

Mariusz Oziębłowski

Antyfundamentalizm i warunki możliwości odpowiedzialności moralnej

Przedmiotem tych rozważań ma być kategoria odpowiedzialności moralnej, a dokładniej – pewne sposoby rozumienia tej kategorii obecne w teoriach antyfundamentalistycznych. Koncepcjami „antyfundamentalistycznymi” nazywamy, idąc za słowami Andrzeja Bronka, teorie wychodzące od konstatacji, iż: „całe poznanie ludzkie bez wyjątku ma charakter tymczasowy (hipotetyczny), odwoływalny (fallibilny) oraz instrumentalny (operacyjny)” (1988A, s. 165) oraz odrzucające program filozofii transcendentalnej, która, wychodząc od ostatecznych fundamentów ludzkiego poznania, pragnęła zbudować wiedzę powszechnie obowiązującą, niezmienną i pewną.

Przytoczymy tezy antyfundamentalistów – Richarda Rorty’ego, Stanleya Fisha i Hansa-Georga Gadamera. Rozpocznijmy jednak od uwag Romana Ingardena – reprezentanta filozofii fundamentalistycznej – dotyczących warunków możliwości odpowiedzialności moralnej. Uczynimy tak, by pokazać, jakie konsekwencje dla problematyki odpowiedzialności moralnej wynikają z antyfundamentalistycznej tezy głoszącej, iż warunkiem możliwości rozumienia jest niepoznawalny, nadsubiektywny obszar praktyki komunikacyjnej.

Później będziemy starali się argumentować, iż neopragmatyzm uwikłany jest w dylemat determinizmu (koncepcja Fisha) i swoistej formy solipsyzmu (koncepcja Rorty’ego) oraz że każda z tych opcji znosi możliwość odpowiedzialności moralnej. Chcemy też wskazać sposób, w jaki – opierając się na tezach filozoficznej hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera – można uniknąć owego dylematu i ocalić sens kategorii odpowiedzialności moralnej, nie porzucając głównej tezy antyfundamentalizmu.

Podmiotowość jako fundament odpowiedzialności moralnej

Tradycyjnie jako fundament odpowiedzialności moralnej wskazywano podmiotową kondycję świadomego indywiduum będącego źródłem aktywności o charakterze moralnym. Klasycznym przykładem mogą być pisma Romana Ingardena ukazujące, iż podmiotowa konstytucja istoty ludzkiej jest warunkiem możliwości problematyki moralnej w ogóle i pojęcia odpowiedzialności w szczególności (Ingarden 1989, s. 219):

Dopóki nie ma żadnej perspektywy na podmiot działający, na podmiot mniej lub więcej półświadome czy świadome rozstrzygający, dopóty w ogóle jeszcze się nam nie wyłaniają zagadnienia natury moralnej (...).

Według Ingardena, pojęcie odpowiedzialności moralnej traci sens bez idei „istnienia w strukturze człowieka jakiegoś ostatecznego rdzenia, jakiegoś ostatecznego momentu, który dopiero ponosi odpowiedzialność” (tamże, s. 255). Aby jednostka mogła być odpowiedzialna za aktywność, której jest przyczyną, aktywność ta musi być przez nią traktowana jako „własna”, a to jest możliwe tylko wówczas, gdy jednostka działa samodzielnie, czyli wyprowadza swe czyny z „ostatecznego rdzenia człowieka” (tamże, s. 234). Tylko wtedy możliwe jest utożsamianie się, „solidaryzowanie” podmiotu ze swą działalnością (tamże, s. 218).

Jednak podmiot musi posiadać nie tylko konkretną i niezmienną tożsamość (Ingarden 1975, s. 121 oraz 1989, s. 296), ale też musi być świadom sensu swej aktywności bądź jej zaniechania (tenże 1975, s. 82). Zakłada to posiadanie przez podmiot adekwatnej wiedzy o charakterze działania, swoim w nim udziale, jego celu i skutkach.

Trzecim elementem, bez którego nie może być mowy o odpowiedzialności, jest wolna wola podmiotu (tamże, s. 133). Ingarden twierdzi, że deterministyczne modele rzeczywistości, w których nie istnieją „systemy względnie izolowane”, usuwają możliwość odpowiedzialności moralnej (tamże, s. 160). Bez wolności indywiduum ludzkiego¹ nie ma sensu idea „własnego”, samodzielnego działania (1975, s. 88).

Podmiotowa kondycja indywiduum jest na tyle istotna, że zostaje przez Ingardena zaliczona do ontycznych podstaw odpowiedzialności (tamże, s. 77 i nast.). Fundamentem odpowiedzialności jest więc traktowanie źródła działania o charakterze moralnym jako podmiotu tego działania – podmiotu indywidualnego, posiadającego konkretną (tamże, s. 132), niezmienną tożsamość (tamże, s. 125), świadomość, wolną wolę (przynajmniej w pewnym zakresie) (1989, s. 296) i dysponującego rzetelną wiedzą o rzeczywistości.

¹ Wolności pojmowanej jako obszar, w którym to jednostka, niezależnie od zewnętrznych wpływów, jest źródłem aktywności (Ingarden 1989, s. 301).

Antyfundamentalistyczna destrukcja podmiotowości

Zauważmy, że cały problem warunków możliwości odpowiedzialności moralnej jest sformułowany w perspektywie transcendentальной. Oznacza to, że pytając o warunki możliwości przedmiotu rozważań, wykraczamy poza ów przedmiot, ku temu, co go umożliwia. Tymczasem dla współczesnej antyfundamentalistycznej albo antyfundacjonistycznej (Szahaj 2004, s. 117) filozofii charakterystyczna ma być „detranscendentalizacja” myślenia. Jak pokazuje Marek Szulakiewicz (1988, s. 21), „detranscendentalizacja” nie tyle oznacza porzucenie perspektywy transcendentальной, co odejście od kategorii „podmiotu” (tamże, s. 22):

Hermeneutyczna filozofia, neopragmatyzm, poststrukturalizm ogłaszają koniec tej fundamentalistycznej filozofii podmiotu. Zakładają swe tezy na całkowicie otwartej zależności wszelkiego myślenia i poznania od „anonimowych”, nie poddawanych kontroli i opanowaniu struktur np. historycznie ukształtowanego języka, tradycji, społecznej praktyki.

Właściwa dla perspektywy transcendentальной idea „warunku możliwości” nie zostaje porzucona. Idzie więc nie tyle o zmianę sposobu myślenia, co o zmianę obszaru wskazywanego jako warunek możliwości poznania. Detranscendentalizacja myślenia oznacza zatem odkrycie obszarów warunkujących to, co dotychczas wskazywano jako warunki możliwości poznania.

Pomiędzy fundamentalistyczną i antyfundamentalistyczną perspektywą transcendentálną zachodzi jednak bardzo istotna różnica. Otóż, w filozofii fundamentalistycznej warunki możliwości poznania stanowiły jeden z najistotniejszych przedmiotów refleksji filozoficznej, ponieważ zakładano ich poznawalność. Tymczasem filozofowie antyfundamentalistyczni podkreślają, że uwarunkowania rozumienia nie mogą stać się przedmiotem aktów poznawczych, które umożliwiają.

Jako przykład detranscendentalizacji myślenia wybraliśmy neopragmatyzm Stanleya Fisha. Wedle Fisha, warunkiem możliwości wszelkiej działalności ludzkiej jest horyzont interpretacyjny, określający sposób rozumienia świata przez świadome indywiduum. Mechanizmy kształtowania owego horyzontu i – w dalszej perspektywie – wyznaczające sens i sposób działania jednostki ludzkiej pozbawiają podmiotowości prowadzące aktywność egzystencji indywiduum. To nie ono określa własny sposób rozumienia świata, nie ono wyznacza cele i metody swych działań. Fish wskazuje jako właściwe źródło interpretacyjnej aktywności jednostki „wspólną interpretacyjną”, do której ta przynależy (2002C, s. 263, 266):

Wspólnota interpretacyjna jest raczej motorem zmiany niż jakimś obiektem, pod adresem którego można by zadać pytanie „jak to się zmienia?” Jest ona motorem zmiany, ponieważ jej założenia nie są mechanizmem do odgradzania się (*shutting out*) od świata, lecz do jego organizowania, do postrzegania zjawisk jako już powiązanych z interesami i celami, które czynią wspólną tym, czym jest. Innymi słowy, wspólnota jest zawsze zaangażowana w pewną działalność – w przekształcanie krajobrazu w materiał dla swojego projektu; lecz projekt ów zostaje sam następnie przekształcony przez fakt, że jest realizowany.

Wspólnoty interpretacyjne nie są niczym więcej niż zbiorem praktyk instytucjonalnych i choć praktyki te nieustannie ulegają transformacji poprzez samo swoje działanie, to przekształcająca się praktyka rozpoznaje swoją tożsamość i snuje swoją opowieść w odniesieniu do ogólnych celów i dążeń, które przetrwały i tworzą podstawy ciągłości.

Fish pojmuje aktywność jednostki jako funkcję ruchu samooorganizacji, samoprzekształcania tworzącego nadsubiektywny obszar wspólnoty interpretacyjnej. Podmiotowa rola jednostki jest iluzją. Czy w takim razie jako właściwy podmiot interpretacyjnej aktywności jednostki można wskazać wspólnotę interpretacyjną?

Z całą pewnością właściwa wspólnocie interpretacyjnej aktywność samotransformacji nie może być łączona ze świadomością. Fish jednak twierdzi, iż „przekształcająca się praktyka rozpoznaje swoją tożsamość” – że posiada autonomiczną strukturę celów i wartości. Jeśli więc zgodzimy się, że zdolność do określania celowej struktury działania i suwerenność decyzyjna wystarczają do przyznania statusu podmiotu działań, to wspólnota interpretacyjna może być zakwalifikowana jako podmiot zmiany interpretacyjnej.

Bardzo podobną sytuację spotykamy w hermeneutyce H.-G. Gadamera. Tutaj również warunkiem możliwości egzystencjalnej aktywności indywiduum jest nadsubiektywny obszar określający jego sposób rozumienia świata i formy aktywności. Dla Gadamera obszarem tym jest „język” – nieskończona całość językowego procesu autoprezentacji bytu².

Wedle Gadamera, język „ma swój właściwy byt dopiero w rozmowie, a więc w realizacji porozumienia” (2004, s. 599). Idealnym wzorcem rozmowy jest dla Gadamera Platoński dialog. W trakcie dialogu, w dialektycznej grze stanowisk ujawnia się logos, który „tak dalece przekracza subiektywne mniemania uczestników rozmowy, że nawet prowadzący rozmowę pozostaje stale niewiedzącym” (tamże, s. 501).

W ten sposób uczestnicy rozmowy okazują się uczestnikami procesu posiadającego własną „podmiotowość” (tamże, s. 519):

Następstwo słów, zwroty w rozmowie, jej kontynuacja i konkluzja mogą być w pewien sposób sterowane, ale w tym sterowaniu partnerzy nie tyle sterują, ile raczej są sterowani. (...) Dowodzi to, że rozmowa ma swego własnego ducha i że stosowany w niej język niesie ze sobą własną prawdę, tzn. „odkrywa” i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć.

Ontologicznym modelem języka jest, wg Gadamera, gra. Analiza tej kategorii bardzo wyraźnie ukazuje z jednej strony utratę podmiotowości rozumiejącego indywiduum, z drugiej – przyznanie jej nadsubiektywnemu obszarowi językowej autoprezentacji bytu (tamże, s. 164, 161):

Właściwym podmiotem gry (...) nie jest gracz, lecz sama gra. Gry w ogóle nie można rozumieć jako pewnego rodzaju działania. Dla języka właściwym podmiotem gry wyraźnie nie jest subiektywność kogoś, kto wśród innych działań także gra, lecz sama gra.

² Por. „(...) język «utożsamia się» z całością bytu” (Bronk 1988B, s. 314).

Jednak stosowanie wobec gry kategorii „podmiotu” wiąże się z istotnymi trudnościami. Gadamer wskazuje, że gra jest „samoruchem”, wobec którego nie można mówić o żadnym wymuszającym ruch podmiocie (tamże, s. 161):

Ruch w tę i wewte jest dla określenia istoty gry tak centralny, że pozostaje już obojętne, kto lub co ten ruch prowadzi. Ruch gry jako taki odbywa się jakby bez nosiciela.

Sposób istnienia gry nie jest więc tego rodzaju, że musi istnieć jakiś grający podmiot, aby gra mogła być rozgrywana. Najbardziej pierwotny sens grania jest raczej sensem medialnym.

Problematyczność związaną ze stosowaniem kategorii „podmiotu” w stosunku do nadsubiektywnego ruchu językowej autoprezentacji bytu podnosi Maciej Potępa, wskazując, iż brak tutaj „własności refleksyjnej samoświadomości”, bez której nie można mówić o podmiotowości (2003, s. 370).

Uznanie „podmiotowości” języka rodzi więc trudności podobne do tych, które związane są z uznaniem „podmiotowości” wspólnoty interpretacyjnej. Ani językowi, ani wspólnocie interpretacyjnej nie można przypisać elementu świadomości i nie można tym samym – bez zastrzeżeń – przyznawać im podmiotowości. Gdy jednak przychodzi opisać relację pomiędzy subiektywnością rozumiejącego indywiduum a nadsubiektywnym warunkiem możliwości rozumienia i działania, bardzo trudno to uczynić, nie używając kategorii podmiotu³. Zdolność do samoprzekształcania i pojmowanie warunku możliwości rozumienia jako suwerennego centrum determinującego działania jednostek skutkują traktowaniem go jako swego rodzaju osłabionej podmiotowości. Posługiwanie się kategorią podmiotu jest niezgodne z duchem antyfundamentalizmu, ale w praktyce całkowite porzucenie tej kategorii jest bardzo trudne.

Tak czy owak, w filozofii antyfundamentalistycznej zupełnie pozbawione sensu staje się przypisywanie podmiotowej kondycji świadomemu indywiduum⁴. Ma to daleko idące konsekwencje etyczne. Detranscendentalizacja oznacza ujawnienie obszarów determinujących aktywność indywiduum, a zgodnie z tezą Ingardena (1975, s. 160), ta oraz wszelkie inne formy determinizmu likwidują możliwość odpowiedzialności moralnej.

Skutkiem detranscendentalizacji myślenia jest pozbawienie świadomego indywiduum tych wszystkich elementów, które niezbędne były, aby stosować względem niego kategorię odpowiedzialności moralnej. Indywiduum takie przede wszystkim nie ma wglądu w czynniki określające kształt jego horyzontu interpretacyjnego. Nie kontroluje ruchu samotransformacji dokonującego się wewnątrz „anonimowych struktur” określających jego sposób pojmowania świata. Nie mogąc kontrolować warunków swego rozumienia świata, nie rozumie i nie kontroluje samego siebie – nie zna rzeczywistych celów swego działania ani nie odpowiada za dobór metod ich realizacji. W oczywisty sposób nie można mówić ani o niezmiennej tożsamości indywiduum, ani o wolności jego woli.

³ Czyni tak i sam Potępa (2003, s. 83).

⁴ Andrzej Bronk podkreśla, iż istotnym rysem antyfundamentalizmu Gadamera jest odrzucenie podmiotowej podstawy poznania (Bronk 1988A, s. 167).

Jeśli zgodzimy się z wcześniej przywołaną tezą Marka Szulakiewicza wskazującą jako istotę filozofii współczesnej zarzucenie traktowania świadomego indywiduum jako podmiotu poznawczej i egzystencjalnej aktywności, staniemy przed poważnym problemem: jak porzucając kategorię „podmiotu”, ocalić ideę „odpowiedzialności moralnej”?

Odpowiedzialność a otwartość horyzontu interpretacyjnego

Filozofia antyfundamentalistyczna nie rezygnuje z idei odpowiedzialności moralnej. Widać to choćby w neopragmatyzmie Richarda Rorty’ego. Rorty jako istotę swej filozofii wskazuje misję o czysto etycznym charakterze (1996, s. 259):

Zgodnie z poglądem, który proponuję, istnieje coś takiego, jak postęp moralny i w istocie zmierza on w kierunku większej ludzkiej solidarności. Lecz solidarności tej nie uznaje się w nim za rozpoznanie jakiejś rdzennej jaźni, istoty człowieczeństwa obecnej we wszystkich istnieniach ludzkich. Uważa się ją raczej za zdolność do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie (...).

Rorty dość precyzyjnie wskazuje cel działalności i kryteria samodoskonalenia człowieka. Celem tym jest kształcenie coraz większej wrażliwości na cierpienie bliźnich (Szahaj 1996, s. 91). Rorty pojmuje indywiduum człowiecze jako „sieć przekonań i pragnień, którą ciągle można tkąć na nowo w odwołaniu do swych zdolności twórczych” (Lorenz 2003, s. 336). Idea autokreacji oznacza, że traktuje się człowieka jako suwerenną podmiotowość zdolną do własnych działań. Przedmiotem twórczej aktywności człowieka staje się kształtowanie jego własnego horyzontu interpretacyjnego. Co istotne, aktywność ta posiada ściśle etyczny charakter. Andrzej Szahaj pokazuje, że wartość interpretacji to wartość moralna, natomiast odpowiedzialność moralna interpretatora realizuje się poprzez otwartość na odmienne horyzonty rozumienia i tolerancję odmiennych punktów widzenia (2004, s. 117):

Założenie o istnieniu wielości interpretacji wychodzi naprzeciw idei ironii Rorty’ego, wedle której dobrze jest zachować wobec własnego „słownika” margines dystansu, który pozwoli wykluczyć roszczenia do posiadania absolutnej Prawdy. W tej perspektywie także twierdzenie, że każda interpretacja jest stronnicza i nieobiektywna, siłą swą mierzyć może jedynie swą perswazyjnością. Ta zaś odwołuje się także do wartości etycznych, takich jak tolerancja, poszanowanie odmienności i szacunek dla pluralizmu oraz poczucie odpowiedzialności. Jeśli bowiem to my kreujemy wartość interpretacji aktami naszego zaangażowania, każdy sam dźwiga ciężar odpowiedzialności za swe wybory; nie zdejmie go z niego jakaś Prawda, Rzeczywistość ani Obiektywność. Podsumowując, można zaryzykować twierdzenie, że spór o obiektywność interpretacji jest w ostateczności sporem moralnym (a nawet politycznym), każde zaś z wchodzących w grę stanowisk ukrytym moralizatorstwem.

Jeśli jednak miejscem kreacji wartości etycznych ma być praktyka społecznej interakcji komunikacyjnej, to powrócić musi problem relacji jednostki i wspólnoty komunikacyjnej. Zgodnie z duchem antyfundamentalizmu, Rorty pojmuje podmiotowość jednostki jako bardzo słabą – uzależnioną od nadsubiek-

tywnego warunku możliwości rozumienia. Podmiot i rzeczywistość wyłaniają się jako elementy procesu interpretacyjnego – „w społecznej praktyce komunikacji i działania” (Szahaj 1996, s. 49). To musi postawić pod znakiem zapytania możliwość autonomicznej kreacji przez jednostkę własnego horyzontu interpretacyjnego.

W koncepcji Fisha bardzo wyraźnie widać, że wszelkie podporządkowanie podmiotu ponadpodmiotowej praktyce komunikacyjnej musi oznaczać zniesienie podmiotowości jednostki. Z twierdzenia, iż indywidualny horyzont interpretacyjny świadomego indywiduum jest wytworem wspólnoty interpretacyjnej, Fish wyprowadza twierdzenie o niesamoistności indywiduum (2002B, s. 96):

Jeżeli nie będzie się uważać jednostki [czy jaźni] za niezależny byt, ale za pewien społeczny konstrukt, którego działania są limitowane przez system rozumienia, w którym jest zanurzona, wtedy znaczenia, jakie nadaje ona tekstowi, nie są jedynie jej własne, ale mają swe źródło w interpretacyjnej wspólnotocie (bądź wspólnotach), których jest ona pewną funkcją.

Jedno z podstawowych twierdzeń antyfundamentalistów mówi, że do czynników wyznaczających wspólnotowy horyzont interpretacyjny nie może należeć interakcja interpretacji z rzeczywistością niezinterpretowaną. Fish wyprowadza stąd wniosek, że interakcja musi odbywać się wewnątrz wspólnoty, a więc jest interakcją pomiędzy samymi interpretacjami (2002C, s. 255). Ponieważ każda interpretacja jest jednostronna (2002A, s. 165) – nie jest strukturą otwartą, lecz odmiennie zamkniętą (tamże, s. 159) – rywalizacja ta ma charakter polityczny i bezkompromisowy. Bezkompromisowość rywalizacji jest przejawem jednostronności interpretacji. Interakcja polega na konfrontacji i dążeniu do zdominowania strony przeciwnej.

Z twierdzenia o niepoznawalności gry interesów wspólnoty interpretacyjnej wynika twierdzenie o niemożliwości podmiotowego wysiłku „otwierania” horyzontu na horyzont strony przeciwnej. Nie mając wpływu na grę interesów wewnątrz wspólnoty, interpretator nie może modyfikować swego horyzontu. To, co dążącej do porozumienia jednostce zdaje się modyfikowaniem horyzontu interpretacyjnego, nie powstaje jako wynik świadomych działań, w trakcie których interpretator pokonuje partykularyzm swej perspektywy. W rzeczywistości porozumienie nie jest uzgodnieniem interesów (interpretacji), lecz efektem działania wspólnego interesu, który wchłania pierwotną sprzeczność pomiędzy rywalizującymi stronami. Podstawą porozumienia jest wspólnota interesu, a wszelkie świadome działania są tylko jej epifenomenami. Wzajemne otwarcie horyzontów interpretacyjnych jest w takim razie bezkompromisową manifestacją siły, która podporządkowała sobie przeciwstawne perspektywy (tamże):

Elastyczność czy otwartość nie są możliwym sposobem poznawczego postępowania istot ludzkich (...); chociaż elastyczność lub otwartość mogą być całkiem dobrze wzorem dla ludzkiej aktywności poznawczej, nie mogą one być programem, który poznający podmiot mógłby samoświadomie przyjąć.

Decyzja jednostki jest zdeterminowana przez wspólnotę interpretacyjną, do której należy. Rola, jaka przypada jednostce, jawić się musi jako rola biernego narzędzia. Wola porozumienia nie jest własną wolą jednostki. (Oczywiście, jed-

nostka nie odróżnia własnej decyzji od determinującego działania wspólnoty. Z subiektywnego punktu widzenia nie ma mowy o utracie podmiotowości).

Skoro jednostka nie jest czynnikiem sprawczym porozumienia, w oczywisty sposób nie jest w stanie uczynić swego sposobu widzenia świata bardziej „otwartym” na inne horyzonty interpretacyjne. Oznacza to, że determinujący wpływ wspólnoty likwiduje możliwość aktu kreacji wartości etycznej realizującej się poprzez otwartość na inne punkty widzenia.

W koncepcji Fisha widać, że antyfundamentalistyczny warunek możliwości rozumienia wyklucza możliwość odpowiedzialności moralnej pojmowanej jako otwartość horyzontu. W ogóle traci sens pojęcie otwartego horyzontu interpretacyjnego. Horyzont musi być zawsze zamknięty determinującym wpływem wspólnoty. Pojmowanie autokreacji jako „otwierania” horyzontu nie da się utrzymać łącznie z twierdzeniem o determinującej roli wspólnoty. Wypada podnieść przeciw koncepcji Rorty’ego zarzut niespójności.

Solipsyzm przeciw determinizmowi

Rorty wydaje się zgadzać z Fishem w kwestii niepoznawalności mechanizmu zmiany interpretacyjnej. Wprawdzie apriorycznym warunkiem możliwości rozumienia nie jest dla Rorty’ego wspólnota interpretacyjna, lecz język, jednak sposób pojmowania roli, jaką spełnia ów aprioryczny warunek w procesie kształtowania indywidualnych form rozumienia świata, jest w obu przypadkach identyczny. Gdy idzie o mechanizmy językowe odpowiedzialne za wyłanianie się nowych sposobów rozumienia świata, Rorty odsyła do Nietzschego i Davidsona po to, by zakwalifikować je, jako przekraczające możliwości kontroli umysłu ludzkiego (1996, s. 39):

Nietzscheańska historia kultury i filozofia języka Davidsona postrzegają język tak, jak widzimy obecnie ewolucję, jako proces ciągłego wypierania starych form przez formy nowe – nie po to, by zrealizować jakiś wyższy zamysł, lecz na ślepo.

Wprawdzie mechanizmy wewnątrzjęzykowe nie są niepoznawalne, lecz przypadkowe, jednak wypada się zgodzić, że kontrola przypadkowości również przekracza możliwości rozumnego indywiduum. Skoro język jest przypadkowym warunkiem możliwości indywidualnego rozumienia świata, to indywiduum nie posiada władzy nad własnym horyzontem interpretacyjnym. Jeśli tej władzy nie posiada, to jak może być zdolne do indywidualnych aktów kreacji?

Jednak Rorty wiąże możliwość „nowych sposobów użycia słów” z sytuacją „przygodności” perspektywy interpretacyjnej (tamże, s. 52). Swoboda kreacji ma być pochodną przypadkowości językowego warunku możliwości rozumienia. Przypadek zostaje pojęty jako warunek możliwości kreacji. I pewnie łatwo jest pojąć, że tam, gdzie nie ma sensu, łatwo jest sens tworzyć, trudniej jednak wytłumaczyć, jak owe rozdzielone grą przypadku indywidualne akty sensotwórczej kreacji mogą „otwierać” się na siebie nawzajem. Stąd Rorty nie upatruje czynnika jednoczącego indywidualne akty rozumienia w językowym warunku możliwości rozumienia, lecz w „podatności na ból” (tamże, s. 132):

[ironistka] Uważa, że tym, co jednoczy ją z pozostałymi przedstawicielami gatunku, jest nie wspólny język, lecz *jedynie* podatność na ból, a zwłaszcza na ów szczególny rodzaj bólu, którego nie dzielą z ludźmi zwierzęta – na upokorzenie. W jej ujęciu solidarność ludzka nie polega na dzieleniu wspólnej prawdy albo wspólnego celu, lecz na dzieleniu wspólnej samolubnej nadziei, nadziei, że nasz świat, owe drobne rzeczy wokół nas, które wpleliśmy w nasz słownik finalny, nie ulegną zniszczeniu.

Jeśli jednak poszukujemy czynnika, dzięki któremu indywiduum mogłoby o własnych siłach dokonać „otwarcia” swojego horyzontu interpretacyjnego, to doświadczenie cudzego bólu nadaje się do tego równie mało jako pozostałe sygnały ze świata zewnętrznego, które indywiduum interpretuje na swój własny przygodny i niepowtarzalny sposób. Nie sposób twierdzić, że ból drugiego człowieka dociera do nas w sposób niezapśredniczony, skoro każdy z nas na własną modłę kreuje sposoby zapśredniczania świata. Moja własna kreacja nie jest w stanie stanowić elementu łączącego mnie ze spontaniczną kreacją drugiego człowieka.

Podsumowując: bez przyjęcia założenia o istnieniu nadsubiektywnego czynnika determinującego horyzont rozumienia jednostki nie sposób wyjaśnić, jak możliwe są wspólne sposoby rozumienia świata. Natomiast po przyjęciu takiego założenia trudno wyjaśnić, jak możliwa jest odpowiedzialność moralna jednostki, pojmowana jako otwartość na odmienne punkty widzenia.

W takim razie pojawia się konieczność takiego określenia relacji pomiędzy indywiduum a wspólnotą komunikacyjną, która z jednej strony omija niebezpieczeństwo ubezwłasnowolnienia indywiduum, z drugiej zaś możliwość solipsystycznego zamknięcia w świecie prywatnej kreacji.

Wydaje się, że próba Rorty’ego nie prowadzi do ocalenia odpowiedzialności moralnej, bo uciekając przed determinizmem, wpada w solipsyzm. Jednak niebezpieczeństwo solipsyzmu zagraża nie tylko koncepcji Rorty’ego. Marek Sołtysiak odnajduje zagrożenie solipsyzmem w koncepcji H.-G. Gadamera (2004, s. 183):

Płaszczyzną porozumienia z drugim człowiekiem, porozumienia w społeczeństwie i rozumienia rzeczy, w zamyśle Gadamera miał być język. Jednak teza Gadamera, że głównym zadaniem języka jest otwieranie przed drugim człowiekiem obszaru bytu, który ma stać się czymś wspólnym, jest pozbawiona uzasadnienia. Każdy człowiek tworzy sobie „swój osobisty” język i „swój własny” świat ukształtowany językowo. Dla każdego człowieka granice „jego” języka są granicami „jego” rozumienia i w konsekwencji granicami porozumienia. Także uniwersalność języka i rozumienia dotyczy *universum* konkretnego człowieka, a nie wspólnoty językowej.

Wychodząc od stwierdzenia, iż rozumienie jest „tworzeniem własnego świata językowego”, „samorozumieniem” (tamże, s. 94), „sposobem bycia człowieka” (tamże, s. 181), Sołtysiak stara się pokazać, że indywidualny horyzont rozumienia zamyka człowieka w pułapce solipsyzmu i że czynnikiem, który umożliwia wydobycie się z tej językowej pułapki, może być tylko tradycja (tamże, s. 183):

Bycie-w-tradycji to bycie człowieka we władaniu nieświadomionych przesądów, dziejów efektywnych, autorytetu, wierzeń religijnych i związanych z nimi mitów i symboli, to również oddziaływanie kultury duchowej i materialnej.

To tradycja stanowić ma wspólnotę sensu i zobowiązań moralnych, umożliwiającą porozumienie międzyludzkie. Sołtysiak twierdzi, że to właśnie wspólnota tradycji umożliwia „otwieranie” indywidualnego horyzontu interpretacyjnego. Tym

samym problem Fisha i Rorty'ego zdaje się rozwiązany. Indywidualność posiada podmiotowość jako kreator własnej przestrzeni językowej, a zarazem jako uczestnik tradycji posiada środki porozumienia z innymi ludźmi i „poszerzania horyzontu rozumienia”. Sołtysiak stwierdza (tamże): „Wraz z poszerzeniem własnej tradycji o tradycję obcą poszerzeniu ulega również horyzont rozumienia”.

Czy jednak rzeczywiście można w taki sposób rozwiązać problem podmiotowej kondycji interpretatora? Otóż wypada po pierwsze zwrócić uwagę, na problematyczność idei „poszerzania własnej tradycji o tradycję obcą”. Skoro zawartość tradycji przekracza możliwości poznawcze interpretatora (bo jej treść jest nieuświadomiona i – jako warunek możliwości rozumienia – nieuświadomialna), jego kontrola nad sposobem przyswojenia treści własnej tradycji jest bardzo ograniczona. Gdy idzie o obcą tradycję, możliwości hermeneuty są jeszcze bardziej ograniczone.

Gadamer wyraźnie twierdzi, że interpretator nie panuje nad tradycją tak samo jak nie panuje nad językiem (2004, s. 414). Wydaje się, że teza o istotnej różnicy pomiędzy stosunkiem interpretatora do języka i do tradycji nie znajduje potwierdzenia w tekstach Gadamera. W tekstach tych zarówno język, jak i tradycja zostają pojęte jako elementy aprioryczne, przekraczające możliwości poznawcze indywiduum. Z całą pewnością interpretator nie jest w stanie „poszerzać własnej tradycji”. W mocy interpretatora jest jedynie otwieranie własnego horyzontu na to, co inne, ale owo otwieranie zostaje przez Gadamera pojęte jako świadomość uczestnictwa w nadsubiektywnym, sensotwórczym ruchu autoprezentacji bytu, w ramach którego dochodzi do „stapiania się horyzontów tradycji i współczesności”.

Jak w takim razie, przyjmując założenia koncepcji Gadamera, uniknąć niebezpieczeństw solipsyzmu i determinizmu?

Iluzja podmiotowości jako symbol hermeneutycznego *a priori*

Powiedzieliśmy, że w hermeneutyce Gadamera również mamy do czynienia z *a priori* nadsubiektywnego, sensotwórczego ruchu będącego właściwym „podmiotem” procesu interpretacyjnego. Gadamer wyraźnie odróżnia od siebie indywidualny horyzont interpretacyjny i jego warunek możliwości⁵. Relacja pomiędzy pierwszym a drugim odpowiada relacji pomiędzy świadomością grającego a nadsubiektywnym ruchem gry, ta zaś jest identyczna jak relacja pomiędzy pozorem a prawdą (tamże, s. 171, 172). Skoro więc podmiotowość jednostki jest iluzją przeciwstawioną prawdzie nadsubiektywnego warunku możliwości rozumienia, iluzją musi okazać się indywidualna odpowiedzialność moralna. Jednak na podstawie Gadamerowskiej teorii „przemiany gry w wytwór” (*Verwandlung ins Gebilde*) można twierdzić, że iluzja nie jest tylko zwykłym pozorem prawdy. Poznawczą wartość iluzji eksplikuje Gadamer na przykładzie

⁵ Pytanie o warunki możliwości rozumienia zostaje wskazane jako istota rozważań zawartych w *Prawdzie i metodzie* (s. 6).

obrazu. Odrzuca on traktowanie obrazu jako pięknego pozoru - przedmiotu świadomości estetycznej, a pojmując obraz jako reprezentację – realizację bytowego procesu autoprezentacji (tamże, s. 212).

Ponieważ nieskończony ruch językowej autoprezentacji bytu – warunek możliwości rozumienia – jest niedostępny dla ludzkich procedur poznawczych, a jednocześnie stanowi właściwy przedmiot i podmiot procesu interpretacyjnego (tamże, s. 656), musi zostać zapośredniczony w ramach perspektywy indywidualnej. Zapśredniczenie to odbywa się dzięki „przemianie gry w wytwór”, w trakcie której perspektywa indywiduum (mówiąc dokładniej – będąca jej „wytworem” konkretna interpretacja) staje się symboliczną reprezentacją nieskończonej całości sensu (tamże, s. 178), której ontologicznym modelem jest gra (tamże, s. 655). Symboliczna reprezentacja posiada dialektyczną strukturę „jedności przeciwieństw” (tamże, s. 127). Oznacza to, że w trakcie „przemiany” pozór staje się reprezentacją prawdy – skończona forma ucieleśnienia nieskończoną treść.

Na tej podstawie można twierdzić, iż odpowiedzialność moralna interpretatora nie jest tylko iluzją. Potraktowana jako symbol, staje się reprezentacją nieskończonej całości integrującego ruchu językowej autoprezentacji bytu. Symboliczne zapośredniczenie hermeneutycznego *a priori* nakłada na interpretatora bardzo konkretne zobowiązania o charakterze moralnym.

Warunkiem doświadczenia hermeneutycznego, w trakcie którego dochodzi do „przemiany”, jest bezinteresowność interpretatora. Przecistawiając iluzoryczną perspektywę indywiduum nadsubiektywnej całości ruchu autoprezentacji bytu, Gadamer wiąże pierwszą z partykularnym dążeniem do realizacji własnego interesu („zadaniem inicjatywy stanowiącej właściwy wysiłek jestestwa” (tamże, s. 162) – *die eigentliche Anstrengung des Daseins*), natomiast drugą określa jako ostateczny kontekst pragmatycznej, teleologicznej perspektywy indywidualnej, nie znajdujący względem siebie żadnego zewnętrznego celu (tamże, s. 166). Udział w grze – wzniesienie ku wymiarowi nadsubiektywnemu – oznacza wyzwolenie z partykularizmu charakterystycznego dla codziennej egzystencji jednostki.

Gadamer twierdzi że doświadczenie hermeneutyczne, będące w istocie doświadczeniem „przyjęcia w siebie czegoś przeciw sobie” (tamże, s. 429), jest fenomenem moralnym (tamże, s. 488). Moment otwartości na to, co inne, to abstrahowanie od pragmatycznej, teleologicznej perspektywy poprzez „wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewyższa nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego” (tamże, s. 418).

Z perspektywy interpretatora, „otwarcie” tej perspektywy dokonuje się w procesie krytycznej analizy uprzedzeń kształtującej jednostkowy obraz świata. Rozpoczęcie procesu interpretacyjnego to świadoma decyzja jednostki o dążeniu do zrozumienia tego, co inne. Aby zrozumieć to, co niezrozumiałe, interpretator poddaje w wątpliwość prawdziwość swojej interpretacji świata i uświadamia sobie iluzoryczność własnej perspektywy. Jednak – co istotne – Gadamer mówi tutaj nie o podmiotowej analizie uprzedzeń, a o „wprowadzeniu uprzedzeń do gry” (tamże, s. 419). Ostrzega również przed złudną wiarą w możliwość abstrahowania od własnej partykularności (tamże, s. 418). Oznacza to, że w doświad-

czeniu hermeneutycznym iluzoryczność podmiotowości interpretatora ujawnia się poprzez doświadczenie uczestnictwa w nadsubiektywnym ruchu językowej autoprezentacji bytu. Procedura, posiadająca początkowo charakter podmiotowy, doprowadza do wykroczenia ponad perspektywę podmiotową.

Dzięki wskazaniu, że odkrycie iluzoryczności perspektywy indywiduum jest jego wzniesieniem do wymiaru nadsubiektywnego, koncepcja Gadamera unika niebezpieczeństwa solipsyzmu. Poprzez uświadamianie sobie swego uwarunkowania, jednostka odślania wspólnotę sensu łączącą ją z tym, co inne. Ponieważ sposobem uświadamiania sobie przez jednostkę własnego uwarunkowania jest wznoszenie się ponad partykularność indywidualnej perspektywy ku wspólnotowemu a *propi* kulturowych pre-supozycji, moment rozpoznania własnego uwarunkowania ma istotne znaczenie moralne. Oznacza przejście od perspektywy egoistycznej, w której rozmówca jawi się jako przedmiot manipulacji (lub raczej przeciwnik w egzystencjalnej rywalizacji), do perspektywy nadsubiektywnej, w której interpretator i rozmówca okazują się równorzędnymi elementami nadsubiektywnej wspólnoty sensu.

Skoro odpowiedzialność moralna, pojęta jako otwartość na komunikat Innego, realizuje się wraz z wzniesieniem się ku obszarowi nadsubiektywności, musi oznaczać utratę podmiotowości. Jednak utrata podmiotowości jest tożsama z uświadczeniem sobie przez indywiduum iluzoryczności własnej podmiotowości. Ponieważ uświadczenie sobie iluzoryczności własnej podmiotowości byłoby tożsame z pełnym prześwieteniem uprzedzeń kształtujących horyzont rozumienia, jest niewykonalne. Innymi słowy: uświadczenie sobie iluzoryczności własnej podmiotowości jest niewykonalne, a tym samym niewykonalne jest pełne otwarcie horyzontu na horyzont Innego.

Jeśli w filozofii antyfundamentalistycznej podmiotowość okazuje się iluzją, to Gadamer zdaje się wskazywać, że pełne uświadczenie sobie przez iluzoryczny podmiot własnej iluzoryczności jest niewykonalne. Owo poznawcze ograniczenie podmiotu umożliwia odpowiedzialność moralną pojmowaną jako wezwanie do uświadczenia sobie iluzoryczności własnej podmiotowości.

Tak oto odpowiedzialność moralna jawi się jako ufundowana na właściwym hermeneucie podmiotowym, nigdy nie zakończonym wysiłku prześwietenia ponadpodmiotowych uwarunkowań własnej podmiotowości.

Podsumowanie

W filozofii antyfundamentalistycznej trudno mówić o jakichkolwiek fundamentach, również o fundamentach odpowiedzialności moralnej. Sama kategoria odpowiedzialności moralnej zostaje jednak zachowana. Definiuje się ową odpowiedzialność przez pojęcia „tolerancji”, „poszanowania odmienności” i przede wszystkim „otwartości na inność Innego”. U Richarda Rorty’ego realizacja wartości etycznej dokonywać się ma poprzez kształtowanie otwartości horyzontu interpretacyjnego – autokreację interpretatora.

W sytuacji, w której detranscendentalizacja filozofii polegać ma na porzuceniu kategorii podmiotu przy zachowaniu perspektywy transcendentalnej, centralną kategorią staje się warunek możliwości rozumienia – transcendentalne *a priori* wspólnoty komunikacyjnej. Na przykładzie koncepcji Stanleya Fisha widać, że sytuacja, w której właściwym podmiotem procesu interpretacyjnego jest obszar nadsubiektywny, wyklucza możliwość odpowiedzialności moralnej świadomego indywiduum. Ponieważ jednostka nie ma kontroli nad nadsubiektywnym ruchem praktyki komunikacyjnej, nie może czynić swego horyzontu mniej ani bardziej otwartym. W tej sytuacji indywidualna moc autokreacji oraz odwołujące się do niej koncepcje odpowiedzialności moralnej okazują się iluzjami indywiduum nieświadomego determinującej roli obszaru nadsubiektywnego.

Filozofia antyfundamentalistyczna jawi się jako skazana na wybór pomiędzy determinizmem likwidującym możliwość odpowiedzialności a solipsyzmem autokreacji, znoszącym możliwość międzyjednostkowego porozumienia.

Konieczny staje się taki sposób ugruntowania odpowiedzialności moralnej w hermeneutycznym *a priori* wspólnoty komunikacyjnej, który nie pociąga za sobą jej iluzoryczności. W koncepcji Hansa-Georga Gadamera można odnaleźć próbę takiego ugruntowania. Iluzja podmiotowej odpowiedzialności moralnej zostaje pojęta jako symbol, odsyłający ku nieskończonej całości ruchu autoprezentacji bytu. Realizacja wartości etycznej dokonuje się dzięki doświadczeniu uczestnictwa indywiduum w nadsubiektywnej całości hermeneutycznego ruchu samotransformacji sensu. Doświadczenie to skutkuje wyzwoleniem jednostki z partykularnej, instrumentalizującej inność drugiego człowieka perspektywy.

Rozwiązanie Gadamera wydaje się propozycją najlepszą z przedstawionych. Unika niebezpieczeństw: solipsyzmu i determinizmu. Dokonuje tego dzięki wskazaniu dwóch elementów konstytuujących perspektywę indywiduum: iluzoryczności i niemożliwości jej pełnego przeświecenia. Momenty te generują dialektyczną dynamikę hermeneutycznego ruchu sensotwórczej integracji, którym ogarnięty jest interpretator i który stanowi fundament odpowiedzialności moralnej.

Literatura cytowana:

1. Bronk A. (1988A), *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, z. 1.
2. Bronk A. (1988B), *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin.
3. Fish S. (2002A), *Drogą antyformalistyczną aż do końca*, przeł. A. Szahaj, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Szahaj A., Kraków, s. 139–182.

4. Fish s. (2002B), *Jak rozpoznać wiersz gdy się go widzi*, przeł. A. Grzebiński, w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Szahaj A., Kraków, s. 81–98.
5. Fish s. (2002C), *Zmiana*, przeł. Abriszewski K., w: tenże, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Szahaj A., Kraków, s. 251–276.
6. Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda, Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Baran B., Warszawa.
7. Ingarden R. (1975), *Księżeczka o człowieku*, Kraków.
8. Ingarden R. (1989), *Wykłady z etyki*, Warszawa.
9. Lorenz W. (2003), *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa.
10. Potępa M. (2003), *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warszawa.
11. Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. Popowski W.J., Warszawa.
12. Sołtysiak M. (2004), *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, Kraków.
13. Szahaj A. (1996), *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław.
14. Szahaj A. (2004), *Zniewalająca moc kultury*, Toruń.
15. Szulakiewicz M. (1998), *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów.