

Między indywidualizmem a kolektywizmem. Rudymenty hermeneutycznej filozofii człowieka

Hermeneutyka hermeneutyki

Gdy mowa o filozofii hermeneutycznej, tudzież filozoficznej hermeneutyce, pierwsze, co zwraca uwagę, to nieostrość, a zatem niejednoznaczność samego pojęcia. W jednym ujęciu, nazwijmy je wąskim, hermeneutyka to rodzaj techniki odczytywania źródeł pisanych, z zachowaniem ich historyczno-kulturowej integralności. W innym ujęciu, szerszym od tamtego, hermeneutyka to metoda służąca rozumieniu zobiiektywizowanych „wytworów ducha”, a więc nie tylko źródeł pisanych, ale całej kultury. W ujęciu zupełnie szerokim, hermeneutyka to sztuka interpretacji *rzeczywistości w całości*¹ zarówno kulturowej, jak przyrodniczej. Spośród przedstawicieli hermeneutyki w ujęciu wąskim wspomnieć należy Giambattistę Vico, Friedricha Schlegla, Friedricha Ernsta Daniela Schleiermachera. Hermeneutyka w ujęciu szerszym ma swoich głównych przedstawicieli w osobach Wilhelma Diltheya i Robina George’a Collingwooda. Do przedstawicieli szerokiego ujęcia hermeneutyki można zaliczyć, między innymi, zwolenników hermeneutyki zradykalizowanej, ale nie tylko, ani nie przede wszystkim. Obowiązująca współcześnie szeroka formuła hermeneutyki sprawia, że *dziś prawie wszystko w filozofii może być nazwane hermeneutyką*².

Niezależnie od rozbieżności, jakie panują w kwestii znaczenia samego pojęcia hermeneutyki, poza sporem pozostaje to, że w najogólniejszym sensie *filozofia hermeneutyczna zajmuje się rozumieniem i interpretowaniem*³. Rozmaitość znaczeń, wiązanych z pojęciem hermeneutyki filozoficznej, w istocie daje się tłumaczyć jej zastosowaniem wobec zakresowo różnych dziedzin przedmiotowych. Jednak znów, niezależnie od rozbieżności zachodzących w warstwie przedmiotowej hermeneutyki, *fenomen hermeneutyczny* zawsze pozostaje ten sam. Stanowią go zagadnienia dotyczące rozumienia i porozumienia. Samo rozumienie w hermeneutyce pełni dwojaką funkcję; przede wszystkim metodologiczną. W poheideggerowskiej filozofii

¹ Sformułowanie zapożyczone z tekstu Bollnowa o Diltheyu. Por. O. F. Bollnow, *Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z Filozofii Niemieckiej*, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Wyd. UMK, Toruń, 1994, s. 15.

² Wedle obserwacji Włodzimierza Lorenca, pochodzącej z książki *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 32.

³ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 34.

hermeneutycznej dodatkowo pełni funkcję kategorialną, odkąd *pojęte zostaje jako kategoria ontologiczna*⁴. W tym przypadku hermeneutyka uchodzi za sztukę rozumienia rozumienia.

Hermeneutyka jako antropologia

Pojawiają się zrazu pytania: *Kto* rozumie? lub/*i kto* może rozumieć?, *Co* rozumie? lub/*i co* może rozumieć?, wreszcie *Po co* kto co rozumie? lub/*i Po co* kto co może rozumieć? Wydaje się, że odpowiedzi na te pytania z konieczności prowadzą do jednego tylko wniosku, który stawiam jako przewodnią tezę mojej pracy, tego mianowicie, że filozoficzna hermeneutyka sprowadza się w istocie do hermeneutycznej antropologii. Nie chcę przez to bynajmniej powiedzieć, że hermeneutyka filozoficzna daje się ostatecznie zredukować do filozoficznej antropologii. Mam głęboką świadomość wyraźnej ich odrębności i zasadniczych różnic pomiędzy nimi. Niemniej studiując teksty poheideggerowskich zwłaszcza hermeneutów nie mogę oprzeć się wrażeniu, że prawie wszystkie one, w sposób mniej lub bardziej deklaratywny, podejmują problem człowieka. Możliwość antropologizującej interpretacji filozoficznej hermeneutyki dostrzega także Włodzimierz Lorenc. W książce *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*⁵ pisze o tym w ten sposób:

Można jedynie przypuszczać, że dotychczasowe doświadczenia filozofii hermeneutycznej stwarzają przesłankę dla wypracowania teorii dającej się nazwać hermeneutyczną koncepcją człowieka... (podkr. P.D.)⁶.

Chociaż zakres przedmiotowy filozofii hermeneutycznej jest niejednoznaczny⁷, zajmuje się ona bowiem zarówno życiem codziennym, jak światem historycznym, kulturowym, psychicznym, wszelkimi obiektywizacjami życia i kultury danej społeczności lub nawet ludzkości, a w końcu każdym obiektem naszych zainteresowań, nie wyłączając środowiska przyrodniczego; chociaż więc w warstwie przedmiotowej hermeneutyki filozoficznej nie ma widocznej jednoznaczności, to jednak *implicite* taką jednoznaczność albo przynajmniej bliskoźnaczność daje się wyśledzić. Wydaje się właśnie, że takim przedmiotem ujednoznaczniającym albo przynajmniej bliskoźnacznym filozoficznej hermeneutyki jest sam człowiek; później się rozstrzygnie czy pojęty indywidualnie, czy zbiorowo. Hermeneutyka wszak stara się zrozumieć nie tyle wyosobniony fenomen życia, ile życie codzienne *człowieka*; nie tyle czysty fenomen historii, kultury, obiektywizacji historyczno-kulturowych, przyrody, ile dzieje *człowieka*, *jego* kulturę/*y*, *jego* wytwórczość historyczno-kulturową, wreszcie *jego* miejsce i relacje z przyrodą.

⁴ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 34.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, s. 46.

⁷ To i dalsze sformułowania w akapicie Por. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 38.

Zupełnie wyjątkowo pod tym względem przedstawia się dorobek tak zwanej hermeneutyki poheideggerowskiej⁸. Z tego powodu oraz z uwagi na rangę tej hermeneutyki decyduję się w dalszej części pracy pozostać wyłącznie w kręgu jej wpływów. Wedle mojego najgłębszego przekonania, które stanowi zarazem kolejną tezę, jaką chciałbym postawić, poheideggerowska filozofia hermeneutyczna wyraźnie przeewoluowała w kierunku hermeneutycznej filozofii człowieka i to nawet wbrew intencjom samego jej fundatora i niektórych przedstawicieli. Wydaje się, że hermeneutyka poheideggerowska, a już szczególnie pogadamerowska, z jej postulatem uniwersalności, znakomicie wpisuje się w szeroką formułę hermeneutyki, którą *nota bene* zdaje się inicjować.

Jeżeli przyjąć, że hermeneutyka filozoficzna, zwłaszcza poheideggerowska, jest w mocnym sensie szczególnym przypadkiem filozoficznej antropologii, albo wręcz nową antropologią, czy w sensie słabszym, jak chce Lorenc, jedynie *hermeneutyczną koncepcją człowieka*; jeżeli to przyjąć – bez szczegółowych rozstrzygnięć, na co nie ma tu miejsca – w kolejnym kroku należałoby wskazać węzłowe dla niej problemy. Jednym z ważniejszych problemów, a ściśle biorąc aporii antropologii hermeneutycznej, któremu zamierzam poświęcić resztę uwagi, jest problem aksjonormatywnego rozstrzygnięcia pomiędzy indywidualnym i zbiorowym modelem życia ludzkiego.

Między indywidualizmem a kolektywizmem

Aksjonormatywny problem indywidualizmu i kolektywizmu wyrasta na gruncie przesądzeń natury ontologicznej. Ontologia, zgodnie z założycielską prerogatywą Heideggera, stanowi punkt wyjścia i zarazem fundament rozstrzygnięć zapadających na poziomie ontycznym. Jak łatwo zgadnąć, roztrząsanie ontologicznej natury bycia, uprzedzająco dodajmy od razu – bycia jestestwa ludzkiego, dalekie jest od precyzji i jednoznaczności. Toteż nietrudno przewidzieć, że hermeneutyczna antropologia, o ile wolno mi tak ją przedstawiać, nie wypracowała i nie jest w stanie tego uczynić, jednolitego stanowiska w omawianej kwestii. Właśnie dlatego w tytule mojego przedłożenia pojawił się zwrot, który już na pierwszy rzut oka ma sugerować nieusuwalne napięcie na styku indywidualizm – kolektywizm.

Jeszcze słowo odnośnie do stosowanej terminologii. Podobnie jak pojęcie hermeneutyki, tak pojęcia indywidualizmu i kolektywizmu mają swoją długą historię, moc zastosowań i ogrom znaczeń. Spośród nich daje się jednak wyodrębnić i to jedno o każdym z tych pojęć powiedzieć, że indywidualizm to w ogólności pogląd, który uprzywilejowuje jednostkę (indywiduum)

⁸ Przez co rozumiem hermeneutykę wyrastającą z inspiracji dziełem Martina Heideggera.

względem zbiorowości; kolektywizm zaś to w ogólności pogląd, który zbiorowości podporządkowuje jednostkę. Obydwa pojęcia posiadają warianty uszczegóławiające. Uszczegóławiającymi wariantami pojęcia indywidualizmu są pojęcia subiektywizmu i partykularyzmu. Odpowiednio uszczegóławiającymi wariantami pojęcia kolektywizmu są pojęcia komunitaryzmu i holizmu. Ażeby jednak odsunąć w cień narzucające się zrazu skojarzenia teoriopoznawcze, od których wolny jest słownik hermeneutyczny, przedstawię własną propozycję przekładu pojęć indywidualizmu i kolektywizmu na język bliższy intencjom hermeneutycznej antropologii. Z tego powodu pojęcie indywidualizmu wolalbym zastąpić pojęciem „syngularyzmu”, które kładzie akcent na pojedynczości, odrębności, niepowtarzalności – słowem, samotności bytu ludzkiego. Jednakowoż nie znaczy to, że pojęcie „syngularyzmu” nie posiada konotacji aksjonormatywnych. Owszem, posiada, z tą wszakże różnicą, że nie wybijają się one na plan pierwszy. Analogicznie, pojęcie kolektywizmu wolalbym zastąpić pojęciem komunitaryzmu, z jego naciskiem na wspólnotowość i tradycjonalizm, oraz pojęciem dialogizmu, na oznaczenie dialogicznego charakteru ludzkiej formy bycia. Oczywiście, komunitaryzmu i dialogizm, jeśli występują, to nie występują rozłącznie. Zwykle mamy do czynienia z komunitaryzmem dialogistycznym lub dialogizmem komunitarystycznym. Krótko mówiąc, zabieg, którego dokonałem, miał na celu pokazać, na użytek pracy, redukcję pojęć indywidualizmu i kolektywizmu do pojęć samotności i wspólnotowości. Równocześnie pragnąłbym zastrzec, zwłaszcza w stosunku do tego pierwszego, że samotność będę rozumiał za hermeneutami zupełnie potocznie, jako oddzielenie, odrębność od wspólnoty i pozostawanie sam na sam ze sobą, w pojedynkę, bez bliższych związków ze wspólnotą. W ten sposób samotność jawi się tylko jako naturalne przeciwieństwo wspólnotowości i dialogiczności. Warto jednak w tym miejscu, za José Ortegą y Gasset i Emmanuelem Lévinasem, uczulić, że w wymiarze ontologicznym, od którego hermeneutyka zdaje się wywodzić swoje badanie, lecz tego nie zauważa, samotność daje się postrzegać jako „prekolektywna”, „prekomunitarna”, wcześniejsza – ale nie w sensie czasowym, tylko w porządku ontologicznym – od jakichkolwiek więzi.

W dalszych odsłonach będę się starał pokrótce przedstawić poglądy wybranych hermeneutów poheideggerowskich, interpretując je według klucza indywidualizm – kolektywizm („syngularyzm” – komunitaryzm).

„Syngularyzm” hermeneutyki faktyczności Martina Heideggera

Pierwotnym i podstawowym fenomenem Heideggerowskiej hermeneutyki faktyczności, zgodnie z deklaracją, którą filozof złożył w *Byciu i czasie*⁹, jest bycie jako takie. Szybko okazuje się jednak, że właściwy sens bycia jako takiego jest trudno uchwytne, w związku z czym, jak zresztą twierdzi wielu komentatorów i krytyków, Heidegger skrycie porzuca myślenie bycia jako takiego, zajmując się drażnieniem sensu bycia jestestwa ludzkiego, *Dasein*. Człowiek wszak, *nawiązując do słów Paula Tillicha, jest dla Heideggera „dostępem do tajemnicy bycia”*¹⁰. Mało tego, Heidegger, pomimo wyraźnej niechęci, jaką żywi w stosunku do antropologii filozoficznej, podobnie jak jej fundator, Max Scheler, uważa, że wszystkie centralne problemy filozofii dają się w gruncie rzeczy sprowadzić do pytania, kim jest człowiek. Tego pytania nie wolno jednak stawiać w sposób tak bezpośredni. Znaczyliby to wówczas, że traktuje się go jak byt w sensie metafizycznym, a to nas nie interesuje. *Należy wyjść od pytania o coś bardziej pierwotnego niż człowieka*¹¹. Należy przyjąć, że „człowiek jest człowiekiem tylko *na podłożu swego jestestwa...*”¹². Odkrywanie prawdy o człowieku dokonuje się więc określną drogą, poprzez odsłanianie prawdy bycia ludzkiego jestestwa, *Dasein* – sposobu bycia człowieka. Nie wchodząc w szczegóły, których mnóstwo w najrozmaitszych opracowaniach, a przede wszystkim w samym dziele Heideggera, *Dasein* to rodzaj konkretystycznie pojętej, transcendentalnej subiektywności; to coś przedosobowego; to „baza *a priori* dla możliwości ontycznego, indywidualnego bycia sobą albo osobą (podkr. P.D.)”¹³. Ponadto, co ważne z punktu widzenia interesującej nas problematyki, do konstytucji jestestwa należy to, że jest ono byciem rzuconym-w-świat, to znaczy bytem-w-świecie; że jest ono byciem kształtowanym przez dziejowość. Jeśli tak rzeczywiście jest, czego Heidegger, zwłaszcza wczesny, ostatecznie nie rozstrzyga, to musiałoby to znaczyć, że bycie jestestwa ludzkiego jest byciem historycznym, podległym standardom społecznym, wypracowanym przez tradycję; słowem, że «*Dasein* znajduje się we „wspólnotowym kontekście”»¹⁴.

W konfrontacji z komunitarystycznym odczytaniem Heideggera, przynajmniej wczesnego, bardziej przekonujące wydaje się stanowisko tych jego komentatorów i krytyków, którzy w hermeneutyce faktyczności dopatrują się ewidentnych znamion „syngularyzmu”.

⁹ Por. M. Heideggera, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.

¹⁰ P. Tillich, *Heidegger and Jaspers*, [w:] M. Olson (red.), *Heidegger and Jaspers*, Philadelphia 1994, s. 16. Podaję za: W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 70.

¹¹ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 75.

¹² M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 256.

¹³ V. George, *The Experience of Being as Goal of Human Existence. The Heideggerian Approach*, Washington 2000, s. 224. Podaję za: W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 75.

¹⁴ Ch. Guignol, *History and Commitment In the Early Heidegger*, [w:] H. Dreyfus, H. Hall, *Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht, Boston, London 1992, s. 130. Sformułowanie w całości zaczerpnięte z: W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 82.

Pośród wyznaczników „ontoegzystencjalnej”¹⁵ struktury jestestwa, zwanych przez Heideggera *egzystencjalami*, znajduje się *egzystencjal czasowości*, który stanowi „sens bycia” *jestestwa*¹⁶. Czasowość ma postać ekstacyzną i jest jednością trzech ekstaz: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Wśród nich wyróżniona jest ekstaza przyszłości. Dlatego, zdaniem niemieckiego filozofa, *jestestwo jest „przyszłościowo”*¹⁷. Do zadań przyszłościowego jestestwa należy wybór pomiędzy możliwościami. Aby jednak jestestwo pozostało sobą, ma wybierać możliwości właściwe. Istnieje bowiem ryzyko wyborów niewłaściwych, które zafalszowują egzystencję (bycie jestestwa). Warto przypomnieć, że wysuwana przez Heideggera obawa nie jest objawem jego taniego moralizatorstwa, lecz prostą konsekwencją wcześniej przyjętej tezy, że bycie jestestwa posiada, by tak rzec, dwie modalności: *modi* bycia właściwego – autentycznego oraz *modi* bycia niewłaściwego – nieautentycznego. Bycie sobą, które stanowi nie tylko ontologiczną, ale i etyczną możliwość, staje się „ontoetycznym”¹⁸ ideałem, z chwilą, gdy Heidegger wiąże je z *modi* bycia właściwego. Wezwanie do autentycznego bycia, do egzystencji właściwej, sprowadza się do kilku punktów. Jednym z kluczowych punktów jest rozpoznanie przeznaczenia jestestwa, którym jest *bycie-ku-śmierci*, wyrażające ostateczną możliwość bycia, w powiązaniu z akceptacją ograniczeń istnienia i wyzwoleniem od bezosobowych mechanizmów opinii publicznej (*das Man*, *Się*). Jak łatwo widać,

autentyczność ...dotyczy wyłącznie człowieka jako indywiduum, w związku z czym nie wiadomo, czy jest możliwe, byśmy w sposób autentyczny byli ze sobą nawzajem. Inny jako inny jest przecież u Heideggera nieobecny (podkr. P.D.)¹⁹.

Co prawda Heidegger próbuje rozwiązać problem innego *za pomocą wprowadzenia egzystencjalów współbycia i współjestestwa*²⁰, jednak bez rezultatu. Status innego w ontologii jestestwa pozostaje nieokreślony. W konsekwencji człowiek rozważany jest w odniesieniu do samego siebie. W tym miejscu warto postawić pytanie, które stawia sobie i czytelnikowi w *Przedmowie* do polskiego wydania *Bycia i czasu* Bogdan Baran: *co jest ontologicznie bardziej pierwotne: egzystencjal „samotnego” bycia-w-świecie czy egzystencjal współbycia*²¹ (podkr. P.D.). Jedyna, nasuwająca się po lekturze prac Heideggera, odpowiedź może być taka: pierwszeństwo przypada samotności.

Jest jeszcze jeden moment w twórczości wybitnego ucznia Husserla, na który chciałbym zwrócić uwagę, a który, moim zdaniem, znakomicie pokazuje słuszność obranej linii

¹⁵ Jest to mój własny termin, którego używam na oznaczenie kierunku badań, których przedmiotem jest ontologiczny wymiar egzystencji (bycia).

¹⁶ B. Baran, *Przedmowa. Kontekst «Bycia i czasu»*, [w:] M. Heidegger, *Bycie i czas*, op.cit., s. XIX.

¹⁷ Ibidem, s. XX.

¹⁸ Chodzi o sytuację, w której ontologia implikuje etykę; w której wymiar etyczny nakłada się na wymiar ontologiczny.

¹⁹ W. Lorenz, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 81.

²⁰ B. Baran, *Przedmowa. Kontekst «Bycia i czasu»*, [w:] M. Heidegger, *Bycie i czas*, op.cit., s. XXV.

²¹ Ibidem, s. XX.

interpretacyjnej. Część pierwszą *Sein und Zeit* otwiera prolog, którego formalnemu podobieństwu do Prologu z Apokalipsy św. Jana Apostoła wprost trudno się oprzeć, w którym autor stara się wyłożyć *temat analityki jestestwa*. W prologu tym padają znamienne słowa:

Bytem, którego analiza stanowi tu nasze zadanie, jesteście zawsze my sami. Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten odnosi się do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany na własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest *bycie*²² (podkr. P.D.).

Przywołany fragment nie pozostawia cienia wątpliwości, że Heideggerowska ontologia jestestwa przyjmuje kierunek indywidualistyczny; że jest w istocie ontologią z gruntu monologiczną, żeby nie powiedzieć monadologiczną. Używane przez niemieckiego filozofa określenia w rodzaju: bycie tego bytu, którym jestem, jest zawsze moje; w swym byciu byt ten odnosi się zawsze do swego bycia; *Jako byt o tym byciu jest on zdany na własne bycie*; tym, o co zawsze chodzi temu bytowi, jest jego własne bycie; określenia te ludzako przypominają frazeologię stosowaną przez Emmanuela Lévinasa, gdy ten próbuje opisać *samotność istnienia* wylaniającej się z odmętów *ily a (bezosobowego/ anonimowego istnienia; istnienia bez istniejącego) hipostazy*:

...bycie we mnie, fakt, że istnieję, moje *istnienie* [*mon exister*] stanowi element absolutnie nieprzechodni... Wszystko można między bytami wymieniać oprócz istnienia. W tym sensie być to izolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą. Jestem bez drzwi i okien właśnie przez istnienie... (moje bycie – uzup. P.D.) jest tym, co najbardziej prywatne we mnie²³. ...Samotność zawiera się w samym tym fakcie, że są istniejący²⁴. ...Samotność podmiotu wynika z jego relacji z istnieniem, którego jest panem²⁵. ...samotność (podmiotu – przyp. P.D.) początkowo nie polega na fakcie, że jest on pozbawiony wsparcia, ale na tym, że jest rzucony na pastwę samemu sobie, że grzęźnie sam w sobie. To właśnie jest materialność²⁶ (wszystkie podkr. P.D.).

Moja konkluzja jest taka: egzystencjalna analityka jestestwa Heideggera przynosi obraz bycia tego jestestwa *raczej* jako bycia-w-samotności, aniżeli deklarowanego współbycia. Nie chcę tego oceniać, chcę to tylko stwierdzić, podobnie jak to stwierdzają uznane autorytety, a wśród nich między innymi Martin Buber²⁷ i przywoływany przed chwilą Lévinas²⁸. Wydaje się, że trafności przedstawionej konkluzji nie jest w stanie zburzyć nawet fakt, że w późnej twórczości Heideggera dokonuje się *zdecydowana zmiana* w kierunku *bardziej dobitnego podkreślenia wspólnotowego wymiaru ... człowieczeństwa*²⁹.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, op.cit., s. 53.

²³ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 24.

²⁴ Ibidem, s. 26.

²⁵ Ibidem, s. 63.

²⁶ Ibidem, s. 64.

²⁷ Por. M. Buber, *Nauka Heideggera*, przeł. J. Garewicz, *Aletheia* 1990, nr 1/4, s. 167; idem, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 76.

²⁸ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, op.cit., op.cit. 21.

²⁹ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 100.

Antyindywidualizm Hansa-Georga Gadamera

Przechodząc do omawiania antyindywidualistycznej, jak ją nieco na wyrost określam, orientacji filozofii hermeneutycznej Gadamera, chciałbym wyjść od stwierdzenia ogólniejszej natury. Otóż, za sprawą Heideggera i poczynając od niego hermeneutyka, by tak rzec, wchodzi w kompetencje antropologii, a samorozumienie człowieka staje się jej pierwszorzędnym zadaniem³⁰.

Mimo śródtytułowej zapowiedzi, pragnę zauważyć, że w piśmiennictwie Gadamera, jakkolwiek społecznie nastawionym, współwystępują obie tendencje: indywidualistyczna („syngularystyczna”) i kolektywistyczna (komunitarystyczna). Trudno nawet powiedzieć, która przeważa. Komentatorzy Gadamera zdają się nie mieć z tym żadnych kłopotów, bez wahania wskazując, że ta druga. W moim przekonaniu trzeba jednak zachować więcej ostrożności, nie dając się uwieść ogólnemu wrażeniu. Zwróćmy wszakże uwagę, jaki cel stawia przed sobą marburski filozof. Dąży on do rozumienia przez człowieka samego siebie i swoich bliźnich³¹. Za każdym razem punktem odniesienia jest dla Gadamera *nasza jednostkowość*³². Ponieważ oczywistym jest, o czym poucza też Heidegger, że własnego istnienia doświadczamy zawsze w sposób indywidualny, dlatego Gadamer interesuje się przede wszystkim jednostkowym wymiarem istnienia. Jednakowoż całości ludzkiego istnienia nie sprowadza wyłącznie do tego wymiaru. W tym miejscu, z całą mocą uwidacznia się Gadamerowskie balansowanie pomiędzy indywidualizmem i kolektywizmem. Swego istnienia, co prawda, doświadczamy zawsze w sposób indywidualny, niemniej jego treść jest już z góry określona. Daje temu świadectwo Andrzej Bronk w wypowiedzi:

W punkcie wyjścia filozofii Gadamera znajduje się konkretny człowiek, zakorzeniony w świecie i ukształtowany w rozlicznych procesach socjalizacji i inkulturacji, ze świadomością uformowaną dotychczasowym jego poznaniem i działaniem³³ (podkr. P.D.).

Jak się więc okazuje, trochę wbrew Heideggerowi, *nasza jednostkowość*, nasze bycie sobą (sobość) konstituuje się poza samotnością, w przestrzeni oddziaływań procesów o znacznie szerszym zasięgu. Mam tu na myśli czasy minione i te, w których żyjemy, środowisko naturalne i społeczne, przynależności narodowe, tradycję, kulturę, język i wiele innych. Wygląda zatem, że indywidualność podmiotu kształtuje się w oparciu o czynniki społeczne. Ciekawie to ujął, za Brunsem, Włodzimierz Lorenc, pisząc:

...najpierw jesteśmy społeczni, a dopiero potem stajemy się indywidualni³⁴.

³⁰ Por. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985, s. 113.

³¹ Por. H-G. Gadamer, *Hermeneutyka a filozofia praktyczna*, przeł. W. Wypych, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 1, s. 17.

³² W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 173.

³³ A. Bronk, *Epistemologiczny charakter filozofii Gadamera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 1, s. 285.

Umiarkowany antyindywidualizm Gadamera, bo tak chyba najlepiej trzeba by go określić, zyskuje na wyrazistości i wzmaga na sile, gdy schodzi na poziom ontologii. Tu jest już twardy i bezkompromisowy; jest antyheideggerowski. Zdaniem Hansa-Georga, przeznaczenie człowieka do życia w społeczeństwie ujawnia się w ewidentnym fakcie *wtórności indywiduum*³⁵. Jak dalej powiada, z ontologicznego punktu widzenia niedopuszczalne jest wychodzenie od jednostki. *Nawet nasza ewentualna samotność nie może być interpretowana jako oznaka wzajemnej izolacji w sensie ontologicznym*³⁶ (podkr. P.D.).

...to, czym jesteśmy, nie jest określone jedynie przez samoświadomość pojedynczego myślącego Ja, lecz przez rozwiniętą w społeczeństwie i państwie rzeczywistość ducha³⁷.

Koniec końców, dla Gadamera środowisko społeczne jest naturalnym środowiskiem człowieka; środowiskiem, które stanowi o jego wielkości.

Gadamerowski antyindywidualizm wyraża się także w stanowisku, które, nie bez narażenia na nieporozumienie, ale zgodnie z przyjętą terminologią, zaryzykowałbym nazwać dialogizmem. Stanowisko to wyrasta z przeświadczenia, którego nawet dyskusje z Habermasem nie były w stanie zmienić, mianowicie z przeświadczenia o *pierwotnej językowości ludzkiego bycia-w-świecie*³⁸. Krótko mówiąc, jesteśmy językowi. Język stanowi o naszej ludzkiej tożsamości. W języku wyraża się cały nasz ludzki stosunek do świata³⁹. Tu znów, tak jak i wcześniej, przy wygłaszaniu tezy o społecznym usposobieniu człowieka, daje znać o sobie arystotelizm Gadamera. Z tezy o *językowości ludzkiego bycia-w-świecie* niemiecki hermeneuta wywodzi spostrzeżenie, *iż naszą specyfiką jest bycie istotami dialogicznymi i konwersującymi*⁴⁰ (podkr. P.D.). Istota języka realizuje się w dialogu, w rozmowie. Rozmowa służy po-rozumeniu. Po-rozumenie dokonuje się we wspólności. Koło hermeneutyczne się zamyka. Ale czy na pewno, skoro przechodząc do analiz osobowego charakteru istnienia człowieka – na które składa się rozumność, językowość (co daje razem komunikacyjną racjonalność), zapośredniczona w języku podmiotowość moralna – nagle Gadamer stwierdza, że urzeczywistnia się on w sposób indywidualny. Koło jednak się zamyka. Wystarczy ponownie uzmysłowić sobie mechanizm, który je napędza; którego marburski uczeń

³⁴ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 186; Por. też G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven and Londyn 1992, s. 249.

³⁵ Sformułowanie Włodzimierza Lorenca; por. idem, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 185.

³⁶ Komentarz W. Lorenca; por. idem, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 185. Por. także: H-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 46.

³⁷ H-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Eseje wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 115.

³⁸ Idem, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, op.cit., s. 403.

³⁹ Ibidem, s. 408, 413.

⁴⁰ Uwaga W. Lorenca; por. idem, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 190; Por. także: M. Potępa, *Pytanie o podmiot w filozoficznej hermeneutyce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1996, t. 41, s. 165.

Heideggera trzyma się konsekwentnie. U Gadamera bowiem to, co indywidualne jest wynikiem tego, co społeczne. Tak jest nieodmiennie i w tym przypadku.

Na koniec jeszcze jeden przykład umiarkowania Gadamerowskiego antyindywidualizmu. Oto wychodząc z przekonania o *językowości ludzkiego bycia-w-świecie*, co się tłumaczy zadomowieniem człowieka w języku i językowym stosunkiem do świata, Gadamer stwierdza – sytuując się w opozycji do egzystencjalizmu, że świat, w którym żyjemy, nie jest nam obcy. Przeciwnie, człowieka łączy ze światem więź tak silna, że jedno stanowi rewers drugiego. W istocie oznacza to, że zadomowienie człowieka w języku jest równoznaczne z jego zadomowieniem w świecie⁴¹. Okazuje się jednak, że owo poczucie zadomowienia w świecie znosi się dialektycznie z poczuciem wyobcowania, bezdomności. Dzieje się tak na skutek co najmniej dwóch czynników. Po pierwsze, czasowy, a zatem ulotny charakter bytu ludzkiego każe człowiekowi w tych samych kategoriach rozpatrywać charakter świata, w którym żyje. Odkrycie ulotności świata pozbawia człowieka stałego oparcia. Po drugie, niwelowana przez język nieuchwytność świata potęguje się z chwilą, gdy ten uświadomi sobie możliwość jego werbalizacji w nieskończoność.

Nie wolno zapominać, o czym już zupełnie na koniec, że Hans-Georg, idąc za przykładem swojego mistrza, nie tylko teoretyzował na temat statusu bytu ludzkiego, ale także recenzował jego kondycję, przyglądając się krytycznie kulturze Zachodu. Wnioski, jakie wyciąga z uważnej obserwacji, nie tylko, że nie są najlepsze, lecz są wprost druzgocące. Według Gadamera, kultura Zachodu znajduje się w impasie. Nie jest to teza ani odkrywczą, ani odosobnioną. Podobnego zdania są również myśliciele pokroju Ericha Fromma, José Ortegi y Gasset, Zygmunta Baumana i wielu innych. Znamieniem toczącego kulturę Zachodu kryzysu jest, zgodnie z osądem Gadamera, brak zadomowienia, bezdomność i zanik *kultury wnętrza*. Wszystko to są oznaki galopującej przez współczesność samotności. Postępujący rozkład życia duchowego sprawia, że człowiek coraz mniej rozumie siebie i coraz gorzej osiąga po-rozumenie. W wyniku tego następuje ogólna i powszechna deprecjacja człowieka. Jak to zgrabnie ujmuje Lorenc:

Czując się wyrwanymi z dawnego sposobu odczuwania życia, mamy potrzebę posiadania ogólnie ważnych podstaw naszego istnienia. Nie mogąc zaś odnaleźć takich podstaw, popadamy w wyobcowanie⁴² (podkr. P.D.).

⁴¹ Por. H-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Eseje wybrane*, op.cit., s. 56.

⁴² W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 142.

Ricoeur – mediator

U Paula Ricoeura znajdujemy kontynuację rozumowania Gadamera. Myśl Ricoeura rozwija się w horyzoncie toczonych w filozofii współczesnej sporu o status ludzkiej podmiotowości. Przewaga krytyków Kartezjańskiego *ego cogito* oraz całej tradycji filozofii transcendentalnej, z Kantowską ideą podmiotu transcendentalnego i Husserlowskim projektem transcendentalnego Ja na czele, nie przeszkodziła francuskiemu hermeneucie mediować między konkurencyjnymi stanowiskami podmiotowości transcendentalnego i jego krytyków. Przy czym warto zauważyć – posuwając się do znacznych uproszczeń, że transcendentalizm jest ikoną filozofii podmiotu samotnego; tak go przynajmniej kojarzą jego krytycy. Oponenti filozofii egologicznej, do których należą sympatycy Nietzschego, zwolennicy psychoanalizy, marksiści, strukturaliści i poststrukturaliści, postmoderniści, a także anglosascy filozofowie analityczni⁴³ (z pewnością również filozofowie spotkania), wszyscy oni zdają się czynić przedmiotem swojej krytyki głównie to jedno – samotność monadycznej tożsamości. Ricoeur nie odrzuca całkowicie samotnościowego aspektu ludzkiej egzystencji, choć z drugiej strony w znacznym stopniu modyfikuje jego rozumienie. Sednem tej modyfikacji jest redukcja podmiotowości do *sobości*, czyli poczucia bycia sobą. Miejsce *ego (cogito)* zajmuje pojęcie *soi – sobości – tego-który-jest-sobą*. Bycie sobą, analogicznie jak u Gadamera, lecz zupełnie inaczej niż to rozsądza Heidegger, nie jest ani pierwotnym, ani podstawowym *datum* bycia właściwego człowiekowi. Jest czymś, co właściwe jest każdemu człowiekowi. W tym sensie *sobość* jest czymś uniwersalnym. Co ważne, każdy jest sobą w sposób radykalnie jednostkowy. Tu daje znać o sobie Ricoeurowski „syngularyzm”. Być sobą to znaczy być jednostkową, konkretną, jedyną i niezastępowalną perspektywą. *Sobość* to niepowtarzalnie własny projekt bycia-w-świecie. *Sobość* to dynamika nieustannego stawania się osoby poprzez innowacyjność działania. Myli się ten, kto bycie sobą identyfikuje kategorialnie, czy ściślej substancjalnie. Wedle słów Małgorzaty Kowalskiej,

„Sobość” nie jest rzeczowym „czymś”, lecz aktem, a raczej samą możliwością aktu, którą jednak ujawnia dopiero akt, czyli faktyczne działanie w świecie⁴⁴.

Nie w tym jednak rzecz. Rzecz w tym, że, pomimo iż *ten-który-jest-sobą* ma charakter wybitnie i nieredukowalnie indywidualny, to nigdy nie jest sobie dany wprost, w trybie Kartezjańskiej samooczywistości, ale zawsze musi powracać do siebie okreśną drogą, poprzez sposoby, w jakich przejawia się w świecie, w jakich istnieje „poza sobą” – w mówieniu,

⁴³ Podaję za: M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, [w:] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003, s. VII.

⁴⁴ M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, op.cit., s. XIV.

w praktycznym działaniu, w relacjach z innymi⁴⁵. Krótko mówiąc, indywidualność człowieka kształtuje szeroki kontekst społeczno-historyczno-kulturowy. Konkluzja jest taka: jesteśmy zarazem jednostkowi i społeczni. Jedno nie istnieje bez drugiego. Jedno bez drugiego nie da się zrozumieć, chyba że pod sankcją niedomkniętego koła. Człowiek Ricoeura, tak jak człowiek Pascala⁴⁶, zawieszony jest pomiędzy przeciwieństwami. Z tego też powodu, „początkową sytuacją dla refleksji jest *uniepamiętnienie*”⁴⁷, które rozgrywa się w środowisku dramatycznej samotności. I znów następuje odbicie w kierunku „syngularyzmu”. Tak okoliczność tę wyjaśnia sam twórca hermeneutyki siebie:

Jestem zagubiony, zbląkany pośród przedmiotów i oddzielony od rdzenia mej egzystencji, podobnie jak oddzielony od innych i wrogi im wszystkim (podkr. P.D.)⁴⁸.

Jak widać z powyższego, rozumienie siebie jest zadaniem o tyle trudnym – jeżeli wykonalnym, że w punkcie wyjścia mamy do czynienia z sytuacją *diaspory*, zagubienia człowieka w świecie, przez co staje się on dla myśli nieuchwytny, ciągle się jej wymykając. Francuski filozof mówi nawet o *rozszczępionym* albo *okaleczonym cogito*⁴⁹, sugerując, że podmiotowość człowieka, bez idei której obyć się nie możemy, jest dla nas *nieprzezroczysta i rozproszona*⁵⁰. Jednakowoż, i tu po raz kolejny dokonuje się odwrót od „syngularyzmu”, *rozszczępione cogito* nie znajduje się w próżni czy to dziejowej, czy kulturowej, czy społecznej. Rzeczywisty podmiot, w odróżnieniu od Kartezjańskiego, Kantowskiego, czy Husserlowskiego, którego Ricoeur nazywa *fikcyjnym podmiotem*, zawsze wpisany jest w określony horyzont dziejowy, kulturowy i społeczny. Zatem byt człowieka ma charakter wspólnotowy, on sam zaś jest istotą społeczną. Jego tożsamość osobowa związana jest z dialektyką *sobości* i *inności*. Bycie sobą realizuje się w działaniu wyeksterioryzowanym na zewnątrz. Wszak działać znaczy *być „poza sobą” – w materialnym świecie poprzez własne ciało oraz w relacjach z innymi podmiotami*⁵¹. Według fenomenologicznej wykładni Ricoeura, bycie sobą polega na byciu-w-relacji-z-innymi. W odniesieniu do sfery moralności oznacza to zarazem, że *konstytutywnym elementem bycia sobą jest bycie dla innych*⁵² (podkr. P.D.).

Ostatnim dowodem na mediacyjny charakter Ricoeurowskiej hermeneutyki siebie, jaki chciałbym przytoczyć, jest ten jej fragment, którego przedmiotem jest tożsamość narracyjna. Otóż, bez wdawania się w szczegóły, bo nie o to tu chodzi, zdaniem Ricoeura, tożsamość

⁴⁵ M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, op.cit., s. XI.

⁴⁶ Por. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Zeleński, Wydawnictwa Zielona Sowa, Kraków 2003, §72, s. 20.

⁴⁷ W. Lorenca, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 248.

⁴⁸ P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: Konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 153.

⁴⁹ P. Ricoeur, *What Is a Text? Explanation and Understanding*, [w:] M. J. Valdés (red.), *A Ricoeurs Reader: Reflection and Imagination*, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore 1991, s. 473.

⁵⁰ Według określenia W. Lorenca; Por. idem, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 272.

⁵¹ M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, op.cit., s. XXV.

⁵² Ibidem, s. XXXII.

narracyjna powstaje jako efekt *dialektyki bycia sobą i bycia tym samym* (czego odpowiednikiem jest ludzki charakter)⁵³. Nie to znów jest najważniejsze. Ważne jest to, że – jak sądzi Ricoeur – w opowieściach, (narracjach literackich, historycznych, narodowych czy osobistych) z jednej strony uzyskuje się, a z drugiej wyraża własną odrębność i niepowtarzalność⁵⁴, czyli to, co razem składa się na definicję samotności.

Komunitaryzm Charlesa Taylora

Omówiwszy obszerniej stanowiska filozoficzne czołowych reprezentantów hermeneutyki odheideggerowskiej, postaram się teraz w dużym skrócie zrekonstruować poglądy tych myślicieli, którzy z jednej strony są spadkobiercami i stanowią kontynuację paradygmatu hermeneutyki odheideggerowskiej, z drugiej zaś poruszają problemy związane z indywidualnym i społecznym wymiarem ludzkiej egzystencji. Zaczęę od Taylora, po czym odniosę się krótko do idei głoszonych przez Richarda Rorty'ego i Gianni Vattimo. Konieczność uwzględnienia stanowiska Taylora w mojej pracy upatruję również, jeśli nie przede wszystkim, w tym, że Taylor, jako pierwszy, *expressis verbis*, postuluje stworzenie *hermeneutycznej nauki o człowieku*⁵⁵ (podkr. P.D.).

Z Taylorem jest o tyle łatwo, że jest on zadeklarowanym, choć – jak sądzę – nie dość konsekwentnym komunitarystą. W pismach tego wybitnego znawcy Hegla raz po raz przewija się wątek, znany nam dobrze z prac Heideggera i Gadamera, zaniepokojenia bieżącym stanem kultury Zachodu. Bezpośrednim, acz nie jedynym⁵⁶, powodem tego zaniepokojenia, jest panujący w dobie obecnej indywidualizm, rozpowszechniony pod postacią atomizmu⁵⁷ (nie mylić z postawą intelektualną, wolną od wpływów tomizmu). Jednakże abstrahując od tego konkretnego przypadku, Taylor nie uchybia indywidualizmowi jako takiemu. Co więcej, trzeźwo i słusznie, ale wbrew założeniom komunitaryzmu i wbrew Heideggerowi, kanadyjski filozof oświadcza, że narodziny indywidualizmu, którego ostrą postać obecnie przechodzimy, nie są wyłącznie wyrazem zauważonej przez Gadamera, powszechnej deprecjacji ludzkiego istnienia. Rzecz warta bliższego zbadania. My ją tu jednak pominiemy, przechodząc do spraw istotniejszych.

⁵³ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, op.cit., s. 233 nn.

⁵⁴ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 283.

⁵⁵ Ibidem, s. 295.

⁵⁶ Oprócz atomizmu, powodem zaniepokojenia Taylora jest także niszczący wpływ na sferę duchowości człowieka współczesnego dyktatu instrumentalnego i konsekwencji odczarowania świata. Objawem tego są przedmiotowe odniesienie do świata, pazerny konsumpcjonizm, spłaszczona i zawężona wizja człowieka, zanikanie tradycyjnych horyzontów moralnych, upadek kultury wysokiej. Wydaje się, że wszystko to razem stanowi naczynia połączone. Jedno wskazuje na drugie i odwrotnie.

⁵⁷ Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Wydawnictwo Znak, s. 94.

Taylor, wzorem swoich wielkich poprzedników, również odnosi do człowieka kategorię podmiotu⁵⁸. Chodzi jednak o podmiot z krwi i kości, o podmiot ucieleśniony, nie zaś o podmiot czysty, którego współczesnym odpowiednikiem jest dla Taylora podmiot realizujący dyrektywy rozumu instrumentalnego. *Rzeczywisty podmiot* obejmuje *całokształt życia psychicznego*⁵⁹. Ponadto, nie występuje w pojedynkę, lecz zawsze *w ramach dialogicznej wspólnoty z innymi*⁶⁰ (podkr. P.D.).

Podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów. Podmiotu nie sposób opisać bez odwołania do innych podmiotów⁶¹.

Pełna podmiotowość kształtuje się w procesie komunikacji. Jeszcze raz Taylor:

Stajemy się pełnymi podmiotami – zdolnymi zrozumieć siebie i dzięki temu określić swoją tożsamość – w wyniku przyswojenia bogatych ekspresji człowieka. ...Uczymy się ich w procesie komunikacji z innymi ludźmi. Nikt nie przyswaja sobie języka umożliwiającego mu samookreślenie samodzielnie. Poznajemy języki w procesie wymiany z ludźmi, którzy są dla nas ważni...⁶² (podkr. P.D.).

I jeszcze jeden silny akcent hermeneutyczno-komunitarystyczny Taylora. Aspirując do opisu tożsamości osobowej, przyznaje on, że jej kształt w dużej mierze zależy od konfiguracji i wpływu sił zewnętrznych, poza- i ponadjednostkowych. Tożsamość osobowa jednostki zależy więc od takich czynników, jak: historia, kultura, język, społeczeństwo, naród, tradycja i tym podobne. Jak zauważa Lorenc:

Tożsamość tę definiujemy w dialogu, w procesie konwersacji ze znaczącymi innymi, a więc dzięki językowi i w ramach kultury. Język wręcz współkonstruuje nasze bycie. Tożsamość jest częściowo określana właśnie w ramach konwersacji, na tle wspólnego rozumienia usytuowanego u podstaw naszego społeczeństwa⁶³ (podkr. P.D.).

Konkluzja nasuwa się tylko jedna: prawdziwy indywidualizm możliwy jest wyłącznie jako wariant szlachetnego kolektywizmu. Celowo, z afektacją używam określenia „szlachetny”, bowiem odnoszę niepokojące wrażenie, że Taylorowi brakuje dystansu do wcale szczytnej idei kolektywizmu. Ale to temat na inną okazję.

⁵⁸ Świadczy o tym najdobitniej sam tytuł i zawartość Taylorowskiego *opus magnum*. Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zespołowy, PWN, Warszawa 2001, s. 62.

⁵⁹ Wyrażenia zapożyczone od W. Lorenc; por. idem, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 304.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, op.cit., s. 68.

⁶² Idem, *Etyka autentyczności. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. A. Pawelec, Warszawa 2001, s. 32.

⁶³ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 308; por. też: Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985, s. 209.

Idea solidaryzmu Richarda Rorty'ego

Hermeneutyka etnologiczna Rorty'ego⁶⁴ pozostaje w kręgu cokolwiek luźnych, trzeba to przyznać, oddziaływań filozofii hermeneutycznej Gadamera. To, co wspólne dla obu tych koncepcji, a szerzej też dla całej hermeneutyki poheideggerowskiej, to, po pierwsze, zerwanie z epistemologicznym paradygmatem filozofii, po drugie, odrzucenie klasycznego obrazu człowieka, po trzecie, nowa wizja człowieka. Istotą Rortiańskiego ujęcia człowieka jest wyrzeczenia się wszelkich stałych określeń. Jest to ten rodzaj myślenia, które programowo zapoznaje klasyczną kategorię natury ludzkiej. W podejściu Rorty'ego charakterystyczne są dwa momenty: metodologiczny – wyrażający się rezygnacją z intencji trafności opisu oraz merytoryczny – wykazujący, że najdonioślejszą zdolnością człowieka jest zdolność do autokracji, a ściślej, do nieprzerwanego tworzenia nowych obrazów siebie⁶⁵. Kryterium człowieczeństwa jest dla Rorty'ego zapośredniczona w języku możliwość komunikacji, wydarzającej się w ludzkiej wspólnotcie. Mamy więc wyraźny akcent komunitarystyczny, w przyjętym rozumieniu słowa. Jego siła nieznacznie maleje, gdy wziąć pod uwagę nastawienie Rorty'ego, poparte chlubnymi wzorcami Gadamera i Ricoeura, do eksponowania duchowej strony człowieka w jej aspekcie indywidualnym. Nie znaczy to jednak, by – zaburzając hermeneutyczne standardy – domagał się Rorty dewaluacji idei wspólnotowości. Przeciwnie, zgodnie z prawidłami hermeneutyki, podporządkowuje indywidualność wspólnotowości na tej wszakże zasadzie, że maksymalizacja potencjału jednostki służy maksymalizacji potencjału wspólnoty, podczas gdy maksymalizacja potencjału wspólnoty służy coraz doskonalszemu rozwojowi jednostki. Praktyki na rzecz rozwoju indywidualności winny polegać na prywatnym samodoskonaleniu, pracy nad sobą i poszerzaniu zakresu indywidualnej wolności wyboru. To, co każdy osiągnie indywidualnie, winien solidarnie przenosić na wspólnotę. Powstały w ten sposób krąg solidarności winien się nieustannie rozprzestrzeniać. Ponieważ istnienie wspólnoty *ludzi takich, jak my* opiera się na komunikacji, zatem postulat poszerzania kręgu solidarności można, zdaniem Rorty'ego, zrealizować przy pomocy idei „pankomunikacjonizmu”. Idea ta wyrasta z hiperoptymistycznego założenia amerykańskiego hermeneuty, w myśl którego istnieje

...możliwość komunikowania się ze wszystkimi ludźmi niezależnie od kulturowych uwarunkowań ich życia i niezależnie od tradycji, z której się wywodzą⁶⁶.

⁶⁴ Wedle określenia Gianni Vattimo.

⁶⁵ Por. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 332.

⁶⁶ Ibidem, s. 335.

Mimo, że – jak starałem się pokazać – teoretycznie Rorty dostrzega komplementarność obu wymiarów życia ludzkiego, to w swoich pracach traktuje je rozłącznie, dzieląc osobno na *sferę prywatną* i *sferę życia publicznego*⁶⁷.

Gianni Vattimo projekt hermeneutyki zradykalizowanej

Gianni Vattimo, obserwując wzrastającą popularność hermeneutyki poheideggerowskiej i rozmycie pierwotnego znaczenia samego terminu, angażuje się w kampanię rygorystycznego powrotu do jej źródeł. Projekt hermeneutyki źródłowo określonej nosi nazwę hermeneutyki zradykalizowanej. Głównym zadaniem, które filozof przed sobą stawia, jest zamiar stworzenia *ontologicznej teorii społecznej komunikacji*⁶⁸. Na jej gruncie Vattimo rozwija skrajny dialogizm. Jego dążeniem podstawowym jest sam dialog, a nie tworzenie kolejnej teorii dialogu⁶⁹. Pomimo obranego kierunku, okazuje nieufność względem Gadamera, wysuwając pod jego adresem wątpliwość tycającą kryterium preponderancji świadomości społecznej nad indywidualną. Ponadto, co się z tym wiąże, Vattimo manifestuje swój zdecydowany sprzeciw wobec Gadamerowskiej idei *uniwersalizacji doświadczenia językowego*⁷⁰.

Vattimo przykładą również rękę do osłabienia idei ludzkiej podmiotowości, nie rezygnując z samego terminu. W miejsce pojęcia podmiotu czystego proponuje przyjąć pojęcie podmiotu słabego, odchudzonego. Słaby podmiot usytuowany jest zawsze w kontekście społecznym i historycznym, *w związku z rozwijającymi się procesami komunikacyjnymi*⁷¹, jakim ten podlega.

Wspólnototwórcze zapatrywania Vattimo nie są zamknięte na perspektywę „syngularyzmu”. Przykładem tego jest chociażby teza, w której ten włoski postmodernista głosi, że wiedza na temat człowieka nie poddaje się standaryzacji z uwagi na jego *nie dającą się znieść pojedynczość*⁷² (podkr. P.D.).

Przekładając swój model ontologiczny na dyskurs etyczny, Vattimo buduje *etykę solidarności i szacunku*⁷³. W oparciu o nią wyróżnia wartości wspólnototwórcze ze szczególnym wskazaniem na wartość międzyludzkiej solidarności, wzajemnego szacunku i powszechnej równości.

⁶⁷ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 339.

⁶⁸ Ibidem, s. 343.

⁶⁹ Por. G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowe 'koiné'*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 128.

⁷⁰ Por. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 346.

⁷¹ Sformułowanie W. Lorenca; por. idem, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, op.cit., s. 346.

⁷² Ibidem, s. 359.

⁷³ Ibidem, s. 360.

* * *

Mam pełną świadomość, że cel, którego realizacji się podjąłem, nie został osiągnięty. Problem jest zbyt szeroki, zawili i wieloznaczny, by chcieć go wyczerpać w tak skromnym studium. Nie bacząc na trudności i komplikację materii, z którą zdecydowałem się mierzyć, postanowiłem, że ją przedstawię w formie badawczej zapowiedzi. Sądzę, że temat wart jest rozwinięcia, niezależnie jakie będą końcowe wyniki. Trzeba się, podejrzewam, pogodzić filozofom i przyzwyczać do myśli, że człowiek w wymiarze ducha jest tajemnicą i to niezgłębioną. Filozofia hermeneutyczna, na tym odcinku, który nazywam hermeneutyczną antropologią, dawno to pojęła i tego nas uczy. Być może z tego się bierze, że waha się rozstrzygać, czy ludzkie *bycie-w-świecie* jest raczej społeczne, czy indywidualne. Wydaje się, że zdrowy kompromis, który w tej kwestii stara się osiągać, jest rozwiązaniem może niezadowolającym, ale na pewno najlepszym z możliwych.