
O etycznym uzasadnieniu myśli postmetafizycznej w świetle interpretacjonizmu

Wojciech Torzewski, Antoni Torzewski

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 5, S. 323–343

DOI: 10.18318/td.2025.5.19 | ORCID: Wojciech Torzewski: 0000-0003-4169-8698

Antoni Torzewski: 0000-0003-3299-783X

Wprowadzenie

Dystans wobec rzeczywistości wydaje się jednym z podstawowych warunków wiedzy i dobrego działania. Filozofia od swych początków czyni ten warunek elementem własnej tożsamości¹. Zachodnie dzieje poszukiwania odpowiedzi na pytania o rzeczywistość i dobro, które zbiegają się w ideale prawdy, ukazują, jak bardzo zakładają one możliwość wspomnianego dystansu, a co za tym idzie – istnienie niezależnej od podmiotu poznającego Rzeczywistości, która stanowi ostateczną miarę tego, co myślimy, i tego, co robimy. Dzieje filozofii to jednak również historia, w której ona sama i jej wytwory stają się przedmiotem namysłu, ujawniającego, jak bardzo dystansujący się wobec świata mędrzec należy do niego nawet wówczas, gdy stara się realizować najbardziej

Wojciech Torzewski – dr hab., prodziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Interesuje się hermeneutyką, filozofią niemiecką oraz teorią racjonalności. Ostatnio opublikował monografię: *Poza Tożsamością i Różnicą. Rozważania i lektury z hermeneutyki Siebie* (2023), *Ten-który-chce-być-sobą. Rozważania na marginesie problematyki tożsamości osobowej* (2019). Kontakt: wojtek.torzewski@gmail.com.

Antoni Torzewski – mgr, przygotowuje rozprawę doktorską w Szkole Doktorskiej USZ. Interesuje się myślą postmetafizyczną oraz filozofią religii. Ostatnio opublikował: *Pytanie o status chrześcijaństwa dziś – sekularyzacja jako pluralizacja* (2022), *O idei końca historii w myśli postmetafizycznej* (2022). Kontakt: antoni.torzewski@gmail.com.

1 Por. np. H. Schnaedelbach, *Filozofia jako teoria racjonalności*, przeł. K. Krzemieniowa, w: tegoż, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 34–35; R. Rorty, *Obiektywność, relativizm i prawda*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 36.

radykałnie ideały teoretyczne metaforyzowane w postaci niezaangażowanego obserwatora, który bezinteresownie poszukuje prawdy². Wielowiekowa krytyka filozofii jako metafizyki, ujawnienie jej ontologicznych i epistemologicznych przesłanek, a w szczególności upowszechnienie się tej krytyki skłaniają filozofię do nowego samookreślenia³. Współczesność nazywana jest więc epoką „ponowoczesną”, „postmetafizyczną”, epoką „po śmierci Boga”, wiekiem nihilizmu, relatywizacji, „słabego rozumu”, małych opowieści itd. Nierzadko nową samoświadomość określa się jako „wiek interpretacji”⁴, odwołując się do stwierdzenia Nietzschego: „Fakty nie istnieją, tylko interpretacje”⁵.

Pojęcie interpretacji staje się więc kluczowe. Niektórzy autorzy są przerażeni taką oceną współczesnej sytuacji⁶. Wyrażają oni ubolewanie nad stanem obecnej myśli, posądzając ją o rezygnację z idei, które – jak uważają – jako jedyne są w stanie ukierunkowywać kulturę i nadawać jej sens⁷. Interpretacyjność staje się jakoby przekleństwem świata współczesnego, związana jest bowiem z subiektywizacją, relatywizmem, nihilizmem i rezygnacją z dążień do urzeczywistnienia rozumnego ładu i dobra w ludzkim świecie⁸. Zwolennicy interpretacji, jak pisze Gellner, „dążą do całkowitego wyeliminowania

2 Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, I. Krońska, B. Kupis, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984, s. 467.

3 Wśród zarzutów stawianych metafizyce są zarówno takie odwołujące się do jej niekonkluzywności i nienaukowego charakteru (a więc dotyczące niemożliwości stworzenia wiedzy – w ścisłym tego słowa znaczeniu – przez metafizykę), jak i takie, które podkreślają jej wykluczającą i hegemoniczny charakter – więcej na ten temat por. A. Torzewski, *Metafizyka a postmetafizyka – trzy krytyki metafizyki i ich motywacje*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” [w druku].

4 Jak pisze Zabala: „wychodzimy od przekonania, że ludzkość wkroczyła w «wiek interpretacji»” – S. Zabala, *Religia poza teizmem i ateizmem*, przeł. S. Królak, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 13.

5 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1994, s. 211.

6 Wiele krytycznych uwag na temat współczesnej „kultury postmodernistycznej” wypowiada np. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 34, 43, 81. Krytycznie odnosi się również do konkretnych „filozofów postmodernistycznych”, np. do Vattima, mówiąc o nim „postmodernistyczny siewca intelektualnego zamętu [...]” – tamże, s. 116.

7 Np. Warzyński nazywa współczesną kulturę kulturą prowizoryczną, kulturą wyczerpania – por. S. Warzyński, *Życie w kulturze wyczerpania*, Petrus, Kraków 2023, s. 254. Pisze on: „każdy przecież powrót do rozumu, do zdroworozsądkowego myślenia musiały zaowocować wyzyciem się złudzeń. A człowiek współczesny te złudzenia polubił”; tamże, s. 29.

8 Jak pisze Gellner: „Nie ma końca tej metapaplaniny”; E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997, s. 59.

jasności, obiektywizmu”⁹. Jeśli zawsze i nieuchronnie mamy do czynienia tylko z interpretacjami, a nie z wiedzą o rzeczywistości, to tym samym pozbawieni jesteśmy środków argumentacyjnych, którymi moglibyśmy krytycznie odnosić się do propagowanych opowieści, ideologii, a w końcu do przejawów zła w wymiarze indywidualnym, społecznym i politycznym¹⁰. Dodatkowo, „wiek interpretacji” stwarza sytuację zagubienia egzystencjalnego i niemożności określenia własnej tożsamości. „Interpretacja” jest przecież elementem autokreacji opierającej się na samowoli jednostek lub grup i naznaczona jest dążeniem do dominacji, która nie może być już ograniczana niezależnie istniejącą rzeczywistością, naturą rzeczy. „Wiek interpretacji”, będąc rezygnacją z idei prawdy jako adekwatności myśli i bytu, wydaje się zarazem rezygnacją z wysiłków rozumnego kształtowania życia i w efekcie realizacji dobra w świecie.

Celem artykułu jest wskazanie, że konsekwencje filozofii postmetafizycznej przedkładającej pojęcie interpretacji nad pojęcie prawdy nie są tak jednoznaczne, jak sugerują to jej krytycy. Wręcz przeciwnie, filozofia postmetafizyczna dysponuje szeregiem argumentów, które uwiarygodniają ją jako rzetelną propozycję teoretyczną. W szczególności podkreślimy znaczenie uzasadnienia etycznego jako konstytutywnego dla myśli postmetafizycznej. Dodajmy, że zachodzi ścisły związek między możliwością uzasadnienia postmetafizyki a postmetafizycznym rozumieniem interpretacyjności, dlatego też rozpoczniemy od refleksji nad pojęciem interpretacji (punkt 1), by następnie wskazać na jego etyczne znaczenie (punkt 2).

1. O interpretacji

Teza o interpretacyjnym charakterze naszej „wiedzy” sama podlega interpretacji. Przede wszystkim może być ona rozumiana na dwa sposoby, które określają samą myśl postmetafizyczną.

Jeden z tych sposobów związany jest z umieszczaniem pojęcia interpretacji w ramach tradycyjnych dystynkcji epistemologicznych i ontologicznych. W takim kontekście stwierdzenie interpretacyjnego charakteru ludzkiej wiedzy wydaje się wyrazem sceptycyzmu¹¹. Z interpretacyjnością wiąże

9 Tamże, s. 43.

10 Por. J. Majcherek, *Siła filozofii, filozofia siły*, „Argument. Biannual philosophical journal” 2000, nr 1, s. 23.

11 Jak stwierdza Józef Tischner: „Hermeneutyczne «coś jako coś» jest wyraźnym przejawem sceptycyzmu w łonie fenomenologii”; J. Tischner, *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować*,

się aktywność podmiotu poznania, który w obliczu niewiary w możliwość adekwatnego odzwierciedlenia rzeczywistości musi konstruować jej intelektualne namiastki. Korzenie takiego „aktywistycznego” ujęcia sięgają co najmniej Kantowskiej wizji poznania jako aktu rozumu, który charakteryzuje się aktywnością konstruowania przedmiotu¹². W tym rozumieniu (w bardziej lub mniej dowolny sposób) kreujemy interpretacje, które następnie narzucamy na rzeczywistość, by móc z niej uczynić przedmiot naszej wiedzy. Oczywiście, istnieje różnica między Kantowskim ujęciem rozumu jako struktury apriorycznych form poznania, które można by utożsamić z zastaną ahisteryczną „naturą rozumu”, a filozofią wciąż nowych opisów, konstruowanych na bazie dostępnego nam, historycznie ukształtowanego i poddającego się zmianom języka, których to opisów jedynym celem jest „uporanie się” z rzeczywistością¹³. Istnieje więc różnica między transcendentalizmem Kanta a neopragmatyzmem Rorty’ego (ten ostatni zresztą uznałby pewnie za całkowite nieporozumienie wiązanie go z nazwiskiem królewieckiego filozofa). Jednak obie te koncepcje zdają się zakładać aktywistyczną koncepcję tworzenia wiedzy. Podmiot, autor czy też uczestnik gry językowej włada niejako procesem rozumienia, realizując przede wszystkim własne cele: teoretyczne bądź praktyczne.

To pokantowskie rozumienie interpretacji jako kreacji znajduje odzwierciedlenie zarówno w rozumieniu wiedzy, którą niosą z sobą nauki przyrodnicze, jak i nauk humanistycznych. Jak twierdzi odwołujący się wprost do Kanta Jerzy Topolski – praca historyka to nie odkrywanie i badanie przeszłości, ale jej konstruowanie, kreowanie jej narracyjnego obrazu¹⁴. Historyk to współtwórca historii, o której opowiada, a bezzałożeniowy, zdystansowany

red. J. Perzanowski, PWN, Warszawa 1989, s. 138. Podobnie hermeneutykę wiąże ze sceptycyzmem Odo Marquard w tekście *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad* (przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 22).

12 Stephen Hicks pisze w kontekście filozofii Kanta: „ograniczony do wiedzy na temat fenomenów, które wedle własnego projektu sam skonstruował, rozum nie może zdobyć wiedzy o niczym, poza nim samym”; S. Hicks, *Explaining Postmodernism. Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Scholargy, Phoenix 2004, s. 28-29.

13 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 19, 31; tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 28.

14 Por. J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 11-12, 156. Tezę taką do pewnego stopnia propaguje również Frank Ankersmit; por. F. Ankersmit, *Pochwała subiektywności*, przeł. T. Sikora, „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura” 2001, nr 2 (3), s. 22.

i obiektywny namysł historyczny jest wedle Topolskiego niemożliwy¹⁵. Na gruncie nauk przyrodniczych natomiast na konstruktywizm wskazuje Lyotard, który opisuje proces powstawania teorii naukowych jako tworzenie pewnego rodzaju „matryc” interpretacyjnych i nakładanie ich na rzeczywistość z nadzieją, że „zmieści się” w nich większa jej część, jednak nie roszcząc sobie pretensji do ujęcia całości rzeczywistości czy do tworzenia absolutnie ważnych i uniwersalnych schematów rozumienia¹⁶. Francuski filozof podkreśla ponadto, że pozytywistyczne uprzywilejowanie wiedzy naukowej kosztem wiedzy narracyjnej jest nieuprawomocnione, ponieważ ta pierwsza nie może sama siebie uprawomocnić i potrzebuje tej drugiej jako dostarczycielki jej legitymizacji¹⁷.

Koncepcję interpretacyjnego charakteru naszego poznania można jednak rozumieć również jako wyraz świadomości skończoności ludzkich wysiłków rozumienia oraz ich szczególnego charakteru związanego z dziejowym sposobem bycia. Interpretacja wówczas jest ujmowana jako forma uczestnictwa i wiąże się nie tyle z rezygnacją z ideałów odkrycia rzeczywistości samej w sobie, ile z ujawnieniem dziejowego charakteru bycia¹⁸ i porzuceniem metafizycznych i epistemologicznych opozycji, takich jak istota – zjawisko czy podmiot – przedmiot. Ta bardziej „pasywna” wersja znaczenia interpretacji to wersja hermeneutyki filozoficznej XX wieku. Interpretacja nie stanowi w jej ujęciu aktu podmiotu, aktora czy autora, nad którą ten niepodzielnie włada, lecz autoprezentację bycia, wynik dziejowych rozstrzygnięć¹⁹. Przez to zostaje pozbawiona tej arbitralności, jaką naznaczony jest aktywistyczny interpretacjonizm, nawet jeśli miałyby to być arbitralność tak zwanych ludzkich dążeń, na przykład dążenia do szczęścia czy bezpieczeństwa. „Interpretacja” nabiera tutaj mocniejszego ontologicznego sensu, będąc nie „jedynie

15 Por. J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, s. 24.

16 Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 83.

17 Por. tamże, s. 92.

18 Jak pisze Gadamer: „Podjęliśmy ślad języka, który nie odzwierciedla po prostu struktury bytu, lecz na którego drogach porządek i struktura naszego doświadczenia jako takiego dopiero się w swej ciągłej zmienności formuje”; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 414.

19 „Rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile jako wejście w proces przekazu tradycji [podkr. – H.-G. Gadamer]”; tamże, s. 277.

interpretacją”, lecz uczestnictwem w rozumianej rzeczy²⁰. Każde rozumienie w ujęciu hermeneutycznym jest zarazem interpretacją²¹, a zatem interpretacje są sposobem wydarzania się prawdy pojętej jako *aletheia*²². „Jako rozumiejący – pisze Gadamer – jesteśmy wciągnięci w dziejowy proces prawdy i niejako spóźniamy się, gdy chcemy wiedzieć, w co powinniśmy wierzyć”²³.

Są to dwa zupełnie różne, skrajne oblicza „interpretacji”. Odróżnić więc trzeba aktywistyczną „interpretację” interpretacjonizmu i bardziej pasywną „interpretację” hermeneutyki. Sprawa jest o tyle istotna, że tacy autorzy jak Vattimo czy w większym stopniu Rorty wydają się odwoływać do tych dwóch tradycji wykładni „interpretacji”, jakby ich nie odróżniając. Vattimo w pewnym stopniu zdaje sobie sprawę z wewnętrznej niejednoznaczności pojęcia interpretacji (o czym świadczy choćby tytuł jego dzieła – *Poza interpretacją*), gdy pisze o powszechności i racjonalności hermeneutyki, wskazując na obecne na jej gruncie ujęcie prawdy jako zgodności w obrębie paradygmatów i na (funkcjonującą na zasadzie podobieństw rodzinnych) powszechność twierdzeń formułowanych w jej obrębie²⁴. Prawda hermeneutyczna jest dla włoskiego filozofa otwartością i wyraża się w wielości interpretacji, co nie oznacza, że prawdy nie ma²⁵. W tym sensie nie jest postmetafizyka czystym interpretacjonizmem postulującym kreacje dowolnych interpretacji. Istnieją na jej gruncie kryteria, przede wszystkim kryterium dziejowe, wedle których można interpretacje oceniać. U Rorty’ego natomiast faktycznie owo rozróżnienie zdaje się częstokroć zanikać. Jest to szczególnie widoczne, gdy amerykański myśliciel komentuje namysł hermeneutyczny w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, przeciwstawiając hermeneutykę epistemologii²⁶. Hermeneutyka oznacza jednak w tym kontekście właśnie interpretacjonizm, na co

20 Por. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 187.

21 „Język to uniwersalne medium, w którym dokonuje się rozumienie. Sposobem realizacji rozumienia jest interpretacja”; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 357.

22 Por. M. Heidegger, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, w: *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Woźniński, Aletheia, Warszawa 1990, s. 19-20.

23 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 442.

24 Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 96.

25 Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 58, 68.

26 Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 1994, s. 286.

nie zgodziliby się główni przedstawiciele tego nurtu, tacy jak Gadamer czy Ricoeur.

Przywołane rozróżnienie na „aktywną” i „pasywną” interpretację ukazuje głęboką problematyczność statusu wiedzy w odniesieniu do namysłu postmetafizycznego. Z jednej strony można powiedzieć, że postmetafizykom zarzucany jest interpretacjonizm rozumiany jako sztuczne i arbitralne kreowanie interpretacji pretendujących raczej do miana estetycznie interesujących lub retorycznie perswazyjnych niż prawdziwych. Twierdzi się więc, że postmetafizyka to nic więcej niż pozbawiona uzasadnienia (i znaczenia) estetyczna czy retoryczna gra interpretacji²⁷. Takiego rodzaju obraz postmetafizyki wydaje się jednak – nomen omen – wykreowany przez samych jej krytyków. Trudno znaleźć przykłady wyżej określonego interpretacjonizmu wśród głównych przedstawicieli postmetafizyki. Najbliżej takiego stanowiska jest chyba Rorty, ale nawet on odżegnuje się od relatywizmu i wskazuje na różnego rodzaju pozaepistemiczne kryteria doboru interpretacji²⁸. Z drugiej strony sami postmetafizycy zarzucają interpretacjonizm (choć nieświadomy) dotychczasowej filozofii, szczególnie w jej postaci systemowej (metafizycznej)²⁹. Argument sprowadza się do stwierdzenia, że podczas gdy wielkie konstrukcje metafizyczne (metanarracje) rościły sobie prawo do prawdy absolutnej i do bycia adekwatnym obrazem całości rzeczywistości, w istocie były jedynie sztucznymi konstrukcjami nakładanymi na rzeczywistość, obejmując jej wycinek i czyniąc z tego wycinka całość³⁰. Oczywiście argumentacja taka jest samozwrotna i prowadzi do przyznania sobie samej uprzywilejowanej pozycji w stosunku do negowanych metanarracji. Sama staje się metanarracją, co zresztą zarzuca się niejednokrotnie postmetafizyce, opisując ów nurt jako kontynuację oświecenia i związanego z nim projektu emancypacyjnego³¹.

27 Dobrym przykładem jest tu Rosen, który pisze: „W dobie postmodernizmu patrzeć jest pisanem. Pisanie jest tym samym ślepe. Ślepy postmodernista słucha głosu Bycia; nie słyszy nic z wyjątkiem szelestu tekstu, który sam odwraca swe kartki”; S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa 1998, s. 118. Rozumienie zaś określone jest przez Rosena jako „taniec znaków na balu semantycznej wyobraźni”; tamże, s. 119.

28 Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 39, 65.

29 Por. tamże, s. 20.

30 Por. tamże, s. 185. Wskazują na to słowa Gianniego Vattima: „Dotąd filozofowie wierzyli, że opisują świat, teraz trzeba go interpretować”; G. Vattimo, *Poza interpretacją*, s. 24.

31 Por. K. Szkaradnik, *Metanarracja postmodernizmu? O aporiach myśli wyzwolonej*, „Hybris” 2012, nr 17, s. 104.

Postmetafizyk jawi się z tej perspektywy jako kolejny „mistrz podejrzeń” (obok Nietzschego, Freuda i Marksa), który „odkrył” jałowość i mitologiczny charakter zastanej filozofii, nie zdając sobie sprawy z mitologicznego charakteru własnej koncepcji.

Aporie te prowadzą do uznania relatywistycznego i aktywistycznego rozumienia interpretacji za nietrafione, nieoperacyjne. Innymi słowy: ma ono sens o tyle, o ile wskazuje na aspekt kreatywny w procesie rozumienia, jednak założenie, że owa twórczość interpretacyjna jest arbitralna, że jest wynikiem idiosynkrazji konkretnego autora i niczym więcej, nie wnosi nic produktywnego do rozważań nad charakterem postmetafizyki. Na gruncie takiego interpretacjonizmu bowiem faktycznie jawi się ona jako filozofia czystego relatywizmu spod znaku *anything goes*, która w dodatku jest albo niekonsekwentna, albo sprzeczna wewnątrznie, ponieważ samej siebie nie rozpoznaje jako kolejnej tylko „nakładki” interpretacyjnej. Takiego rodzaju postmetafizyka – jak wskazaliśmy – nie wydaje się jednak faktycznie obecna w dzisiejszym dyskursie filozoficznym.

Blizsze postmetafizyce jest „pasywne” ujęcie interpretacji, choć wymaga ono uściślenia. W skrajnej wersji bowiem interpretacja pasywna może być wyrazem metafizycznej zasady, logosu wyłaniającego się z dziejów, który rozumiejącego człowieka sprowadza do roli narzędzia swego ujawniania się. Prawda-interpretacja wydarzałaby się w procesie dziejowym niejako samoistnie bez udziału interpretatora, którego jedynym zadaniem byłoby tylko jej zaprezentowanie³². Aspekt kreatywny, tak podkreślany w „aktywnym”

32 Vattimo pisze: „Wobec tego hermeneutyka nie jest filozofią, lecz jedynie wypowiedaniem samego dziejowego istnienia w epoce, w której metafizyka sięga kresu. «Ważność» Heideggerowskiej myśli płynie stąd, że jest ona obdarzona większą niż pozostałe prądy filozoficzne zdolnością odpowiadania na epokowe wyzwania, z większą od nich swobodą oddając głos wydarzeniu: temu samemu, które Nietzsche określał mianem nihilizmu, a które w przesławie Heideggera oznaczało kres metafizyki. Wydarzenie to obejmuje zaś kres eurocentryzmu, krytykę ideologii, rozkład koncepcji samoprzejrzystej świadomości za sprawą dokonania psychoanalizy, wyraźne spluralizowanie centrów informacyjnych, powszechność środków masowego przekazu, które, jak w *Czasie światobrazu* przewidywał Heidegger, zniweczą jednorodny obraz świata. W późniejszym okresie Lyotard określił ów zespół zjawisk mianem końca metanarracji. Wszelako nieodłącznym elementem Heideggerowskiej doktryny, o którym nie wolno zapomnieć, a który przeoczył Lyotard, jest przekonanie, iż kres metanarracji nie jest bynajmniej odsonieniem «prawdziwego» stanu rzeczy, w którym metanarracje «już nie istnieją» – przeciwnie, jest to proces, w którego toku, zważywszy na nasze pełne nim pochłonięcie i niezdolność do ujęcia go z zewnątrz, jesteśmy zmuszeni chwycać się jakichś nici przewodnich, które mogą posłużyć do projektowania jego dalszego rozwoju, innymi słowy – jesteśmy zmuszeni pozostać w jego obrębie raczej jako interpretatorzy niż

ujęciu interpretacji, zanika tu całkowicie. Najbardziej interesująca, ale też najbardziej odpowiadająca postmetafizyce wydaje się synteza obu sposobów rozumienia interpretacji. W interpretacji aktywnej istotny jest wątek twórczego zaangażowania interpretatora we współtworzenie wykładni. Wysiłek ten jednak nie ma charakteru czysto arbitralnego, albowiem rozumiejący jest włączony w przekaz tradycji. Wedle Gadamera dystans czasowy jest tym czynnikiem, który w sposób niedowolny i niedający się zawładnąć poprzez jakąkolwiek metodykę ujawnia prawdę naszych przesądów, a więc oddziela to, co przypadkowe, czysto subiektywne, nieistotne itd., od tego, co stanowi dziejową siłę oddziałującą na kształtowanie się naszego myślenia i działania. „Pozwala on bowiem nie tylko obumierać partykularnym uprzedzeniom, ale też wystąpić tym, które kierują prawdziwym rozumieniem”³³. Proces rozumienia wymaga twórczego zaangażowania, ale zarazem uchwycenia specyfiki czasu i miejsca, w którym się dokonuje. Między innymi dlatego Vattimo będzie postulował ograniczenie klasycznej koncepcji prawdy do konkretnych paradygmatów ujawniających w danych sytuacjach dziejowych i kulturowych³⁴.

Myśliciele postmetafizyczni podkreślają zatem podstawowe znaczenie dziejowości, choć zachodzą pomiędzy nimi wyraźne różnice. Na przykład Rorty wydaje się podpadać pod zarzut, jaki Gadamer postawił swego czasu Diltheyowi, iż wierzy on, że sama świadomość historyczna jest pozadziejowa³⁵. W dobie postmetafizycznej, sugerowałby w tym ujęciu Rorty, gdy wyciągamy konsekwencje z przyjęcia tezy o dziejowości (historyczności, językowości), możemy jak gdyby wznieść się na wyższy poziom świadomości – nie na poziom naiwnej wiary w korespondencję języka i poznania z Bytem, ale na poziom wyzwolonej aktywności twórczej, korzystającej z dostępnych zasobów języka tak, jakby był on przedmiotem do rozporządzenia, a nie siłą oddziałującą³⁶. Co prawda, Rorty mógłby powyższemu zaprzeczyć. Jak czytamy u autora *Truth and Progress*: „na zawsze pozostaniemy zakładnikami

rejestratorzy obiektywnych faktów”; G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, przeł. S. Królak, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 55-56.

33 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 284.

34 Por. G. Vattimo, *After Christianity*, przeł. L. D’Isanto, Columbia University Press, New York 2002, s. 89; G. Vattimo, *After Onto-theology. Philosophy between Science and Religion*, w: *Religion after Metaphysics*, red. Wrathall M., Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 34.

35 Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 236-237.

36 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 85.

pewnego obrazu, najzwyczajniej bowiem nie zdołamy nigdy wymknąć się językowi i wyzbyć wszelkich metafor – nigdy nie dany nam będzie bezpośredni ogląd ani Boga, ani Natury Samej w Sobie, ani Rzeczywistości jako takiej³⁷. Widać tu, jak mocno Rorty przywiązany jest do tezy o językowości, a zarazem dziejowości naszego sposobu bycia i rozumienia.

Już Vattimowskie sformułowanie „słaba myśl” na określenie postawy postmetafizycznej sugeruje świadomość podległości i niemocy wobec przekazanego dziedzictwa. Nie jesteśmy jednak, bynajmniej, zamknięci w ramach dotychczas odkrytych możliwości. Jak pisze Rorty: „obrazy z przeszłości kryją w sobie wady, których można się pozbyć, kreśląc nowe”³⁸. A zatem „słaba myśl” może również tworzyć na polu tego, co zastane i tylko po części określone, nowe metafory, nowe obrazy, nowe ujęcia. Skąd jednak pochodzi ta kreatywna możliwość, a przede wszystkim, czym się ona kieruje bądź też – może jeszcze właściwiej – czym jest kierowana?

W ujęciu pragmatycznym odpowiedź na tak zadane pytanie stanowi wskazanie na pojawiające się „nowe potrzeby”³⁹. Wymagają one innego obrazu, który bardziej by im odpowiadał, lepiej pozwalał je realizować. Współczesność i jej „potrzeby” w dużej mierze ukonstytuowały się w kontekście zawodu metanarracjami i racjonalnym projektem oświecenia, który w wypaczonej postaci zaowocował odczłowieczoną techniką i horrorem wojen światowych⁴⁰. Myśl postmetafizyczna wydaje się odpowiedzią właśnie na skalę przemocy związanej z pewnym typem myślenia (myślenia metafizycznego, systemowego, ujednociającego, totalizującego, absolutystycznego i fundamentalistycznego)⁴¹. Szczególną „potrzebą” pojawiającą się we współczesności jest nie dotychczasowa „potrzeba” prawdy, ale „potrzeba” dobra – dlatego właśnie argumenty etyczne pełnią istotną funkcję w myśli postmetafizycznej⁴².

37 R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 80.

38 Tamże.

39 Rorty pisze o nich w nawiązaniu do myśli Deweya; por. tamże.

40 Por. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Altheia, Warszawa 1998, s. 32; B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 250.

41 Por. G. Vattimo, *Poza interpretację*, s. 40.

42 Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 9.

Niejasność co do „potrzeb” przekłada się na zrozumienie dynamiki „interpretacyjności”. Może jednak nie musimy definiować „potrzeb”. Samo bowiem istnienie i kształt aktualnych interpretacji wskazuje na nie i je określa. Mielibyśmy wówczas do czynienia z hermeneutycznym kołem: potrzeby – interpretacje – określenie potrzeb w ramach interpretacji. „Interpretacyjność”, czyli również dziejowość, wskazuje na nas jako kształtujących się w dziejach, a zatem zmiennych i niestabilnych w tym, czym jesteśmy. Uznanie istnienia jakichś „niezmiennych potrzeb”, które określałyby naturę ludzką i konstituowały tożsamość człowieka, przeczyłoby rozpoznaniu jego dziejowego charakteru. Nie możemy więc przyjmować, iż w ujęciu pragmatyczno-hermeneutycznym najpierw istnieją nasze potrzeby, a następnie produkcje interpretacyjne, które lepiej lub gorzej służą zaspokajaniu owych potrzeb. „Potrzeby” nie istnieją poza, a przede wszystkim nie istnieją przed, interpretacjami. Dlatego też nie można powiedzieć, że dawne ujęcia rzeczywistości, światopoglądy itd. były nieskuteczne i dlatego pojawiły się nowe, bardziej skuteczne. Jest raczej tak, iż sama dynamika dziejowych interpretacji może być zmetaforyzowana jako zmienność naszych potrzeb. Myśląc jednak w ten sposób, musimy dojść do przekonania, że mówienie o „potrzebach” okazuje się zbędne z punktu widzenia dziejowości. Jesteśmy poddani tym procesom, które dokonują się w dziejach, a jeden z podstawowych sposobów uczestnictwa w nich to nasze mówienie, pisanie i czytanie. Możemy oczywiście, w pewnym sensie, nie mówić, nie pisać i nie czytać. Wtedy, choć wciąż poddani dziejowości, nic o sobie nie wiemy. Wydarzamy się jako efekt oddziaływania obcych wobec nas sił. Jeśli jednak nawet, optymistycznie, mówimy o uczestnictwie, to nie narusza ono naszej skończonej kondycji. Zdajemy sobie tylko sprawę ze słabości, jaką jesteśmy naznaczeni.

2. Etyczne znaczenie interpretacyjności

Owo rozpoznanie słabości: słabości myśli, słabości rozumu, nie(samo)wystarczalności człowieka, kieruje nas na Innego. Człowiek z tej perspektywy nie jawi się jako odseparowana monada, która sama w sobie, w swojej „wszechmocy” tworzy gmach wiedzy i odkrywa coraz to kolejne „prawdy” lub która musi sięgać po ideę Boga jako gwaranta pewności, ale jako istota w nieustannej i konstytutywnej dla samej siebie relacji z Innym. Relacja ta może przyjmować różne postaci, które dobrze obrazują wspomniane już odmiany rozumienia interpretacji. W jednej spotkanie z Innym przyjmuje postać bądź to obojętności, bądź antagonizmu i walki, która nigdy nie może

(i nie powinna) zostać zakończona, w której ścierają się różne, często ze sobą sprzeczne, a na pewno niewspółmierne interpretacje rzeczywistości. Żadna z tych postaci nie jest uprzywilejowana i każda ma taką samą (czyli właściwie żadną) prawomocność⁴³. Inny jest tu postrzegany albo jako zagrożenie dla mojej tożsamości i mojej interpretacji, ponieważ chce narzucić mi swoją wykładnię rzeczywistości siłą (czy to pojętą jako perswazja, czy jako przymus bezpośredni), albo jako zupełnie obojętny interpretator, z którego rozumieniem rzeczywistości mogę się zapoznać, ale nie zmieni to nic w moim życiu ani moim rozumieniu.

Najbliżej takiego rodzaju ujęcia relacji z Innym wydaje się Jean-François Lyotard i jego koncepcja dialogu jako poróżnienia, nierozwiązywalnego konfliktu interpretacji, którego celem nie jest ujednolicające porozumienie, ale raczej utrzymanie status quo⁴⁴. Na gruncie teorii francuskiego filozofa nie dochodzi jednak do przemocy, nie jest tak, że uczestnicy rozmowy starają się zawłaszczyć wzajemnie swoje interpretacje. Chcą raczej zauważyć nieprzekraczalną przepaść między różnymi wykładniami rzeczywistości i pozostawić ową sytuację taką, jaką jest, zgodzić się na niemożliwość przekładu jednej interpretacji na drugą i odwrotnie⁴⁵. Niemniej status Innego w obrębie koncepcji Lyotarda jest raczej obojętny, to znaczy Inny nie ma wpływu na moje wybory epistemiczne, nie potrzebuję go w dochodzeniu do prawdy, a jego zdanie właściwie nie ma znaczenia. Inny nie jest zatem istotny w kontekście poznawczym, wpisuje się natomiast w kontekst etyczny – jest kimś, kto cierpi i komu trzeba pomóc.

Bardziej umiarkowana, hermeneutyczna postać myślenia postmetafizycznego zakłada odmienny obraz relacji z Innym, który prócz bycia Innym w potrzebie jest także istotny w związku z proponowaną przez niego interpretacją rzeczywistości. Nabiera zatem znaczenia poza kontekstem etycznym, również w aspekcie epistemicznym. Można i warto próbować wysłuchać Innego i poznać jego ujęcie rzeczywistości. Być może bowiem zmieni to naszą interpretację świata⁴⁶. Nie chodzi tu oczywiście o przyjęcie interpretacji

43 Por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 151.

44 Por. tamże, s. 100.

45 Por. tamże, s. 60; J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 100.

46 Jak pisze Marquard: „Komunikowanie natomiast, które pozwala nam żyć zwielokrotnionym życiem innych i w związku z tym więcej dostrzegać, musi korygować optykę uniwersalistyczną – która wskutek tego nie znika, ale staje się jedną pośród wielu – optyką pluralistyczną. Intencją decydującą jest wtedy nie to, by wszyscy uczestnicy wyszli z tego dyskursu jednakowi, ale to,

Innego czy o Habermasowski konsensus, który prowadziłyby do ujednoczenia naszych wykładni, ale o zachowujące pluralizm rozumienia zetknięcie się z inną perspektywą, otwierającą na przeformułowanie posiadanej interpretacji – jak twierdzi na przykład Marquard⁴⁷. Inny jako znaczący zarówno etycznie, jak i epistemicznie otwiera zatem przed nami możliwość odmiennego widzenia świata, co zarazem uwrażliwia nas na perspektywę inności jako takiej⁴⁸. Im wrażliwsi zaś będziemy, tym mniej będziemy dążyć do ujednoczającej destrukcji pluralizmu i do używania przemocy w relacji z Innym⁴⁹.

Étyczne znaczenie interpretacji nie sprowadza się jednak do jej roli w spotkaniu z Innym. Ujawnia się ono również, a może przede wszystkim, w sposobie uzasadnienia samej myśli postmetafizycznej. Wydaje się nawet, że sposób doświadczenia inności, jaki umożliwia postmetafizyczne rozumienie interpretacji, jest z takim sposobem ściśle powiązany. Vattimo przypisuje Rorty'emu – słusznie, jak sądzimy – „pewną naturalną skłonność do wyznawania światopoglądu odrzucającego fundacjonalizm, a co za tym idzie [i to nas tu interesuje najbardziej – W.T. i A.T.] – bardziej pożądanego ze względu na mniejszą dozę autorytaryzmu i dopuszczanie większego zakresu ludzkiej wolności”⁵⁰. Fundacjonalizm jawi się jako aspekt filozofii metafizycznej, którą utożsamia się z wiarą w uprzednio daną, niezależną od ludzkiej aktywności Rzeczywistość, stanowiącą podstawę i fundament zarówno naszej wiedzy, jak i działania⁵¹. Rzeczywistość ta co do zasady może być tylko jedna, a zatem możliwy jest tylko jeden słuszny i adekwatny jej opis. Filozofii przekonanej o możliwości adekwatnego poznania Rzeczywistości myśl postmetafizyczna zarzuca, iż dogmatycznie postulując Jedność, uniemożliwia ujawnienie się Różnicy oraz zawiera w sobie dążenie do ujednoczania krajobrazu kulturowego. W ten sposób może ona stać się narzędziem legitymizacji przemocy, może zostać wykorzystana przez różnego rodzaju ruchy społeczno-polityczne do

by wyszli inni, niż weszli. Łagodnie wiążące jest nie to, by się jednoczono, lecz by się poruszano: konsens jest mnie ważny niż pluralizacja życia”; O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 123.

47 Por. tamże, s. 80.

48 Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s. 250.

49 Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 76.

50 G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, s. 63.

51 Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, s. 281.

usprawiedliwienia realizacji swoich interesów, które przedstawiane są jako związane z jedynym prawdziwym obrazem rzeczywistości⁵². „To jeden – jak pisze Peter Sloterdijk – jest matką nietolerancji”⁵³.

W związku z tym filozofowie postmetafizyczni postulują rezygnację z idei jednej Prawdy na rzecz wielości interpretacji. Brak im przy tym naiwnej wiary, że sama ta rezygnacja stworzy utopijny świat, w którym nie będzie już przemocy. Krytyka wiary metafizycznej ma być raczej tylko jednym z elementów osłabiających możliwość tworzenia ideologii usprawiedliwiających przemoc na dużą skalę⁵⁴. Vattimo pisze na ten temat:

Jeśli wraz z przejęciem nihilistycznego przeznaczenia naszej epoki dochodzimy do przekonania, że nie możemy oprzeć się na żadnych ostatecznych fundamentach, wówczas zniesiona zostaje wszelka możliwa legitymizacja dokonanej przemocą wystąpienia przeciwko innemu. Przemoc może wciąż jeszcze przedstawiać pokusę – bardziej lub mniej jak każda inna etyczna perspektywa; z tą różnicą, że tutaj owa pokusa оголошена zostaje z wszelkiego pozoru legitymizacji. Tak jednak nie dzieje się w esencjalistycznych, jak również zawsze maskujących etykach (włączając w nie „komunikacyjne” w stylu Habermasa)⁵⁵.

Wyraża się tutaj coś, co nazywamy etycznym uzasadnieniem postmetafizyki. Oczywiście słowo „uzasadnienie” – z punktu widzenia rozumu teoretycznego – jest w tym kontekście używane w najślabszym z możliwych znaczeń.

52 Por. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 142.

53 P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, przeł. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013, s. 135.

54 Por. J. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, red. J.W. Robbins, Columbia University Press, New York 2009, s. 43. Choć np. Žižek twierdzi, że współcześnie zaistniał fenomen nazywany przez niego przemocą postideologiczną, która cechuje się właśnie brakiem odwołania do jakichkolwiek ideałów, racjonalnych legitymizacji, a mimo to jest przemocą na dużą skalę; por. S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Muza, Warszawa 2010, s. 78.

55 G. Vattimo, *Gedanken zur Ethik*, w: *Hermeneutik als Ethik*, red. H.-M. Schonherr-Mann, Wilhelm Fink, München 2004, s. 178-179. Zygmunt Bauman w podobnym duchu pisze: „Roi się w historii od morderstw masowych popełnionych w imię prawdy jednej i jedynej [...]. Trudno byłoby natomiast wskazać jeden choćby przykład zbrodni masowej czy okrucieństwa popełnionego w imię pluralizmu i tolerancji”; tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2004, s. 370.

Wskazuje ono jednak na to, że myśl postmetafizyczna chce uniknąć czystego partykularyzmu, czym daje wyraz swego przywiązania do racjonalistycznej tradycji Zachodu. Argumentacja pozostaje tutaj nieodzowna. Jest to argumentacja pragmatyczno-etyczna⁵⁶. Dzięki pewnym interpretacjom realizujemy skuteczniej nie tyle jakiekolwiek cele, ile cele ściśle powiązane z dobrem. Skuteczna zdolność realizacji dobra to nic innego jak pewna forma rozumności, której nieodłącznym składnikiem jest to, co Arystoteles nazywał *fronesis*⁵⁷. „Uzasadnienie” postmetafizyki można w takim razie rozumieć właśnie jako formułowane w ramach tego pola rozumności. Nie ma więc ono charakteru czysto teoretycznego. Dlatego też można nazwać je „słabym” uzasadnieniem. Jednak z punktu widzenia realizacji dobra takim nie jest. Może być jedynie „nietrafnym”, ale nie „słabym”⁵⁸.

Oczywiście to, co powiedzieliśmy na temat charakteru (formy) „uzasadnienia” czy argumentacji postmetafizycznej, nie jest wprost i tym samym obroną treści tej argumentacji. Wciąż pozostaje otwarta kwestia, czy istotnie filozofia wieszcząca „wiek interpretacji” jest lepszą koncepcją-interpretacją niż inne filozofie naszego czasu. Mówiąc „lepsza”, mamy oczywiście na myśli взгляд na pragmatyczno-etyczne efekty jej przyjęcia i upowszechnienia. Czy kultura dialogu, respektowania różnorodności, kultura „interpretacji” jest lepszym środowiskiem życia dla człowieka niż kultura „fundamentów”, ideałów prawdy i obiektywności, kultura wskazująca jednolity obraz tego, co istotne i ważne? Czy wychowanie i kształtowanie w takiej kulturze jest istotnie lepsze pod względem pragmatyczno-etycznym? Czy w świecie takiej kultury jest mniej zła?

Jeśli nawet nie można by sformułować przekonującego argumentu pozytywnego (a wydaje się, że jednak jest to możliwe), to z łatwością można podać argument negatywny. Otóż kultura oparta na ideałach prawdy i obiektywności związana była z całym dotychczasowym porządkiem społecznym. Patrząc

56 Por. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, s. 192.

57 Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 383.

58 W odniesieniu do chrześcijaństwa komentarz Vattima jest jednoznaczny: „Siła takiego argumentu wydaje się niedostateczna jedynie z tego powodu, że nie zdołaliśmy jeszcze wyprowadzić wszystkich antymetafizycznych wniosków z samego chrześcijaństwa, gdyż nadal jesteśmy nie dość nihilistyczni, innymi słowy – nie dość chrześcijańscy [...]”; G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, s. 65. Oznacza to między innymi, że wciąż wyraźnie oddzielamy, zgodnie ze słowami Vattima, prawdę i dobro. Jak pokazaliśmy, dla filozofii postmetafizycznej charakterystyczne jest powiązanie rozumu teoretycznego z praktycznym. „Etyczne uzasadnienie” stanowi tego wynik.

na historię przepełnioną wojnami, krwią i przemocą, można stwierdzić, że nie spełniła ona przynajmniej etycznych oczekiwań współczesnego człowieka (być może jest ona najlepsza do realizacji postępu technologicznego), które sama pomogła wykreować, bo to przecież w zachodnich demokracjach wytworzonych na gruncie kultury prawdy pojawiają się wrażliwe na drugiego koncepcje prymatu etyki. W związku z tym proponowana przez postmetafizyków kultura dialogu i pluralizmu stanowić może wyjście z zastanego jej obrazu, którego konsekwencje uznajemy za niepożądane. Podążając za konserwatywnym postulatem Marquarda, wedle którego obowiązek uzasadnienia ciąży na zmieniającym, a nie na tym, który chce zachować zastany porządek, można stwierdzić, że podany wyżej argument jest wystarczający. Zastany porządek bowiem nie odpowiada współczesnym wymogom etycznym obecnym w krajach Zachodu, natomiast wiele wskazuje na to, że kultura dialogu i pluralizmu może owe wymogi spełnić.

Takie postawienie sprawy ujawnia jedną z podstawowych kwestii w sporze metafizyków z postmetafizykami – mianowicie kwestię „miary”. Chodzi oczywiście o miarę lepszosci. Wydaje się, że ci drudzy przyjmują „miarę”, która jest wynikiem czegoś w rodzaju naszych bezpośrednich odczuć. Podobni są oni w tym, jak się zdaje, do sofistów, którym Platoński Sokrates zarzucał, że „bezrefleksyjnie” przyjmują miarę dobra jako oczywistą. Za taką oczywistą miarę można uznać cierpienie, ból, spowodowane na przykład przemocą, nietolerancją, zniewoleniem itd. Sokrates proponował zadać pytanie i sformułować na nie odpowiedź: co naprawdę jest pożyteczne dla człowieka. Czy to samo jest pożyteczne dla jego duszy, co dla ciała? Jednak z punktu widzenia postmetafizycznej filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej takie postawienie sprawy to tylko wynik apodyktycznej perspektywy rozumu teoretycznego, który wszędzie docieka odpowiedzi, jak jest naprawdę, i na tej dopiero podstawie stara się określić, co jest dobre. Otóż postmetafizyczne powiązanie prawdy i dobra oznacza odwrócenie toku pytania i odpowiadania. Interpretacje mierzy się na podstawie intuicji dobra, a nie dobro na podstawie odpowiedzi na pytanie o to, jak jest naprawdę (np. jaka jest natura człowieka, czy jest on istotą duchową, a więc co jest dla niego naprawdę pożyteczne i co naprawdę mu służy). Jesteśmy zatem przede wszystkim nie tymi, którzy mogą odpowiedzieć na te metafizyczne pytania, lecz tymi, którzy cierpią, doświadczają, rozumieją i w ten sposób przed pewnymi „światami” uciekają, a w pewnych „światach” chcą zamieszkiwać. Ponieważ „interpretacja” nie tylko jest ujęciem świata, lecz również go kształtuje, podstawowe dla myślenia postmetafizycznego staje się pytanie nie o to, jaki jest naprawdę (uprzednio

dany) świat, świat przed interpretacją, lecz pytanie o to, w jakim świecie chcemy żyć i czy interpretacja, którą się posługujemy, służy wykształcaniu się takiego świata.

Przyjmowana przez postmetafizyków miara dobra może być podważona na co najmniej dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, postmetafizycy milcząco zakładają, że istotny jest tylko świat doczesny. Z góry wykluczają istnienie rzeczywistości przyszłej, na przykład chrześcijańskiego raju, który w istotny sposób mógłby wpływać na to, co ziemskie. Każde cierpienie ogranicza się zatem do doczesności, wszelkie koncepcje przyszłej sprawiedliwości czy przyszłego wiecznego szczęścia lub niedoli nie mają następstw w myśleniu postmetafizycznym. To stosunkowo mocne założenie, zważywszy na zastaną i wciąż silnie obecną tradycję religijną. Uznając życie przeszłe, można by na przykład argumentować, że dokonujące się aktualnie cierpienie nie będzie miało znaczenia lub będzie wynagrodzone w wieczności, co z kolei miałyby konkretne implikacje w praktyce życiowej i mogłoby nadać cierpieniu wartość itd.⁵⁹ W obrębie myśli postmetafizycznej cierpienie jest ograniczone do tu i teraz. Po drugie, każda przemoc to zło, które należy zlikwidować. Oczywiście łatwo wskazać przykłady, kiedy przemoc wydaje się niezbędna albo społecznie pożyteczna, choćby w odniesieniu do medycyny, pedagogiki czy systemu prawnopenicjarnego. Społeczeństwo bez przemocy to projekt raczej możliwy. Zagadnienie przemocy wymaga zatem doprecyzowania.

Miara dobra przyjmowana przez postmetafizyków nie jest, jak widać, pozbawiona aporii. Koniec końców sama decyzja o przyznaniu pierwszeństwa etyce ma charakter arbitralny, stanowi rodzaj założenia bazowego, którego się już nie dowodzi⁶⁰. Jednocześnie jakiegokolwiek inne założenie co do podstawy w postaci choćby epistemologii również ma charakter arbitralny. Przy czym wydaje się, że intuicyjnie możemy uznać, iż życie w świecie, w którym przemoc jest zminimalizowana, jest lepsze niż w jakimkolwiek innym. Postmetafizycy twierdzą zaś, że jedno ze skuteczniejszych narzędzi minimalizowania przemocy stanowi rezygnacja z roszczeń do ostatecznej prawdy na rzecz uznania interpretacyjnego charakteru wiedzy⁶¹.

59 Leszek Kołakowski pisze: „do ważnych, choć mało zwracających uwagę jakości naszej cywilizacji należy całkowity odwrót od wiary w wartość cierpienia”; tenże, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 131.

60 Por. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, przeł. E. Bińczyk, J. Grygieńć, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 3, s. 40; tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 46.

61 Por. np. P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga*, s. 192; S. Žižek, *Przemoc*, s. 147.

W związku z tym pytanie zasadnicze brzmi: na ile partykularna jest wyrażana przez nich wola pewnego świata, pewnej kultury, pewnego kształtu człowieka? W tej wizji świata przewijają się przede wszystkim takie kategorie jak: „wolność”, „brak autorytaryzmów”, „tolerancja”, „umniejszanie cierpienia”. Czy kategorie te są tylko wyrazem pomysłów kilku filozofów postmetafizycznych, czy też daje się pokazać, że to „ideały” obecne w kulturze Zachodu w dużej mierze konstytuujące jej historyczną tożsamość? W odpowiedzi trzeba sięgnąć do narracji opisującej losy Zachodu jako ujawnianie się tych „idei”, jako pole ich doświadczenia (pozytywnie i negatywnie), jako obszar ich gwałcenia i prób realizacji; czyli pokazać ich niepartykularność, ich historyczno-dziejowy charakter.

Należy zaznaczyć, że ideały te mają nieoczywisty charakter. Nie byłoby bowiem uprawnione powiedzieć, że tolerancja, pluralizm i dialog są głęboko zakorzenione w codzienności przedstawicieli wszelkich stref ekonomicznych, klasowych czy rasowych. Tendencje nacjonalistyczne obecne w wielu krajach Zachodu, nie tylko takich jak Polska czy Węgry, ale także w Niemczech czy Włoszech, w wielu przypadkach świadczą o zanegowaniu powyżej wskazanych wartości. Podobnie środowiska skrajnie lewicowe czy fundamentalistyczno-religijne nie wydają się podążać za określonym duchem kultury Zachodu. Co więcej, grupy nisko rozwinięte ekonomicznie, patologiczne, z dużym odsetkiem osób nadużywających alkoholu czy stosujących przemoc, również należy zakwalifikować jako potencjalnych przeciwników dialogu i tolerancji. Po wyłączeniu ich wszystkich okazuje się, że emfaticznie określony zespół wartości współczesnego człowieka Zachodu dotyczy tak naprawdę stosunkowo wąskiej grupy osób z klasy średniej i wyższej, wydukowanych, zazwyczaj niezaangażowanych religijnie oraz aktywnych społecznie. Koniec końców można dojść do wniosku, że tolerancja, pluralizm i dialog to wartości lansowane przez marginalne liczbowo grono, które jednak mimo swojej skromnej reprezentacji ma decydujący wpływ na kształt współczesnej zachodniej polityki. Prawodawcy Zachodu – ludzie w dużej części wpisujący się w podaną wyżej charakterystykę – stanowią awangardę obyczajową i etyczną wyznaczającą trendy dla reszty społeczeństwa. Oczywiście nie chodzi o to, że sami politycy w praktyce stosują propagowane przez siebie ideały, ale o to, że przy konstruowaniu prawa mają one dla nich duże znaczenie. W istocie ideały te bowiem są ściśle związane z demokracją.

Trzeba jasno stwierdzić, że powyższe uwagi są etnocentryczne – odnoszą się nawet nie tyle do Zachodu (w skali świata), ile do konkretnej, wąskiej grupy społecznej, tworzącej prawo (w skali samego Zachodu). Dobitnie

o etnocentryzmie kultury Zachodu i zarazem o istniejącym w niej samej przekonaniu o własnym uniwersalizmie pisze Delsol w kontekście praw człowieka⁶². Ten zachodni wynalazek ma swoje odpowiedniki w innych, niezachodnich kulturach. Francuska badaczka porównuje Europejską Kartę Praw Człowieka z odpowiednimi dokumentami islamskimi, prawosławnymi czy chińskimi, ukazując różnice między nimi i to, że ideały Zachodu wcale nie są tak uniwersalne, jak samemu Zachodowi się wydaje⁶³. Prezentowana w niniejszym tekście propozycja postmetafizyczna jest więc ograniczona (przynajmniej na razie) jedynie do pewnego wycinka współczesnego świata. Mimo swojego uniwersalnego sformułowania nie ma zastosowania ani w dzisiejszej Nigerii, ani w Chinach, ani w Iranie, ani w Rosji⁶⁴. Postulaty postmetafizyczne są w związku z tym ograniczone, słabe i funkcjonują jedynie w obrębie pewnego (zachodniego) „paradygmatu”, co zresztą samym postmetafizykom nie przeszkadza⁶⁵.

W ten sposób dochodzimy do wniosku, że etyczne uzasadnienie postmetafizyki jako teorii interpretacyjnego i dialogicznego otwarcia na świat musi się odwoływać do pewnej narracji i to właśnie ona, narracja, jest tym, co czyni odwoływanie się do pragmatyczno-etycznych czynników przekonującym. Czy narracja ta ma charakter metanarracji? Czy nie jest to „wielka opowieść o końcu wielkich opowieści”?⁶⁶ Gdyby tak było, można by zarzucić myśli postmetafizycznej, że cechuje ją jednakowa autorytarność w swoim roszczeniu do uznania, jak inne, roszczące sobie prawo do miana wiedzy (prawdziwej wykładni tego, jak jest), filozofie i teorie, nawet jeśli sama siebie określa mianem „interpretacji”.

Podsumowanie

Przywołany na początku niniejszego tekstu „wiek interpretacji” jawi się w świetle powyższych rozważań jako wiek zdominowany przez próbę nowego samookreślenia się filozofii w formie myśli postmetafizycznej, wymierzonej

62 Por. Ch. Delsol, *Zmierzch uniwersalności*, przeł. K. Belaid, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2022, s. 106.

63 Por. tamże, s. 301.

64 Por. tamże, s. 9, 143, 153.

65 Por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 47.

66 Por. J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, s. 159.

przeciwko wykorzystaniu wielkich idei, takich jak idea Prawdy, do usprawiedliwiania przemocy. Formułowanie interpretacji na gruncie postmetafizyki zastępuje dotychczas obecne w filozofii dążenie do eksplikacji adekwatnego obrazu Rzeczywistości. Wewnętrznie zawarta w pojęciu interpretacji epistemiczna „słabość” nie prowadzi jednak ani do relatywizmu wyrażonego w aktywistycznym ujęciu interpretacyjności rozumianej jako dowolne kreowanie interpretacji, ani do pasywnego rozumienia podmiotu jako wyrażającego sens dziejów. Postmetafizyczna interpretacja zarówno stanowi siłę twórczą, jak i odpowiada na formujące się w dziejach potrzeby. Nie czyni tego jednak w sposób dowolny, lecz motywują ją względy etyczne. Jak wskazaliśmy, potrzebą szczególnie widoczną w obrębie świata Zachodu jest potrzeba zwalczania przemocy i jej możliwego usprawiedliwienia. Filozofia postmetafizyczna wskazuje, że jednej z głównych możliwości legitymizacji przemocy dostarcza myślenie metafizyczne i związane z nim idee: fundacjonalizmu, realizmu, prawdy obiektywnej i jedności. W związku z tym postmetafizyka proponuje skupienie się na wielości i interpretacji. Ta ostatnia ukierunkowuje nas na Innego i dostarcza myśli postmetafizycznej etycznego uzasadnienia jako filozofii najlepiej odpowiadającej na wskazaną wyżej potrzebę współczesności. Nie jest przy tym oczywiście pozbawiona licznych problemów, choć wydają się one, przynajmniej do pewnego stopnia, przewyciężalne.

Abstract

Wojciech Torzewski

UNIwersytet KAZIMIERZA WIELKIEGO W BYDGOSZCZY

Antoni Torzewski

UNIwersytet SZCZECIŃSKI

On Ethical Justification of Postmetaphysical Thought in Light of Interpretationalism

Often described as the age of interpretation, the current times stem from the postmetaphysical abandoning truth in favor of interpretation. Among other things, this change arises from ethical needs and stems from the desire to eliminate the possibility of legitimizing violence through appeals to concepts supported by metaphysical ideas of Foundation, Reality, and Truth. This article indicates the consequences of postmetaphysical thought as well as its ethical justification, closely connected with the postmetaphysical understanding of interpretation. The discussion begins with a reflection on the notion of interpretation and then proceeds to highlight its ethical significance.

Keywords

interpretation, ethics, postmetaphysics, violence, contemporary philosophy