewno nie mówi on (na przykład) o „pomyłce w druku”. W odniesieniu do idei „obiektywnej” interpretacji por. też R. Brandt, „*Das Wort sie sollen lassen stahn*”. *Zur Edition und Interpretation philosophischer Texte, erläutert am Beispiel Kants*, „*Zeitschrift für philosophische Forschung*” 44 (1990), s. 351–374.



ponieważ jest to „nasz”, a więc bez wątpienia Kanta wniosek z idei wolności o autonomii i prawie moralnym. Czy Kant jest jednak rzeczywiście tym odpowiedzialnym za owo podejrzenie o błędne koło (lub za faktyczne błędne koło)?

Są to tylko niektóre z pytań, jakie narzucają się przy lekturze. *De facto* nie zostały one jednak postawione. Czy nie jest to znamienne? Czy nie należałoby oczekiwać, aby czytający odnosili się do tekstów z zasadniczą postawą pytającą: Co znaczy to, co jest w tym miejscu napisane? Dlaczego zostało to napisane tak, a nie inaczej? Dlaczego Kant używa rozmyślnie tego, a nie innego słowa?

Starałem się wyjaśnić, co rozumiem przez interpretację komentaryczną. Przyjmijmy teraz, że moja ocena literatury przedmiotu dotyczącej problemu błędnego koła jest trafna. Okazuje się zatem, że nie istnieje literatura, która by brała pod uwagę odnośne dane z tekstu, badała je z mikroskopijną dokładnością i poświęcała im wystarczającą uwagę. Przyjmijmy też, wolni od jakichkolwiek wcześniejszych założeń hermeneutycznych, że każda interpretacja, która by chciała powiedzieć cokolwiek na temat *przekazu* ważnych w tej kwestii fragmentów *tekstu* z GMS III (a więc na temat błędnego koła i powiązanych z nim problemów, na przykład na temat Kanta teorii wolności), musiałaby z konieczności być obciążona brakami, jeśli by nie odnosiła się do tego tekstu. Nie da się więc udzielić żadnej sensownej odpowiedzi, czym powinna być interpretacja bądź historia filozofii, jeśli miałyby się przez nie rozumieć interpretowanie określonego tekstu (GMS III, wraz z leżącą u jego podstaw teorią) dokonywane w oderwaniu od niego. Krótko mówiąc: moja teza o *Textvergessenheit* może być przyjęta w odniesieniu do przykładu z błędnym kołem.

Chciałbym teraz stwierdzić, że przykład ten *nie jest żadnym wyjątkiem*, lecz raczej ukazuje *powszechnie występujący stan rzeczy*. To, co powiedziałem na temat interpretacji problemu błędnego koła, obowiązuje w zasadzie w wypadku wszystkich tekstów Kanta, a zatem wszystkich działów jego filozofii. Gdyby ktoś chciał znaleźć w literaturze przedmiotu interpretacje komentaryczne tekstów Kanta, sięgające w głąb i badające wszystkie szczegóły wyczerpująco, będzie najpewniej szukał nadaremno. Twierdzą więc, że niedostępne są nie tylko opracowania interpretatorskie dotyczące większości dzieł z dorobku Kanta, które by zawierały szczegółowe i skrupulatne analizy. Również w odniesieniu do fragmentów i pasażów uznawanych przez wszystkich za kluczowe, jak na przykład trzecia antynomia, w zasadzie brakuje dokładnych analiz i interpretacji<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Odnośnie do znanych ustępów por. też: Brandta „zaskakującą obserwację: żaden z wymienionych autorów nie zdaje się i nie powołuje się na tekst, który wprowadza (A67–69) i wyjaśnia (A70–76) tabelę sądów” (R. Brandt, *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67–76; B 92–201*, Hamburg 1991, s. 3). Jeśli moja teza jest słuszna, nie ma w tym nic zaskakującego. M. Wolff pisze odpowiednio, że niektórym znaczącym autorom badającym tabelę sądów Kanta trudno „oszczędzić zarzutu o nie dość staranną lekturę tekstu *Krytyki czystego rozumu*” (M. Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt/M. 1995, s. 8, przyp. 18); z kolei Brandtowi zarzuca on, że ten „nie podejmuje dokładniejszej analizy [centralnych pasażów w A68 n.]” (*ibidem*, s. 94, przyp. 103). Wolff przywołuje też dawną krytykę Patona mówiącego o braku jakiegokolwiek „szczęgółowego, trzymającego się tekstu komentarza do *Krytyki czystego rozumu*” (*ibidem*, s. 42). Natomiast własna książka Wolffa może być zaliczona do niewielu chlubnych wyjątków, choć nawet to nadzwyczaj imponujące i wspaniałe dzieło nie posuwa się wystarczająco daleko w dociekaniach

Problem polega na tym, co zostało już wspomniane wcześniej, że jest to również sąd empiryczny. Aby go udowodnić, musiałbym przywołać wiele przykładów na jego poparcie, a tego w tym miejscu oczywiście uczynić nie mogę. Chciałbym wymienić jeszcze tylko jeden inny, bardzo krótki przykład (w nadziei, że jest on charakterystyczny i wyraźnie wskazuje na to, o co mi tutaj chodzi). Mimo że kwestia tego, co Kant rozumiał przez „obiektywną dedukcję”, jak również tego, gdzie dokładnie w tekście *Krytyki czystego rozumu* można ją znaleźć, jest wysoce dyskusyjna, wśród interpretatorów panuje zgodność przynajmniej co do jednego: Kant sam we wstępie (A XVII) zapowiedział obiektywną dedukcję i powiedział także, gdzie można ją znaleźć (mianowicie w A92/93; nie należy jednak z tego tytułu być pewnym, że można ją tam rzeczywiście zastać). Typowym przykładem popularnego sposobu odczytania tego zdania jest choćby to dokonane przez W. Detla, który bez pogłębionej analizy stwierdza po prostu: „Odnośnie do dedukcji obiektywnej czyni Kant na szczęście wzmiankę, że zawiera się ona w treści stron 92 i 93”<sup>16</sup>. To, jawiące się jako oczywiste, mniemanie obecne w badaniach nad Kantem opiera się na jednym zdaniu, które każdemu czytelnikowi *Krytyki czystego rozumu* zdaje się dobrze znane i niesprawiające kłopotów ze zrozumieniem:

Z tego względu muszę uprzedzić czytelnika, zaznaczając, że gdyby dedukcja subiektywna nie wywołała w nim pełnego przekonania, jak tego oczekuję, to jednak dedukcja obiektywna, o którą mi tu szczególnie chodzi, uzyskuje całą swą moc, do czego w każdym razie może wystarczyć samo to, co powiem na stronie 92 i 93 (A XVII)<sup>17</sup>.

Jednak wydaje się, że nie tylko Detel w oczywisty sposób nie zadał pytania o to, jakie dokładnie odniesienie ma wyrażenie przyimkowe „do czego”. Gdyby to uczynił, prędko by się mógł przekonać, że jedynym możliwym gramatycznym odniesieniem tego wyrażenia jest bezpośrednio je poprzedzające zdanie podrzędne „uzyskuje całą swą moc” (które z kolei musi odwoływać się do zdania składowego zaczynającego się od drugiego przecinka). Gdy się to uczyni, widać od razu, że wypowiedź Kanta *nie* przedstawia się po prostu następująco: w A92 n. znaleźć można dedukcję obiektywną, *lecz*: Dedukcja obiektywna uzyskuje w A92 n. całą swą moc. Oczywiście wszystko zależy wtedy od tego, co rozumie się przez „uzyskać całą swą moc”. W każdym bądź razie nie jawi się już w żadnym wypadku jako oczywiste to, że Kant miałby twierdzić, iż w A92 n. można znaleźć dedukcję obiektywną. (Alternatywny sposób odczytania tego fragmentu polegałby w przybliżeniu na tym, że w A92 n. znaleźć można coś, co przejąc musiałaby dedukcja subiektywna, której jednak z powodu jej domniemanie hipotetycznego charakteru nie należy przywoływać; obiektywna dedukcja zatem nie jest do znalezienia w A92n — co przecież było stwierdzane nie raz, i to w sposób krytyczny wobec i wbrew Kanta domniemanie

(moim zdaniem brakuje w nim na przykład wyczerpujących rozważań co do alternatywnych sposobów odczytania poszczególnych zdań).

<sup>16</sup> W. Detel, *Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants KrV*, „Kant-Studien” 69 (1978), s. 29.

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 28. Por. *Kants Werke. Akademie Textausgabe*, t. IV, s. XVII.



przeciwnemu twierdzeniu — natomiast otrzymuje tam „całą swą moc”, a więc owo sławne „*Prinzipium*”<sup>18</sup>. Jaki sens mają te zagorzałe i trwające dziesiątki lat dyskusje na temat miejsca dedukcji obiektywnej, skoro nawet raz nie zastanowimy się, co w zasadzie dokładnie napisał Kant w owym zdaniu z A XVII (jeśli zatem ani razu nie zostanie podjęty zasadniczy trud analizy gramatyczno-semantycznej)?

Do powszechnie powielanych opinii w obszarze badań nad Kantem należy nadal przekonanie, że między niemieckojęzycznymi (czy też kontynentalnymi) a angloamerykańskimi analizami dzieł Kanta istnieją duże różnice. Podczas gdy pierwsze miałyby być tradycyjnie dużo silniej zorientowane na tekst, wyróżniające się podejściem filologicznym, będąc jednocześnie słabsze pod względem argumentacyjno-filozoficznym, te drugie charakteryzować by się miały wprost przeciwnymi cechami<sup>19</sup>. Przy uwzględnieniu tradycji (oraz tendencji) rozróżnienie to jest oczywiście nie całkiem nieuzasadnione. Jednak nie wolno dać się jemu zwieść. Mianowicie po pierwsze, sławni niemieccy interpretatorzy Kanta (szczególnie ci późniejsi) wyraźnie występowali z zamierzeniem kontynuacji i rozwinięcia kantowskiej filozofii i w żadnym razie nie podchodzili do swych badań tylko jak filolodzy (na przykład D. Henrich i G. Prauss). Także w wypadku wielu młodszych autorów podkreślane jest filozoficzne, a nie tylko filologiczne traktowanie dzieł Kanta, i to po części w zupełnie świadomym powiązaniu z tradycją analityczną (na przykład H. Köhl<sup>20</sup> i M. Willaschek<sup>21</sup>). Jednocześnie, i jest to sprawa decydująca, jak dotąd nie można mówić o jakiegokolwiek prawdziwie „filologicznej” analizie czy też, w moim rozumieniu, „komentarycznej” interpretacji Kanta w Niemczech.

Wobec takiego stanu rzeczy ubolewanie wyrażał już H. Vaihinger<sup>22</sup> ponad sto lat temu. Krytyka, którą tutaj przedstawiam, znajduje się częściowo już u niego samego. Można nad tym ubolewać, ale nie z tego względu, iż moje tezy są przez to mało oryginalne (co jestem gotów przyznać), lecz dlatego, że metodologiczne propozycje Vaihingera najwyraźniej pozostały bez większego odzewu. Vaihinger usiłował przedstawić całościowy komentarz do *Krytyki czystego rozumu*, jednak nie zrealizował tego zamiaru. Ponad pół wieku później H.J. Paton określił jako „kompromitację filozofii akademickiej” („*a scandal to philosophical scholarship*”)<sup>23</sup> to, że ciągle jeszcze nie istniał wtedy żaden kompletny, dokonany zdanie po zdaniu komentarz do *Krytyki czystego rozumu*: „Spośród wszystkich autorów piszących o Kancie nie ma ani jednego, który by się nad nim pochylił i podjął się wyjaśniania jego dzieła zdanie po zdaniu”<sup>24</sup>. Ten brak miałby być powodem, iż „mamy w spo-

<sup>18</sup> Za obszerne dyskusje na ten temat dziękuję Mathiasowi Thierbachowi.

<sup>19</sup> Por. na przykład T.E. Hill, Jr, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca 1992, s. 2; B. Smith, *Textual deference*, szczególnie s. 10.

<sup>20</sup> Zob. H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin-New York 1990.

<sup>21</sup> Zob. M. Willaschek, *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart-Weimar 1992.

<sup>22</sup> Zob. H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t. 1, Stuttgart 1881.

<sup>23</sup> H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the 'Kritik der reinen Vernunft'*, t. 1, London 1936, s. 15.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

sób nieunikniony do czynienia z mnóstwem przeczących sobie nawzajem opinii na temat nauk Kanta<sup>25</sup>. A jeszcze kolejne ponad pół wieku później P. Baumanns pisał:

Zrozumienie *Krytyki czystego rozumu* od czasów Reinholda, Fichtego, Schellinga i Hegla nie postąpiło w sposób znaczący ani kroku naprzód. Droga myśli, która doprowadziła Kanta do *Krytyki czystego rozumu*, nie została wciąż we wszystkich swych odcinkach rozjaśniona. Jeszcze więcej jest niewiadomych, jeśli chodzi o podstawowe pojęcia i zasadnicze twierdzenia filozofii krytycznej przez niedostateczne ich opracowanie. Niejasność panuje co do wszystkich głównych części tego centralnego dzieła Kanta<sup>26</sup>.

Vaihinger postuluje zasadniczo „ciągłą, trzymającą się konsekwentnie tekstu i wyczerpującą interpretację”<sup>27</sup>. Także w wypadku dostępnych całościowych opracowań „ogromna liczba poszczególnych kwestii pozostaje nierozstrzygnięta”<sup>28</sup>. Wiele szczegółów jest niewyjaśnionych, a: „Świadoma i nieustępująca wobec żadnej napotkanej niejasności analiza szczegółowa jest w stanie poważnie zmodyfikować i sprostować dotychczasowe przekonania przedstawione w opracowaniach całościowych”<sup>29</sup>. Bardzo ważne jest, by uwzględniać kontekst (rozwój Kanta, podstawowe tendencje jego filozofii); wyjaśnianie Kanta miałoby również polegać (jak uważa też K. Fischer) na „jego historycznym wyprowadzaniu”<sup>30</sup>. Do środków metodycznych należeć miałyby poza tym metoda fragmentów paralelnych, analizy czysto gramatyczne, przedstawienia tabelaryczne oraz badania językowo-statystyczne. Całkiem słusznie zauważył on [Vaihinger] także, że: „Z logicznego rozłożenia danego szczegółu wyłaniają się logiczne powiązania większych fragmentów”<sup>31</sup>. W skrócie chodziłoby oczywiście o to, by to, co szczegółowe wyprowadzać z tego, co całościowe, a znaczenie całościowe wyjaśniać na podstawie szczegółowego; w ten sposób w mocy pozostawałoby dawne rozróżnienie na „ducha” i „literę”. Vaihinger odróżnia „swobodną rekonstrukcję filozoficzną” oraz „surową filologiczną reprodukcję”. Tę drugą nazywa on także „filologią kantowską” („*Kantphilologie*”)<sup>32</sup>. Jego celem jest „dokładne, to znaczy ściśle naukowe objaśnienie *Krytyki czystego rozumu*”<sup>33</sup> Kanta; chodzi mu o zrozumienie filozofii Kanta, a nie o jej filozoficzną krytykę i ocenę. Mimo że owa filologia kantowska jest „celem samym w sobie” (*ibidem*), Vaihinger podkreśla wyraźnie, że „prawdziwie owocne rozwinięcie oraz ożywienie [filozofii Kanta] może dokonać się tylko i wyłącznie na jej [filologii kantowskiej] gruncie”<sup>34</sup>. Do zadań egzegetycznych miałyby należeć też „krytyka immanentna”<sup>35</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> P. Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg 1997, s. 7. Por. też artykuł K.R. Ameriks, *Text and context: Hermeneutical prolegomena to interpreting a Kant text*, [w:] *Kant verstehen. Understanding Kant*, s. 12.

<sup>27</sup> H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants*, s. IV.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. V.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. IX.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. V.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. IV.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. X.

W każdym razie nadal obowiązywałyby, co następuje: „filolog jako taki musi zrezygnować z pretensji do badania i ustaleń co do prawdziwości, jakkolwiek by się ku temu nie skłaniał”<sup>36</sup>. Vaihinger wysuwa przy tym trafną krytykę, że ogromna większość obecnie dostępnych interpretacji Kanta „dopuszcza się łamania zupełnie podstawowych reguł analizy językowej, przedstawia własne mniemania jako twierdzenia Kanta, w najprymitywniejszy sposób naigrywa się z solidnej filologiczno-krytycznej metody”<sup>37</sup>.

Pomimo że wywoły te są w swej istocie uprawnione i słuszne, kryją w sobie pewne poważne zagrożenie. Vaihinger mógłby mianowicie wywołać wrażenie, jakoby można było uprawiać historię filozofii wyłączając samą filozofię oraz jakoby wolno było historykowi filozofii nie być zarazem filozofem. Tak sformułowane, oba te poglądy są błędne. Dlaczego?

## II

Historia filozofii jest tak samo ważna, jak każda inna naukowa dyscyplina historyczna. Możliwe, że powinniśmy uzasadnić, dlaczego zajmujemy się na przykład teorią elementów Empedoklesa, ale takie uzasadnienie nie powinno wówczas zakładać nic innego niż odpowiedź na pytanie, dlaczego studiujemy historię wschodnich mitów założycielskich, regulację konfliktów w niemieckim sporze o tron w 1198–1208 czy znaczenie egipskich hieroglifów. Takie samo wytłumaczenie możemy przyjąć dla naszych nieustających rozważań choćby nad dedukcją kategoriałną Kanta. To, że teoria ta, jak zresztą cała filozofia Kanta, jest istotna też ze ściśle filozoficznego punktu widzenia (to znaczy jest interesująca w czysto systematycznym sensie), jest sprawą zupełnie odrębną. Historycy filozofii nie powinni czynić z tego faktu listka figowego, powinni zaś głosić otwarcie, że filozofia na przestrzeni dziejów jest sama w sobie, (po prostu) jako element historii, wystarczającym powodem, by się nią zajmować.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. VI. Do dalszego stawianego przez Vaihingera wymagania nie zamierzam tu nawiązywać — „krytyczny przegląd oraz opracowanie całego dotychczasowego materiału egzegetycznego” (*ibidem*, s. VIII). Pisał on (co warto zaznaczyć, już przed ponad stu laty): „Od 1789 roku ukazały się setki opracowań specjalistycznych, artykułów, dysertacji, recenzji na temat *Krytyki* Kanta. Ten bogaty materiał uwag i notatek, glos i studiów jest jednak rozproszony i trudno dostępny. Nikt na własną rękę, choćby był uczonym, nie jest oczywiście w stanie tego wszystkiego odszukać, a cóż dopiero w pełni wykorzystać, chcąc pisać o Kancie, lub nawet tylko go studiować. Szczególnie dotyczy to bogatej literatury z lat 1785–1800, która jest praktycznie w ogóle niewykorzystana we współczesnych badaniach nad Kantem, z czego jednak nie należy robić im najmniejszego wyrzutu z uwagi na podane wcześniej powody. Niemniej, trudno nie zgodzić się, że właśnie z tymi zaniedbaniami w największym stopniu wiążą się niezadowolające wyniki badań. Brak ciągłości i wzajemnych odniesień może być tu nie inny niż szkodliwy. Kwestie, które inni już dawno rozstrzygnęli, stają się z powodu niewiedzy o tym stanie rzeczy na nowo przedmiotem dyskusji, a uwagi, czy to egzegetycznej czy to krytycznej natury, które często w odpowiedniej formie zostały już dawno poczynione, są formułowane na nowo, na własną rękę, częstokroć w mniej trafny sposób” (*ibidem*, s. VIII). Vaihinger krytykuje na tej podstawie też „snobizm, któremu nie miły jest ogrom mnożącej się filologii kantowskiej i który ignorując ją — na własną niekorzyść — poczytuje to sobie nawet za zaletę” (*ibidem*, s. VI). W tym względzie nic się niestety nie zmieniło.

Chciałbym teraz jak najkrócej nakreślić tezę, która zdaje się na pierwszy rzut oka zawierać sprzeczność: Z jednej strony, dociekania na temat prawdziwości danych teorii muszą być wyraźnie odróżnione od dociekań na temat ich wymowy; z drugiej strony zaś, aby poznać znaczenie tekstów, trzeba jednocześnie dociekać prawdziwości wyłożonych w nich teorii. Twierdzą zatem po pierwsze, że zadania przypadające historykowi filozofii, zasadniczo różnią się od tych, które stawiane są przed filozofem (tak rzecz ujmując, zgadzam się więc z Vaihingerem). W historii filozofii chodzi o poznanie tego, co poszczególne teksty (teorie) oznaczają<sup>38</sup>. Z punktu widzenia logiki, jedną rzeczą jest pytać o *znaczenie* określonego tekstu, a zupełnie inną o jego *słuszność*. Dlatego też, jeśli chcemy dowiedzieć się, czy dana teoria jest prawdziwa czy fałszywa, musimy zarazem rozumieć, co takiego teoria ta mówi — jakże przecież mielibyśmy dowiedzieć się, czy twierdzenia pewnej teorii są słuszne czy nie, jeśli zupełnie nie będziemy wiedzieć, co w owej teorii jest twierdzone, lub też właśnie: co ona oznacza? Wypowiadalibyśmy się na temat czegoś, o czym nie mielibyśmy żadnego pojęcia<sup>39</sup>.

Z drugiej jednak strony, niemożliwe jest — i na tym właśnie zdaje się polegać sprzeczność, by pojąć znaczenie danego tekstu bez równoczesnego dociekania jego prawdziwości. Jest tak właśnie za sprawą tego, że nie jest możliwe, by czytać ze zrozumieniem bez zakładania wewnętrznej spójności; spójność rozumiem przy tym jako warunek prawdziwości — konieczny, aczkolwiek niewystarczający. Takie zakładanie spójności dotyczy warstwy terminologicznej oraz logicznej. Natrafiwszy, weźmy na to, w *Krytyce czystego rozumu* na pojęcie „apercepcji”, będziemy chcieli pojąć znaczenie (lub znaczenia) tego terminu na drodze tak zwanej metody porównywania fragmentów paralelnych co do treści, szukając innych miejsc w tekście zawierających ten termin i dokonując porównań. Bardzo ważne jest spostrzeżenie, że czynność interpretowania polega głównie na stawianiu hipotez interpretacyjnych. Obronić miałyby się przy tym ta hipoteza, która z perspektywy dociekań terminologicznych (jak w wypadku znaczenia „apercepcji”) nie pozwala zarzucić tekstowi, że w różnych jego miejscach (w takim samym kontekście) jeden termin używany jest na różne, a nawet sprzeczne ze sobą sposoby. W przeciwnym razie tekst taki jest w gruncie rzeczy niemożliwy do odczytania (zrozumienia). To samo

<sup>38</sup> Tutaj i na dalszym etapie nie będę się koncentrował na rozróżnianiu teorii i tekstów (co w żadnym razie nie ma świadczyć o tym, jakobym podważał fakt oczywistej różnicy między tymi dwoma rodzajami rzeczy).

<sup>39</sup> Nad wyraz wymowna jest uwaga Bennetta, w której mówi, że widzi on siebie jako „jednego z tych komentatorów, którzy są w większym stopniu zainteresowani tym, co Kant powinien był powiedzieć niż tym, co faktycznie myślał” (J. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge 1974, s. VIII). Najwyraźniej nie widzi on sprzeczności tej wypowiedzi. Kto chce dowiedzieć się, co Kant *powinien* był powiedzieć, w sposób oczywisty musi najpierw dowiedzieć się, co takiego Kant faktycznie *powiedział* (ponieważ w innym razie można popaść na przykład w niebezpieczeństwo zarzucania Kantowi, iż powinien on *był* powiedzieć coś, co w *rzeczy samej* powiedział). Por. w związku ze Strawsonem (P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966) też McDowella: „Nie jestem pewien, czy Kant Strawsona jest rzeczywiście Kantem, lecz jestem przekonany, iż Kant Strawsona osiąga niemal to, co Kant chciał osiągnąć”. Stwierdzenie to w ogóle nie ma sensu (J. McDowell, *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge 1996, s. VIII).

dotyczy logicznej spójności. Ze sformułowanych hipotez interpretacyjnych narzucać się będzie i wygrać będzie musiała ta, która nie pozwoli zarzucić tekstowi poważnych logicznych sprzeczności. Od tych wewnętrznych założeń odnośnie do spójności odróżnić należy zewnętrzne założenia odnośnie do prawdziwości. Twierdząc przez to, że od danej teorii *na wstępie* należy *zasadniczo* wymagać, by była ona wiarygodna, prawdopodobna, przekonująca lub rzeczywiście prawdziwa. W wypadku gdybyśmy, *ceteris paribus*, mieli do czynienia z różnymi hipotezami interpretacyjnymi, zwyciężyłaby ta, która pozwoliłaby nie zarzucić badanej teorii, jakoby na przykład pociągała ona za sobą całkowicie absurdalne konsekwencje. Takie założenia o prawdziwości nazywam „zewnętrznymi”, gdyż przesłanki dla takich przyporządkowań wnoszone są z zewnątrz. Są to przesłanki filozoficzne, a więc chodzi w tym wypadku o stosowanie argumentów czysto filozoficznych.

Domniemana sprzeczność między oboma aspektami wyżej nakreślonej tezy — dociekanie prawdy należy zasadniczo odróżnić od pytań o znaczenie, dochodzenie znaczenia jest niemożliwe bez dociekania prawdy — rozwiązuje się, gdy dokona się rozróżnienia celu i metody. Celem historii filozofii jest poznanie znaczenia tekstów (teorii); celem właściwej (systematycznej) filozofii jest poznanie prawdy. Metoda historii filozofii polega zasadniczo na doszukiwaniu się terminologicznej i logicznej spójności, jak również jednak możliwej prawdy filozoficznej (prawdopodobieństwa, trafności itd.). Dociekanie prawdy jest zatem metodycznym instrumentem w dociekaniach dotyczących znaczenia<sup>40</sup>.

Niezwykle ważne jest, aby dostrzec, że tekst sam w sobie narzuca granice interpretacji. Spójność jest z punktu widzenia interpretacji ważniejsza niż prawdziwość teorii, której wymowa ma być zrozumiana. Odnalazłszy bowiem spójny sposób odczytania danego tekstu, z którego wynika niesatysfakcjonujący teoretycznie model, nie wolno nam rezygnować z tego sposobu odczytania na rzecz innego, w którym tekst byłby traktowany z dowolnością i wybiórczo tylko po to, by osiągnąć jakąś akceptowalną i satysfakcjonującą teorię. Zajmowanie miłosiernego stanowiska, tak zwanego „*principle of charity*”, czy też postawa „antycypowania doskonałości” („*Vorgriff der Vollkommenheit*”) nie powinny być forsowane kosztem zachowania wierności wobec tekstu.

Nie chodzi o to, by w ogóle wyrzec się pytań o prawdziwość, ani w pracy historyczno-filozoficznej, ani też w powiązanych z nią obszarach. Ważne jest, by wyraźnie odróżniać w analizie oraz w jej przedstawieniu pytania o prawdę od pytań o znaczenie, przede wszystkim zaś, by wszelkie odpowiedzi, zarówno na pytania

---

<sup>40</sup> Dobrym przykładem interpretacji w takim sensie kierowanej słusznymi intencjami są rozważania Wolffa na temat „form logicznych sądu” u Kanta (M. Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt/M. 1995, s. 9–18). Zgadzam się zatem w zasadzie z Puntelem (L. Puntel, *Über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte*, [w:] *Kant verstehen. Understanding Kant*, s. 133–157), że (podkreślam: *ostatecznie*) trzeba wiedzieć, co dana teoria znaczy, aby móc dać odpowiedź na pytanie, czy jest ona prawdziwa. Możliwe, że Puntel nie docenia tej, jak ją nazywa, „twórczej” („*inventive*”) funkcji dociekania prawdy, a także możliwe, że ma on zbyt statyczne pojęcie dociekania zarówno prawdy, jak i znaczenia; zakładam jednak, że chodzi tu raczej o różnice terminologiczne.

dotyczące znaczenia, jak i na te dotyczące prawdy, wyprowadzać z tekstu, wywodzić w odniesieniu do niego i w nim szukać ich potwierdzenia — w końcu odnosimy się przecież do określonego tekstu.

### III

Mówiąc, co powyżej, ustaliliśmy być może jeszcze niewiele na temat właściwej, należytej przedstawionej pracy badawczej w ramach historii filozofii czy filozofii systematycznej<sup>41</sup>. Na pewno jednak mówi to nam co nieco o rzeczywistym stanie historii filozofii, a także — by pozostać przy przykładzie, do którego się odwoaliśmy — o *faktycznym stanie badań nad Kantem*. Niezwykle istotnym punktem tej krytyki kierowanej wobec badań nad Kantem jest mianowicie zdanie, iż w ich obszarze myli się i miesza kwestię prawdziwości różnych kantowskich, to znaczy wyłożonych w jego tekstach teorii, z pytaniami dotyczącymi znaczenia (rozumienia) tych teorii i tekstów. I to niejasne pojmowanie swego celu i zadania — chodzi nam o znaczenie czy chodzi o prawdę? — jest współodpowiedzialne za zjawisko *Textvergessenheit*.

We wczesnej hermeneutyce mówiło się o rozróżnieniu na *sensus* (znaczenie) i *sententia* (prawdę); jedną rzeczą jest analizować treściową prawdziwość zdań sensownych, a inną, by w ogóle te wypowiedzi zrozumieć<sup>42</sup>. Prawdopodobnie większość interpretatorów Kanta formalnie przyjmuje to rozróżnienie do wiadomości. Jednak w praktyce nie zważa się na nie, lub jeśli nawet się je stosuje, to kosztem dociekań sensu. Duża część interpretatorów o wiele więcej uwagi poświęca kwestii prawdziwości (problemom udoskonalania, obrony, krytyki) filozofii Kanta niż dążeniu do zrozumienia tej filozofii. Pragną oni uprawiać równocześnie historię filozofii i filozofię systematyczną i przy tym osiągnąć sukces w obu tych dziedzinach jednocześnie, a nie udaje im się podolać wystarczająco żadnemu z postawionych sobie zadań; nie jest to praca wykonana nawet w połowie, a tym bardziej nie w całości. W wypadku gdy cel polega na tym, by na przykład dochodzić do wniosków w kwestiach etycznych, nie ma w mojej ocenie żadnego koniecznego powodu, by wiązać takie w gruncie rzeczy systematyczno-filozoficzne starania z historyczno-filozoficznymi. W ten sposób filozoficzna teza, że możliwość uniwersalizacji jest stosownym instrumentem umożliwiającym wyróżnianie wybranych maksym działania jako moralnych, ma inny status logiczny niż teza filozoficzno-historyczna, jakoby Kant twierdził o maksymach, iż możliwość ich uniwersalizacji jest też narzędziem ich moralnego wyróżnienia. Ktoś, kto pragnie dowiedzieć się, jaki status ontologiczny mają przestrzeń i czas, nie musi wiedzieć, jak dokładnie Kant ten problem przedstawia. Z perspektywy systematyczno-filozoficznej można

<sup>41</sup> Poza tym jasną sprawą jest, że surowy i ścisły podział na filozofię oraz historię filozofii nie jest możliwy. Po pierwsze dlatego, że *wszystkie* teksty — czy to filozofów już nieżyjących, czy to żyjących — domagają się tego, by je interpretować. Po drugie zaś oczywiste jest, że niejeden filozof, który w sensie biologicznym nadal żyje, należy już do „historii” filozofii (co może znaczyć na przykład, iż był on niegdyś wpływowym i miał szeroki posłuch, natomiast obecnie tak już nie jest, bądź też, iż jego dzisiejsza znacząca pozycja najprawdopodobniej nie dozna uszczerbku z powodu krytyki filozoficznej ani się nie przedawni).

<sup>42</sup> Por. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 62 n.



się więc odwoływać do *teorii* (konstruktów logicznych), a przy tym nie zważać na to, czy dana teoria jest *czyjąś* teorią. Można zatem opowiadać się na przykład za teorią uznającą przestrzeń i czas za nic innego jak formy naoczności *a priori*, stwierdzając tę tezę, a zarazem nie powołując się na ani jeden cytat z Kanta. Fakt, że teoria ta odzwierciedla mniej lub bardziej stanowisko Kanta w tej sprawie, jest zrozumiałe sam przez się. Dla kwestii systematyczno-filozoficznej (kwestii prawdy), to znaczy czy teoria ta, *tak jak zostaje ona przedstawiona*, jest słuszna czy nie, nie jest ważne, czy jest ona teorią Kanta. W wypadku jednak, gdy odnosimy się bezpośrednio i z pozycji interpretatorskiej do Kanta (a nie po prostu do teorii jako konstrukt), nasuwa się pytanie, czy teoria, tak jak zostaje ona przedstawiona, rzeczywiście jest teorią *Kanta*. Wtedy zaś rodzi się natychmiast trudność, polegająca na niemożności udzielenia sensownej odpowiedzi na takie pytanie bez podjęcia solidnego wysiłku historyczno-filozoficznego.

Nie twierdzę, iż można uprawiać w sposób sensowny filozofię z pominięciem historii filozofii, a także, że można w zasadzie osiągnąć cel obu tych dziedzin jednocześnie (to znaczy odpowiedzieć na pytanie, czym są zdania analityczne i co w tej sprawie twierdził Kant)<sup>43</sup>. Natomiast uważam, że w *powszechnej praktyce istniejących badań nad Kantem* historia filozofii jest lekceważona i traci ona na rzecz, przynajmniej jawiącej się jako taka, filozofii systematycznej. Dzieje się tak właśnie z tego względu, że nie odróżnia się wystarczająco precyzyjnie celu poznania zorientowanego na znaczenie od celu poznania dążącego do prawdy; *Textvergessenheit* jest tego nieuniknionym następstwem.

Szczególnie dobitnie (a przy tym bardzo kontrowersyjnie) podjął się tego tematu — krytykowanego tu przeze mnie pomieszania filozofii systematycznej z historią filozofii — także L. Puntel<sup>44</sup> (nade wszystko krytykował on brak właściwej filozofii systematycznej). W odróżnieniu od niego, przedmiotem moich starań jest nie filozofia systematyczna, lecz (przede wszystkim) historia filozofii. Zgadzam się z nim na pewno co do spostrzeżenia, iż (jak twierdzi Puntel: *niemiecka*, moim zdaniem także, a nawet zwłaszcza, analityczna) filozofia oraz historia filozofii nie mają bardzo często „ani wyraźnego, solidnego statusu historyczno-filozoficznego, ani prawdziwie systematycznego”<sup>45</sup>. Charakterystyczny przykład tego stanu rzeczy dostrzega on w dyskusji nad dedukcją kategorialną Kanta<sup>46</sup>. Również H. Schmitz wypowiedział się jednoznacznie na temat tej problematyki:

<sup>43</sup> To, że (w ujęciu genetycznym) nie jest możliwe sensowne uprawianie filozofii bez historii filozofii (i bez uwzględnienia jej dziejów) i na odwrót, jest moim zdaniem stwierdzeniem niemal trywialnym, które nie wymaga praktycznie dalszego uzasadniania. Krótkie, niemniej bardzo jasne, rozważania na ten temat można znaleźć na przykład u Puntela (L. Puntel, *The history of philosophy in contemporary philosophy: The view from Germany*, „Topoi” 10 (1991), s. 150 n.).

<sup>44</sup> Zob. L. Puntel, *The history of philosophy*, s. 147–153; *idem*, *Zur Situation der deutschen Philosophie der Gegenwart*, „Information Philosophie” 22 [1] (1994), s. 20–30; *idem*, *Das Verhältnis von „systematischer“ Philosophie und Philosophiegeschichte*, „Logos” 3 (1996), s. 234–269; *idem*, *Über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte*, [w:] *Kant verstehen. Understanding Kant*, s. 132–159.

<sup>45</sup> L. Puntel, *Zur Situation der deutschen Philosophie*, s. 28.

<sup>46</sup> Warta przeczytania w związku z tym jest też krytyka Puntela odnosząca się do pewnego artykułu K. Cramera o „myśle” („*Ich denke*”) Kanta w: L. Puntel, *Das Verhältnis von „systematischer“*, s. 246, przyp. 9.

Dzisiejsza literatura o Kancie [...] miesza [...] rozważania dotyczące tego, co Kant w istocie miał powiedzieć, myśleć czy zamierzać, z ekstrapolacjami jego uwag w odpowiadającym interpretatorowi kierunku, przez co tworzy się nowe propozycje obok dzieła Kanta, bądź wkracza się w strefę półcenia, w której nikt nie jest do końca odpowiedzialny za to, co rzekomo miałyby być w nim [dziele Kanta] choćby częściowo twierdzone<sup>47</sup>.

Podobnie też L.W. Beck:

Ale pierwszym i podstawowym zadaniem jest, by dojść do tego, co Kant powiedział, jak to powiedział i dlaczego. Dopiero wtedy możemy oceniać konkretny przedmiot, a nie amorficzną masę modelowaną w swym kształcie w zależności od stopnia sympatii bądź wrogości, z jaką jest traktowana; zbyt często w przeszłości debaty na temat tego, czy Kant miał rację, czy nie, skażone były brakiem zupełnie fundamentalnych ustaleń dotyczących tego, co Kant faktycznie powiedział oraz sądził<sup>48</sup>;

w tym względzie nie zmieniło się nic. Por. też A.W. Wooda:

Pierwszy rozdział *Uzasadnienia [Uzasadnienia metafizyki moralności]* dał filozofom sposobność do poczynienia wielu interesujących refleksji na ten fascynujący temat [to znaczy motywacyjnej nad-determinacji]. Szkoda, że refleksje te wprowadzają nas tylko w błąd co do tego, co Kant mówi na ten temat<sup>49</sup>.

Także H.J. Paton całkiem słusznie pisze:

Każdy komentator musi postrzegać omawianego autora ze swojego własnego punktu widzenia oraz przez pryzmat swoich własnych ograniczeń, co nie zmienia faktu, że jego zadaniem, jak to rozumiem, jest wyjaśniać, co autor ten powiedział, a nie, co powinien był powiedzieć<sup>50</sup>;

z tym zgadzam się, jak już mówiłem, w kontekście historyczno-filozoficznym. Gdyby spojrzeć na rzecz z innej strony, moim zdaniem powinno być zrozumiałe samo przez się, iż jest nawet nie tylko dozwolone, ale wręcz nieodzowne, „by rozwijać kantowskie poglądy na sprawy, do których Kant nigdy się nie odniósł, a nawet śmiało, by twierdzić, iż Kant nie powinien był powiedzieć tego, co powiedział — w znaczeniu, że na gruncie kantowskim to, co Kant stwierdził, powinno być odrzucone”<sup>51</sup>. Jak już powiedziałem, jest to *de facto* oczywiste. Chodzi tylko o to, by dowiedzieć się, co Kant powiedział. A kiedy o to pytamy, znajdujemy się w innym kontekście, niż gdybyśmy pytali o to, co Kant powinien był powiedzieć. Trzeba traktować konteksty historyczno-filozoficzny i czysto filozoficzny jako wyraźnie odrębne. Musimy unikać sytuacji, gdy „rozdzielenie między etyką Kanta a etyką kantowską zaciera się”<sup>52</sup>. Na temat przeważania tendencji, by koncentrować się na kwestii prawdziwości ze szkodą dla rozróżnienia prawdy od znaczenia, jak i na temat braku zainteresowania tym, by stawiać szczegółowe pytania, porównaj na przykład (tak znanych autorów jak) N. Kemp Smith:

<sup>47</sup> H. Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, s. 2.

<sup>48</sup> L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, s. VII.

<sup>49</sup> A.W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge 1999, s. 41.

<sup>50</sup> H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the 'Kritik der reinen Vernunft'*, t. 1, London 1936, s. 17.

<sup>51</sup> M. Baron, *Kantian ethics*, [w:] *Three Methods of Ethics: A Debate*, M. Baron, P. Pettit, M. Slote (red.), Malden-Oxford 1997, s. 3.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 3 n. Autorka pisze to w odniesieniu do C.M. Korsgaard, *Rawls and Kant: On the primacy of the practical*, [w:] *Proceedings of the Eight International Kant Congress*, H. Robinson (red.), t. 1, cz. 3, Milwaukee 1995, s. 1165–1173.

*Komentarz* pełni rolę zarówno wyjaśniającą, jak i krytyczną; w przedstawionych wyjaśnieniach tak jak w przeprowadzonej krytyce starałem się podporządkować analizie zagadnień tekstualnych i kwestii pomniejszych systematycznemu omówieniu kluczowych problemów<sup>53</sup>;

P.F. Strawson:

Jak każdy badacz Kanta czytający ją [to znaczy książkę Strawsona] szybko się orientuje, nie jest to absolutnie praca naukowa z obszaru historii filozofii. Nie przestudiowałem zbyt dogłębnie prac pomniejszych poprzedników Kanta, jego własnych mniej znaczących dzieł czy też niezliczonych komentatorów, którzy pojawili się w dwóch kolejnych stuleciach<sup>54</sup>;

mimo to jest on przekonany, że jego interpretacja „znajduje mocne uzasadnienie w tekście wziętym dokładnie tak, jak został on napisany”; O. Nell: „w mniejszym stopniu interesuje mnie egzegeza niż sam wywód”<sup>55</sup>; H.H. Price: „Próbujemy na nowo sformułować teorie Kanta przy użyciu współczesnej terminologii. Naciągamy je trochę, tak by były one do pogodzenia z postępowaniem, który dokonał się od tamtych czasów w fizyce, psychologii czy też logice. I to właśnie wydaje się być właściwym sposobem traktowania pism wielkiego filozofa”<sup>56</sup>; taki miałby być „ów duch, w którym powszechnie studiowane są dzieła Kanta”<sup>57</sup>; P. Guyer: „Niniejsza książka nie buduje muru między historią filozofii a uprawianiem filozofii”<sup>58</sup>; rzadkim wyjątkiem od powszechnego sposobu rozumienia swojej roli i zadania w tradycji analitycznej jest W. Waxman:

Czytelnik musi być z góry poinformowany, iż jest to książka ograniczająca się wyłącznie do interpretacji. Jej wartość oparta jest na przekonaniu, że nawet po upływie dwustu lat wciąż jest przed nami do wykonania ogromna praca, jeśli chodzi o samo zrozumienie zupełnych podstaw myśli Kanta<sup>59</sup>.

Aby jeszcze nieco jaśniej wyłożyć moje twierdzenia, chciałbym na koniec poczynić kilka (celowo dobitnie sformułowanych) uwag na temat tak zwanej analitycznej literatury o Kancie<sup>60</sup>. Pojawia się tu również pytanie, dlaczego postulowana przeze mnie komentaryczna metoda uprawiania historii filozofii nie rozwinęła się na gruncie analitycznej filozofii oraz historii filozofii prawie wcale.

Indywidualizm czy też samodzielność w myśleniu są powszechnie znane jako pewien topos oświecenia. Zamiast poświęcać się żmudnym studiom nad dawnymi tekstami, które zasadniczo utraciły już swój autorytet, starano się w filozofii analitycznej szukać prawdy całkowicie na własną rękę. Należałoby nawet rzec: Powstaje tu swoista mieszanka złożona z indywidualizmu w myśleniu oraz refleksji

<sup>53</sup> N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New York 1923, s. VII.

<sup>54</sup> P.F. Strawson, *op. cit.*, s. 11.

<sup>55</sup> O. Nell [O'Neill], *Acting on Principle*, New York-London 1975, s. VIII.

<sup>56</sup> H.H. Price, *Hume's Theory of the External World*, Westport 1981, s. 4.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Wskazanie na ten ustęp zaczerpnąłem od Ayersa (M. Ayers, *Analytical philosophy and the history of philosophy*, [w:] *Philosophy and its Past*, J. Ree, M. Ayers, A. Westoby (red.), Hassocks 1978, s. 50).

<sup>58</sup> P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge 1997, s. XVIII.

<sup>59</sup> W. Waxman, *Kant's Model of the Mind. A New Interpretation of Transcendental Idealism*, New York-Oxford 1991, s. 6.

<sup>60</sup> E. Bencivenga (*My Kantian Ways*, Berkeley-Los Angeles-London 1995, s. 47 n.) zauważa bardzo słusznie, jak zresztą uczynił to już Rorty, że dzisiejsza „filozofia analityczna” wyróżnia się raczej ze względów socjologicznych czy stylistycznych, a nie filozoficznych.

nad, czy też w ślad za, autorami klasycznymi, względnie neoklasycznymi (jeśli tak się komuś podoba).

W filozofii nie potrzeba nam odtąd tak bardzo sztuki wykładania tego, w dociekaniach czego każdy winien używać swych własnych zdolności namysłu i rozumowania. Przeto nie może przynieść nam szczególnego pożytku nauka tego typu, którą zdobywa się przez żmudne i długie wykładanie pewnego pisma filozoficznego; a dopiero wtedy stawia się pytanie, czy ta nauka jest prawdziwa i jak należy ją uzasadnić, na czym przecież polega właściwa sztuka filozofii.

Słowa te napisał Chladenius, hermeneutyk z XVIII wieku<sup>61</sup>. Filozofię analityczną widzę jako plasującą się właśnie w tej tradycji. Nawet więcej: Dla wielu przedstawicieli filozofii analitycznej dzieje filozofii są nadal podejrzane. Takie nastawienie utrzymywało się od początku: W filozofii chodzi o prawdę, a nie o rozumienie dawnych teorii. Większa część filozofii w dziejach jest bez wyjątku całkiem opaczna, pokrętna, mętna, niezrozumiała, ciemna. Jeśli dzieje filozofii mogą w ogóle być interesujące, to tylko dlatego, że współczesne („analityczne”) wywody argumentacyjne mogą zostać racjonalnie zrekonstruowane na podstawie dawnych tekstów i wówczas zastosowane do współczesnych („analitycznych”) problemów<sup>62</sup>.

Tych filozofów analitycznych, którzy zajmują się dziejami filozofii, dręczą oczywiście wyrzuty sumienia z powodu tego, że uprawiają filozofię drugiego, niższego rzędu. Analizują oni dzieje filozofii, lecz wolno im to robić jedynie wtedy, gdy i o ile może to być z pożytkiem dla bieżących rozważań problemów filozoficznych. Historia filozofii uprawiana dla niej samej jest zakazana, z czego z kolei wynika brak odróżnienia kwestii prawdy od kwestii znaczenia, jak też brak gotowości do skrupulatnej lektury<sup>63</sup>. Idzie za tym tendencja, by z danego tekstu stanowiącego

<sup>61</sup> Cyt. za J. Grondin, *op. cit.*, s. 79. Przypomina to oczywiście znany cytat Kanta z Przedmowy do *Prolegomenów* mówiący, że „istnieją uczeni, dla których sama historia filozofii (zarówno starożytnej, jak i nowożytnej) jest ich filozofią. Nie dla nich napisane zostały *Prolegomena*. Oni muszą czekać, aż swą pracę skończą ci, którzy starają się czerpać ze źródeł samego rozumu, a wówczas przyjdzie kolej na nich, by donieśli światu o tym, co zaszło” (AA IV, 255, wyróżnienie moje). Od razu pojawiło się mnóstwo literatury interpretacyjnej na temat Kanta, o czym świadczy między innymi fakt, że bardzo szybko powstały liczne leksykony do jego dzieł. Co ciekawe, w drugiej fazie recepcji myśli Kanta (w czasach przedstawicieli tak zwanego idealizmu niemieckiego) nie powstał ani jeden nowy, podobny leksykon; jak pisze H.P. Delfosse, „nie skupiają się [oni] już na »literach«, lecz starają się uchwycić »ducha« Kantowskiej filozofii” (H.P. Delfosse, *Kant-Index, Band 15: Stellenindex und Konkordanz zur 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, s. XVIII).

<sup>62</sup> Por. też charakterystykę filozofii analitycznej u Ayersa (M. Ayers, *Analytical philosophy and the history of philosophy*, [w:] *Philosophy and its Past*, s. 52 n.). K.R. Fischer i F.M. Wimmer piszą nawet, jakoby filozofowie analityczni w zasadzie „w ogóle [nie mieli] świadomości historycznej w odniesieniu do swojej własnej dyscypliny, a nawet jeśli ją mieli, to i tak jest ona praktycznie żadna. Filozofia analityczna jest przedsięwzięciem ahistorycznym” (K.R. Fischer, F.M. Wimmer, *Das historische Bewusstsein in der analytischen Philosophie*, [w:] *Wo steht die analytische Philosophie heute?*, L. Nagl, R. Heinrich (red.), Wien-München 1986, s. 171).

<sup>63</sup> Por. na przykład u Köhla: „Analitycznym interpretacjom właściwe jest całkowite zorientowanie na kwestię prawdy [...]. To zorientowanie na kwestię prawdziwości oznacza, że mające nastąpić (to znaczy Köhla) interpretacje w żadnym razie nie są interpretacjami historycznymi” (H. Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin-New York 1990, s. 9). Nie przeczę oczywiście temu, że nowsza analityczna interpretacja Kanta odznacza się, jak pisze S. Neiman, „wzrostem zainteresowania szczegółem, chęcią uczenia się od Kanta oraz skrupulatnością we wczytywaniu naszych własnych oczekiwań w jego teksty” (S. Neiman, *Sure path of science: Kant in the analytic tradition*, [w:] *Future Past: Reflections on the*

całość lub nawet z całej książki brać pod uwagę tylko wybrane, uznane za godne „racjonalnej rekonstrukcji”<sup>64</sup> fragmenty tekstu. E. Bencivenga mówi całkiem trafnie o „wybiórczym nastawieniu” („*pick-and-choose attitude*”) tradycji analitycznej<sup>65</sup>; M. Ayers z kolei komentuje „wrywkowe podejście” do tekstów („*piecemeal approach*”)<sup>66</sup> cechujące ogromną część filozofii analitycznej.

W filozofii analitycznej chętnie dokonuje się rozróżnienia między „tekstem” („*Text*”) a „wywodem” („*Argument*”). Trudno jednak zaprzeczyć, iż jeśli ktoś chce zrozumieć daną teorię, zanalizować daną argumentację i poddać ją krytyce, musi zdać się na tekst, w którym owa teoria została wyłożona. Tekst składa się ze znaków będących materiałem do zinterpretowania i nie miałyby żadnego sensu z wyprzedzeniem i jedynie w przybliżeniu określać w sposób *a priori* różnic między tak zwanymi „szczegółami” a „wymową całości” („*Gesamtsinn*”). Nie można uzyskać jednego bez tego drugiego, co oznacza też, że cały wywód argumentacyjny jest niemożliwy do odczytania bez uwzględnienia tekstualnych szczegółów<sup>67</sup>. Cokolwiek byśmy ostatecznie chcieli rozumieć przez „gruntowną lekturę” i jakkolwiek miałyby być sens oraz cel interpretacji, jedno pozostaje pewne — jeśli ktoś wypowiada się na temat jakiejś teorii Kanta, *odnosząc się* tym samym do określonego tekstu Kanta i cytując go, chcąc przy tym powiedzieć o nim coś sensownego, a przede

---

*History and Nature of Analytic Philosophy*, J. Floyd, S. Shieh (red.), Cambridge 2000, s. 291); oczywiście prawdą jest, że Kant nauczany dzisiaj będzie, z zasady, bliższy tekstowi a także większej liczbie tekstów, niż Kant nauczany 20 lat temu; nauczanie to będzie bliższe własnym twierdzeniom Kanta na temat jego zamierzeń (*aims*), a jednocześnie część uwagi poświęcać się będzie przekonaniom jemu współczesnych oraz próbie umieszczenia ich twierdzeń czy przekonań w kontekście” (*ibidem*, s. 300). Nie chodzi o to, by wrzucać do jednego worka osiągnięcia interpretatorskie choćby Strawsona czy Allisona, lub by całkowicie skrytykować obecne badania nad Kantem. Trzeba jednak zapytać, czy ostatecznie w tych nowszych interpretacjach faktycznie i w sposób zdecydowany unika się braków, o których mówię; por. raz jeszcze przypis 15.

<sup>64</sup> W odniesieniu do tego bardzo problematycznego pojęcia por. M. Ayers, *Analytical philosophy*, s. 55 n.; A. Bühler, *Hermeneutischer Intentionalismus und die Interpretation philosophischer Texte*, „Logos” 2 (1995), s. 11 n.; W. Stegmüller, *Towards a rational reconstruction of Kant's metaphysics of experience*, „Ratio” 9 [1] (1967), s. 1–5; a w powiązaniu z pewnym konkretnym i współczesnym przykładem por. K.R. Westphal, *Buchdahl's 'phenomenological' view of Kant: A critique*, „Kant-Studien” 89 (1998), s. 335–352. Ważne jest, aby zobaczyć, że albo coś jest re-konstruowane; w takim wypadku rekonstrukcja jest niczym innym jak interpretacją, to znaczy głębszym zrozumieniem i objaśnieniem tekstu, albo nie ma mowy o żadnej rekonstrukcji; w takim właśnie wypadku mamy do czynienia nie z rekonstrukcją, ale raczej (zazwyczaj) z anachronicznym zniekształceniem połączonym z dowolnym i wybiórczym odnoszeniem się do tekstu. Rekonstrukcji rozumianej jako rozwinięcie danej teorii nie można oczywiście nic zarzucać. W takiej sytuacji musi być tylko jasne, co w tej rekonstrukcji zostało wzięte z tekstu źródłowego, a co nie.

<sup>65</sup> E. Bencivenga, *My Kantian Ways*, s. 51.

<sup>66</sup> M. Ayers, *Analytical philosophy*, s. 56.

<sup>67</sup> Por. też u Patona: „nie ma innego sposobu, by zrozumieć dany wywód, jak tylko przeanalizowanie jego poszczególnych elementów” (H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, s. 16). U Smitha znajdujemy znamienne rozróżnienie na komentarz i literaturę sekundarną: „Podczas gdy komentarz jest ze swej natury zorientowany na tekst wybranego dzieła, dzieło literatury sekundarnej z zasady skupia się na konceptach oraz argumentacjach, przy czym literatura ta pojmowana jest jako mogąca odchodzić od ich pierwotnych sformułowań” (B. Smith, *Textual deference*, s. 2). Moja teza polega na tym, że bez komentarycznego odniesienia do tekstu zrozumienie owych „konceptów i argumentacji” („*ideas and arguments*”) jest niemożliwe.

wszystkim: jeśli ktoś choć trochę pragnie zadośćuczynić Kantowi, jego tekstowi, a przez to też jego teorii i wiernie ją oddać, musi najpierw rzeczony tekst *czytać*, to znaczy *śledzić* i *zapytywać* o wszystko, co (już nawet na poziomie czysto językowym) jest w nim do znalezienia. Braki w dziedzinie interpretacji Kanta obecne są już na tym elementarnym poziomie. Wygląda to niemal tak, jakby ktoś chciał interpretować utwór muzyczny, nie czytając jednocześnie jego zapisu nutowego. Taki zapis nutowy można interpretować na wiele różnych sposobów. Jednak nie wolno owych nut zignorować, ponieważ to one wyznaczają granice interpretacji.

*przełożyła Marta Broniewska*

### ***Textvergessenheit* in the Historico-Philosophical Inquiry**

#### Summary

I argue that many interpretations of Kant's philosophy suffer from what I call "Textvergessenheit," and that the remedy against it is what I call "kommentarische Interpretation." By "Textvergessenheit" I mean that, despite all appearances, there are *no* really close, detailed, exegetical and reconstructive interpretations of Kant's texts; and by "kommentarische Interpretation" I mean interpretations that are just this: close, detailed, exegetical and reconstructive. The main purpose of "doing history of philosophy" ("Philosophiehistorie") and thus the main purpose of interpreting philosophical texts is to understand what they mean; it is *not* to find out whether what the text claims to be true really is true (although asking this question is a part of the process of interpretation itself). The ultimate aim of reading a philosophical text is to understand, and this means: to reconstruct the theory and arguments put forward by its author. Once it is clear what an argument says, we can relate to it, critically or affirmatively, or whatever; but what exactly the argument really *says*, is never obvious. Of course, no one will argue that we should *not* read Kant's text carefully. Yet, since it is a widely held belief that, contrary to what I claim, there are close readings of Kant's text, I will provide examples that, as a matter of fact, this is not the case; *Textvergessenheit* is a fact of philosophical life.