

Etyka interpretacji tekstu literackiego



Seria Narracje w Edukacji prezentuje książki poświęcone zjawiskom i tendencjom o znaczeniu zasadniczym dla przemian w edukacji i dydaktyce.

Narracje literackie, kulturowe, antropologiczne, artystyczne, pedagogiczne budują przestrzeń, w której paradygmat edukacyjny ulega przekształceniom, staje się kreatywny i nowoczesny. W publikowanych monografiach i pracach zbiorowych interpretowanie szeroko rozumianej humanistyki służy redefiniowaniu edukacyjnego dyskursu.

Anna Włodarczyk

Etyka interpretacji tekstu literackiego

Postmodernizm. Humanizm. Dydaktyka

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria: Narracje w Eduk@cji

REDAKTOR NAUKOWY SERII

prof. dr hab. Anna Pilch

RECENZENT

dr hab. Joanna Hobot-Marcinek

PROJEKT OKŁADKI

Pracownia Register

Na okładce wykorzystano fragment pracy Nicholasa Galanina z serii Written Portraits (Anne Frank), Beeld Boekenweek 2011: CPNB, Van Wanten Etcetera, Soeverein en N. Galanin.

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Polonistyki.

© Copyright by Anna Włodarczyk & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2014

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3717-1



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-663-23-81, 12-663-23-82, fax 12-663-23-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Ze słuchaniem słowika jest tak jak z poznaniem w ogóle. Za dużo nie można. To się właśnie nazywa przyzwoitość. Może też pokora. I poza tym tak się szczęśliwie składa, że „za dużo” jest niepotrzebne. Do obrazu istotności nie dodaje. Obrazu nie klaruje. Przeciwnie: zamazuje. Wykrzywia. Niszczy. Umieścić się w treści – oto być może cała treść. W tym, myślę, mieści się również szukanie nowych treści, które jeżeli są, to należy je odkryć, po to aby w nich się umieścić. A potem w nich się utrzymać.

Edward Stachura, *Wszystko jest poezja* (1975)

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	11
WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ POSTMODERNISTYCZNYCH SPORÓW I TENDENCJI	17
Postmodernizm: koncepcje, problemy, terminologia.....	18
Humanizm jako punkt sporu we współczesnej filozofii.....	21
Pluralizm etyczny.....	24
Konsekwencje „zwrotu etycznego” – pluralizm interpretacyjny.....	27
Człowiek wobec literatury jako <i>byt narracyjny</i>	32
Implikacje etyczne dla dydaktyki polonistycznej.....	35

CZĘŚĆ PIERWSZA ETYKA (PRE)ONTOLOGICZNA

ROZDZIAŁ 1

HEIDEGGEROWSKA DROGA OD ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ DO ETYKI.

PROJEKT MYŚLENIA SPOSOBU BYCIA	41
1.1. Heideggerowska wizja humanizmu.....	43
Problem bycia (<i>Sein</i>) i bytu (<i>Seienden</i>)	43
<i>Dasein</i> – człowiek jako obecność.....	44
„Humanizm dość osobliwego rodzaju”	46
Spór o wykładnię bycia	47
1.2. Etyka źródłowa – problem ugruntowania	51
Problem <i>winy i sumienia</i>	52
Przeciw etyce wartościującej.....	52
Etyka jako <i>zadomowienie</i>	53
1.3. Myślenie jako etyczna postawa interpretacyjna	54

ROZDZIAŁ 2

KONCEPCJA HUMANIZMU INNEGO CZŁOWIEKA EMMANUELA LEVINASA.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ W FILOZOFII PIERWSZEJ	59
2.1. Humanistyczna koncepcja doświadczenia Drugiego	62
Humanizm jako filozofia bliźniego.....	63

Dobro jako istota bycia	64
Współczesny wymiar humanizmu Levinasa.....	65
2.2. Epifania twarzy – wydarzenie etycznie fundamentalne	67
Etyka jako fundament podmiotowości.....	68
Od kultury immanencji do kultury transcendencji.....	69
2.3. Odpowiedzialność wobec inności w etyce interpretacji.....	70

ROZDZIAŁ 3

DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA W MYŚLI JÓZEFA TISCHNERA.

<i>SPOTKANIE NA SCENIE DRAMATU</i>	75
3.1. Doświadczenie człowieka w spotkaniu.....	78
Człowiek jako <i>istota dramatyczna</i>	79
Twarz innego jako otwarcie horyzontu dobra	81
Dochodzenie do człowieczeństwa jako dojrzałości.....	83
3.2. Etyka jako droga od aksjologii i dobra do rozumienia zasad	85
Etyka jako twórcze doświadczenie wartości.....	85
Rozumienie siebie jako świadomość reguł	87
3.3. Dialogiczność etyki interpretacji.....	88

ROZDZIAŁ 4

KSZTAŁCENIE ODBIORU TEKSTU WOBEC (PRE)ONTOLOGICZNEJ

ETYKI INTERPRETACJI.....	91
--------------------------	----

MODELE LEKTURY

Model 1. Interpretacja etyczna jako projekt myślenia (Jerzy Kosiński, <i>Malowany ptak</i>)	93
Model 2. Interpretacja etyczna jako odpowiedzialność wobec inności (Dorota Terakowska, <i>Poczwarka</i>)	97
Model 3. Interpretacja etyczna jako dialog (Olga Tokarczuk, <i>Ostatnie historie</i>).....	101

CZĘŚĆ DRUGA

ETYKA POSTMODERNISTYCZNA

ROZDZIAŁ 1

BAUMANOWSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA PONOWOCZESNEGO.

<i>MORALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ JEDNOSTKI</i>	109
1.1. Ponowoczesna kondycja człowieka.....	112
Wcielenia człowieka ponowoczesnego.....	113
Poszukiwanie tożsamości w płynnym świecie	115
Człowiek w globalnej wiosce.....	117
1.2. Etyka ponowoczesna	117
Odpowiedzialność moralna jednostki	119
Moralność wobec niestabilnej rzeczywistości.....	121
1.3. Niepewność jako kategoria etyki interpretacji.....	122

ROZDZIAŁ 2

ESTETYCZNA WIZJA PODMIOTU MICHELA FOUCAULTA.

ŻYCIE JAKO REDESKRYPCJA.....	125
2.1. Śmierć człowieka jako problem (anty)humanizmu	127
Człowiek wobec swego początku.....	128
Uwikłanie podmiotu w struktury wiedzy i władzy	129
Estetyczna koncepcja człowieka jako dzieła sztuki	130
2.2. Etyka postmodernistyczna	133
Praca nad sobą jako <i>ethos</i>	134
2.3. Introspektywność etyki interpretacji	135

ROZDZIAŁ 3

DERRIDOWSKA KONCEPCJA PRZEKRACZANIA I MARGINALIÓW.

DEKONSTRUKCJA JAKO RE-DEFINICJA.....	138
3.1. Dekonstrukcja jako wizja humanizmu	141
Kres człowieka jako jego początek.....	141
Człowiek wobec wołania innego.....	142
3.2. Etyka dekonstrukcji.....	144
Etyczna odpowiedź	145
Szacunek i odpowiedzialność wobec inności.....	145
3.3. Etyka interpretacji jako <i>kontrsygnatura</i>	147

ROZDZIAŁ 4

NEOPRAGMATYZM RICHARDA RORTY'EGO JAKO „SŁABA” REFLEKSJA.

ŻYCIE JAKO WSPÓLNOTA LITERACKA	150
4.1. Humanizm etnocentryczny.....	152
Kultura jako fundament człowieka.....	153
Autokreacja człowieka.....	154
Wizja społeczeństwa jako kultury literackiej	155
4.2. Koncepcja etyki bez zasad	156
Problem postępu moralnego	157
4.3. Wrażliwość jako kategoria etycznej interpretacji	157

ROZDZIAŁ 5

KSZTAŁCENIE ODBIORU TEKSTU WOBEC POSTMODERNISTYCZNEJ

ETYKI INTERPRETACJI.....	160
--------------------------	-----

MODELE LEKTURY

Model 1. Interpretacja etyczna jako niepewność (Stefan Chwin, <i>Żona prezydenta</i>).....	162
Model 2. Interpretacja etyczna jako introspekcja (Manuela Gretkowska, <i>Polka</i>)	167
Model 3. Interpretacja etyczna jako kontrsygnatura (Wojciech Kuczok, <i>Gnój</i>)	172
Model 4. Interpretacja etyczna jako wążliwość (Wojciech Kuczok, <i>Senność</i>)	177

CZĘŚĆ TRZECIA
ETYKA HERMENEUTYCZNA

ROZDZIAŁ 1

GADAMEROWSKA WIZJA ŚWIATA I CZŁOWIEKA.

<i>HERMENEUTYKA JAKO DIALOGICZNOŚĆ I KONTYNUACJA</i>	183
1.1. Humanizm Gadamera jako koncepcja dialogiczna	186
Język jako natura człowieka.....	187
Człowiek wobec tradycji	188
Tekst jako otwarcie człowieka na świat	189
1.2. Gadamerowska hermeneutyka jako etyka kontynuacji.....	190
Etyka jako postawa człowieka ku poznaniu siebie	192
1.3. Empatia w etycznej interpretacji	193

ROZDZIAŁ 2

HERMENEUTYKA PAULA RICOEURA JAKO GLOBALNA WIZJA CZŁOWIEKA.

<i>NARRACYJNE I ETYCZNE UKONSTYTUOWANIE PODMIOTU</i>	196
2.1. Humanizm Ricoeura jako całościowa wizja człowieka	199
Hermeneutyka jako próba odnalezienia podmiotu	200
Człowiek wobec tekstu jako <i>byt narracyjny</i>	202
2.2. Etyka jako fundament struktury człowieka	203
Etyczna struktura tożsamości człowieka.....	205
Kwestia doświadczenia etycznego.....	207
2.3. Doświadczenie jako kategoria etyki interpretacji.....	208

ROZDZIAŁ 3

HERMENEUTYKA NIHILISTYCZNA GIANNIEGO VATTIMO.

<i>WIZJA „SŁABEJ” ONTOLOGII I ETYKI</i>	211
4.1. Humanizm jako kryzys lub koncepcja <i>słabego</i> podmiotu.....	214
Wizja transparentnego społeczeństwa	215
4.2. Etyka hermeneutyczna.....	217
Hermeneutyka jako etyka komunikacji	218
Hermeneutyka jako etyka interpretacji.....	218
4.3. Pluralizm etyki interpretacji.....	219

ROZDZIAŁ 4

KSZTAŁCENIE ODBIORU TEKSTU WOBEC HERMENEUTYCZNEJ ETYKI INTERPRETACJI

222

MODELE LEKTURY

Model 1. Interpretacja etyczna jako empatia (Jacek Dehnel, <i>Lala</i>)	224
Model 2. Interpretacja etyczna jako doświadczenie (Olga Tokarczuk, <i>Prawiek i inne czasy</i>)	229
Model 3. Interpretacja etyczna jako pluralizm (Antoni Libera, <i>Madame</i>).....	234

BIBLIOGRAFIA	239
--------------------	-----

INDEKS	259
--------------	-----

WSTĘP

Niniejsza książka ma na celu¹ stworzenie selektywnego wyboru różnych wizji humanizmu, koncepcji etyki oraz etycznych modeli interpretacyjnych. Dobór określonych zjawisk filozoficznych nie jest próbą całościowego ujęcia tematu etyki interpretacji, ale rekonstrukcją tych stanowisk filozoficznych, które mogą jednocześnie stanowić refleksję dla dydaktyki polonistycznej. Trzeba zatem wyjaśnić, że dokonanie pełnego opisu każdej z filozoficznych koncepcji jest zamierzeniem usytuowanym poza horyzontem moich badań.

Zróznicowane koncepcje etyki interpretacji tekstu literackiego zostały ukazane na tle postmodernistycznych kontrowersji wokół współczesnej wizji humanizmu i zestawione z adekwatnymi wizjami etyki. Otóż celem tej książki jest stworzenie kulturowej płaszczyzny, na której refleksja filozoficzna mogłaby równocześnie zaistnieć i przełożyć się na obszar kształcenia interpretacji tekstu literackiego przyszłych nauczycieli na poziomie akademickim. Trzeba mieć bowiem świadomość, że etyka interpretacji jest zagadnieniem praktycznie nieistniejącym i niewykorzystanym jak dotąd w praktyce interpretacyjnej współczesnej metodyki nauczania literatury². Prezentowany obszar badawczy stanowi poloni-

¹ Książka została ukończona w 2010 r. Jej publikacja następuje więc z opóźnieniem, co sprawia, iż ewentualne prace filozoficzne, teoretycznoliterackie oraz metodyczne, które dodatkowo mogłyby wzbogacić dyskurs wokół etyki interpretacji, a ukazały się po ukończeniu prac autorki, nie zostały w niej uwzględnione. Nie dotyczy to jednak prac, które były dostępne w językach obcych, a po 2010 r. ukazały się w tłumaczeniu na język polski.

² Wyjątek stanowią prace: Anny Pilch, która podejmuje temat strategii interpretacyjnych przeniesionych na czytanie poezji pt. *Kierunki interpretacji tekstu poetyckiego. Literaturoznawstwo i dydaktyka*, Kraków 2003 oraz Anny Janus-Sitarz *Przyjemność i odpowiedzialność w lekturze. O praktykach czytania literatury w szkole*, Kraków 2009, która wykorzystuje trzy modele interpretacyjne (hermeneutyczny, dekonstrukcyjny i intertekstualny) i przenosi je na kategorię przyjemności oraz odpowiedzialności czytelniczej. Warto wspomnieć także o pracach Barbary Myrdzik, która hermeneutykę literacką czyni refleksją współczesnej dydaktyki polonistycznej (*Rola hermeneutyki w edukacji polonistycznej*, Lublin 1999) czy publikacjach Krystyny Koziołek (*Sytuacje dydaktyczne. O niektórych konsekwencjach „zwrotu etycznego” dla nauczania literatury*, „Teksty Drugie” 2004, nr 6 oraz *Czytanie z innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*, Katowice 2006).

Zdecydowany głos w sprawie nieobecności implikacji postmodernistycznych we współczesnej dydaktyce polonistycznej zabiera Marek Pieniążek; zob. M. Pieniążek, *Szkolny dialog między modernizmem a postmodernizmem: z dramatu milczącej wrogości ku metodyce dramatycznego poznania*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.

styczną refleksję, wzbogacającą kompetencje nauczyciela polonisty i realizującą się w konkretnych działaniach w zakresie interpretacji literatury współczesnej na lekcjach języka polskiego.

Książka skierowana jest przede wszystkim do metodyków, kształcących przyszłych nauczycieli języka polskiego, a także studentów polonistyki, szukających inspiracji dla dydaktycznych praktyk na poziomie licealnym. Niniejsza książka może ponadto stanowić teoretyczną i praktyczną pomoc dla nauczycieli języka polskiego, pragnących wzbogacić swój warsztat o nowe etyczne kierunki interpretacji³, a także dla studentów, którzy stoją przed własnymi, indywidualnymi sposobami czytania literatury najnowszej.

Do podjęcia tematu etyki interpretacji zainspirowały mnie najnowsze zmiany w zakresie podstawy programowej⁴, otwierające przed nauczycielami języka polskiego możliwość czytania z uczniami literatury najnowszej, a tym samym pogłębiania refleksji i stworzenia własnego warsztatu interpretatorskiego i badawczego. Nowa podstawa programowa przewiduje bowiem dobór tekstów literackich dokonywany przez polonistę. Umożliwia nauczycielowi własne poszukiwania płaszczyzny, na której określone teksty literackie korespondowałyby z najnowszymi koncepcjami interpretacyjnymi. Dodatkowe wzmocnienie poszukiwań stanowi obecność literatury współczesnej na rozszerzonej maturze

W zakresie współczesnej myśli pedagogicznej, z której polonistyka czerpie inspiracje wychowawcze, wymienić należy następujących autorów: Zbyszko Melosik (*Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń–Poznań 1995; *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Kraków 2007; *Kultura, tożsamość i edukacja: migotanie znaczeń*, Kraków 2009), Tomasz Szkuclarek (*Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993), a także polonistów, podejmujących dyskurs o charakterze dydaktycznym: Bożena Chrzastowska (*Poetyka stosowana*, Warszawa 1978), Maria Kwiatkowska-Ratajczak (*Metodyka konkretna*, Poznań 2002), Zenon Uryga (*Godziny polskiego. Z zagadnień kształcenia literackiego*, Warszawa 1996) oraz Stanisław Bortnowski (*Przewodnik po sztuce uczenia literatury*, Warszawa 2005). Ponadto ważnym źródłem wiedzy polonistycznej i metodycznej (w tym dotyczącej kierunków interpretacji i wykorzystania ich w pracy dydaktyka) stanowią: seria *Edukacja Nauczycielska Polonisty* pod redakcją Anny Janus-Sitarz, dwa tomy *Metodyki literatury*, oprac. J. Pachecka, A. Piątkowska, K. Salkiewicz, Warszawa 2001–2002, a także seria *Studia Etyczne i Estetyczne* pod redakcją Tadeusza Szkołuta.

³ Nacisk na niezbędne przygotowanie nauczyciela polonisty do ustawicznego samokształcenia, tzn. konieczność rozwoju zawodowego i intelektualnego, kładzie między innymi: Jadwiga Kowalikowa w pracy *Narodziny nauczyciela polonisty* (Kraków 2006) twierdząc, że to właśnie nauczyciel jest przewodnikiem dla ucznia na drodze „od niewiedzy do wiedzy”; Maria Kwiatkowska-Ratajczak w książce zatytułowanej *Metodyka konkretna* (Poznań 2002), zwracając uwagę na to, iż polonista powinien samodzielnie dokonywać wyborów w zakresie edukacji swoich uczniów, na podstawie analizy niejednorodnej i niejednoznacznej rzeczywistości; Barbara Myrdzik w *Zrozumieć siebie i świat. Szkice i studia o edukacji polonistycznej* (Lublin 2006), dowodząc, iż literatura stanowi ważny element na drodze budowania dojrzałości i tożsamości kulturowej uczniów.

⁴ Mowa tu o *Podstawie programowej*, która zgodnie z rozporządzeniem MEN, weszła w życie z dniem 1 września 2009 r. W szkołach podstawowych i gimnazjach obowiązuje ona od roku szkolnego 2009/2010, natomiast szkoły ponadgimnazjalne rozpoczęły jej realizację w roku szkolnym 2012/2013.

Pełny tekst *Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej* dostępny jest na stronie: http://bip.men.gov.pl/images/stories/akty/27_08.pdf (6.02.2014)

Natomiast treść podstawy programowej została opublikowana na stronie: <http://www.cke.edu.pl/index.php/podstawa-programowa-ksztalcenia-ogolnego> (6.02.2014).

pisemnej z języka polskiego, która obejmuje dzieła spoza podstawowego kanonu lektur⁵. Ponadto, nowa formuła matury 2015⁶ będzie skłaniać polonistów do poszerzania pola własnych zainteresowań i kompetencji interpretacyjnych, a także przygotowania młodego odbiorcy do kształtowania własnego, krytycznego stanowiska badawczego. Trzeba uwzględnić, iż także uniwersytecki kanon lektur w ciągu ostatnich kilku lat dopominał się o literaturę po 1989 roku⁷. Wszystkie te powody stanowią szansę na wypracowanie indywidualnych postaw czytelnicych i badawczych, dając możliwość uwolnienia literatury z uschematyzowanych praktyk interpretacyjnych, a otwarcia się na indywidualne modele lektury i interpretacji oraz podejmowania wysiłku kształtowania indywidualnych postaw czytelnicych.

Książka składa się z trzech odrębnych części, zestawionych w czterech polach badawczych. Każda z części stanowi odrębny paradygmat, ujęty w określonym rodzaju etyki i zawierający adekwatne wizje humanizmu, koncepcje etyki oraz określone etyczne postawy interpretacyjne. Wyszczególnione filozoficzne wizje reprezentują myślicieli różnych ośrodków badawczych: niemieckiego (Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer), francuskiego (Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Paul Ricoeur), amerykańskiego (Richard Rorty), włoskiego (Gianni Vattimo) oraz polskiego (Józef Tischner, Zygmunt Bauman). Określone koncepcje filozoficzne zostały usytuowane chronologicznie w każdym z trzech obszarów etyki.

W zakres wizji humanizmu wpisują się koncepcje ujęte w etyce **(pre)ontologicznej**. Mowa tu o **humanizmie dość osobliwego rodzaju** Martina Heideggera, który lokuje człowieczeństwo człowieka przed ontologią; **humanizmie innego człowieka** Emmanuela Levinasa, który ustanawia człowieka odpowiedzialnym wobec innego człowieka niejako immanentnie; **agatologicznej wizji człowieka** Józefa Tischnera, który sytuuje człowieka w obszarze spotkania z Drugim. **Etykę postmodernistyczną** scalają następujące koncepcje: **ponowoczesna wizja humanizmu** Zygmunta Baumana, myśl dotycząca **śmierci człowieka** Michela Foucaulta oraz **kresu człowieka** Jacques'a Derridy, a także projekt **kultury literackiej** Richarda Rorty'ego. **Etykę hermeneutyczną** reprezentują: dialogiczna koncepcja Hansa Georga Gadamera, całościowa wizja człowieka Paula Ricoeura oraz „słaba” wizja podmiotu Gianniego Vattimo.

⁵ Wśród utworów literackich stanowiących przedmiot interpretacji maturalnej (II część: pisanie własnego tekstu) na poziomie rozszerzonym pojawiły się fragmenty prozy między innymi Aleksandra Jurewicza (styczeń 2003), Idy Fink (maj 2005 oraz matura maj 2012), Jarosława Iwaszkiewicza (maj 2006), Sławomira Mrożka (maj 2008), Wiesława Myśliwskiego (maj 2009), Olgi Tokarczuk (maj 2010), Jerzego Pilcha (czerwiec 2012), Zbigniewa Herberta (maj 2013) i Melchiora Wańkowicza (maj 2013).

Arkusze egzaminacyjne dostępne są na stronie: <http://www.cke.edu.pl/index.php/arkusze-egzaminacyjne-left/egzamin-maturalny> (6.02.2014).

⁶ Informator Matura 2014/2015 dostępny jest na stronie: <http://www.cke.edu.pl/index.php/egzamin-maturalny/matura-2015> (6.02.2014).

⁷ Na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego od kilku lat literatura po 1989 roku jest odrębnym przedmiotem, kończącym się egzaminem.

Analogicznie, zagadnienia dotyczące współczesnej etyki dotyczą równocześnie kilkunastu wyodrębnionych koncepcji filozoficznych. Każda z nich w swoisty sposób realizuje jeden z trzech rodzajów etyki: **etykę (pre)ontologiczną** (Heidegger, Levinas, Tischner), **etykę postmodernistyczną** (Bauman, Foucault, Derrida, Rorty) lub **etykę hermeneutyczną** (Gadamer, Ricoeur, Vattimo).

Kryzys humanizmu jest swoistym tłem dla rozważań dotyczących przemian w zakresie współczesnych wizji etyki. Zmianie ulega nie tylko obraz świata, ale nade wszystko obraz człowieka, który ten świat zamieszkuje, interpretuje, a w końcu zamyka w narracyjnej **małej** opowieści. Przybliżenie określonych stanowisk filozoficznych służy więc czemuś więcej niż tylko zaspokojeniu naukowej ciekawości. Jest próbą zrozumienia czasu, który silnie zaznacza się kryzysem, a trwa do dziś, a także zgłębienia problemu, jak w tej sytuacji odnajduje się człowiek jako byt nieustannie interpretujący.

Tendencje postmodernistyczne, obecne w kulturze zachodniej od lat 60. XX wieku, a szeroko komentowane w Polsce od lat 90. do dziś, silnie ujawniają się między innymi w literaturze, a ściślej – w prozie narracyjnej. Dlatego w zetknięciu ze współczesnymi powieściami proponuję adekwatne postawy interpretacyjne, by za każdym razem zestawić je z odmiennym wymiarem etyki interpretacji i przełożyć na konkretny model lektury, który wyłania się z poszczególnych wizji filozoficznych.

Każda z przedstawionych etycznych postaw interpretacyjnych zostanie przeniesiona na grunt współczesnej dydaktyki polonistycznej i wyodrębniona w określonym modelu lektury. Każdej z etycznej interpretacji została przypisana odmienna etyczna kategoria interpretacyjna: **myślenie** (Heidegger), **odpowiedzialność** (Levinas), **dialogiczność** (Tischner), **niepewność** (Bauman), **introspekcja** (Foucault), **kontrsygnowanie** (Derrida), **wrażliwość** (Rorty), **empatia** (Gadamer), **doświadczenie** (Ricoeur) oraz **pluralizm** (Vattimo).

Wybór literatury współczesnej został dokonany z kilkudziesięciu pozycji na podstawie badań przeprowadzonych wśród studentów polonistyki (studia drugiego stopnia) w ciągu kilku ostatnich lat⁸. Studenci wskazali te utwory, które ich zdaniem mogłyby znacząco zwiększyć wrażliwość ucznia liceum ogólnokształcącego jako odbiorcy literatury. Wybór ten jednocześnie odzwierciedla zainteresowania czytelnicze przyszłych nauczycieli. Trzeba zaznaczyć, że obok siebie znalazły się powieści należące do nurtów niszowych oraz te wysoko cenione przez krytyków literackich, uhonorowane ważnymi nagrodami literackimi. Dokonany wybór stanowi dowód na preferencje tekstów literackich zarówno wysokiej, jak i niskiej rangi. Nie zamierzam dokonywać hierarchizowania czy klasyfikowania ich pod względem wartości lub ważności. Współcześnie podział na kulturę niską i wysoką nie jest po prostu stosowny, nie opisuje bowiem adekwatnie aktualnej rzeczywistości. Wszelkie narracje, to znaczy wszystkie gatunki epickie, są równoprawne, dlatego też nie dziwi wybór literatury zróżnicowanej pod

⁸ Badania obejmują lata 2006–2010.

względem gatunkowym (powieści, reportaże, dzienniki, opowiadania), pokoleńniowym (pisarze, których początki twórczości przypadają na lata 60., 70., 80., 90. XX wieku i początku XXI wieku), a także językowym i kulturowym (literatura polska i obca). Co więcej, taki wybór jednoznacznie wskazuje, że nauczyciel, akademicki czy też szkolny współcześnie musi być przewodnikiem po krainie różnorodności i chaosu. Nie stanowi to jednak negatywnie rozumianej sytuacji, ale daje szansę na edukację w przestrzeni wieloznacznej i wielokulturowej.

W wyborze znalazły się: **reportaże** Ryszarda Kapuścińskiego (*Heban i Cesarz*) oraz Mariusza Szczygła (*Gottland*); zbiór **opowiadań** Olgi Tokarczuk *Szafa*; **dziennik** Manueli Gretkowskiej *Polka*; **a także polskie powieści**: Stefana Chwina (*Żona prezydenta, Hanemann*), Jacka Dehnela (*Lala*), Pawła Huelle (*Weiser Dawidek*), Ignacego Karpowicza (*Niehalo*), Jerzego Kosińskiego (*Malowany ptak*), Wojciecha Kuczoka (*Gnój, Senność*), Antoniego Libery (*Madame*), Doroty Maślowskiej (*Wojna polsko-ruska pod flagą białą-czerwoną, Paw królowej*), Mariusza Maślanki (*Bidul, Jutro będzie lepiej*), Jerzego Sosnowskiego (*Apokryf Agłai*), Andrzeja Stasiuka (*Mury Hebronu*), Doroty Terakowskiej (*Poczwarka, Ono*), Olgi Tokarczuk (*Ostatnie historie, Prawiek i inne czasy, Anna Inn w grobowcach świata, E.E., Dom dzienny, dom nocny*), Janusza Leona Wiśniewskiego (*Samotność w sieci*), Michała Witkowskiego (*Lubiewo*); oraz **obcojęzycznych powieści**: Elfriedy Jelinek (*Pianistka*), Gabrieli Garcii Márqueza (*Sto lat samotności*) oraz Érica Emmanuela Schmidta (*Dziecko Noego*).

Do etycznych koncepcji interpretacyjnych zostały dobrane określone teksty literackie. Do koncepcji Heideggera przypisano powieść Jerzego Kosińskiego *Malowany ptak*; do Levinasa *Poczwarka* Doroty Terakowskiej; do Tischnera *Ostatnie historie* Olgi Tokarczuk; do Baumana *Żona prezydenta* Stefana Chwina; do Foucaulta *Polka* Manueli Gretkowskiej; do Derridy *Gnój* Wojciecha Kuczoka; do Rorty'ego *Senność* Wojciecha Kuczoka; do Gadamera *Lala* Jacka Dehnela; do Ricoeura *Prawiek i inne czasy* Olgi Tokarczuk i do Vattimo *Madame* Antoniego Libery.

Tak pomyślane zestawienie jest swoistą odpowiedzią wobec zbadanych tendencji lekturowych młodych czytelników i równocześnie dopełnieniem dyskursu literaturoznawczego, filozoficznego i metodycznego, umożliwia także przeniesienie punktu ciężkości na czytanie literatury na lekcjach języka polskiego.

Ważny aspekt pracy znajduje pośrednie odzwierciedlenie w przekonaniu Marii Kwiatkowskiej-Ratajczak, że trzeba,

aby edukacja polonistyczna, „przejmując cudze dyskursy”, skutecznie korzystała z proponowanych przez badaczy kultury popularnej dróg obserwacji zmierzających do zmniejszenia „przezroczystości” jej poetyki oraz konstruujących ją schematów, a problematyka ta bardziej zdecydowanie była wprowadzana w programy akademickiego kształcenia nauczycieli⁹.

⁹ M. Kwiatkowska-Ratajczak, *Literatura popularna w edukacji: zagrożenie, potrzeba, konieczność*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., Kraków 2005, t. 2, s. 264.

Teorie badawcze, będące przedmiotem akademickiego kształcenia, są bowiem nadal nieobecne we współczesnej edukacji bądź obecne tylko szczątkowo. Niewątpliwie mogą one stanowić nieocenioną pomoc w umiejętnym przystosowywaniu współczesnej dydaktyki do obecnych realiów i chronić czytelnika (nauczyciela, ucznia) przed dowolnością interpretacyjną.

Edward Balcerzan stwierdza ironicznie:

Gdy kończy się szkoła, kończy się obowiązek obcowania z twórczością literacką i, niemal automatycznie, znika poczucie błędu lekturowego. Ginie pojęcie odbioru wadliwego, narażonego na pomyłki: tu nikt się nie myli. Tam, gdzie utrwała się pogląd, iż każdy ma rację i każdy zachowuje się bezbłędnie, cokolwiek myśli i czyni, przewodnik staje się postacią problematyczną. Nie chcę przez to powiedzieć, iż komunikacja literacka – pozaszkolna oraz niespecjalistyczna – pozbawia nas wszelkich szans. Tak źle nie jest¹⁰.

Wydaje się, że szanse na czytanie nie wolno, szczególnie współcześnie, zaprzepaścić. Budzenie czytelniczej ciekawości wobec współczesnych narracji i podejmowania prób poszukiwania różnorodnych praktyk interpretacyjnych, stanowi ukryty cel niniejszej książki.

¹⁰ E. Balcerzan, *Polonisto, kim jesteś?*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6, s. 2–3.

WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ POSTMODERNISTYCZNYCH SPORÓW I TENDENCJI

Wprowadzenie stanowi wieloaspektowy zarys tematyki, wokół której oscylują rozważania zamieszczone w niniejszej książce. Wyjaśnienia wymaga kwestia, iż etyka interpretacji jest zjawiskiem, które wpisuje się w szeroko rozumiany projekt postmodernizmu i dyskusję nad przemianami w zakresie wizji człowieka. Podwalin tych rozważań należy więc szukać w kryzysie podmiotowości od początku XX wieku niezmiennie towarzyszącemu myśli filozoficznej, z której przeniknął na grunt literaturoznawstwa. Wraz z kryzysem humanizmu także etyka ulega dość istotnym przeobrażeniom, co oznacza, że w postmodernistycznej myśli filozoficznej zmianie ulegają jej znaczenie, zasięg i zadania. Etyka interpretacji wyrasta zatem na podłożu pluralizmu światopoglądowego, a co za tym idzie – pluralizmu interpretacyjnego.

Zarówno problemy spolaryzowane wokół postmodernizmu, jak i kontrowersje związane ze współczesnymi wizjami humanizmu stanowią tło rozważań podjętych w książce. Kondycja współczesnej etyki jako niestabilnego i wieloznacznego konstruktu przenika natomiast także na zjawiska dotyczące interpretacji tekstu literackiego oraz narracyjności człowieka. W tej sytuacji etyka interpretacji jest kwintesencją wszelkich sporów i tendencji zachodzących w obrębie postmodernistycznej rzeczywistości. Wskazane tezy stanowią także uzasadnienie kolejności przedstawionych kwestii zamieszczonych we wprowadzeniu do problematyki postmodernistycznych sporów i tendencji.

Postmodernizm: koncepcje, problemy, terminologia

Dziś postmodernizm jest oczywistością, szeroko komentowaną jako fakt, nie zaś intelektualna moda, zapoczątkowana w latach 50. przez krytykę literacką. W latach 60. postmodernizm został dość szybko zaabsorbowany przez krytykę artystyczną, a w latach 70. przeniknął na grunt filozofii.

Jeszcze w latach 90. Włodzimierz Bolecki wyrażał krytyczne przekonanie, że choć postmodernizm jest źródłem badawczej fascynacji, to także przybiera formę nieustającego punktu spornego wśród teoretyków i krytyków. Stwierdził, że

jedni widzą w nim esencję sztuki drugiej połowy XX wieku, inni tylko przejściową modę lub nawet (a)intelektualną dewiację. Wszyscy – autorzy, widzowie i czytelnicy – mogą spać jednak spokojnie: dopóki jakaś kierownicza siła nie wprowadzi nakazu postmodernizowania wszystkiego, postmodernizm będzie tylko jednym z wielu obłoków gnanych szybkim wiatrem po niebie historii idei¹.

W tym samym czasie Ryszard Nycz dowodził natomiast, że

refleksja nad postmodernizmem ma obecnie poza sobą prawdopodobnie nie tylko okres ekstensywnego rozwoju, ale i fazę krystalizacji podstawowego repertuaru stanowisk, który obecnie podlega raczej uszczegółowieniu, moderowaniu czy intensywnemu eksplorowaniu, aniżeli radykalnej krytyce i wypieraniu przez idee istotnie nowe².

Trzeba przypomnieć, że w latach 1966–1968 równocześnie weszły do użytku dwa terminy: „poststrukturalizm” w Stanach Zjednoczonych oraz „postmodernizm”³ w Europie, rozumiany przez Jean-François Lyotarda także jako „ponowoczesność”. Nie można jednak traktować ich synonimicznie, bowiem pierwszy z nich używany jest do określenia „statusu epistemologicznego i ontologicznego teorii literatury i wiedzy o literaturze (i ich możliwości poznawczych

¹ W. Bolecki, *Postmodernizm (kartka z kalendarza)*, [w:] *Inna Krytyka*, Kraków 2006, s. 162. Tekst wcześniej niepublikowany.

² R. Nycz, *Przedmowa*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.

³ Burzliwą dyskusję na temat postmodernizmu toczono także w Polsce w latach 90. Wielu badaczy usiłowało zdefiniować nowe tendencje, m.in. szkice zgromadzone w „Tekstach Drugich” 1993, nr 1: J. Sławiński, *Postmodernizm dla starszych i początkujących*; W. Bolecki, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*; Z. Łapiński, *Postmodernizm – co to i po co?*

Repertuar zjawisk postmodernizmu komentują kanoniczne już teksty zebrane w tomie *Postmodernizm. Antologia przekładów*, np.: J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz; J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmodernizm?*, przeł. M.P. Markowski; F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czapliński.

Współcześnie natomiast dyskusja przybiera formę opisu stanu już rozpoznanego, choćby w artykułach następujących autorów: G. Dziański, *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu* oraz A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, zgromadzone w zbiorze *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M. A. Potocka, Kraków 2003.

i językowych)”⁴, drugi stosuje się natomiast „na oznaczenie wielości nowych tendencji we współczesnej kulturze (zwłaszcza w sztuce), następujących po szeroko rozumianym modernizmie”. Trzecim zaś „określa się na ogół przemiany w myśli filozoficznej”⁵. Istotne jest jednak to, że bez względu na terminologiczne podziały, konsekwencjami nowego paradygmatu są przede wszystkim porzucenie teorii systemowej, całościowej i uniwersalnej, czyli tak zwanej teorii mocnej, oraz odrzucenie naukowych metafizyków, a skłonienie się ku **słabym teoriom** (Gianni Vattimo) i **słabym dyskursom** (Michel Foucault), to znaczy tendencjom rozproszonym, takim jak na przykład konteksty etyczne, etniczne, kulturowe, rasowe, płciowe czy seksualne. Teza o zmierzchu wielkich narracji (Lyotard), prowadząca do emancypacji podmiotu i uprzywilejowania małych opowieści, dystansowanie się wobec absolutystycznych koncepcji filozoficznych, naukowych czy religijnych, otwarcie kultury na wielogłosowość i intertekstualność, zwrócenie uwagi na komunikacyjny wymiar języka, a także dążenie do pluralizmu koncepcyjnego w zakresie etyki i moralności stały się faktem kulturowym w obrębie postmodernizmu. W wyniku wymienionych przemian i kolejnych zwrotów, także teoria literatury przyjęła postać teorii kulturowej, która została szerzej omówiona w podrozdziale dotyczącym pluralizmu interpretacyjnego i konsekwencji niesionych przez kolejne zwroty.

Postmodernistyczna niejednoznaczność terminologiczna rodzi chaos, ponieważ nie podaje klarownych definicji czy uschematyzowanych instrukcji. Dlatego postmodernizm, który niejako sam się buduje, istnieje *in statu nascendi*, jest w rzeczywistości wciąż żywym, niedopisanym projektem, którego w dodatku wcale nie było. Mówienie o epokowym przełomie, kryzysie, przeniesieniu akcentów jest jednocześnie postmodernistycznym mówieniem-o-sobie-samym, tyle że nie *ex post*, ale w stanie ciągłego rozmywania formy. Ten stan płynności – jak określa ponowoczesność Zygmunt Bauman – i dowolności grozi zanikiem zapotrzebowania na autorytety, a rodzi popyt na idoli wprost z ekranu telewizyjnego, dając jednocześnie poczucie braku wartości i upadku człowieka. Nie jest to jednak jedyny sens intensywnych, postmodernistycznych przeobrażeń świata. Choć wydaje się, że spór nie ma końca, to jednak przełom w obrębie filozofii czy badań literaturoznawczych ukazuje ten problem w nieco innym świetle. Jak twierdzi Andrzej Bobko, to bowiem „postmoderniści w miejsce rygorystycznego, obiektywnego poznania zaproponowali różnorodność narracji, swobodną wymianę poglądów, w której każdy może pozostać przy swoim zdaniu, a celem tej swoistej gry poznawczo-językowej jest osiągnięcie niewymuszonego konsensusu”⁶, zamiast dowodzenia, że istnieje uniwersalna, dogmatyczna prawda.

⁴ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 338–339.

⁵ *Ibidem*.

⁶ A. Bobko, *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, [w:] *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003, s. XVI.

Andrzej Maciej Kaniowski twierdzi natomiast, że filozofia istotnie

zachowuje zatem nadal swój dawny sens i poniekąd również dawne zadanie odsłaniania prawdy o świecie, mimo radykalnie zmienionych warunków realizacji tego zadania. Występuje ona raczej w roli interpretatora oraz w roli strażnika pewnych wartości, które nie są bynajmniej transcendentne wobec naszego skończonego wymiaru egzystencji, lecz tkwią w naszych codziennych praktykach. [...] To jednak argumenty rozstrzygać mają o słuszności interpretacji i głoszonych poglądów⁷.

W rzeczywistości istotą pluralistycznego dyskursu jest zmiana nastawienia wobec narastającego wrażenia destabilizacji czy zaniku systemowości, w tym upadku hierarchii wartości. Tylko wtedy bowiem uda się odnaleźć właściwą drogę do postmodernizmu. Mieczysław Dąbrowski daje temu wyraz, twierdząc, że obecnie

mamy do czynienia z kulturą otwartą, która nie dostarcza wzorców zachowań ani kryteriów ich oceny. Dotychczasowe normy sensu zostały zanegowane, a ponadto zniszczone zostały reguły jego społecznego wytwarzania. [...] postmodernizm – uwalniając krytyczną i twórczą myśl spod starych nawyków i zobowiązań – daje jej zarazem możliwość i szansę napisania historii człowieka i myśli ludzkiej na nowo⁸.

Przyzwyczajeni i zamknięci w tradycyjnym systemie z trudem przyjmujemy nowe myślenie, nie mogąc się oprzeć wrażeniu zawiłości, skomplikowania, niejednorodności, niekoherencji i sprzeczności. Tymczasem postmodernizm chce nie tyle pogodzić, ile uwzględnić wszelkie niezgodności, odrębności, mniejszości i indywidualne opinie w pluralistycznie rozumianym dyskursie, byśmy dzięki wciąż pędzącej naprzód maszynie postępu techniczno-cywilizacyjnego mogli w pełni doświadczać i przeżywać, głębiej i obiektywniej rozumieć świat, który nas otacza.

Według Barbary Myrdzik jednym ze sposobów adaptacji człowieka do życia w społeczeństwie jest aktualizacja wartości. Polega ona na umiejętności dostrzeżenia wartości, zaakceptowania ich, a następnie przyjęcia w obręb własnej hierarchii. Zaniechanie tego procesu

uniemożliwia ich realizację, „wcielanie w życie”. [...] Aktualizacja wartości związana jest z ich rozumieniem, realizacja z ich wcielaniem w życie, z indywidualnym wypełnieniem („odpowiedzią na wartość”), a także tworzeniem. Na aktualizację wartości trzeba zatem spojrzeć jak na warunek ich realizacji⁹.

Aby jednak aktualizacja wartości mogła nastąpić, człowiek musi osiągnąć wrażliwość, a także stać się świadomym uczestnikiem kultury. Dzięki takiej

⁷ A. M. Kaniowski, *Filozofia po „lingwistycznym zwrocie”*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6, s. 14–105.

⁸ M. Dąbrowski, *Postmodernizm. Myśl i tekst*, Universitas, Kraków 2000, s. 97–98.

⁹ B. Myrdzik, *Zrozumieć siebie i świat...*, Lublin 2006, s. 102–103.

postawie będzie zdolny do pozyskiwania wartości ze świata i spotkania z innymi ludźmi, a tym samym budowania samego siebie. Oznacza to, że człowiek żyjący w określonej kulturze powinien realizować się w świecie, a nie oglądać go z zewnątrz, oceniając według abstrakcyjnych norm.

Dlatego wciąż powracającym elementem rozważań jest rozumienie postmodernizmu jako rzeczywistości, w której próbuje się odnaleźć współczesny człowiek, podejmując próbę budowania swojego świata i rozumienia swojego człowieczeństwa, a ściślej – stworzenia swojego etosu.

Humanizm jako punkt sporu we współczesnej filozofii

Współcześnie każdorazowa próba zdefiniowania pojęcia humanizmu wydaje się wysoce problematyczna, co niezbiecie dowodzi, że nie może on posiadać jednej uznanej definicji. Jest raczej punktem łączącym określony sposób patrzenia na człowieka i na to, co ludzkie, to znaczy zarysem humanistycznej istoty człowieczeństwa i stosunku do świata, nie zaś sposobem czy programem kształcenia. Józef Lipiec powiada, że w ciągu wieków humanizm „rodził się kilka razy. Nikt nie potrafi powiedzieć, ile jeszcze mu przyjdzie przeżyć powrotów, a przedtem przedwczesnych i bolesnych na ogół zająć”¹⁰.

Istotę współczesnych światopoglądów filozoficznych stanowi ciągła obecność myśli humanistycznej w ich obrębie, nawet w tych, które *a priori* odrzucają prymat problemu człowieka lub ujmują go karykaturalnie. Świadczy to o nieustannym sporze na gruncie filozofii, u którego podłoża leży przekonanie o potrzebie podtrzymywania określonego projektu ludzkiego życia. W tym sporze nieistotne jest to, jak podkreśla wielu badaczy, czy dana koncepcja powołuje się bezpośrednio na tradycję humanizmu, czy jedynie pośrednio daje świadectwo takim wpływom. Ważne jest, jakie miejsce zajmuje w filozofii i jak zmienia się punkt ciężkości względem metafizyki. W przypadku antyhumanizmu¹¹, który właściwie wyrasta z kryzysu humanistycznych wartości i wizji człowieka, a także społeczno-historycznych przemian XX wieku, filozoficznych podwalin należy szukać w przekonaniu postmodernistów o braku możliwości teoretycznego uprawomocnienia stałej koncepcji człowieka czy trwałych definicji. Jak się okazuje, teoretycy nowego humanizmu wyraźnie kwestionują obiektywność

¹⁰ J. Lipiec, *Integralny humanizm przyszłości*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, Lublin 2003, s. 293.

¹¹ Należy podkreślić, że tezy o antyhumanizmie wypływają ze zmiany sposobu rozważania spraw ludzkich i związane są z kryzysem posługiwania się pojęciem humanizmu. Szczególnie że kryzys związany jest z przekonaniem o przedawnieniu się klasycznego poglądu zarówno na świat, jak i człowieka. Antyhumanizm podważa zatem tradycyjną retorykę, nieskuteczną wobec wydarzeń historycznych XX w. oraz nieludzkich struktur politycznych godzących w podmiotowość człowieka.

i ponadczasowość przesłanek oraz wzorców klasycznych, szczególnie tych, które o godności człowieka orzekają zgodnie z kryterium realizacji określonego modelu człowieczeństwa. Co za tym idzie, dowodzą, iż współcześnie zmieniła się rola filozofii w kulturze, głównie na skutek dostarczania rozmytej wizji człowieka, a raczej takiej, która nie stanowi pewnego wzorca, *etosu*. Takie zarzuty niejednokrotnie stawia się także koncepcjom Martina Heideggera, Karola Marksa czy Fryderyka Nietzschego, choć przecież należy przyznać, że to one ustanowiły strategię krytyki tradycyjnego humanizmu i określiły punkty sporne w dyskusji nad jego współczesnym wymiarem i sensem. Stąd opozycja między humanizmem a antyhumanizmem stanowi sama w sobie nieustające źródło dyskusji i kontrowersji, ponieważ „trudno zgodzić się obu stronom na jakąś wspólną, ogólnie przyjętą definicję humanizmu oraz na jakiś rozstrzygający antyhumanistyczny argument”¹².

Trzeba mieć jednak świadomość wielowiekowej tradycji idei humanizmu oraz jej rodowodu, bowiem jako swoisty emblemat towarzyszyła stoikom, cynikom, epikurejczykom oraz szkole sokratejskiej. Także na Wschodzie znalazła swoich przedstawicieli – Konfucjusza, Lao i Buddę. Jak się wydaje, nawet chrześcijaństwo nie pozostało obojętne na wpływy tradycji humanistycznej. Szczyt antropocentryzmu kultury, związany bezpośrednio z ożywczą myślą epoki renesansu, wyznaczył jednak oficjalny prymat humanizmu, a co za tym idzie, wyraźnie uwidoczniły się zakres i sens tego pojęcia¹³.

Idąc za grecko-rzymskim wzorcem człowieczeństwa, w którym rozum, wola i inteligencja wydobywają człowieka z natury i instynktu, tym samym wyraźnie ujawnia się w nim tendencja w dążeniu do pełnego rozwoju człowieka w sferach umysłowej i moralnej. Jak się okazuje, ten klasyczny sposób rozumienia pojęcia na dobre zakorzenił się w myśli humanistycznej, zarówno na gruncie filozofii,

¹² A. Kapusta, *Heidegger i Foucault: myśliciele współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, Lublin 2003, s. 93.

¹³ Wnikliwym studium z zakresu filozofii człowieka jest szkic Heinza Paetzolda zatytułowany *Człowiek*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995, s. 464–503. Omawia on, jak w ciągu wieków zmieniło się stanowisko człowieka wobec świata, przyrody i innych ludzi, a także jak widziały te relacje określone wizje filozoficzne:

Począwszy od antropologii przedfilozoficznej, która lokuje człowieka wobec przyrody *ex analogia hominis*, pytaniem podstawowym jest to, w jaki sposób człowiek ujawnia swoje człowieczeństwo.

Następnym punktem rozważań czyni autor wyrosłą w starożytnej Grecji, w szkole stoików i sofistów teorię człowieka, która przybiera wymiar antropologii ukierunkowanej etycznie (dobro).

Wejście w nowożytną myśl antropologiczną przedstawia natomiast Paetzold na postawie doktryny Giovanniego Pico della Mirandoli, w której człowiek jest uprzywilejowany, wolny i godny.

Kantowska idea antropologii pragmatycznej określa człowieka wolnym wobec kształtowania siebie, a antropologia wychodząca z problemu języka u Herdera daje mu środek indywidualizacji wobec innych.

Antropologia filozoficzna XX wieku Maxa Schelera i Helmutha Plessnera, widziana jako następczyni filozofii transcendentnej, zmierzała do interpretacji filozoficznej pretendującej do stworzenia całościowego spojrzenia na człowieka.

Filozofia kultury Ernsta Cassirera wykazuje, że człowiek jest członkiem wspólnoty komunikowania. Staje się ona podstawą rozważań Karla-Ottona Apla w zakresie transformowanej filozofii transcendentnej.

jak i teorii edukacji. Klasyczny ideał kształcenia wyznaczył określone zasady postępowania, wymagając kształtowania siebie oraz stosunku do świata i innych ludzi wedle określonych norm, które z kolei stanowią trwały wzorzec *humanitas*. Tak pojmowany humanizm nakładał na człowieka obowiązek nieustannego rozwoju, pracy nad sobą i innymi ludźmi, tak by przybrał on rozwiniętą i pełną postać człowieczeństwa. Nawet współcześnie odnajdujemy wyraźne odbicie tej idei w programach edukacyjnych, głęboko zakorzenionych w *humanitas* (z gr. *paideia*), który pierwotnie był programem wychowawczym. Zmierzał bowiem do ukształtowania młodzieży na ludzi dojrzałych wedle wzorca obecnego w poezji, sztuce, a nade wszystko nauce.

Klasyczne ujęcie humanizmu zawiera jednak w sobie równocześnie pewną pułapkę, gdyż odwołując się do określonych wzorców, znacznie ogranicza człowieka, a co za tym idzie, nie docenia i nie pielęgnuje w nim tego, co naturalne. Traktuje go bowiem jako przedmiot własnych działań, nie zaś jako podmiot.

Postmoderniści domagają się filozofii bez metafizyki, bez absolutyzowania i dogmatycznych prawd, co z kolei u tradycjonalistów rodzi przekonanie o kryzysie kulturowym i światopoglądowym. Wszystko to prowadzi współcześnie do zamieszania teoretycznego, które osiągnęło swój punkt kulminacyjny znacznie wcześniej – już na początku XX wieku. Wtedy to spory o humanizm przestały wyrastać z tradycyjnej opozycji *homo barbarus* i *homo humanus*, bowiem z pewnej ideologii wykształcenia ewoluowały do dyskursu na temat współczesnej wizji człowieka i specyficznej tradycji kultury, tego też właściwie dotyczą współczesne kontrowersje wokół humanizmu. Tradycyjne przyzwyczajenie do pedagogicznej wykładni prowadzi do orzekania o kryzysie czy zmierzchu, jakiemu rzekomo humanizm ulega. Stało się tak głównie za sprawą niepowodzenia powtórnego wdrożenia na gruncie pedagogiki dawnych ideałów humanistycznych. Współczesne kontrowersje wokół humanizmu dotyczą jednak zwłaszcza świadectw kryzysu poza obrębem programów pedagogicznych. Rodzą się pytania o wizję człowieka i jego miejsce w świecie wobec totalitarnych przemian ubiegłego stulecia i ich konsekwencji, które są jednoznacznym dowodem relatywizmu moralnego. Podobnie, postępujące mechanizmy ekonomiczne przyczyniają się do podważenia statusu jednostki, spychając ją na margines i godząc w jej podmiotowość, tak wyeksponowaną przez myśl oświeceniową. Humanizm, wyrastający na takim podłożu, pretenduje raczej do stanowiska tworu ideologicznego czy elitarniej formacji kulturowej, przesłaniając właściwą istotę człowieka, co pozwala na ujmowanie go w kategorii antyhumanizmu. Jak się wydaje, przed nie lada zadaniem nadania humanizmowi aktualnego sensu i wartości stoją między innymi współcześni myśliciele, filozofowie, badacze literatury i pedagodzy.

Słusznie zauważa Tadeusz Szkołut, że

nie ma dzisiaj powrotu do optymizmu właściwego humanizmowi oświeceniowemu. Ideały zapoczątkowanej wówczas nowoczesności w kulturze bynajmniej się nie przedawniły. Wymagają jednak dzisiaj ponownego przemyślenia i dostosowania do zmienionego

kontekstu socjokulturowego, do nowej wrażliwości etycznej człowieka ponowoczesnego. Rzecz przede wszystkim w tym, żeby ocalić wzajemny związek humanizmu i postępu¹⁴.

Wydaje się zatem zasadne, by w obecnej sytuacji przedmiotem rozważań uczynić spór wokół humanizmu. Mając na uwadze, że filozofia jest swoistym produktem kultury, nie można odseparować jej od myśli humanistycznej, ale trzeba pozyskać niesione przez nią inspiracje, ważne dla budowania współczesnej dydaktyki polonistycznej. Warto wykorzystać szansę, jaką rodzi prowadzony obecnie dyskurs wokół kondycji ludzkiej, przez potraktowanie tekstu kultury jako interpretacji człowieka, zakorzenionej w kompetencji czytelniczej i kulturowej, a także w historii i języku, nadając jej etyczny wymiar.

Pluralizm etyczny

Etyka stanowi dyscyplinę niezależną od teorii moralności. Po wielowiekowej ewolucji pozostaje filozoficzną dziedziną o wyraźnym podłożu antropologicznym, która rozważa **stałe miejsce zamieszkania** człowieka. Staje się punktem, łączącym współczesną wizję człowieka i etykę, przejawiającą się w tendencji do **ponownego odkrywania osoby**, to znaczy poszukiwania siebie i spełniania własnego człowieczeństwa, a tym samym fundamentalnie rozumianego *etosu*. Oznacza to, że

sama afirmacja wartości osoby ludzkiej uchodzi za rzecz niepodlegającą dyskusji, oczywistą na mocy elementarnego doświadczenia moralnego, nie zaś dopiero na mocy przyjętych założeń filozoficznych. Zjawisko to stanowi swego rodzaju test na temat przedmiotu, źródła i charakteru wiedzy o powinności moralnej lub wartości moralnej działania, czyli etyce¹⁵.

Niniejsze tendencje realizowane są zarówno w filozofii dialogicznej, postmodernistycznej, jak i hermeneutycznej, bez względu na to, czy odnoszą się do relacji międzyludzkich, czy też badają jednostkowość człowieka. Podobnie, jak w przypadku rozważań dotyczących wizji człowieka, które charakteryzuje niejednorodność poglądów, także w etyce dominuje swoisty pluralizm aksjologiczny i metaetyczny. Historia etyki dowodzi, że nigdy nie rościła sobie praw do kreowania moralności, bowiem czas pokazuje, że „etyka jest raczej opracowywaniem doświadczenia moralnego niż jego wywoływaniem czy

¹⁴ T. Szkołut *Słowo wstępne: Spór o humanizm*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, s. 12.

¹⁵ *Etyka*, oprac. T. Styczeń, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/e/etyka.pdf>, s. 8 (12.01.2010).

orientowaniem¹⁶. Pewne jest natomiast, że współcześnie rozumiana etyka wzmacnia osobistą odpowiedzialność moralną człowieka, afirmując go jako osobę. Odżegnuje się natomiast od nadawania jej mocy autorytetu, roli prawodawczej, w której moralność jednostki sprowadzałaby się do posłuszeństwa normom etycznym czy zachowaniom narzuconym przez elity społeczne. Tak samo „etycy raczej obserwują spory moralne, [...] badają moralność, analizują ją, ale nie kwapią się do udzielania lekcji moralności. Etycy przypominają krytyków sztuki, którzy przecież znając się na sztuce, sami jej nie tworzą”¹⁷. Postawa etyczna jest zatem postawą badawczą, nie zaś głosem moralisty, wymaga dystansu poznawczego i krytycznego.

We współczesnym pluralizmie etycznym trzeba dostrzec starania etyków i filozofów, którzy usiłują zgłębić kondycję współczesnego człowieka, stojącego na rozdrożu. Różnorodność wizji etyki oznacza zatem wartość, ponieważ kieruje człowieka ku odpowiedzialności, świadomości i wrażliwości, a nade wszystko rozpoznaniu relacji człowieka do świata i innych ludzi. Istnieje zatem potrzeba etyki, która umożliwi poszukiwania własnej drogi, tym bardziej że zdynamizowanie etyki warunkują różnorodne opcje, niejednoznaczność i niepewność. Nie oznacza to jednak rezygnacji z norm moralnych czy praw regulujących życie społeczne. Idzie bowiem o „ukształtowanie nowego rozumu kulturowego. Chodzi o taki rozum, który jest w stanie zrozumieć autonomię działań kulturowych człowieka i w jej ramach wyznaczyć granice zasadności poszczególnych z nich. Jest to także dążenie do racjonalizacji każdej z tych dziedzin”¹⁸. Dojrzewanie do etyki jest więc swoistym procesem, w którym uprawomocniają się kompetencje człowieka do moralności.

Współczesne podważenie etyki uniwersalnej nie sprowadza się do jej odrzucenia, jest raczej sprzeciwem wobec całościowych doktryn filozoficznych, które narzucają normy i pozbawiają człowieka możliwości dokonywania wyboru. Etyka wymaga bowiem twórczej realizacji. Słusznie zauważa Wiesław Andrukowicz, że człowiek,

który nie ćwiczy w sobie tej naturalnej zdolności transcendentalnego odczuwania jedności i harmonii, zmuszony jest tylko do gotowych wzorów zachowań i opinii, jak również nie jest w stanie uniknąć powolnego narastania specyficznych ograniczeń i partykularyzmów życia społecznego coraz bardziej zawężających jego horyzont widzenia świata¹⁹.

¹⁶ R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996, s. 88.

¹⁷ *Ibidem*, s. 90.

¹⁸ A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, s. 41.

¹⁹ W. Andrukowicz, *Różnorodność prawdy a zagadnienie etyki normatywnej*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, s. 52–53.

Człowiek musi zatem odnosić siebie do świata i innych ludzi, aby móc właściwie rozpoznać swoją sytuację i budować własną przestrzeń w świadomości dyslokacji przestrzennej i pluralizmu etycznego.

Przeobrażenia dotyczą nie tylko etyki, lecz także całej kultury europejskiej, która kształtowana jest przez filozofię i naukę. Nowy paradygmat dotyczy przecież nowego sposobu myślenia, w którym nie ma miejsca na reguły pokartezjańskiego racjonalizmu, to znaczy logiki czy matematyki. Postmodernistyczny sposób myślenia nie opiera się na kategoriach rozumu, ale kategoriach życia, takich jak uczucia, emocje, popędy i przeżycia.

Nowe kategorie etyki to także kategorie życia, których wykształcenie się ewokuje jednocześnie powstanie nowych kategorii interpretacyjnych, to jest kategorii etycznych, a ściślej – ludzkich. Andrzej L. Zachariasz twierdzi, że największe przeobrażenia dotyczące nowego sposobu myślenia dokonały się w obrębie filozofii i etyki. Zanegowanie rozumu i poznania, kategorii rozstrzygających w pokartezjańskiej myśli, umożliwiło bowiem współcześnie zaistnienie kategorii przeciwstawnych, odwołujących się do ludzkiego życia²⁰. Jeśli zatem mamy rozumieć siebie i innego, to jest to możliwe poprzez ludzkie doświadczenia. Jednym z nich jest z pewnością akt lektury, ale także interpretacja.

Warto zapytać o to, w jaki sposób człowiek może dokonywać eksploracji świata, budując jednocześnie dojrzałość etyczną. Otóż literatura może stanowić źródło doświadczeń etycznych dzięki rozbudzaniu empatii²¹. Tadeusz Czarnik, rozważając status współodczuwania jako współczesnej kategorii etycznej, twierdzi, że czytając literaturę

współodczuwam, a także domyślam się, przypuszczam, mam prawie pewność, że ktoś drugi cierpi i w takim momencie jest mi źle niemal tak, jak to ja bym cierpiał i przeżywał to, co przeżywa tamten. Podobnie jak w kinie lub podczas czytania powieści, kiedy identyfikujemy się z bohaterami i przeżywamy ich koleje losu. To właśnie współodczuwanie jest podstawą dla naszych pozytywnych postaw i moralności²².

Nie oznacza to jednak, że literatura dostarcza jedynie nowych wzorców osobowych, ale nade wszystko zróżnicowanych postaw i sposobów myślenia, także interpretacyjnych. Co więcej, Mieczysław Dąbrowski sądzi, że współczesne parodiowanie w obrębie literatury,

ośmieszanie wartości, praktykowanie gry, itp. są dobre jako czynniki prowokacji intelektualnej, zacznyn nowego myślenia, jednak nie można ich uprawiać w nieskończoność, gdyż

²⁰ Por. A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, s. 27–28.

²¹ Warto nadmienić, że refleksje dotyczące empatii jako niemodnej, a jednak wciąż obecnej kategorii w lekturze tekstów, przedstawia Anna Łebkowska w książce *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*, Kraków 2008.

²² T. Czarnik, *Status wartości w czasach przemian współczesnych*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sarelo, Warszawa 1996, s. 58.

popada się w autoepigonizm. Wielu pisarzy zrozumiało tę zależność dość szybko i dlatego dziś można mówić o kształtowaniu wartości także w obrębie literatury postmodernistycznej (Borges, Beckett, Fuentes, Eco, Calvino itp.)²³.

Powyższe rozważania wskazują jednocześnie na istotny aspekt uwikłania dydaktyki w rozważania etyczne. Bożena Chrzęstowska sądzi, że etyka umożliwiła lepsze rozpoznanie siebie i różnych ludzkich postaw, a także prowadzi do otwartości i rozumienia poprzez dialog. Odniesienie sukcesu dydaktycznego dzięki uczynieniu etyki istotnym jej elementem możliwe jest przy jednym zastrzeżeniu, że „nauczyciel – mistrz i przewodnik – odegra swoją rolę do końca: sam będzie otwarty – także na odmienne od swego światopoglądy”²⁴.

Konsekwencje „zwrotu etycznego” – pluralizm interpretacyjny

Analizując problem pluralizmu w teorii interpretacji, Ryszard Nycz uznał, że „w praktyce interpretacyjnej **żadna postać pluralizmu**, skrajnie relatywizująca własne poczynania analityczne, nie może faktycznie mieć miejsca”²⁵. Musi ona zatem godzić się na różnorodność i wielość odczytań, nawet tych, które są wzajemnie sprzeczne, przy zachowaniu kryterium prawdziwości, a raczej sprawdzalności. Jesliby pokusić się o głębszą analizę tego zagadnienia, doprowadzi ona do stwierdzenia, że nowoczesna teoria literatury na skutek nadmiaru naukowego dogmatyzmu i rygoru poznawczego doprowadziła tym samym do swego kresu. Poststrukturalizm bez żalu pożegnał ideały „mocnej” nauki z jej roszczeniami do uniwersalności, obiektywności i autonomiczności. Jednocześnie teoria literatury zaczęła coraz mocniej przybierać formę pluralistycznie pojętego dyskursu, skłaniającego się ku praktyce interpretacyjnej, wychodzącego poza sam tekst w stronę szeroko pojętej kultury.

Anna Burzyńska sądzi, że kulturowy zwrot teorii

jest raczej otwartym zbiorem pojedynczych, lokalnych teorii, o własnych kryteriach racjonalności, a nie jakimś spójnym systemem pojęciowym. [...] Staje się więc otwartym na wszelkie konteksty kulturowe dyskursem, pozwalającym bardziej twórczo czytać i rozumieć literaturę²⁶.

²³ M. Dąbrowski, *Postmodernizm. Myśl i tekst*, s. 40

²⁴ B. Chrzęstowska, *Wartości odkrywane, narzucane i postulowane w szkolnej edukacji polonistycznej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie...*, t. 2, s. 314.

²⁵ R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s.160.

²⁶ A. Burzyńska, *Kulturowy zwrot teorii*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 83.

Jednocześnie teoria interpretacji zaczęła łączyć się z teoriami antropologicznymi, feministycznymi, etnicznymi, postkolonialnymi, rasowymi i płciowymi (gender, queer). Rzeczony kryzys teorii literatury wynika z tego, że za wszelką cenę starano się dopasować metodę interpretacyjną do tekstu. Co za tym idzie, tekst stał się drugorzędny wobec metody.

Michał Paweł Markowski twierdzi, że

prawdziwym źródłem kryzysu w literaturoznawstwie nie jest wcale nadmierny subiektywizm, lecz jego odwrotność, beznamiętny obiektywizm z obowiązującą powszechnie teorią, w którego objęciach literatura staje się równie wyblakłym przedmiotem jak nieczytana książka położona przy oknie²⁷.

Istotnie chodzi o to, by akt lektury był podmiotowym doświadczeniem, ponieważ

sposób czytania bardziej podmiot określa niż cokolwiek innego i jeśli ktoś taką argumentację odrzuca, to albo nie chce, żeby jego lektura była jakimkolwiek doświadczeniem

Warto wspomnieć, że dyskusje odnośnie do schyłkowości **mocnej teorii** literatury pojawiły się już w latach dziewięćdziesiątych. Ryszard Nycz stwierdził, że „teoria szukać zaczęła swej szansy w ujawnieniu dotąd wstydliwie zatajanych znamion własnej historyczności i, przewracając na nice normatywne własności swej budowy, spróbowała na nowo określić swój status i funkcje poprzez ustosunkowanie się do kwestii dotychczas skwapliwie eliminowanych, wykluczanych z zakresu spraw, dla których znaleźć można naukowe rozwiązanie: historii, referencji, podmiotowości, kontekstowości, intertekstualności, etc.” (*Nicowanie teorii. Uwagi o poststrukturalizmie*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6, s. 13–14).

Anna Burzyńska dowodziła, że potrzebna jest teoria krytyczna, która będzie mogła rozstrzygnąć konflikt teorii i literatury. Według badaczki dotychczasowa – zbyt restrykcyjna – teoria interpretacji, ponosi pełną odpowiedzialność za pogłębiającą się dystans teorii wobec literatury. (Por. *eadem*, *Teoria czy post-teoria?*, „Teksty Drugie” 1993, nr 1, s. 27).

Janusz Sławiński dowodził, że siłą sprawczą każdej interpretacji jest potrzeba sensu. Bez względu na to, czy jest potrzebą **jakiegokolwiek** sensu, czy próbą wydobycia **większej ilości** sensu lub uwolnienia się od **sensu**, czy też sensu **właściwego** albo całkiem **innego** sensu, albo też doświadczeniem **wieloznaczności** tekstu, ta różnorodność pokazuje możliwe wyjścia i cele działania interpretacyjnego. Problem interpretacji według Sławińskiego dotyczył przede wszystkim kryzysu produktywności narracji. (Por. *idem*, *Miejsce interpretacji*, „Teksty Drugie” 1995, nr 5, s. 34–35.)

Na łamach „Tekstów Drugich” w 1997 r. (nr 6) odbyła się debata nad **granicami anarchizmu interpretacyjnego**, rozpoczęta przez Andrzeja Szahaja. Stefan Morawski zwrócił uwagę na potrójną zdradliwość swobody interpretacyjnej, to znaczy: 1. lekceważenie autora i tekstu, 2. sprzeniewierzenie się kontekstowi macierzystemu, 3. branie odpowiedzialności za każdą interpretację (*O zdradliwej swobodzie interpretacji*). Ewa Rewers stwierdziła, że „Interpretacja zatem to zarówno inicjowanie nowych pytań poprzez osadzenie tekstu w nowym kontekście, jak wyprowadzanie pytań stawianych przez tekst w nowym „języku”. Obie te czynności – łącznie – zakreslają horyzont powinności interpretatora” (*Granice etyki interpretacji*, s. 79.).

Michał Paweł Markowski uznał, że interpretacja jest zbiorczą nazwą dla wszystkich sposobów czytania, zarówno amatorskich, jak naukowych, za którymi stoi użycie i egzegeza. Najważniejszym wyznacznikiem lektury tekstu jest jednak pożytek – „swój do swego po swoje” (*Interpretacja i literatura*, „Teksty Drugie” 2001, nr 5.). W ripociście do tekstu Markowskiego Tomasz Kunz stwierdził: „Nie sądzę, aby skuteczność i przyzwolenie społeczne miały być jedynymi kryteriami „oceny” interpretacji i nie sądzę, abyśmy musieli składać to zdroworozsądkowe przeświadczenie na ołtarzu pragmatycznej logiki” (*Swój do swego po swoje?*, „Teksty Drugie” 2002, nr1/2, s. 297).

²⁷ M.P. Markowski, *Pochwała subiektywizmu*, „Newsweek” 12.11.2005, <http://www.newsweek.pl/pochwala-subiektywizmu,45340,1,3.html> (15.10.2009).

(a więc, żeby nie liczyła się w jego życiu), albo samego siebie chce za **przedmiotem** własnej lektury ukryć i objawić się tylko w postaci pewnego siebie podmiotu wiedzy²⁸.

Czym zatem powinna być interpretacja? Pewne jest, że czy mieliśmy lub mamy do czynienia ze zwrotem, zwrotami, czy też nie, „zastosowanie zasady lekturowego aktywizmu stanowi poszerzenie wiedzy o komunikacji literackiej”²⁹. Teoria interpretacji jest natomiast niezbędna, musi jednak być użyteczna w praktykach czytania literatury, zarówno kanonicznej, jak i tej najnowszej. Co więcej, powinna tworzyć swoisty pomost między literaturą a rzeczywistością, by pomóc człowiekowi istnieć w świecie w sposób narracyjny.

Warto przenieść punkt ciężkości na związki interpretacji i etyki, choć wciąż obecne w dyskursie szeroko pojętej humanistyki istnieją jednak poza jej głównym nurtem, jako zjawisko marginalne. „Zwrot etyczny”³⁰ właściwie uwydatnił to, co było ciągle obecne w myśli literaturoznawczej. Podmiotowy charakter interpretacji to nade wszystko potraktowanie tekstu literackiego jako „ślądu” człowieka, a także podmiotowego czytania jako odpowiedzi na podmiotowe pisanie albo podmiotowości nadania i odbioru. Tym samym to możliwość powrotu autora, dzieła i czytelnika, to znaczy trzech figur, kategorii lub wymiarów dzieła etycznego³¹.

Marcin Adamiak sugeruje, że w sytuacji nadania i odbioru dochodzi do „transformacji inności” w trzech wymiarach. Otóż, autor jako niezależny podmiot, **wzywa** czytelnika do odpowiedzi. Innymi słowy, autor ponosi

²⁸ M.P. Markowski, *Antropologia, humanizm, interpretacja*, [w:] *Polonistyka w przebudowie...*, t. 1, s. 287.

²⁹ K. Bartoszyński, *O „zwrotach”, czyli kilka uwag o tak zwanej komunikacji literackiej*, „Teksty Drugie” 2007, nr 3, s. 237.

Henryk Markiewicz sugeruje, że w tych teoretycznych peregrynacjach teoria literatury powraca do punktu wyjścia. Stwierdza: „Odnosi się wrażenie, że teoria interpretacji, odbywszy długą podróż przez flukta ponowoczesności, wraca chyłkiem na pogardzany do niedawna, twardy grunt – grunt filozoficzno-hermeneutyczny, trochę tylko zmiękczonej wzmoczoną uważnością wobec tego, co w tekście asystemowe i niekonsekwentne. No i bardzo dobrze; tylko po co się jadło tę żabę?” (*Jeszcze raz o poetyce, teorii literatury i interpretacji*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 163).

³⁰ Zjawisko „nowego humanistycznego literaturoznawstwa” nie jest nowe. Danuta Ulicka podkreśla, że „trudno byłoby raczej wskazać koncepcje i metody wolne od wnioskowania w odniesieniu do etyki. [...] Z całą natomiast otwartością o literaturze jako interwencji, o jej wymiarze performatywnym i to właśnie etycznym, mówiły hermeneutyka, fenomenologia, dialogika, teoria aktów mowy, semiotyka [...], większość teorii literatury jako świata możliwego. W latach 70–90-tych jawnie eksponowały ten aspekt literatury teorie fikcji i teorie narracji, niezależnie przy tym od inspiracji, z których się wywodziły” (D. Ulicka, *Poetyka – etyka – dogmatyka. O tak zwanym paradygmacie etycznym w literaturoznawstwie lat dziewięćdziesiątych*, [w:] *Dialog. Komparatystyka. Literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czuplewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002, s. 131–132 i dalej). Bez wątplenia publikacje: *The Company We Keep. An Ethics of Fiction* (1988) Wayne’a C. Booth’a i *Ethics of Reading: Kant, de Man, Trollope, James, and Benjamin* (1987) Josepha Hillisa Millera stanowią główne symptomy „odrodzenia etycznego”, które nastąpiło w latach dziewięćdziesiątych. O typach i wariantach literaturoznawczej krytyki etycznej bardziej szczegółowo pisze D. Ulicka, „Zwrot” etyczny w *badaniach literackich*, [w:] *Polonistyka w przebudowie...*, t. 1, s. 153–165.

³¹ Por. M. Adamiak, *Autor-dzieło-czytelnik: trzy wymiary zwrotu etycznego w literaturoznawstwie ponowoczesnym*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.

odpowiedzialność za kształt dzieła i przekazywane treści. Czytelnik zaś jest kluczową figurą dla etycznej relacji, bowiem **daje odpowiedź** na autorskie wezwania zapośredniczone w dziele, które **mówi**. Dzieło jest zatem świadectwem inności własnej, jak i odrębności autorskiej, ale także daje możliwość ujawnienia inności czytelniczej, która objawia się w jednorazowej odpowiedzi jako **momencie etycznym**. Dlatego akt lektury jest swoistą postawą czytelniczą, nie zaś określonym sposobem czytania. Jest zjawiskiem procesualnym i nieskończonym, wielokrotnym i niepowtarzalnym, w końcu **jednostkowym doświadczeniem**³², używając określenia Dereka Attridge'a. Zwrot etyczny odwrócił bowiem dotychczasowe proporcje, ponieważ dziełem może się stać każdy tekst. To akt interpretacji niesie natomiast z sobą wartość moralną i odpowiedzialność, stając się aktem twórczym (podobnie jak akt pisania). Etyczna relacja spotkania dwóch inności – autorskiej i czytelniczej – dokonuje się zatem przez trzecią – tekst literacki. Lektura tekstu za każdym razem będzie stawiać czytelnika wobec innego doświadczenia, które bezpowrotnie go odmieni, tak jak nie uda mu się już nigdy powrócić do pierwszej lektury tekstu. Każde czytanie jest niepowtarzalne, nieodwracalne i nie podlega obiektywizacji, będąc swoistym procesem rozumienia siebie i tekstu, a ściślej – zetknięciem się subiektywnej perspektywy czytelniczej i perspektywy innego. Należy przez to rozumieć, iż jednostkowe zaangażowanie wobec jednostkowego dzieła jest etyczną, bo odpowiedzialną odpowiedzią.

Nie sposób jednak do końca precyzyjnie wskazać, kiedy nastąpił przełom w kierunku etyki³³, ale droga wydaje się jasna. Według Anny Burzyńskiej dokonał się on jako ruch od metafizyki do etyki i stanowi „szansę dla życia po ponowoczesności”³⁴. Warto zatem zadać pytanie, jakie szanse stoją przed literaturą i interpretacją. Być może, jak twierdzi Burzyńska, jest nią „faktyczne otwarcie wiedzy o literaturze na nieprzewidywalność spotkania z literaturą i na ryzyko wpisane w każdy akt lektury”³⁵. Jedno nie ulega wątpliwości, że niepewne kategorie interpretacyjne **słabej** teorii stawiają przed krytyką etyczną trudne zadania, nie ma bowiem w tej teorii kategorii rozstrzygających, stabilnych struktur czy wymiernych zasad³⁶. Trzeba przy tym wspomnieć, że zwrot w kierunku etyki otworzył literaturoznawstwo na różne modele lektury. Docenił tym samym każdy indywidualny akt lektury i interpretacji. Dzięki temu także przed dydaktyką polonistyczną stoi szansa na nowe sposoby czytania literatury i doświadczenia lekturowe.

³² Por. D. Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2007.

³³ Część badaczy wskazuje na lata siedemdziesiąte jako zwrot ku etyce pod szyldem dekonstrukcji, inni zaś twierdzą, że etyka pojawiła się w obrębie literaturoznawstwa w latach osiemdziesiątych i późniejszych.

³⁴ A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 66.

³⁵ *Ibidem*, s. 80.

³⁶ Obszerną dyskusję dotyczącą etyki interpretacji tworzą artykuły zebrane w odrębnym tomie *Po-etyka*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, a także w pokonferencyjnym tomie *Filozofia i etyka interpretacji*.

Wśród wielu opinii przeważa ta, że zwrot etyczny jest swoistym powrotem, grą, rewizją w ponowoczesnym stylu albo też przełomem, który uwidacznia, na jakie pytania musi odpowiedzieć człowiek XXI wieku, nie tylko jako badacz, interpretator, lecz także dydaktyk albo człowiek po prostu. Nie można przy tym zapomnieć, że literaturoznawstwo podąża tą samą drogą, którą do niedawna kroczyła filozofia. Markowski zauważa, że reaktywacja „etyki w badaniach literackich jest bardzo mocnym sygnałem odchodzenia od sterylnego analizowania samego tekstu ku zobowiązaniom etycznym wynikającym z kontekstowego usytuowania nie tylko przemian badania, ale też i badacza”³⁷. Dlatego warto się zastanowić nad tym, co „zwrot etyczny” implikuje w zakresie postawy badawczej.

Przede wszystkim, podobnie jak w Habermasowskiej **idealnej sytuacji komunikacyjnej**, będą to następujące właściwości:

gotowość do krytyki i autokrytyki, otwartość na argumenty innych, równość podmiotów dyskursu (ich symetryczność, by użyć kategorii socjologicznej), nieograniczoność tematyka i metodologiczna, nastawienie kooperatywne, [...] akceptacja inności, szacunek dla pluralizmu, [...] odwaga intelektualna³⁸.

Choć najwyraźniej nie ma jednej etycznej metody interpretacyjnej, to jednak ta sytuacja nie zagraża dowolnością w zakresie interpretacji, ponieważ tak samo niemożliwa jest totalna anarchia interpretacyjna, jak i radykalne stosowanie jednej, uniwersalnej, całościowej metody. Etyczna droga interpretacyjna będzie zatem najprawdopodobniej prowadziła od obowiązku do twórczości, a odpowiedzialność będzie tu rozumiana jako tworzenie, nie zaś imperatyw kategoryczny czy nakaz. Być może to krok ku poponowoczesności, w której wielokulturowość dostarczająca możliwości zaistnienia nieskończenie wielu dyskursów, tym bardziej będzie wymagała etyki w zakresie działań interpretacyjnych.

Etyka interpretacji zadaje kłam wszelkim próbom interpretacyjnym, które poszukują gotowych wykładni, otwiera bowiem czytelnika na samodzielne dokonywanie wyboru lektury. Danuta Ulicka wskazuje za Josephem Hillisem Millerem, że „etyczny wymiar literatury [...] [to] złożone współdziałanie, obejmujące właściwie wszystko (po stronie tekstu) i wszystkich (po stronie uczestników spotkania lekturowego)”³⁹. Warto zatem uczynić przemyślenia dotyczące etycznej interpretacji tekstu przedmiotem refleksji dydaktyki polonistycznej. Zenon Uryga sądzi, że nauczyciel jako „wykształcony specjalista, musi starannie oddzielać własne odczytanie utworu od sposobu odbioru przez ucznia oraz chronić świeżość przeżycia przed narzuconymi opiniami znawców”⁴⁰.

³⁷ M.P. Markowski, *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1, s. 242.

³⁸ A. Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony (zamiast wstępu)*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, s. 12.

³⁹ D. Ulicka, „Zwrot” etyczny w badaniach literackich, s. 163.

⁴⁰ Z. Uryga, *Budowanie teorii kształcenia polonistycznego*, [w:] *Polonistyka w przebudowie...*, t. 2, s. 452.

Człowiek wobec literatury jako *byt narracyjny*

Współczesna psychologia kulturowa kładzie bardzo mocny nacisk na narracyjny charakter egzystencji człowieka. Narracyjna konstrukcja rzeczywistości jest właściwie sposobem przeżywania i doświadczania świata i tylko taką formę może przyjąć, to znaczy opowiadania, narracji. Jerome Bruner zwraca uwagę na narracyjny charakter ludzkiego życia, twierdząc, że w równym stopniu narracja odzwierciedla życie, a

życie naśladuje narrację. „Życie” w tym sensie to ten sam rodzaj konstruktów ludzkiej wyobraźni co „narracja”. Jest ono konstruowane przez istoty ludzkie poprzez aktywne rozumowanie, ten sam rodzaj rozumowania, za pomocą którego budujemy narrację. Kiedy ktoś opowiada ci swe życie [...], jest to zawsze raczej pewne osiągnięcie poznawcze, a nie kryształowo przejrzysty recytatyw rzeczy jednomyślnie podanych. Jest to wreszcie osiągnięcie narracyjne. [...] poza tym relacjonowanie swego życia to wyczyn interpretacyjny⁴¹.

Zwrot kulturowy w obrębie psychologii uświadomił, że właściwością człowieka jest umiejętność wytwarzania znaczeń i ich negocjacja. Bruner sądzi, że bez procesu generowania znaczeń „nie mógłby istnieć język, mit, żadna sztuka i – żadna kultura”⁴². Oprócz tego, człowiek poprzez język dokonuje reprezentacji rzeczywistości i na mocy **transakcji** międzyludzkich przekazuje innemu człowiekowi tę reprezentację. Zachodzi dzięki temu proces tworzenia kultury i znaczeń, dzięki działalności umysłu, ale także umysł w relacjach narracyjnych kształtowany jest przez kulturę. Trzeba bowiem przyznać, że

znaczną część życia przeżywamy w świecie skonstruowanym zgodnie z zasadami i chwytami narracji. Z pewnością edukacja mogłaby stworzyć bogatsze niż dotychczas możliwości wypracowywania metapoznawczej wrażliwości, potrzebnej do radzenia sobie ze światem narracyjnej rzeczywistości i rywalizującymi w niej twierdzeniami. Zważywszy na obecny stan wiedzy, czy przypadkiem teza, że żadna historia nie powinna być nauczana bez historiografii, żadna literatura bez teorii literatury, żadna poezja bez poetyki – wydaje się aż tak dziwaczna? Albo skierowanie naszej uwagi na efekty narracyjnej interpretacji rzeczywistości?⁴³.

Autor *Kultury edukacji*⁴⁴ wyznacza dziewięć zasad, wedle których odbywa się konstruowanie narracyjnej rzeczywistości. W tym miejscu nie ma potrzeby referowania każdej z nich, wystarczy jedynie stwierdzić, że każda opowieść ma swój przebieg, to znaczy czas, a także powody, motywacje i przyczyny. Zawsze musi ona jednak przyjąć jakąś formę narracyjną, to jest gatunkową. Może także grać

⁴¹ J. Bruner, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4, s. 4.

⁴² J. Bruner, *Następny rozdział w psychologii*, [w:], *idem, Kultura edukacji*, Kraków 2006, s. 227.

⁴³ J. Bruner, *Narracyjna konstrukcja rzeczywistości*, [w:] *Kultura edukacji*, s. 207–208.

⁴⁴ *Ibidem*, 181–208.

konwencjami gatunkowymi, aby tylko można było mówić o **transakcyjności** przekazu, to znaczy obustronnym rozumieniu nadawcy i odbiorcy. Trzeba podkreślić, że mimo relacji i wymiany różnych reprezentacji świata, narracyjny charakter interpretacji będzie zależał od interpretatora, narratora, mówcy, opowiadacza. Interpretacja jest bowiem silnie naznaczona jego podmiotowością i zależy od problemu, jaki chce ujawnić słuchaczowi, czytelnikowi, odbiorcy. Życie jest przez to prostym następstwem ciągle rozrastającej się opowieści, a opowieści jest tyle, ilu ludzi opisujących zdarzenie.

Podczas lektury tekstu narracyjny charakter określonej reprezentacji świata może się objawić jako **kontrast** z inną, to znaczy naszą opowieścią. Może być także **konfrontacją**, gdy czytelnik mierzy się z konkretną historią, albo też **meta-poznaniem**, to znaczy analizą narracji na podstawie mechanizmów wytwarzania rzeczywistości.

Ryszard Nycz uznaje, że odnoszenie się „do świata jest trwałym i nieusuwalnym »tropizmem« literatury, jednakże »świat«, choć oczywiście nie jest tekstem, to nie udostępnia się nam inaczej, niż w formie »tekstu«⁴⁵. Realność zostaje niejako wywołana przez tekst, czy też powołana do istnienia jako obecność, fikcja. Fikcjonalność natomiast jest swoistym modelem poznania, opisu, modelem zachowań międzyludzkich. Przybiera zatem kształt kategorii kulturowej. Czytanie, a także interpretacja będą więc czymś na kształt zamieszkiwania obcego świata, przybliżaniem się ku innemu, w sensie transakcyjnym, wzajemną wymiennością reprezentowanych światów. Dlatego, jak podkreśla Robert Scholes⁴⁶, narracja jest tak samo podstawowym elementem egzystencji jak język. Nie dziwi zatem, że współcześnie w obszarze nauk humanistycznych mamy do czynienia z teksto-wo udostępnioną rzeczywistością.

Anatolij Andriejew sądzi, że „by zrozumieć literaturę, należy zrozumieć człowieka. Literatura jako taka nie objaśnia człowieka, niemniej daje wspaniałą materię do badań”⁴⁷. Świat jest zatem tekstem, tak samo jak człowiek, każdy ma bowiem swój zespół referencji. Pomocna w tym zakresie będzie zatem wiedza, jakiej dostarcza współczesna psychologia kulturowa. Ciekawą refleksję dla inspiracji literaturoznawczej może także stanowić relacja zachodząca w psychoterapii, w której istotnie dochodzi do spotkania dwóch światów, swoistej sztuki patrzenia i odkrywania prawdy. Małgorzata Opoczyńska dowodzi, że gdyby uznać, że to „prawda jest tym, co odsłania się w akcie czytania świata, nie można dalej mówić na temat »prawdy o człowieku« ani dalej pytać, czym ona jest. Trzeba raczej zapytać: przed kim się odsłania, [...] jak stają przed nami światy, wywołane naszą lekturą”⁴⁸.

⁴⁵ R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości*, Kraków 2001, s. 12.

⁴⁶ Por. R. Scholes, *Powieść jako paradygmat etyczny?*, przeł. P. Czaplński, „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 4, s. 183.

⁴⁷ A. Andriejew, *Czymże jest literatura?*, [w:] *Dialog. Komparatystyka. Literatura...*, s. 211.

⁴⁸ M. Opoczyńska, *Dialog Innych albo inne monologi. Przypisy do psychoterapii*, Kraków 2007, s. 178.

Wszystko, co zatem czynimy, odsłania narracyjny i interpretacyjny charakter egzystencji człowieka. Zdaniem autorów książki *Psychescapes* podmiot, „a szerzej człowiek, poprzedza ontologię swojego istnienia interpretacją”⁴⁹. Interpretacja jest nieodłączną cechą egzystencji człowieka, który jest jednocześnie interpretatorem, jak i interpretowanym. Dlatego „nie bez znaczenia może być myśl, że tym samym kultura nie jest czymś zewnętrznym wobec psychiczności. Splatają się w interpretacji interpretacji. Są wewnętrzne wobec siebie”⁵⁰.

Kulturowa teoria literatury (w tym narracyjny zwrot) przejawia zainteresowanie zanurzeniem człowieka w narracji. Jest to wyraźny sygnał, świadczący o tym, że współczesny człowiek usilnie próbuje zrozumieć siebie i wyjaśnić zjawiska zachodzące we współczesnym świecie. Anna Łebkowska dostrzega w tych próbach narracyjny charakter ludzkiego istnienia, gdyż jak twierdzi

otoczeni [jesteśmy] opowieściami, które pozornie szczerze zabudowują świat, precyzyjnie go wyjaśniając; w zabudowie tej dają się jednak wykryć szczeliny, a całość może okazać się nietrwałym konstruktem. Zarazem bezustannie pragniemy opowiadań i to zarówno tych samych, powtarzanych, jak i wciąż nowych⁵¹.

Tak widziana literatura jest samoświadomym konstruktem, jej zadaniem nie jest tworzenie realistycznego projektu rzeczywistości ani próba odseparowania świata od sztuki, ale stworzenie pomiędzy nimi płaszczyzny, która wypełniałaby lukę pomiędzy samym tekstem a światem. Szeroko rozumiana powieść współczesna (ściślej: postmodernistyczna) tworzy swoistą reprezentację rzeczywistości o charakterze narracyjnym. Ta reprezentacja ma w istocie charakter etyczny, ponieważ służy konstruowaniu tożsamości innego (tekstu, bohatera literackiego) i podmiotowości w tekście (postaci literackiej, autora) i poprzez tekst (czytelnika)⁵². Oznacza to, że dzięki literaturze w sposób narracyjny możemy pojmować siebie i innych, a co za tym idzie, odkrywać różne kody kulturowe. Innymi słowy, literatura odkrywa przed nami to, co jest nieobecne, i pozwala na wzmoczoną samoidentyfikację.

Refleksje niesione przez psychologię i teorię kulturową mogą się stać ciekawym źródłem dla współczesnej edukacji, wskazują bowiem, iż każdy człowiek jest uczestnikiem kultury narracyjnej jako czytelnik literatury lub twórca opowieści. Refleksje wprowadzone na grunt dydaktyki polonistycznej mogą stanowić

⁴⁹ A. Pankalla, A. Kilian, *Psychescapes. Tożsamość naszych czasów? Studium psycho-kulturowe*, Poznań 2007, s. 189.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ A. Łebkowska, *Narracja*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M.P. Markowski, Kraków 2006, s. 182.

⁵² O kategorii autora jako podmiotu literackiego we współczesnym literaturoznawstwie dokładnie piszą Małgorzata Czermińska i Andrzej Zawadzki. Por. M. Czermińska, *Autor – podmiot – osoba. Fikcjonalność i niefikcjonalność*, [w:] *Polonistyka w przebudowie...*, t. 1 oraz A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*.

powód poszukiwania rozwiązań metodycznych zmierzających do stworzenia nowych modeli lekturowych. Zofia Agnieszka Kłakówna sądzi, że

przedmiotem poznania stają się wobec takiego założenia egzystencjalne wymiary ludzkiego bytowania ujawniane przez tworzoną kulturę, w tym ukazywane przez literaturę w nieporównywalny z niczym, jedyny w swoim rodzaju sposób. Literatura staje się swoistym laboratorium, w którym sprawdzane są granice ludzkiego człowieczeństwa⁵³.

Implikacje etyczne dla dydaktyki polonistycznej

W rozważaniach dotyczących postmodernistycznych sporów i tendencji można poszukiwać inspiracji dla współczesnej dydaktyki polonistycznej, w tym szkolnej praktyki interpretacyjnej. Trzeba przyznać rację pogładowi, że współcześnie rozumiany kryzys humanizmu, a tym samym kryzys wartości, nie dotyka jego treści, ale pyta o możliwość istnienia w nowej, ponowoczesnej atmosferze przemian i wielokulturowości. Nie mamy do czynienia z prawdziwym kryzysem, lecz zaledwie wyartykułowaną obawą, która prowokuje do nowych rozważań i rozwiązań we wspólnym dialogu, pojętym pluralistycznie i etycznie, otwartym na wielość i inność. Z tego sfingowanego przełomu wyrasta dość osłabiona wizja człowieka jako amalgamatu kulturowo-historycznych okoliczności, pozbawionego metafizycznego wymiaru i stałej tożsamości. Tej tożsamości należy szukać między człowiekiem – jednostką, indywidualnością i osobowością – a człowiekiem – nosicielem historii, kultury i rasy, które spaja tożsamość ludzka.

Współcześnie nie dziwi ciągle obecność tradycyjnego modelu humanizmu w programach edukacyjnych, bo – jak rozważał Hans Georg Gadamer – „to, co humanistykę czyni nauką, daje się zrozumieć raczej na podstawie tradycji pojęcia kształcenia niż na podstawie idei metod nowoczesnej nauki. Droga prowadzi nas wstecz do tradycji humanistycznej”⁵⁴. Dzięki dalszym poszukiwaniom nabiera ona nowego znaczenia i dostarcza płodnej refleksji.

Niemożność teoretycznego uprawomocnienia stałej koncepcji człowieka i hierarchii wartości przekłada się także na obszar współczesnej dydaktyki polonistycznej, która oczekuje na niedomykanie jej w jakiegokolwiek ideologii czy dookreślonym wzorcu. Etyka jawi się wobec tego jako przypadkowa i niekonkluzywna koncepcja, co równoznacznie prowadzi do zachwiania procesu wartościowania, sądzenia i kreowania wartości. Błędem jest sądzić, że postmodernizm nie kreuje żadnych wartości. Faktem jest, że odżegnuje się od dychotomicznego

⁵³ Z.A. Kłakówna, *Kulturowa koncepcja kształcenia polonistycznego*, [w:] *Polonistyka w przebudowie...*, t. 2, s. 77.

⁵⁴ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 46.

podziału wartości na dobro i zło, co szczególnie ujawnia się we współczesnej myśli filozoficznej czy literaturoznawczej, a także w samej literaturze.

Zastanowienia wymaga równocześnie kwestia, gdzie człowiek, szczególnie młody, ma poszukiwać wartości, jak umacniać własny szkielet moralny. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się zwrócić ku nowej roli, jaką zyskała sobie literatura. Mieczysław Dąbrowski twierdzi, że postmodernizm

przywrócił [...] literaturze jej pierwotny status, w którym nie pełniła ona żadnej funkcji ideologicznej, a jedynie ekspresywno-ludyczną, była wyrazem potrzeby i zarazem umiejętności kształtowania mowy odmiennej niż powszechna i utylitarna, w której oddaje się swoje egzystencjalne doświadczenie. [...] Wartością w tej literaturze jest już sam sposób kształtowania narracji, metoda organizacji tekstu, włączenie odbiorcy do aktywnego uczestnictwa w procesie poznawania i wartościowania świata, gdyż jest dla każdego inna, pisarz nie śmie dzisiaj zachowywać się jak kaznodzieja czy wychowawca⁵⁵.

W polonistycznym kształceniu literackim ma to duże znaczenie. Współcześnie trzeba oczekiwać, że edukacja polonistyczna będzie dawała możliwość licznych wyborów w sferze wielokulturowości, pomagała w budowaniu własnego wyobrażenia świata i ludzi, a także własnej tożsamości ucznia oraz takiej, która uczyłaby go otwartości na drugiego człowieka, na Innego. Takie stanowisko chroniłoby bowiem – zarówno nauczyciela, jak i ucznia – przed jego radykalizacją, to znaczy indoktrynacją, zliberalizowaniem czy redukcjonizmem stanowiska. Oprócz przyjmowania obiektywnych wartości młody człowiek zetknie się z wartościami dotąd pojmowanymi jako antywartości, co jednocześnie zwiększy jego otwartość na dostrzeganie i analizowanie wartości dotąd odrzucanych. W taki sposób uczeń będzie zdolny do przemiany wartości kultury w wartości, która doprowadzi go do budowania rozwiniętej świadomości aksjologicznej.

Bożena Chrząstowska w artykule *Konteksty aksjologiczne*⁵⁶ podkreśla, że literatura pogłębia wiedzę nie tylko dotyczącą kreacji artystycznych, lecz także o samym człowieku i etyce. Każda analiza literaturoznawcza musi być sprzężona z wartościowaniem, już choćby w rozpoznawaniu modeli i wzorów osobowych, które powstają poprzez przyjęcie określonego systemu wartości, a także związana jest z wartościami negatywnymi lub konfliktami wartości. W ten sposób literatura usiłuje odkryć prawdę o człowieku, jego motywach działania i sposobach postępowania. Dzięki temu dochodzi do znaczącego spotkania.

Maria Kwiatkowska-Ratajczak sądzi, że współczesna sytuacja wymaga od nauczyciela

ustawicznego poszukiwania nowych sposobów kulturowej perswazji. Nauczyciel zwyczajnie nie może odwracać się od niejednorodnej i niejednoznacznej rzeczywistości.

⁵⁵ M. Dąbrowski, *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000, s. 181–182.

⁵⁶ B. Chrząstowska, *Konteksty aksjologiczne*, „Polonistyka” 1999, nr 5, s. 278–279.

Rozszerza to coraz bardziej nakładane na niego obowiązki i odpowiedzialności za podejmowane decyzje⁵⁷.

W takim ujęciu rola nauczyciela wymaga budowania dialogicznej relacji z uczniem, stanowiącej pretekst do rozmowy z innymi ludźmi i wspólnego odkrywania tekstu, to jest stwarzania go poprzez szczególne współautorstwo tego, kto wypowiada się w tekście oraz odbiorcy. Interpretacja tak rozumiana umożliwia nauczycielowi i uczniowi współtworzenie sensów oraz odkrywanie świata ukrytego w zdaniach, kadrach filmowych czy na obrazie.

Michał Paweł Markowski słusznie zauważa, że polonistyczna dydaktyka uniwersytecka stoi w obliczu kryzysu. Odzegnując się od postawy obiektywizującej, która doprowadza

do zawieszenia pytań, kim, jako czytelnicy, jesteśmy i za pomocą jakiego języka chcemy się zdefiniować jako badacze literatury, tylko ów kryzys pogłębia. Młodzi czytelnicy nie chcą obiektywizmu, ale nie dlatego, że nie chcą prawdy. Otóż prawdy pożądamy oni w sposób wyjątkowy, zachłanny, zdesperowany, tyle że nic ich nie obchodzi prawda, z którą nie mogą się zidentyfikować, której nie mogą zrozumieć, gdyż jest to prawda obiektywna, przedmiotowa, podczas gdy oni pragną prawdy podmiotowej, właśnie subiektywnej⁵⁸.

Sztuka interpretacji, zwłaszcza w szkolnej dydaktyce polonistycznej, musi się więc stać procesem wyrabiania ogólnych dyspozycji i umiejętności, pozwalających uczniowi na samodzielne podejmowanie wszelkich kroków interpretacyjnych w stosunku do nieznanego mu wcześniej tekstu, to jest spoza kanonu lektur. Warto jednocześnie uwrażliwić młodego czytelnika, iż niedefinitywność interpretacji wcale nie świadczy o dowolności odczytań czy braku jakichkolwiek reguł w jej zakresie. Etyka czytania tekstu wymaga bowiem zwrócenia uwagi na to, iż sam tekst wskazuje pewne kierunki i stanowi granicę dla pomysłowości i wyobraźni interpretatora. Istotne jest to, by uczeń potrafił wysłuchać tekst, wejść z nim w dialog, to jest ograniczyć się i być odpowiedzialnym w sposób etyczny.

Czytanie literatury i podejmowanie interpretacji w etycznym rozumieniu celnie podsumowuje Krzysztof Kłosiński w następującym stwierdzeniu:

Odkrywamy bowiem innego dla siebie, ale i odkrywamy zarazem siebie innego, odkrywamy jednak nie tylko dla siebie, ale i dla innych. Interpretacja wikła nas w wielopiętrową komunikację, w której nie my stanowimy centrum. [...] Dlatego to, co naukowe, musi być w pewnym sensie pozostawione na zapleczu interpretacji, tylko bowiem sztuka interpretacji pozwala odkryć w sobie kogoś innego. Akt interpretacji stanowi zdarzenie, wstrząs, kryzys, gdy nauka zmierza do stabilizacji, tabelaryzacji wiedzy. Ale w końcu i poeta,

⁵⁷ M. Kwiatkowska-Ratajczak, *Metodyka konkretna*, Poznań 2002, s. 10.

⁵⁸ M.P. Markowski, *Pochwała subiektywizmu...*

którego się przestaje czytać, przestaje interpretować, który ulega oswojeniu, nie jest już dłużej innym, przestaje być poetą. Potrzebuje interpretatora...⁵⁹.

Etyczna interpretacja, stanowiąca główny cel książki, jest zatem także pretekstem do poszukiwań jej źródeł w trzech obszarach filozoficznych: **(pre)ontologicznym**, którego przedstawicielami są Martin Heidegger, Emmanuel Levinas i Józef Tischner; **postmodernistycznym**, który obejmuje rozważania Zygmunta Baumana, Michela Foucaulta, Jacques'a Derridy i Richarda Rorty'ego; a w końcu **hermeneutycznym**, który ujawnia się w myśli Hansa Georga Gadamera, Paula Ricoeura oraz Gianni'ego Vattimo.

⁵⁹ K. Kłosiński, *W stronę inności*, Katowice 2006, s. 150.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ETYKA (PRE)ONTOLOGICZNA

ROZDZIAŁ 1

HEIDEGGEROWSKA DROGA OD ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ DO ETYKI. *PROJEKT MYŚLENIA SPOSOBU BYCIA*

„Określenie istoty człowieka nie jest nigdy odpowiedzią, lecz w sposób istotny pytaniem” i [...] to pytanie „nie jest antropologiczne, lecz dziejowo meta-fizyczne”. Samo pytanie ma być dziejowe. Jego dziejowość jednak wskazuje – po pierwsze na to, że stale wydawało się ono ważne i ważne pozostało, po drugie – że przyjmowało różne formy, po trzecie – że coś mimo tej zmienności tkwi w nim trwale.

B. Skarga¹

Na spotkaniu z okazji publikacji polskiego przekładu książki *La fine della postmodernità (Koniec nowoczesności)*, Universitas 2006², Gianni Vattimo, wielokrotnie nawiązując do filozofii Martina Heideggera, powtórzył za niemieckim myślicielem, że nie wystarczy rozumieć czegoś filozoficznie, trzeba bowiem to coś usiłować przetłumaczyć. Włoski filozof dookreślił tę myśl, wyjaśniając, iż użył sformułowania „usiłować przetłumaczyć” w znaczeniu „usiłować (z)interpretować”. Dopełnieniem tego spostrzeżenia są słowa samego Martina Heideggera: „Okazując zainteresowanie filozofią, nie dowodzi się jeszcze gotowości

¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1952, s. 107; por. *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 131, [cyt za:] B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2004, s. 173.

² Polskie wydanie dzieła G. Vattimo ukazało się nakładem TAIWPN Universitas w 2006 r. Spotkanie z autorem, zorganizowane przez Włoski Instytut Kultury w Krakowie i Katedrę Międzynarodowych Studiów Polonistycznych UJ, odbyło się 16 października 2006 r. Spotkanie i dyskusję poprowadził prof. dr hab. Michał Paweł Markowski.

do myślenia³. Rzecz dotyczy zatem trzech aspektów: rozumienia, myślenia i interpretacji, które są niejako drogowskazami jego filozofii i stanowią myśl przewodnią pierwszego rozdziału tej książki.

Dla Heideggera pojęcia **rozumienia** (*Verstehen*) i **interpretacji** (*Auslegung*) są tożsame, a przejawiają się w określonym **sposobie myślenia bycia**, które wedle **różnicy ontologicznej** nie jest bytem (*Seienden*), lecz **istoczy się** w byciu (*Sein*) w procesie **rozumienia**. Wojciech Kalaga w artykule *Interpretacja i ontologia* dowodzi, iż „interpretacja nie jest odświętnością, jest egzystencjalną koniecznością”⁴. Zwłaszcza że według niemieckiego filozofa sama interpretacja ugruntowana jest w rozumieniu, a rozumienie powstaje dzięki interpretacji właśnie. Na tej współzależności opiera się Heideggerowskie koło hermeneutyczne. Interpretacja jest ontologicznie pojętą podstawą *Dasein*⁵, najbardziej „podstawowym sposobem bycia”⁶, według Heideggera bowiem „istnieć” oznacza przede wszystkim „rozumieć”. Dzięki rozumieniu człowiek nie tylko **jest**, lecz także istnieje w sposób interpretujący, co oznacza, że dociera do swej istoty, do fundamentu człowieczeństwa.

Paul Ricoeur w jednym ze szkiców zgromadzonych w zbiorze *Język, tekst, interpretacja* podkreśla, iż Heidegger zakwestionował w ten sposób rozumienie hermeneutyki jako epistemologii, nadając jej głębszy sens, to jest ontologiczny. Wobec powyższego francuski filozof uznał, że należy zadać następujące pytanie: „Jaki jest sposób bycia tego bytu, który istnieje tylko przez rozumienie?”⁷.

Aby wyczerpująco odpowiedzieć na to pytanie, trzeba określić obszar badanego zagadnienia. Otóż zmierzając docelowo do określenia, czy możliwa jest etyka interpretacji pomyślana wedle filozofii Heideggera, przedstawię, na czym polega **humanizm dość osobliwego rodzaju**, jaką wizję etyki przynosi myśl niemieckiego filozofa, by w konsekwencji wyjaśnić, jak można ją wykorzystać w praktyce interpretacyjnej.

³ M. Heidegger, *Co znaczy myśleć?*, przeł. J. Mizera, J. Tischner, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 152.

⁴ W. Kalaga, *Interpretacja i ontologia*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 42. Wojciech Kalaga dopełnia stwierdzenie Janusza Sławińskiego: „Rzecz w tym, że interpretacja w ogóle nie jest żadną odświętnością, lecz należy do najpowszedniejszej prozy badań” (*Miejsce interpretacji*, „Teksty Drugie” 1995, nr 5, s. 38).

⁵ Niemieckie *Dasein* = ‘bycie tu oto’, ‘przytomność’, ‘jeststwo’, ‘bytowanie’, ‘istnienie’, ‘obecność’, ‘jawność bycia’. Krzysztof Michalski wyjaśnia w *Słowniku terminologicznym*, zamieszczonym w zbiorze *Budować, mieszkać myśleć*, Warszawa 1977, s. 345: „Intencją terminu *Dasein* miało być ujęcie jednym słowem otwartości ludzkiego sposobu bycia, chodziło więc o to, na czym polega ludzkie bytowanie, a nie o to, że jest ludzkie właśnie. Dlatego przede wszystkim przekład *Dasein* jako *bytu ludzkiego* jest, moim zdaniem, nietrafny”.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2005, s. 397.

⁷ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 207.

1.1. Heideggerowska wizja humanizmu

Na koncepcję myślenia bycia Martina Heideggera niewątpliwym wpływ miała rozprawa Franza Brentana, nauczyciela Edmunda Husserla, o znaczeniach bytu u Arystotelesa (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862), z którą po raz pierwszy zetknął się jako uczeń gimnazjum. Najdłużej pozostawał jednak pod wpływem metody fenomenologicznej, najpierw jako asystent Husserla, czytając *Badania logiczne* (*Logische Untersuchungen*, 1900/1901), a potem jako jego zastępca na katedrze we Fryburgu. Stąd pojęcie fenomenu przybiera u Heideggera postać tego, „co ukazuje-się-w-sobie-samym” (*das Sich-an-sich-selbst-zeigende*).

Pełny wyraz tym inspiracjom dał Heidegger w pracy *Bycie i czas* (1927, *Sein und Zeit*; wyd. pol. 1994), będącej dojrzałą refleksją nad istotą bycia. W kolejnych pracach, opublikowanych dwa lata później (m.in.: *Kant und das problem der Metaphysik*; *Vom Wesen des Grundes*; *Was ist Metaphysik?*), kontynuował swe rozważania na ten temat, stąd filozofia niemieckiego myśliciela jawi się – według Ottona Pöggelera – jako nieustająca droga ku rozumieniu istoty bycia.

Problem bycia (*Sein*) i bytu (*Seienden*)

Trzeba wyraźnie oddzielić dwie fazy twórczości Heideggera. Wstępna została naszkicowana powyżej. Druga, późniejsza, uznawana jest za „zwrot” w poglądach filozofa, to jest od 1930 roku, przejawiająca się między innymi nowatorskimi interpretacjami poezji Friedricha Hölderlina, Rainera Marii Rilkego, Georga Trakla czy Stefana Georgego, podejmującymi na nowo problem bycia, a opublikowanymi częściowo w dwóch zbiorach – *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944) oraz *Unterwegs zur Sprache* (1959). To jednak *List o humanizmie* (1947; *Brief über den „Humanismus”*; wyd. pol. 1977) stanowi prawdziwy przełom w filozofii Heideggera, będący dojrzałą i spójną koncepcją myślenia sensu bycia (*Sein*) oraz wyraźnym dopełnieniem tez stawianych w *Byciu i czasie*⁸. Stanowisko Heideggera jest w tym względzie jednoznaczne. Filozof sądzi, że

zwrot nie jest żadną zmianą stanowiska z *Sein und Zeit*; to dzięki niemu dopiero podjęta w *Sein und Zeit* próba myślenia osiąga płaszczyznę, z której wyszło jej doświadczenie – doświadczenie wywodzące się z podstawowego doświadczenia zapomnienia bycia. [...] nie wspominając już o tym, że w *Sein und Zeit* zasada stosunków esencji i egzystencji nie mogła być sformułowana, ponieważ szło tam o to, by przygotować jedynie teren⁹.

⁸ Kolejne publikacje Heideggera przynoszą m.in. refleksje dotyczące współczesnej techniki (*Vorträge und Aufsätze*, 1954), filozofii Leibniza (*Der Satz vom Grund*, 1957) oraz dwutomowe dzieło poświęcone filozofii Nietzschego (*Nietzsche*, 1961).

⁹ M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem, Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977, s. 90–91.

Krzysztof Michalski stwierdził, że „Heidegger dostrzegł teraz wyraźniej to, co zostało powiedziane w *Sein und Zeit* – wbrew współczesnym interpretatorom, a nawet wbrew dotychczasowej samowiedzy”¹⁰. Przeniesienie akcentów najdobitniej uwidacznia jednak odejście od **myślenia bycia** w sensie egzystencji człowieka jako konkretnego bytu (*Seienden*), rozważanego w aspekcie **różnicy ontologicznej**, a skupienie się na byciu (*Sein*) jako takim.

Dasein – człowiek jako obecność

Warto zwrócić uwagę na to, że Heidegger rozbudowuje narzędzia fenomenologiczne dla wskazania różnicy ontologicznej między byciem a bytem i przeniesienia znaczenia samej fenomenologii z uwarunkowań epistemologicznych na ontologiczne. Przede wszystkim jednak, by opisać i móc przedstawić „byt w jego byciu”, zmianie podlega język dyskursu, docierając tym samym do pierwotności i autentyczności badanej rzeczywistości. Chodzi tu między innymi o redukcję fenomenologiczną. Innymi słowy, mowa o przejściu od konkretnego bytu do rozumienia bycia tego bytu, który „jest”. Wedle Heideggera bowiem pytanie dotyczące sensu bycia „jest najbardziej uniwersalne i najbardziej puste, jednakże tkwi w nim zarazem możliwość jego najbardziej precyzyjnej indywidualizacji ze względu na konkretne jestestwo”¹¹. Filozof widzi ją w *Dasein* jako obecności, która warunkuje jednocześnie konstrukcję fenomenologiczną bytu. *Dasein*, zmierzając do ustanowienia sensu bycia, musi pytać o swój sposób bycia, a ściślej o to, jak jest, nie zaś czym jest. Człowiek jako obecność (*Da*) jest zarazem jedynym bytem, który może podążać ku swojemu byciu (*Sein*), by móc je zrozumieć. Rozumienie swojego **jestestwa** to najbardziej podstawowy sposób bycia i prymarne zadanie ontologii fundamentalnej wedle Heideggera. Filozof przedstawia tę kwestię następująco:

W rozumieniu tkwi egzystencjalnie sposób bycia *Dasein* jako możliwości bycia. *Dasein* nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie byciem-możliwym. *Dasein* jest zawsze tym, czym może być, i tak, jak jest swą możliwością¹².

Ontologia fundamentalna według Heideggera ma zatem ustalić odpowiedź na podstawowe pytanie, które dotyczy tego, co nieobecne w rozważaniach nad istotą człowieka: co to znaczy „być” lub – innymi słowy – jak „istoczy się jestestwo”.

¹⁰ K. Michalski, *Heidegger*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*.

¹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 49.

¹² *Ibidem*, s. 184.

Trzeba jednocześnie pamiętać, że *Dasein* nie wskazuje synonimicznie na człowieka, bowiem nie objawia się jako byt osobowy, jest kategorią ontologiczną, a „człowiek” należy do płaszczyzny ontycznej. Tylko jednak *Dasein* jako *sposób bycia* może pytać o bycie. Dzieje się to na skutek wrzucenia *Dasein* w **projekt bycia-w-świecie**, które jest domeną człowieka, usiłującego wejść i określić się wobec świata. Według Heideggera

jestestwo jest rzucone w bycie w sposób projektowania. To ostatnie nie ma nic wspólnego z trzymaniem się określonego planu, wedle którego jestestwo urządziłoby swe bycie, jako jestestwo bowiem zaprojektowało ono się już było i dopóki jest, jest projektujące. [...] projekt (*Entwurf*) rzucając (*Werfen*) podrzuca (*vorwirft*) sobie możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala *być*. Jako projektowanie, rozumienie jest sposobem bycia jestestwa, pozwalającym na to, że *jest* ono swymi możliwościami jako możliwościami¹³.

Poznanie *Dasein* nie jest jednak możliwe za pomocą czystego aktu naoczności (*Anschauung*), ale na podstawie specyficznie pojętego rozumienia jako otwartości. Dzięki **nastrojeniu** (*Befindlichkeit*) i **uczасowieniu** (*aitigung*) *Dasein* możliwe jest rozumienie bycia, naoczność jako wtórny sposób poznania jest natomiast nieskuteczna w badaniach nad byciem. Już w rozważaniach po „zwrocie” Heidegger, skupiając się na byciu jako takim, przenosi środek ciężkości z *Dasein* na samo bycie, tworząc jednocześnie dość **osobliwą wizję humanizmu**.

Być może mówienie o „zwrocie” w filozofii Heideggera to pewne nadużycie. Wydaje się nawet, że trafniejszym określeniem byłoby „przejście” jako naturalna konsekwencja i ewolucja drogi filozoficznej albo *Kehre* (od niem. *kehren* – obracać, zawracać, wywracać, przenieć), którego używa niemiecki filozof w znaczeniu ‘skręt, obrót, zakręt drogi, wiraż’.

Małgorzata Kwietniewska podkreśla, że bez względu na to, jakich aspektów „zwrot” dotyczy (indywidualnych, dotyczących drogi filozoficznej Heideggera, czy ponadindywidualnych, związanych z przemianami filozofii w ogóle)

oznacza przejście od wąskiej perspektywy subiektywistycznej do szerokiej – „odhumanizowanej” – perspektywy „myślenia bycia”. Zwrot zaś jawi się właśnie jako „przejście”, tzn. punkt krytyczny, który rozcina niejako twórczość Heideggera na dwie w zasadzie odmienne części, mimo iż pewne elementy późnej myśli filozofa znajdują swą podstawę w myśli wcześniejszej¹⁴.

Co za tym idzie, nie można sądzić, że

nie możemy posługiwać się terminem „zwrot” w sposób zobiektywizowany, klasyczny tj. umożliwiający rozdzielenie pewnych faz (być może nawet więcej niż dwóch) projektu Heideggera. Oznacza to jedynie, że czyniąc tak, musimy mieć świadomość, iż „zwrot” nie jest zwykłym terminem ani zwykłym pojęciem, lecz filozofemem, który otwiera

¹³ *Ibidem*, s. 186–187.

¹⁴ M. Kwietniewska, *Zwrot w myśli Heideggera*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6, s. 26.

spekulatywny wymiar myśli Heideggera i nawet gdy spada do poziomu słowa/pojęcia technicznego, to jednak w każdej chwili może wyłonić się w całym swym spekulatywnym rysunku jako zwrot *par excellence*¹⁵.

„Humanizm dość osobliwego rodzaju”

List o humanizmie, skierowany do Jeana Beaufreta, jest bodaj najdobitniejszym świadectwem przełomu myśli Heideggera, stanowi tym samym swoisty drogowskaz. Stałym punktem rozważań listu jest zagadnienie bytu i bycia „jako że humanizm to: rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nieludzki *inhuman*, to znaczy poza swoją istotą”¹⁶. Filozof pyta: „gdzie więc leży człowieczeństwo człowieka? Leży ono w jego istocie. Ale jak i na jakiej podstawie określa się istota człowieka?”¹⁷. Heidegger buduje, jak sam to określa, „humanizm dość osobliwego rodzaju” (łac. *lucus a non lucendo*), zmierzając do ujęcia go w sensie ostatecznym. To łacińskie określenie „las, bo nie łśni (nie jaśnieje)” o paradoksalnej etymologii, kryje właściwie to, co dla „logiki” pozostaje ukryte. Trzeba zatem rozważać humanizm Heideggera poza logiką, nie zaś w aspekcie alogicznym, to jest „przemyśleć *logos* i jego istotę ujawnioną u zarania myślenia, znaczy raz wreszcie potrudzić się nad przygotowaniem takiego przemyślenia”¹⁸. Z pytania Beaufreta o to, w jaki sposób można przywrócić sens słowu „humanizm”, wynika, że dotychczasowe znaczenie uległo dewaluacji, należy więc ponownie rozważyć jego możliwość bycia, na nowo określić jego sens.

Niemiecki filozof wyjaśnia: „Jest to humanizm, który myśli człowieczeństwo człowieka od strony jego bliskości względem bycia”¹⁹, doszukujący się jego istoty w dziejowości jego *ek-sistencji*, przysługującej jedynie człowiekowi. Heidegger tłumaczy tę kwestię następująco: „Ek-sistencja jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda. [...] Zdanie »człowiek ek-sistuje« nie jest odpowiedzią na pytanie, czy człowiek rzeczywiście jest, czy nie jest, lecz odpowiada na pytanie o »istotę« człowieka”²⁰. *Ek-sistentia* jest ekstatycznie rozumianą istotą człowieka, *existentia* zaś pojęciem metafizycznym, to jest *actualitas* dla określenia doświadczanej rzeczywistości.

Nazywając człowieka „pasterzem bycia”²¹, Heidegger ujawnia jego szczególne znaczenie, to znaczy, że jest czymś więcej niż tylko bytem biologicznym, ponieważ jest zwłaszcza istotą rozumną, „bardziej pierwotnie i dlatego bardziej

¹⁵ *Ibidem*, s. 46–47.

¹⁶ M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 82.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, s. 110–111.

¹⁹ *Ibidem*, s. 104.

²⁰ *Ibidem*, s. 89.

²¹ *Ibidem*, s. 93.

w swojej istocie istotnie²². Zamieszkując w bliskości bycia, chroni zarazem jego prawdę, by byt mógł się w nim ujawnić jako byt, którym człowiek rzeczywiście jest, dosłownie – by stał się prześwitem (*Lichtung*) bycia (*Dasein*). Barbara Skarga spostrzega, że człowiek „dzięki byciu myśli bycie rozumnie i chroni je. Ujmowanie nie jest więc żadną własnością dającą się badać z punktu widzenia biologii, psychologii, nawet teorii poznania”²³. Rozważając doniosły moment prześwitu, twierdzi natomiast, że ta obecność „może być epifanią, odsłonięciem, dotarciem nie tyle do formy, ile do samego rdzenia bytu”²⁴.

Skoro prześwit jest byciem, to „w miarę jak wy-darza się prześwit bycia, bycie ob-darza sobą człowieka”²⁵, które jest przecież świadectwem udzielenia się samego bycia. Bycie nie jest jednak wytworem człowieka, jest *transcendens*, jest przekraczaniem i w przekraczaniu się ukazuje. Ta swoista projekcja została rzucona człowiekowi przez bycie, dosłownie istota „prześwitywała” człowiekowi, tak jak wydarza się to podczas wędrówki po gęstym i ciemnym lesie. Istotny jest ten moment, kiedy w końcu wkraczamy w prześwit, gdzie las jaśniej, rozjaśnia się na granicy światła i cienia. Prześwit, zapewniając bliskość bycia, jest także krokiem ku przewyciężeniu braku „ojczyzny”, to znaczy wychodzeniem z zapomnienia o byciu. „Brak ojczyzny staje się losem świata. Stąd jest konieczne, by go myśleć od strony dziejów bycia. [...] Ów brak udzielony został przez bycie pod postacią metafizyki. Metafizyka utrwaliła go, ukrywając zarazem, że jest on właśnie brakiem ojczyzny”²⁶.

Budując dość osobliwą wizję humanizmu, Heidegger nie chciał wywyższyć człowieka nad inne byty, jak uczynił to klasyczny humanizm, ale zmierza do przywrócenia godności człowiekowi w jego wolnym człowieczeństwie, które jest dalekie od tradycyjnego esencjalnego ujęcia.

Spór o wykładnię bycia

Właściwie można by zapytać, czemu służy spór o wykładnię bycia i poszukiwanie istoty człowieczeństwa. Jak wspomniano wcześniej, Heidegger usiłuje udzielić odpowiedzi na szczególne pytanie, zadane przez Beaufretea, w którym właściwie zawiera się to, co poszukiwane. Otóż możliwe jest to jedynie na drodze odrzucenia metafizyki, ponieważ

nie stawia [ona] pytania o prawdę bycia, lecz nawet buduje przed nim bariery, w miarę, jak trwa z uporem w zapomnieniu o byciu. Jedynie takie myślenie, które doprowadza

²² *Ibidem*, s. 104.

²³ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 46.

²⁴ B. Skarga, *Ślad i obecność*, s. 26.

²⁵ M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 98.

²⁶ *Ibidem*, s. 102.

do wejrzenia w problematyczną istotę humanizmu, skłania nas do tego, by także istotę człowieka myśleć bardziej pierwotnie²⁷.

Heidegger poszukuje zatem w *humanum* istoty człowieka, to jest jego *humanitas*, pierwotnego jej doświadczenia. Nie zależy ona jednak od samego człowieka, gdyż zostaje mu powierzona z góry jako „gruntownikowi” i „strażnikowi” prawdy bycia. Wedle Heideggera

myślenie, które wychodzi od pytania o prawdę bycia, pyta bardziej pierwotnie, niż może pytać metafizyka. [...] Myślenie wcale nie przewycięża metafizyki, gdy pnąc się w górę wznosi się ponad nią i gdzieś tam dokonuje jej zniesienia, lecz gdy zstępuje w dół, w pobliże tego, co najbliższe. Zejście jest trudniejsze i bardziej niż wejście niebezpieczne, zwłaszcza tam, gdzie człowiek pobłądził w subiektywność. Zejście wiedzie do ubóstwa ek-sistencji *homo humanus*. Osiągając ek-sistencję porzuca ono obszar *homo animalis* metafizyki. [...] Myśleć prawdę bycia znaczy zarazem myśleć *humanitas hominis humani*²⁸.

Niepokój Heideggera budziła wizja człowieczeństwa, która wyrasta z przeciwstawienia zwierzęcia i człowieka, na podstawie *differencia specifica*, to znaczy między rozumnym człowiekiem w sensie *cogito* a nierozumnym zwierzęciem. Sądził ponadto, że dotychczasowa pozycja metafizyki nie może się utrzymać, ponieważ człowiek na jej podstawie nie dociera do swej prawdziwej istoty, jaką jest bycie.

Humanistyczna wizja niemieckiego myśliciela jest głęboko filozoficzną koncepcją i wynika z przekonania o katastrofie współczesnego świata. Głównym winowajcą czyni Heidegger współczesną cywilizację techniczną, z której wyłania się określony obraz rzeczywistości. Krzysztof Michalski szkicuje wizję, w której świat podlega ludzkiej ekspansji. Twierdzi: „Istota techniki nie leży w postępie technicznym – lecz w takim związku człowieka i świata, w którym świat staje się materiałem do uporządkowania ze względu na człowieka, człowiek zaś – funkcjonariuszem takiego porządku”²⁹. Identyczne przekonanie, nadające człowiekowi rolę wszechwładcy, przyświeca także nowoczesnej filozofii. Heidegger szuka zatem innego sposobu bycia, poza techniką, ponieważ pod jej postacią kryje się europejska metafizyka. Sądzi, że jedyną drogą wyjścia z kryzysu humanizmu staje się diametralna zmiana dotychczasowego sposobu myślenia, tak by człowiek „ugodzony” prawdą bycia starał się być odpowiedzialny za swoje „bycie w byciu”, za swój „nowy sposób bycia”.

„Humanizm dość osobliwego rodzaju” wywołuje jednak niemało kontrowersji, jeśli zestawić go z klasycznym pierwowzorem. Heidegger, pytając o człowieka i dociekając jego istoty, wbrew metafizyce, właściwie nie ucieka definitywnie od humanizmu ugruntowanego antropologicznie. Dodatkowo, wyznaczenie

²⁷ *Ibidem*, s. 107.

²⁸ *Ibidem*, s. 113–114.

²⁹ K. Michalski, *Heidegger*, [w:] M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 18.

człowiekowi doniosłej funkcji wobec bycia może budzić wątpliwość, ponieważ człowiek zostaje wywyższony do ponadboskiego i ponadludzkiego wymiaru. Pewne jest natomiast, że filozof każe wierzyć w to, co niedostępne, czego zobaczyć się nie da, co nie objawi się jako fenom. Innymi słowy, każe stać w prześwicie.

Filozof przecenia możliwości człowieka, uważając, że może on dochodzić do istoty człowieczeństwa niejako *in statu nascendi*. Wsłuchiwanie się w zawołanie mowy bycia, by na tej podstawie dokonać aktu definitywnego wyjścia poza ramy tradycji i kultury, oznacza przecież zawierzenie niewidzialnej sile. Współcześnie człowiek chętniej szuka swej godności w empirycznym doświadczaniu bycia niż w jego mglistej istocie. Wynika to z oczywistego dość powodu, iż współcześnie w filozofii docenia się jej aspekt praktyczny, a nie abstrakcyjne zapytywanie o bycie. Można więc podawać w wątpliwość następującą tezę Heideggera: „Inny początek jest bardziej źródłowym przejściem skrytej istoty filozofii, istoty, która sama wypływa z istoty Bycia i stosownie do czystości źródła pozostaje bliższa istocie rozstrzygnięcia [kwestii] myślenia Bycia”³⁰. Określając człowieczeństwo według głównego kryterium *Dasein*, Heidegger tworzy w zasadzie elitarną koncepcję, co przecież czynił dotychczasowy humanizm.

Jednocześnie trzeba pamiętać, że autor *Bycia i czasu* pomija tak ważne zagadnienia (choćby dla koncepcji oświeceniowej), jak znaczenie tradycji kulturowej, kształcenia i wychowania oraz wartości uniwersalnych. Nie daje bowiem żadnych wskazówek co do reguł czy praw (w tym prawa moralnego), jak żyć i postępować. Ten zarzut łatwo jednak znieść argumentem, że przecież żyjemy i myślimy w nowym paradygmacie, stąd absolutyzm filozoficzny, dogmatyzm, czy normatywność w zakresie szeroko pojętej etyki nie stanowią *conditio sine qua non*.

Peter Sloterdijk w odpowiedzi na *List o humanizmie* Heideggera, który traktuje jako list skierowany do przyjaciół, dostrzega potrzebę ponownego pytania o sens humanizmu. Twierdzi, że szkolny czy też edukacyjny model humanizmu

dobiegł końca, ponieważ nie da się dłużej utrzymać iluzji, że wielkie struktury polityczne i ekonomiczne można zorganizować według przyjaznego modelu towarzystwa literackiego. [...] Fenomen humanizmu zasługuje dziś na uwagę przede wszystkim dlatego, że przypomina on – choćby nawet w zawołowany i kłopotliwy sposób – o tym, iż ludzie w wysoko rozwiniętej kulturze absorbują wciąż dwie potęgi edukacyjne równocześnie – nazwijmy je tu dla pewnego uproszczenia po prostu wpływami hamującymi i pozbawiającymi hamulców [...] pomiędzy tendencjami bestializującymi i poskramiającymi³¹.

Budując doktrynę czysto filozoficzną, pozbawioną metafizycznej wykładni, Heidegger przyczynia się z pewnością do pogłębienia teoretycznego zamętu i wpisuje się w kryzys myśli humanistycznej. Choć trzeba równocześnie

³⁰ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 398.

³¹ P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 4, s. 43–44.

podkreślić, że kryzys ma swoją przyczynę w naszym przyzwyczajeniu do stabilności, jaką dawała myśl klasyczna. Heidegger widzi istotę człowieka bardziej źródłowo, powracając do tego, co ukryte. Daje jednocześnie powód, aby ponawiać pytania dotyczące istoty klasycznego humanizmu, a co za tym idzie, przystosowywać go do współczesnych realiów, rozumieć go jako ciągłość.

Inną kwestią do rozważenia pozostaje wątpliwość, którą w dość zjadliwy sposób wyraża Peter Sloderdijk, twierdząc, że

zupełnie niejasne pozostaje na razie, jak miałyby być ukonstytuowana społeczność złożona z sąsiadów bycia – trzeba ująć ją chyba, nim ukaże się coś wyraźniejszego, jako niewidzialny kościół rozproszonych jednostek, z których każda na swój sposób nasłuchuje na potęgę, i czeka na słowa, w których oznajmione będzie to, co mówiącemu daje do powiedzenia sam język³².

Równie ironicznie traktuje wizję społeczeństwa składającą się z samych dekonstrukcjonistów czy uczniów Emmanuela Levinasa. Być może już tylko archiwariusze, przetrząsający zakurzone księgozbiory, skupią się nad zagadką jestestwa, by to, co istotne, nie uległo zapomnieniu.

Andrzej Kapusta, jak się wydaje, zajmuje stanowisko bliskie filozofii Sloterdijka, zwraca bowiem uwagę, że „myśl Heideggera nie daje nam odpowiedzi, jak żyć w autentycznej społeczności, nie wnosi dialogicznego i komunikacyjnego wymiaru w życie polityczne. Nawet kiedy filozof mówi o społeczeństwie, to wypowiedzi mają charakter ogólnikowy i niejasny”³³. Bez wątpienia nie jest to odosobniony zarzut. Potwierdza on wszakże nasze przyzwyczajenie do starego paradygmatu, a tym samym wyzwała konieczność zmiany dotychczasowego sposobu myślenia.

Przedstawiając w *Byciu i czasie* cel opracowania kwestii bycia, Heidegger stwierdza, że „czym innym jest snuć opowieść o **byciu**, a czym innym ujmować go w jego **byciu**. Dla tego ostatniego zadania nie dostaje zwykle nie tylko słów, ale przede wszystkim »gramatyki«”³⁴. Najlepszym dopełnieniem wcześniejszej myśli jest fragment wieńczący *List o humanizmie*:

Myślenie zbiera mowę w prostą opowieść. Mowa ta tak jest mową bycia, jak chmury chmurami nieba. Myślenie pozostawia swą opowieścią niepozorne bruzdy w mowie. [...] Nadszedł czas, by odzwyczajono się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać. W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie, mniej literatury, a więcej troski o literę³⁵.

³² *Ibidem*, s. 49.

³³ A. Kapusta, *Heidegger i Foucault: myśliciele współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, Lublin 2003, s. 100–101.

³⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 49.

³⁵ M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 126–127.

1.2. Etyka źródłowa – problem ugruntowania

Kontrowersje dotyczące wizji humanizmu ewokują równocześnie pytanie o to, jak dana koncepcja scala się w określonym etosie. W przypadku Martina Heideggera każda próba badania jego filozofii pod określonym kątem jest ryzykownym przedsięwzięciem³⁶. Problem etyki nie stanowił głównego przedmiotu jego filozoficznych rozważań, choć z pewnością nie można marginalizować znaczenia jego myśli w zakresie przemian współczesnej etyki. Heideggerowska koncepcja etyki nie objawia się jako normatywny, koherentny konstrukt czy scalony system, jest raczej rozproszoną koncepcją, podejmującą problem człowieka w aspekcie kryzysu metafizyki jako przesilenia, którego – zdaniem Heideggera – doświadcza filozofia europejska.

Znamienne jest jednak to, że w myśli Heideggera etyka zaczyna się właściwie wraz z pytaniem o bycie. Istota ontologii fundamentalnej to przecież grunt etyki. Zdaje się, że filozof wbrew pierwszym reakcjom po wydaniu *Bycia i czasu*, które pomawiały go o unicestwianie etyki, w rzeczywistości niweluje sztuczną granicę pomiędzy ontologią i etyką, dając temu pełny wyraz w *Liście o humanizmie*:

nazwa „etyka” mówi, że zastanawia się ona nad pobytem człowieka, to myślenie, które myśli prawdę bycia jako źródłowy żywioł człowieka jako kogoś ek-sistującego, jest już w sobie pierwotną etyką. Myślenie to jednak nie dlatego dopiero jest etyką, że jest ontologią. Ontologia bowiem myśli zawsze i wyłącznie byt w jego byciu. Dopóki jednak nie jest myślana prawda bycia, wszelka ontologia pozostaje bez fundamentu³⁷.

Pytanie Beaufreta o to, kiedy filozof napisze etykę, jest właściwie zbyteczne. Etyka towarzyszy bowiem myśli Heideggera niemal od samego początku, to jest od pracy nad *Byciem i czasem*, która ma charakter niejednoznaczny, domaga się zatem interpretacji.

Analogicznie, dwie fazy drogi filozoficznej Heideggera, opisane powyżej w aspekcie rozważań dotyczących sposobu myślenia bycia, przenoszą się także na poszukiwanie etycznych fundamentów. Ewolucję etycznej koncepcji wnikliwie analizuje Krzysztof Stachewicz w książce *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*³⁸.

³⁶ Analizy dotyczące etycznej wymowy w myśli filozoficznej Heideggera dowodzą wielu rozbieżności. Z jednej strony pomawia się filozofa o amoralizm, nihilizm, z drugiej przypisuje mu się nieoceniony wkład w budowanie nowoczesnej etyki. Dokładniej ten problem omawia: K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006.

³⁷ M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 119.

³⁸ Zob. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności...*

Problem winy i sumienia

Rzeczywiście, trzeba przyznać, że w okresie *Bycia i czasu* pojawiają się w filozofii Heideggera określenia implikujące wyraźnie etyczne zabarwienie, takie jak na przykład sumienie, wina, autentyczność, upadanie, nie-ważność, jednak nie stanowią one gruntu dla etyki normatywnie rozumianej. Wynika to ze zmiany ich dotychczasowego znaczenia. Idąc tym tropem, myśliciel pojmuje wyżej wymienione pojęcia w aspekcie *Dasein*, nadając im znaczenie ontologiczne. Sumienie staje się **wezwaniem jestestwa do bycia Sobą** (*Selbstseinkönnen*), to jest do najbardziej autentycznego sposobu bycia: choć nieistniejącym, to jednak uobecniającym się. **Otwartość jestestwa na samo siebie, zew ku własnemu sobie** (*auf das eigene Selbst*) to synonimy sumienia, nierozzerwalnie łączące się z „pozwaniem ku najbardziej własnemu byciu winnym”³⁹. Winę rozumie Heidegger jako egzystencjalno-ontologiczny fundament sumienia. Stąd fenomen posiadania sumienia „jest raczej najbardziej pierwotną egzystencjalną przesłanką możliwości faktycznego stania się winnym”⁴⁰. Pierwotnie pojęta wina niejako ewokuje w ogóle możliwość przeżywania faktycznej winy przez człowieka. Sumienie zatem przyzywa go do powrotu ku samemu Sobie z zatracania w Się (*das Man*), do upadania Się ku swej najbardziej źródłowej możności bycia. *Dasein* jako rzucony w świat projekt, ma zrozumieć swą **nie-ważną** podstawę. Trzeba wyjaśnić, że to „nie” nie oznacza nieistnienia czy nieobecności, lecz konstytuuje samo rzucenie człowieka⁴¹.

Z ontologii fundamentalnej wyłania się etyka rozumiana źródłowo, przed-etycznie, dosłownie fundamentalnie. Wyłania się z tego myśl, jak twierdzi Krzysztof Stachewicz, że: „Człowiek bytujący ku prawdzie bycia jest bowiem – w najbardziej fundamentalnym sensie – bytem moralnym, etycznym”⁴². Tak przygotowany aparat pojęciowy w *Byciu i czasie* służy Heideggerowi jako podstawa do dalszych rozważań.

Przeciw etyce wartościującej

Słuszne jest spostrzeżenie, że etyka *Bycia i czasu* ma charakter formalny, a Heidegger nie dostrzega w tym okresie człowieka przez pryzmat wartości. Nie oznacza to jednak pustki aksjologicznej czy nihilizmu, ale raczej próbę poskromienia metafizyki w jej wartościującym, uprzedmiotowiającym aspekcie. Zważywszy, że wartości realizują się poza byciem, pogłębia się tym samym zapomnienie prawdy bycia – jej etycznego źródła. Wszelkie komentarze Heideggera w tej

³⁹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 339 i 370.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 362.

⁴¹ Zob. *Ibidem*, s. 358–361.

⁴² K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności...*, s. 93.

kwestii przybierają formę nieustającego myślenia przeciwko wartościom, które pojmowane są w sposób metafizyczny. Oznacza to, że

przedfenomenalna podstawa zostaje prawdopodobnie przeoczona. W tym zagadnięciu bytu jako „rzeczy” (*res*) tkwi już bowiem *implicite* pewna założona z góry charakterystyka ontologiczna. [...] Wartości są obecnymi **określnikami** pewnej rzeczy. Wartości mają ostatecznie ontologiczne źródło wyłącznie w uprzednim założeniu rzeczywistości rzeczy jako warstwy fundamentalnej. Już przedfenomenologiczne doświadczenie ukazuje jednak w bycie domniemanym jako rzecz coś, czego poprzez rzeczowość nie da się w pełni zrozumieć. Bycie rzeczowe wymaga więc uzupełnienia⁴³.

Warto jednak podkreślić, że Heidegger nie niweluje fenomenologicznej etyki wartości, rozumianej jako ludzkie doświadczenie moralności. Przypomina jedynie, że nie można szukać ugruntowania moralności w ontologii. Jej grunt tkwi w „sobości”, która nakazuje człowiekowi dążenie do realizacji własnej możliwości bycia, innymi słowy – do bycia sobą.

Powyższe tezy są zgodne ze stanowiskiem Radosława Strzeleckiego, który poszukuje etycznej wymowy *Bycia i czasu*, lokalizując ją w źródłowym ukonstytuowaniu *Dasein*, to jest projekcji, możliwości bycia i otwartości jestestwa jako ontologicznej wykładni⁴⁴.

Po „zwrocie” zagadnienie etyki przybiera natomiast daleko bardziej skryształizowany wymiar. Ukazuje między innymi, iż myślenie zwrócone przeciw wartościom nie dąży do ich unicestwienia, lecz wskazania, iż w rzeczywistości odbierają one wartościowanej rzeczy jej godność. W tej kwestii stanowisko Heideggera pozostaje niezmiennie, ulega jednak dookreśleniu. W *Liście o humanizmie* filozof dochodzi do następującego stwierdzenia:

Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi – być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. [...] Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym błuznierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. Myśleć przeciw wartościom wcale więc nie znaczy bić w bęben bezwartościowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie prześwit prawdy bycia⁴⁵.

Etyka jako *zadomowienie*

Heideggerowska etyka zdecydowanie odwraca się od klasycznego jej ujęcia. Fundamentów etyki według niemieckiego filozofa należy bowiem szukać źródłowo. Warto zadać pytanie, czym dla niemieckiego myśliciela jest samo pojęcie etyki.

⁴³ *Ibidem*, s. 87 i 127.

⁴⁴ Zob. R. Strzelecki, *Podstawowe ontologiczne ukonstytuowanie Dasein*, [w:] *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera*, Kraków 2006, s. 9–36.

⁴⁵ M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 111.

Otóż etyka jest stałym miejscem zamieszkania, zadomowienia. Znaczenie to jest wywiedzione wprost z greckiego *ethiká* od *ethos*. Wymaga to sformułowania kolejnego pytania o to, gdzie tkwi domostwo bycia według Heideggera. Tkwi ono w mowie, która ujawnia to, co niewypowiedziane, ale pomyślane. Filozof wyjaśnia:

Mowa, stosownie do swej istoty, jest wydarzonym z bycia i byciem przepojonym domostwem bycia. Stąd jest tak ważne, aby istotę mowy myśleć od strony jej zgodności z byciem – zgodności, którą należy myśleć jako schronienie istoty ludzkiej⁴⁶.

Przywołując maksymę Heraklita, że „właściwością człowieka jest jego *daimonion*”, Heidegger wyjaśnia, że właśnie w niej zawiera się istota etosu. Otóż należy to rozumieć w taki sposób, że człowiek staje się odpowiedzialny wobec bycia. Stojąc w prześwicie, otwiera się na mowę bycia i znajduje swój etyczny dom. Jedynie człowiek ma możliwość ustosunkowania się wobec bycia, ujawniania przez to prawdę bycia. Dzięki temu ma także dostęp do pre-etycznych fundamentów. Człowiek jest zakorzeniony w etosie i w tym zakorzenieniu odnajduje swoją powinność – sąsiadując z byciem jest strażnikiem prawdy jako swego etosu i fundamentalnego źródła wartości.

Trzeba przyznać, że Heidegger jest daleki od wskazywania norm czy reguł postępowania, wytyczania prostych dróg, dlatego etyka tak rozumiana nie może dostarczać gotowych schematów. Wynika to między innymi z przekonania myśliciela o katastrofie współczesnego świata, poddanego metafizycznej wykładni. Filozof powraca w swoich rozważaniach do europejskiego kryzysu lat trzydziestych XX wieku, zagubienia człowieka i zwątpienia w dotychczasowe hierarchie wartości. Dlatego przemyślenie etyki źródłowo staje się fundamentem do odbudowania istotowego człowieczeństwa człowieka. Heidegger w *Liście o humanizmie* stwierdza:

Więzi, jaką zawdzięczamy etyce, trzeba poświęcić całą naszą troskę, gdy człowiek techniki, wydany na łup masowości, nie może inaczej osiągać godnej zaufania stabilności, jak tylko gromadząc i porządkując całokształt swych planów i działań odpowiednio do techniki⁴⁷.

1.3. Myślenie jako etyczna postawa interpretacyjna

We wspomnieniach uczniów Heideggera wciąż powracają te same spostrzeżenia dotyczące jego dość szczególnej metody interpretacyjnej, zgodnie nazywanej myśleniem. Wedle filozofa istotna jest zmiana stosunku do samego myślenia,

⁴⁶ *Ibidem*, s. 95–96.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 115.

co wymaga ponownego zastanowienia się nad jego istotą. Chodzi przede wszystkim o to, że w konfrontacji z innym sposobem myślenia możemy zobaczyć własny punkt widzenia i ująć go problematycznie. Co więcej, pozwala to zdać sobie sprawę, że myślenie zawsze rozgrywa się w obszarze bycia, pomaga tym samym w dostrzeżeniu istoty rozważanego problemu. Filozofia myślenia to sztuka pytania i trwania w pytaniu, bez dogmatu, łatwych odpowiedzi czy próby opanowywania świata, budowania normatywnych praw. Hans Georg Gadamer opisuje tę metodę jako doświadczenie wielkiej prawdy hermeneutycznej. Można pokusić się o stwierdzenie, że filozoficzna sztuka interpretacji Heideggera jest postawą myślenia, sposobem bycia szczególnym, bo źródłowym, a przez to etycznym. Myślenie, ukazując prawdę bycia, musi schodzić w dół, do samej istoty, przez to myśli *humanitas hominis humani*. Tak rozumiane myślenie jest drogą, nieprzerwanym procesem, ciągłością, niewyczerpanym trwaniem.

W tekście *Co to znaczy myśleć?* (*Was heisst Denken?*, 1952) Heidegger stawia tezę, iż zaczynając samodzielne myślenie, docieramy do tego, czym ono rzeczywiście jest. Rozumienie rozwija się bowiem tylko w myśleniu, trzeba zatem wykazać gotowość do podjęcia wysiłku. Innymi słowy, trzeba trwać w drodze ku temu, co daje do myślenia. Sama istota myślenia zjawia się jednak w postaci bycia jako obecności, śladu. Filozof rozumie tę kwestię następująco:

Na ile ujmujemy byt w jego byciu, jak dalece – mówiąc nowocześnie – przedstawiamy przedmioty w ich przedmiotowości – już myślimy. [...] Istotowy rodowód bycia bytu nie jest myślany. To, co właściwie jest do-myślenia, utrzymuje się w oddaleniu. Nie jest ono jeszcze dla nas godne-myślenia. Stąd nasze myślenie nie dotarło jeszcze właściwie do swego żywiołu. Jeszcze nie myślimy właściwie. Dlatego **pytamy**: co znaczy myśleć?⁴⁸

Bezsprzecznie, żywiołem myślenia jest pytanie. Nie chodzi o to, by nie dawać odpowiedzi, jednak zadawane pytania pozwalają docierać głębiej, do samej istoty problemu. Rzecz podobnie się ma w sztuce portretowania⁴⁹. Portret, podobnie jak tekst, jednocześnie otwiera tajemnicę i ją skrywa. Aby oddać jak najwierniej czyjś wizerunek, trzeba najpierw dotrzeć do głębi portretowanego człowieka, do samego rdzenia, próbować zgłębić tajemnicę, która skrywa się poza tym, co zewnętrzne. Wedle Heideggera lektura tekstu musi docierać dalej niż słowa albo – jak twierdzi Barbara Skarga – musi stać się przemocą, zagarnięciem tajemnicy dla siebie. Interpretacja tekstu staje się dzięki temu wychodzeniem z niemocy poznania. Jest bowiem swoistą drogą od egzegezy życia i świata do odkrywania możliwości bycia, którą implikuje tekst. Hermeneutycznie pojęta interpretacja jest tym samym postawą poznającego podmiotu, indywidualnym modelem lektury.

⁴⁸ M. Heidegger, *Co znaczy myśleć?*, s. 160.

⁴⁹ B. Skarga, *Ślad i obecność*, s. 56–57.

W *Byciu i czasie*⁵⁰ Heidegger ujmując tę kwestię jako *koło hermeneutyczne*, to jest ruch od *przed-rozumienia* (*Vorverständnis*) do rozumienia. Rozumienie powstaje przy tym w horyzoncie wstępnego, uprzedniego rozumienia. Niemiecki myśliciel daje temu wyraz w następującym spostrzeżeniu:

W wykładni rozumienie nie staje się czymś innym, lecz sobą samym. Wykładnia ma egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu; to ostatnie nie powstaje dzięki niej. Wykładnia nie polega na przyjęciu do wiadomości czegoś rozumianego, lecz na opracowaniu możliwości zaprojektowanych przez rozumienie⁵¹.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że interpretacja i wykładnia są tożsame w myśli filozofa.

Koło hermeneutyczne jest podstawowym **способem bycia-w-świecie**, które dokonuje się właśnie w rozumieniu. Przedrozumienia natomiast nie można utożsamiać z przesłanką samego rozumienia, jest bowiem jego nieusuwalnym, ontologicznym warunkiem, prestrukturą. Jest przedpojęciowe, bo poprzedza poznanie i wiedzę. Można sądzić, że przedrozumienie zawiera w sobie wszelkie przeświadczenia podmiotu, będące wynikiem zakorzenienia w kulturze, historii, miejscu i języku. Ogrania ono ponadto indywidualny światopogląd i osobiste doświadczenia człowieka, ale także zainteresowania oraz uwarunkowania osobowe, takie jak temperament, wrażliwość czy płeć. Przedrozumienie to wstępna wiedza – jednak nie w sensie naukowym – z którą podmiot przystępuje do badań i interpretacji.

Heidegger wyróżnia trzy podstawowe struktury wykładni. **Wstępny zasób** (*Vorhabe*) jest pierwszą z nich, czyli całokształtem powiązań świata, które oświetlają daną rzecz i ewokują postrzeganie, a przez to i rozumienie. Druga to **wstępny ogłąd** (*Vorsicht*), charakteryzujący się dopasowywaniem tego, co zostało zrozumiane we **wstępnym zasobie**, do interpretacji. To znaczy, że jest dostosowaniem się do określonego punktu widzenia, z którego wyłania się interpretacja. Wreszcie trzecia jako **wstępne pojęcie** (*Vorgriff*) uruchamia siatkę pojęć, którą nakłada się na to, co już jest zrozumiałe. Rozumienie zawsze jest jakoś **usytuowane** i **nastrojone** w kontekście projektu bycia. Stosunek przed-rozumienia i rozumienia jest więc równocześnie relacją horyzontu rozumienia i projektu. Według Heideggera w kole ukrywa się pozytywna możliwość najbardziej źródłowej wiedzy. Wydobywamy tę pierwotną możliwość, kiedy rozumimy, że naszym podstawowym zadaniem jest niedopuszczanie, by fundamentem interpretacji stały się domniemania, przewidywania, prekoncepcje, rozumiane jako fantazje, czy obiegowe wyobrażenia. Interpretacja uprawomocnia się w ruchu powrotnym, gdy schodzimy do istoty, nie zaś gdy pniemy się w górę. W *Dro-gach lasu* Heidegger podkreśla, że droga w znaczeniu *Kehre* zmusza człowieka

⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 190–197.

⁵¹ *Ibidem*, s. 190.

do zwracania, wchodzenia na tereny nieuczęszczane i mierzenia się z wysokością. To stanowi podstawę interpretacji pojętej etycznie jako odpowiedzialność i świadomość bagażu. Interpretator wnosi je bowiem wraz z przystępowaniem do interpretacji w postaci przedrozumienia.

Według Michała Januszkiewicza Heidegger proponuje **rozumiejący model lektury**, zakorzeniony w egzystencji, której podstawą jest interakcja lub dyspozycja interpretacyjna. Interpretator jest podmiotem aktywnym, który na drodze interpretacji dokonuje aktualizacji tekstu. Podtrzymuje dzięki temu jego żywotność przez proces aktywnej lektury. W procesie czytania i interpretacji „dzieło przekracza jednak swój rzeczowy charakter, dopiero teraz, wyprowadzone ze swej »wsobności« istnieje naprawdę – urzeczywistnia się bowiem poprzez lekturę i wykładnię, czyli **aktywność** czytelnika, wplata się w egzystencję odbiorcy”⁵². Pozwala to stwierdzić, że wszystko, co objawia się podczas lektury tekstu, nie jest dane wprost. Sam czytelnik generuje doświadczenie hermeneutyczne, które polega na projektującym rozumieniu dzieła.

W ujęciu Heideggera koło hermeneutyczne jest otwartą i dynamiczną strukturą, nie zaś domkniętą, powtarzalną cyklicznością, dlatego istotne jest „nie tyle wydobyć się z owego koła, ile odpowiednie wejście. To koło rozumienia nie jest kręgiem, po którym porusza się dowolnego rodzaju poznanie, lecz stanowi wyraz egzystencjalnej **prestruktury** samego jestestwa”⁵³. Filozof sądzi, że całościowa interpretacja jest jedynie projekcją, w której jestestwo skrywa się za jej częścią, przez co staje się niewidoczne. Dzięki przedrozumieniu mamy szansę, by dokonać jego krytycznej rewizji czy reinterpretacji, ponieważ uświadamia ono kilka istotnych kwestii. Otóż żadna interpretacja nie jest bezzałożeniowa, a poznawanie rzeczywistości nie sprowadza się do czystego poznania w sensie *episteme*. Rozumienie jest zatem zawsze zapośredniczone w przedrozumieniu, co z kolei stanowi fundament dla rozumienia.

Wstępne rozumienie jest naturalne, należy bowiem do sfery przedpojęciowej, tj. *Dasein*, które samo w sobie jest niejako (samo)rozumieniem i ukazuje równocześnie horyzont tego, kto interpretuje. Interpretacja nie sprowadza się do określonej procedury, ale jest uwarunkowana ontologicznie w ludzkiej faktyczności i nastrojeniu, które Heidegger tłumaczy jako otwartość wobec świata. Tak rozumiane doświadczenie hermeneutyczne podkreśla podmiotowy charakter interpretacji. Koło hermeneutyczne ujawnia zatem sytuację tego, kto poznaje, wydobywając najbardziej ludzki aspekt rozumienia. Oznacza to, że daje wgląd w bytowanie, sposób bycia, a ściślej etos. Zdaniem Heideggera dzieło – niezależnie od tego, czy mowa o tekście, czy dziele sztuki – wprowadza człowieka w przestrzeń fundamentalne, źródłowe. Umożliwia jednocześnie zobaczenie prawdy bycia, gdyż ją odsłania, a na tym polega istota sztuki⁵⁴. Implikuje także

⁵² M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 59.

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 196.

⁵⁴ Por. M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, przeł. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5.

sytuację etyczną, ponieważ wznaga potrzebę wsłuchania się w to, co się ujawnia nie wprost. Zachodzi tym samym potrzeba rozumienia. Jedyne język może być podstawą więzi hermeneutycznej między człowiekiem a byciem. Według Heideggera mówienie jest słuchaniem, a także od-powiadaniem w odróżnieniu od „gadaniny”. Ta nie ujawnia istoty, to znaczy domostwa bycia, ale objawia się przez subiektywne „ja”, „moje”, „Się”. „Gadanina” jest po prostu „myśleniem wykorzenionym”, odpowiedzialnym za utratę więzi z własnym byciem.

Gadamer we wspomnieniach z Heidelbergu, opisując wspólną wędrówkę intelektualną z Heideggerem, wskazuje jednocześnie na myślenie jako metodę interpretacyjną. Twierdzi: „Czasami rozmowa udawała się, a to znaczy, że było się zabierającym na wędrówkę myślenia i nie schodziło się z drogi. Tylko ktoś, kto idzie razem, wie, że jest jakaś droga”⁵⁵.

W kontekście powyższej wypowiedzi, słuszne jest twierdzenie Krzysztofa Michalskiego, że

Heidegger uczy nas pytać, ale nie uczy pytań. Pytanie zadane przez Heideggera i powtórzne przez kogoś innego nie są już tymi samymi pytaniami. [...] Kontynuować Heideggera to znaczy: zacząć wszystko od początku. Największą cześć, jaką można oddać temu myślicielowi [...] oddaje się mu zaczynając myśleć samemu⁵⁶.

Myślenie wymaga zatem interpretacji.

Rozważanie filozofii Heideggera w trzech aspektach (problemu bycia, możliwej etyki i myślenia jako postawy interpretacyjnej) pokazuje, że wciąż oscylują one wokół tych samych pojęć – rozumienia, interpretacji i myślenia. Zagadnienia te skierowane są przeciw na problem pewnego sposobu bycia. Dlatego na pytanie zadane przez Paula Ricoeura o to, jaki jest sposób bycia bytu, który istnieje przez rozumienie – cytowanego na początku tego rozdziału – trzeba odpowiedzieć jednoznacznie: jest to bycie interpretujące, wynikające z uprawiania określonego sposobu myślenia, rozumianego jako otwartość, faktyczność i autentyczność. Mowa tu o rozumnym sposobie bycia i etycznej, bo źródłowej interpretacji rzeczywistości, która sprowadza się do odkrywania własnej egzystencji. Przy jednym założeniu jednak, że to człowiek dokonuje tej złożonej operacji rozumienia, bo jako jedyny jest powołany, aby odkrywać prawdę bycia.

Interpretacja, rozumiana jako projekt myślenia, posłuży w dalszej części za przykład odkrywania prawdy tekstu na drodze etycznych pytań. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Malowany ptak* Jerzego Kosińskiego.

⁵⁵ H.G. Gadamer, *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2000, s. 167.

⁵⁶ K. Michalski, *Heidegger i filozofia*, [w:] *Filozofia współczesna*, s. 146–147.

ROZDZIAŁ 2

KONCEPCJA HUMANIZMU INNEGO CZŁOWIEKA EMMANUELA LEVINASA.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ W FILOZOFII PIERWSZEJ

The end of humanism, end of metaphysics, the death of man, death of God (or death to God!): apocalyptic ideas or intellectual high-society slogans. Typical of such manifestations of Parisian taste, and distaste, these notions take hold with tyranny of the latest craze, but are soon reduced to bargain prices and downgraded.

E. Levinas¹

Myśl Emmanuela Levinasa, francuskiego filozofa litewsko-żydowskiego pochodzenia, stanowi świadectwo silnych inspiracji, jakie czerpał on z prac dialogistów – Franza Rosenzweiga i Martina Bubera. Stworzył on jednak własną wizję filozofii dialogu o mocnych fundamentach etycznych, rozumiejąc ją jako powołanie do odpowiedzialności za Innego. Prawdą jest, że koncepcja Levinasa jest usystematyzowana i koherentna, choć jednocześnie ekstremalna. Francuski filozof zajmuje istotne miejsce w postmodernistycznej dyskusji na temat humanizmu, o czym świadczy choćby to, że jego idea znajduje swoiste dopełnienie w myśli hermeneutycznej Paula Ricoeura czy dekonstrukcji Jacques’a Derridy.

¹ E. Levinas, *Humanism of the Other*, przeł. N. Poller, Urbana and Chicago 2006, s. 58. Moje tłumaczenie fragmentu z języka angielskiego: „Koniec humanizmu, koniec metafizyki, śmierć człowieka, śmierć Boga (czy śmierć Bogu!): apokaliptyczne idee lub slogany wysokich warstw intelektualnych. Jak wszystkie oznaki paryskiego smaku lub niesmaku, te przesłanki narzucają się tyranią ostatniego krzyku mody, lecz jednocześnie stając się dostępne dla wszystkich, tracą wartość”.

Trzeba ponadto pamiętać, że myśl Levinasa nadaje etyce prymarne znaczenie jako „filozofii pierwszej”, a samemu myślicielowi miano filozofa etyki.

Warte zastanowienia jest to, że Levinas nie zwraca uwagi na problemy wychowania i kształcenia, co przecież stanowiło trzon myśli humanistycznej już od czasów sofistów. W świetle koncepcji tego filozofa edukacja mogłaby zmienić swój wymiar, dystansując się wobec dotychczasowego wzorca humanistycznego², dlatego dość problematyczne wydaje się oszacowanie, czy w ten sposób udałoby się nadać współczesnej edukacji wymiar humanistyczny, adekwatny do realiów naszych czasów.

Trzeba wspomnieć, że w kształtowaniu się jego metody filozoficznej nieoceniony wpływ miały seminaria Edmunda Husserla, za którym przejął metodę „pracy w filozofii”. Levinas uczestniczył w nich w latach 1928–1929, przebywając na stypendium w Niemczech. Wtedy także po raz pierwszy zetknął się z *Byciem i czasem* Martina Heideggera, niezmiennie uważając tę pracę za jedną z najpiękniejszych księzek w dziejach filozofii, obok dzieł Platona, Kanta, Bergsona czy Hegla. Sam Levinas podkreślał ważność tych inspiracji, sądząc, że

człowiek, który w XX wieku zaczyna filozofować, nie może nie przejść przez filozofię Heideggera, nawet jeśli miałby ją potem opuścić. Myśl ta jest wielkim wydarzeniem naszego stulecia. Filozofowanie bez znajomości Heideggera pociągałoby za sobą pewną dozę „naiwności” w sensie husserlowskim. Według Husserla istnieje jakaś wiedza pewna i godna szacunku – wiedza naukowa, która jest jednak „naiwna” ze względu na to, że absorbowana przedmiotem, pomija problem statusu własnej przedmiotowości³.

Myśl Levinasa, choć bardzo ważna w obrębie przemian współczesnej filozofii, długo pozostawała na marginesie myśli francuskiej i najistotniejszych prądów epoki, takich jak egzystencjalizm, dekonstrukcjonizm, marksizm, strukturalizm, antropologia czy teorie polityczne. Jego uczeń, Michaël de Saint-Cheron zauważa jednak, że praca mistrza była niezwykle zjawiskiem, bo świadomie „niedogmatycznym”. Mimo że Levinas ciągle poszukiwał odpowiedzi na pytanie o upadek europejskiej myśli i filozofii, widział jej przyczynę przede wszystkim w wydarzeniach XX wieku o charakterze totalitarnym, mocno godzących w status człowieka. Niepublikowana wypowiedź Levinasa z 1983 roku dowodzi, że filozof pokładał ogromne nadzieje w człowieku, widząc w nim potencjał ciągłego przekraczania samego siebie. Sądził, że

kryzys jest nieustającym zaskoczeniem umysłu, umysł jest autentyczny jedynie dzięki wysiłkowi, z jakim poszukuje i uchwytuje siebie w swoich upadkach; w tym właśnie tkwi jego

² Takim źródłem z pewnością mogłyby się stać teksty talmudyczne, takie jak *apologia* i *adagia*. W *Czterech lekturach talmudycznych* można znaleźć pewne wskazówki rozumienia tekstów - homiletycznych, jak Hagada lub zbioru praw i obyczajów, jakim jest Halacha.

³ E. Levinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 29.

pozytywność – jest nieustającym odzyskiwaniem siebie, jeśli nie popada w czysto kaznodziejskie krasomówstwo, a w tej pracy umysłu trzeba czasu, by osiągnąć równowagę⁴.

Marek Jędraszewski dzieli twórczość Levinasa na trzy etapy, które układają się w filozoficzną drogę⁵. Bez wątplenia ma rację Stephan Strasser, gdy określa ją mianem „filozofii w drodze”. Warto wspomnieć o tym choćby dlatego, że ta droga jest w rzeczywistości schodzeniem w coraz głębsze struktury, do samych fundamentów – od ontologii, przez metafizykę do etyki. Tworzy jednak spójny projekt, w którym każde z ogniw jest nieodłączne wobec następnego, co pozwala sądzić, iż jest to filozofia **głębokości**.

Na pierwszym, ontologicznym, etapie (1935–1950) filozof pozostaje pod silnym wpływem filozofii Heideggera, ukazuje Innego jako sposób wyjścia z samotności, pojętej ontologicznie. Drugi etap rozpoczyna się w 1951 roku wydaniem artykułu *L'ontologie est-elle fondamentale?* i zarysowuje się postawieniem metafizyki nad ontologią, właściwie „ontologia staje się warunkiem metafizyki, a metafizyka ostatecznym fundamentem ontologii”⁶. W 1961 roku zostaje opublikowane jedno z najważniejszych dzieł Levinasa – *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (wyd. pol. *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnętrżności*, 1998), w którym rozwija refleksje dotyczące stosunku bytu ludzkiego do nieskończoności, a tym samym próbuje wyjść poza myślenie ontologiczne w kierunku metafizyki etycznie rozumianej. Już wtedy rodzi się pytanie, na które filozof bezustannie szuka odpowiedzi: „czy możemy być, nie zabijając, przeciwnie, ponosząc ofiarę dla innych?”

Ważnym momentem (mowa o trzecim etapie) w filozofii Levinasa okazało się wydanie trzech tekstów w zbiorze *Humanisme de l'autre homme* (1972). Dojrzałe rozważania dotyczące relacji człowieka i Boga przedstawia filozof w książce *Autrement qu'être, au-delà de l'existence* (1974; wyd. pol. *Inaczej niż być ponad istotą*, 2000), a kontynuuje w pracy *De Dieu qui vient à l'idée* (1982; wyd. pol. *O Bogu, który nawiedza myśl*, 1994). Wtedy także powstaje wywiad *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (*Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Phillipem Nemo*), w którym filozof wyjaśnia istotne aspekty swojej myśli. W ich obręb wchodzi zagadnienia koncentrujące się na problemie kryzysu współczesnego humanizmu, odpowiedzialności za Drugiego oraz metafizycznym ujęcia etyki. Wywiad stanowi jednocześnie autokomentarz do własnej drogi filozoficznej.

Ciągle żywe zainteresowanie Talmudem i interpretacją Tory przekłada się na budowanie mocnych podwalin teologicznych, które ujawnia Levinas w 1963 roku, publikując pracę *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (wyd. pol. *Trudna*

⁴ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, przeł. K. Kot, Warszawa 2008, s. 16. [Niepublikowany list do autora z 22 lipca 1983 roku, w odpowiedzi na artykuły Oliviera Clémenta].

⁵ Por. M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990. Respektując sugestię Paula Ricoeura, dla uwydatnienia trzech okresów twórczości Levinasa można używać także określeń: *biegun-ja*, *biegun-ty*, *biegun-trzeba*, które wykazują istotne różnice w relacjach międzyludzkich.

⁶ *Ibidem*, s. 14.

wolność. *Eseje o judaizmie*, 1991), a pięć lat później *Quatre lectures talmudiques* (wyd. pol. *Cztery lektury talmudyczne*, 1995). Warto wspomnieć, że jego dzieła stanowiły dwa osobne pola badawcze, co manifestował od samego początku, publikując w osobnych wydawnictwach prace filozoficzne i teologiczne. Zachodzenie na siebie tych dwóch dróg stało się jednak procesem samoistnym. Nie sposób bowiem oddzielić myśli Levinasa od tradycji żydowskiej, a tym bardziej zrozumieć jej bez uwzględnienia tej zależności.

2.1. Humanistyczna koncepcja doświadczenia Drugiego

Ewolucja myśli Levinasa przejawia się najmocniej w kształtowaniu relacji Ja–Ty. Doceniając rozważania różnicy ontologicznej Heideggera w *Byciu i czasie*, filozof uznaje relację podmiotu do swego istnienia za fundamentalną, pierwotną, to jest ontologiczną. Szybko jednak dostrzega w tym związku dramat samotności człowieka jako monady, która nie może się wyzwolić od swego bycia. Zdaniem Levinasa bycie po prostu jest, objawia się w hipostazie jako *il y a*. Filozof stwierdza:

Dla mnie *il y a* jest zjawiskiem bytu nieosobowego: *il*. [...] Odczuwamy to, rozumiejąc, że jeśli nawet niczego nie ma, to faktu *il y a* nie można zanegować. Nie chodzi o to, że zachodzi (*il y a*) to czy tamto, lecz sama scena bycia jest otwarta: *il y a*. W absolutnej próżni, jaką możemy wyobrazić sobie przed stworzeniem, *il y a*⁷.

Uświadomienie tego pierwotnego faktu jest niezbędne, by móc wyjść naprzeciw innemu człowiekowi, w przyszłość, a tym samym wyzwolić się od samotności.

Relacja z Drugim jest relacją asymetryczną, braterską lub ojcowską, bowiem Ja i Ty pozostają monadami. Ty staje się w tej relacji niejako *alter ego* Ja. Levinas widzi potrzebę odrzucenia wzajemności, bowiem tylko wtedy Inny zachowuje swoją odrębność i wolność. Dzięki temu Ja także pozostaje dla Innego obcy. Filozof przekonuje, że w tej relacji zachodzi coś pierwotniejszego dla człowieka niż w przypadku ontologii. Marek Jędraszewski, rozważając problem relacji metafizycznej u Levinasa, sądzi, że polega ona „na takim odniesieniu do Innego, w którym podmiot trwa w swej identyczności (wewnętrzności) i w którym pozostaje »uszanowana« inność (zewnętrzność) Innego”⁸. Relacja metafizyczna jest więc stosunkiem między Tym Samym, to znaczy Ja a Innym. W spotkaniu międzyosobowym, człowiek spotyka się **twarzą w twarz**. Twarz jest właśnie tym, co niewidzialne, a jednak dostrzegalne – jest metafizyką. Drugi mówi „nie zabijaj” przez nagość swojej twarzy, co jednocześnie ewokuje jeszcze pierwotniejszą

⁷ E. Levinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 31.

⁸ M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994, s. 131.

relację – to znaczy etyczną. Wedle Levinasa nie jesteśmy w stanie unicestwić wezwania twarzy, a tym samym Drugiego, który przemawia przez twarz. Innego nazywa Mistrzem, ponieważ jest on bliżej Boga, niejako przeziera przez niego Nieskończoność. W ten sposób zostaje zakwestionowana moja wolność, a budzi się świadomość moralna. Twarz Innego wzywa mnie do dania odpowiedzi. Odpowiedź na wezwanie Inności jako sieroty, wdowy, przybysza ewokuje odpowiedzialność i dobro, stanowiące sens *humanitas* człowieka. Inny jest przez to nauczycielem, wskazuje bowiem na najbardziej źródłowy aspekt człowieczeństwa – odpowiedzialność. Ale ta odpowiedzialność jest immanentnie odpowiedzialnością tego, kto został wezwany przez twarz Innego. Jędraszewski stwierdza:

Jeśli obecność Drugiego uczy mnie (o) mej niedoskonałości, jeśli Drugi znajduje się w wymiarze idealności, relacja między nim a mną jest relacją asymetryczną. [...] Relacja metafizyczna nie ogranicza się tylko do negatywności zakazu „nie zabijaj”. [...] zawiera także stronę pozytywną: ja jestem wezwany do dania odpowiedzi⁹.

Humanizm jako filozofia bliźniego

Emmanuel Levinas w *Trudnej wolności*, podobnie jak Heidegger, usiłuje wyjść z terminologicznego zamętu i odpowiedzieć na pytanie, jak oddać sens słowa „humanizm”. Argumentuje, iż „nadużywane, wieloznaczne słowo humanizm może jednak określić pewien system zasad i reguł postępowania, które wyzwalają życie ludzkie z czasu mitów, z zamętu, jaki wprowadzają one w idee, oraz okrucieństwa, jakie utrwalają w obyczajach”¹⁰. Levinas opiera się na hebrajskim humanizmie, który nie pozostaje obojętny usiłowaniu człowieka próbującego się odnaleźć we współczesnym świecie. Jego zdaniem współczesna nauka judaizmu proponuje człowieczeństwo bardziej braterskie, ponieważ zaczyna od poszanowania człowieka i walki o jego wyzwolenie, autonomię, „wolność wrytą na kamiennych tablicach”. Aby zatem wyjść z kryzysu sensu, jaki zrodziły wojna i totalitaryzm, trzeba obrać drogę inną niż przemoc. Levinas widzi tę szansę w Inności, to jest w pogłębionej wiedzy o sposobie doświadczania i przeżywania spotkania z Drugim. Humanistyczna „filozofia bliźniego” buduje religię w spotkaniu z Innym, Obcym, Drugim. Wedle Levinasa więź z Bogiem następuje poprzez innego człowieka. Inność, obcość paradoksalnie zbliża nas do Nieskończonego. Granica obcości nigdy jednak nie jest do przewyciężenia. Drugi zawsze pozostaje tajemnicą i wolnością zarazem.

Barbara Skarga przychyła się do kwestii poruszanej przez Levinasa. Stwierdza:

Kultura europejska zbyt mocno przejęła się ideami jedności i całości. Są to rzeczywiście idee niebezpieczne, zarówno w sferze życia społecznego, jak i intelektualnego. Levinas

⁹ *Ibidem*, s. 147.

¹⁰ E. Levinas, *Trudna wolność: eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 294.

chce im przeciwstawić swój radykalny pluralizm racji i dążeń ludzkich, pluralizm istnień, z których każde jest niezależne i każde jest odpowiedzialne za siebie i inne. Pluralizm, a więc poszanowanie drugiego, jest warunkiem dobroci, pokoju, sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich, warunkiem prawdziwie etycznych zachowań. [...] Więcej jeszcze, pluralizm pozwala nam w pewien sposób rozbić skorupę immanencji, przez uświadomienie sobie, że drugi transcenduje nas, że go ogarnąć nie możemy, że jest w nim coś, co się nie poddaje naszej myśli, nawet naszemu rozumieniu¹¹.

Levinas proponuje nową koncepcję humanizmu, odwołując się do problematyczności zasady *homme* Josefa Reitera¹², eksponuje humanizm judaistyczny w opozycji do jego sensu grecko-rzymskiego. Tworzy szeroki kontekst filozoficzny, którego źródła można odnaleźć w Platońskim rozumieniu idei dobra, Kartezjańskiej idei nieskończoności, a także praktycznej filozofii Kanta czy też wspomnianej filozofii dialogu Rozenzweiga. Korzeni Levinasowskiej koncepcji humanizmu należy szukać także w opozycji do koncepcji Husserla czy Heideggera. Biblia okazuje się jednak najobfitszym źródłem inspiracji filozofa, który wynosi z niej kluczowe zagadnienie fenomenologii twarzy, wspierające się na wezwaniu „nie zabijaj”.

Dobro jako istota bycia

Józef Tischner, rozważając filozofię dobra u Levinasa, zauważył, że problem dobra i zła właściwie nie jest problemem filozofii bytu, ponieważ

tym, co jest poza bytem i niebytem, jest dobro [...]. Dobro jest w dosłownym tego słowa znaczeniu „metafizyczne” [...]. Dobro „jest” wyższe od bytu. Jeśli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru. Dobro usprawiedliwia byt w jego istnieniu¹³.

Bytem w sensie metafizycznym jest natomiast człowiek, który „niesie w swej duszy metafizyczny wymiar, dzięki któremu może umrzeć za to, co niewidzialne. [...] Umrzeć za to, co niewidzialne, oto cała metafizyka”¹⁴. W przeciwieństwie do Heideggera Levinas sądzi, że człowiekowi wcale nie chodzi o własne bycie. Aby dobro miało szansę objawić się przez człowieka, ten najpierw musi stanąć wobec drugiego człowieka, a tym samym spotkać się z jego „twarzą”. Twarz Innego niesie z sobą określone przesłanie – „nie zabijaj”, co z kolei ujawnia etyczny wymiar humanizmu Levinasa. Zwrócenie się ku innemu podmiotowi w imię mesjańskiej idei poświęcenia za Drugiego prowadzi człowieka do przewyżczenia

¹¹ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 112.

¹² Zob. J. Reiter, *Der „Humanismus des anderen Menschen“, eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*, „Theologie und Philosophie” 1984, nr 59, s. 357.

¹³ Cyt. za: J. Tischner, [w:] E. Levinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 8.

¹⁴ *Ibidem*.

przedmiotowego traktowania drugiego, gdyż wybawia go od własnej subiektywności. Tischner komentuje:

Nie ma ucieczki dla człowieka. Im bardziej zagłębia się w siebie, tym wyraźniej widzi Innego, który jest jego miłością i jego obsesją. Jeszcze zanim człowiek spotka obok siebie twarz innego, niesie go w sobie¹⁵

i jest za niego odpowiedzialny, wobec *il y a*. Levinas rozumie odpowiedzialność za bliźniego w taki sposób, że człowiek nie oczekuje na wzajemność, nawet gdyby miał przypłacić to życiem. Człowiek w tym sensie realizuje się jako podmiot. Levinas wyjaśnia: „To ja podtrzymuję drugiego, za którego jestem odpowiedzialny [...]. Odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić. To brzemień jest najwyższą godnością [...]. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu”¹⁶.

W książce *Humanisme de l'autre homme* Levinas uwidacznia głębię wezwania, podkreślając wybranie człowieka do odpowiedzialności jako *humanitas*. Odwołuje się do Talmudu: „If I don't answer for myself, who will answer for me? If I answer only for myself – am I still myself?”¹⁷. W ten sposób do głosu dochodzi Trzeci, to znaczy społeczeństwo, które wymusza na mnie usłyszenie wezwania i dopełnienie odpowiedzialności wobec Drugiego. Rzeczona odpowiedzialność dokonuje się przed świadomością, w czasie **anarchicznym**. Oznacza to, że odpowiedzialność realizuje się w „powrocie do siebie”, który Levinas nazywa **hipostazą**. Jest ona niepokojem, który wzywa do odpowiedzialności, naznacza i oskarża, a także prześladowaniem. Ten **psychizm** odpowiedzialności za Innego zmierza ku **zastąpieniu** Innego w przedświadomościowym akcie wybrania człowieka przez Dobro. Wybór ten polega na powołaniu do czynienia dobra. Dobro według Levinasa jest bowiem istotą bycia człowieka.

Współczesny wymiar humanizmu Levinasa

Wielu badaczy zgodnie twierdzi, że filozofia Levinasa wskazuje na smutną prawdę, z której wyrasta jego nowy humanizm. Jest nim bolesne doświadczenie holokaustu oraz przekonanie, że współcześnie mamy do czynienia z wyraźnym kryzysem podmiotowości człowieka. Wszystko to pozwala na nazwanie Levinasa zarówno filozofem etyki, jak i moralistą współczesności, gdyż pojmuje on etykę jako „filozofię pierwszą”, z której dopiero sens czerpią poszczególne gałęzie metafizyki. Francuski myśliciel wielokrotnie zastanawia się, w opozycji do rozważań

¹⁵ *Ibidem*, s. 12.

¹⁶ *Ibidem*, s. 56–57.

¹⁷ E. Levinas, *Humanism of the Other*, s. 58. Moje tłumaczenie fragmentu z języka angielskiego: „Jeśli bowiem nie odpowiem za siebie, kto odpowie za mnie? A jeśli odpowiem tylko za siebie, czy nadal pozostanę sobą?” [Babylonian Talmud, Tractate Avot 6a].

Heideggera, jak egzystować inaczej niż przez bycie, które stanowi także poważny punkt dyskusji nad współczesnym wymiarem humanizmu. W wywiadzie udzielonym Philippe'owi Nemo, Levinas przyznaje:

Dzięki Heideggerowi obudził się w słowie byt jako aspekt „czasownikowy”, to co jest w nim wydarzeniem, „dziać się” bytu. To tak, jakby rzecz i wszystko, co jest, wiodło jakiś „sposób bycia”, „wykonywało zawód bycia”. [...] Filozofia, nawet wtedy, gdy nie zdaje sobie z tego sprawy, jest więc próbą odpowiedzi na pytanie dotyczące znaczenia bycia jako czasownika¹⁸.

Levinas wpisuje się w dyskurs wokół kryzysu humanizmu i dookreśla swój punkt widzenia. Dzięki Husserlowi odkrył „konkretny sens możliwości »pracy w filozofii«, bez zamykania się od razu w jakimś systemie dogmatów, jak również nie ulegając ryzyku zniewolenia przez chaotyczną intuicję. Było to wrażenie otwarcia i zarazem metody”¹⁹. Sens i prawda tkwią bowiem w poszukiwaniu prawdy bycia, a nie usatysfakcjonowaniu w swoim zrównaniu z byciem i subiektywizmie. Levinas wyznacza tym samym za Husserlem specyficzną metodę filozofowania, bliską postmodernistycznym kierunkom filozofii.

Włodzimierz Lorenc w książce *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*²⁰ znajduje kilka zbieżności w teorii Heideggera i Levinasa. Wspólne obu filozofom jest między innymi poszukiwanie istotnego określenia człowieka oraz sprzeciw wobec wywyższania człowieka *a priori* i nadawania mu wszechwładzy. Paralelne jest także przekonanie o pierwotnej godności człowieka oraz to, że dochodzenie do problematyki humanizmu jest reakcją na niepokojące przemiany w teoriach na temat istoty człowieczeństwa. Jednocześnie filozofowie przewartościowują tradycję myślową i kulturową, co przypomina bezpośrednio klasyczne korzenie.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę między tezami Heideggera i Levinasa. Niemiecki filozof nie odnosi się do żadnego podmiotu i nie pyta o niego. Przeciwnie Levinas, który opiera swój humanizm na poszukiwaniu nowego znaczenia podmiotu, czyni to wbrew wszelkim tezom o antyhumanistycznym charakterze humanizmu innego człowieka. Niektórzy badacze zwracają uwagę na zagrożenie, że Levinasowska koncepcja może odbierać godność i podmiotowość „ja”. Być może trzeba popatrzeć na to tak, że ekstremalny humanizm francuskiego filozofa wykracza poza grecką tradycję i późniejsze postaci humanizmu, ponieważ w istocie odchodzi od jego europejskich korzeni. Levinas gloryfikuje spotkanie z Drugim jako fakt nadzwyczajny, ale przecież nie sposób wywołać go metodycznie czy też wcześniej przygotować do niego człowieka.

Równie daleko od koncepcji klasycznej leży jego idea, w której odpowiedzialność za drugiego człowieka ma doprowadzić do przedźródłowej świadomości

¹⁸ E. Levinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 26.

¹⁹ *Ibidem*, s. 23.

²⁰ Por. W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa 1998, s. 48–52.

jako cechy immanentnej człowieczeństwa. Wydaje się, że stawanie się *humanitas* jest zbyt wygórowanym wymaganiem wobec człowieka. Pozbawia ono jego jedyności, narzucając mu nowe centrum podmiotowości – Innego. Można zatem sądzić, że Levinasowski humanizm polega na ekstremalnej otwartości na Drugiego i służbie wobec niego. Miał on pomóc rozwiązać problemy dotychczasowego humanizmu i zagrożenia niesione przez antyhumanizm. Współczesny człowiek nie jest jednak gotowy na zawierzenie doniosłości relacji z Innym, gdyż jest ona czytelna jedynie dla szczególnego, elitarnego odbiorcy. Zmierzając do wypracowania nowej, bo transcendentalnej wizji człowieczeństwa i kultury, Levinas realizuje je, odwołując się do mocnych podwalin etycznych człowieka. Wierzy, że doświadczenia historyczne świadczą o tym, że ludzie nie przestali liczyć na siebie nawzajem. Twierdzi, że odpowiedzialność jest przejawem natury ludzkiej i świadomością człowieka, a tym samym fundamentem humanizmu.

2.2. Epifania twarzy – wydarzenie etycznie fundamentalne

Etyka Levinasa sprowadza się właściwie do bezustannego niepokoju o Drugiego, jak i wobec Drugiego. Jest immanentnie przypisaną odpowiedzialnością albo też rdzeniem człowieczeństwa człowieka w przeciwieństwie do ontologii, która zdaniem filozofa jest przejawem panowania człowieka nad światem, to znaczy także nad Innym. O ile dla Heideggera wezwanie do myślenia **Bycia** – do bycia w pełni sobą – miało charakter ontologiczny, o tyle dla Levinasa jest to wezwanie o podłożu etycznym.

Ontologicznie pojęta etyka Levinasa skupiała się początkowo na odpowiedzialności za siebie jako czystej immanencji, co przywołuje na myśl koncepcję Heideggera. Już w *Całości i nieskończoności* etyka przybiera jednak wymiar spotkania z Drugim. Francuski filozof sądzi, że spotkanie dokonuje się w epifanii twarzy, która wzywa do dania odpowiedzi. Co za tym idzie, usłyszenie i odpowiedzenie na wezwanie czynią człowieka odpowiedzialnym wobec tego wezwania. Aby człowiek mógł bowiem zrozumieć swoją odpowiedzialność jako powinność, musi dojść do spotkania i odpowiedzi. Innymi słowy, w spotkaniu objawia się twarz, która wzywa do odpowiedzialności, będąc śladem Nieskończonego. Można zatem sądzić, że twarz otwiera przestrzeń moralności, gdyż – jak twierdzi filozof – jest ona dostępna jako etyka, wymaga na człowieku czynienie dobra względem Drugiego, mówiąc „nie zabijaj”. Spotkanie twarzą w twarz jest doświadczeniem absolutnym, jest objawieniem, epifanią, nie zaś dosłownie odsłonięciem twarzy Drugiego. Levinas sądzi, że to spotkanie można też nazwać „zbieżnością wyrażanego i tego, kto wyraża, szczególnym ukazywaniem

się innego człowieka, uobecnieniem się twarzy ponad formą”. Jak bowiem dodaje, „twarz jest żywą obecnością, ekspresją. Życie ekspresji polega na rozbijaniu formy, w jakiej byt, pokazując się jako temat, jest właśnie ukryty. Twarz mówi. Ukazanie się twarzy jest już mową”²¹. Mowa ustanawia absolutną różnicę między moją tematyzacją Innego a Innym. Struktura języka ukazuje etyczną nienaruszalność Innego. W ten sposób także nieskończoność staje się ideą, przekraczającą moje zdolności pojmowania. Co więcej, według Levinasa spotkanie z twarzą jest spotkaniem „z Innym absolutnie innym, którego nie jestem w stanie ogarnąć, z Innym, który w tym sensie jest nieskończony, jest jednak moją Ideą, relacją, obcowaniem (*un commerce*). Ale ta relacja zachodzi bez przemocy – utrzymuje pokój z absolutną innością”²².

Spotkanie kryje jednak także opór, jaki stawia Inny. Nie oznacza to, że jest negatywnością, lecz pozytywnością, etyką. Opór etyczny wyłania się z etycznego nakazu, by nie zabijać, a epifania twarzy stwarza przecież taką pokusę. Epifania twarzy jest zatem etyką, paraliżując władzę człowieka w obliczu nagości i nędzy. Usłyszenie wezwania, na które nie można pozostać głuchym, nie ogranicza mojej wolności, ale ją potęguje i wyzwala dobroć. Twarz otwiera źródłową rozmowę, wezwanie i odpowiedź w sensie zobowiązania, odpowiedzialności, której odrzucić się nie da. Mowa zobowiązuje zatem do rozmowy, w której Inny jest już pierwszą nauką. Levinas udowadnia:

Tylko to, co absolutnie obce, może nas pouczać. A tylko człowiek może być dla mnie absolutnie obcy – odporny na wszelką typologię, wszelkie zaszeregowanie rodzajowe, wszelką charakterystykę, wszelką klasyfikację, to znaczy tylko człowiek może być członem „poznania”, które w końcu wznosi się ponad przedmiot. Obcość Innego, sama jego wolność! Tylko byty wolne mogą być dla siebie obce²³.

Słowa Drugiego są zatem źródłem prawdy, sposobem poznawania świata, a w końcu nauczaniem o charakterze etycznie fundamentalnym.

Etyka jako fundament podmiotowości

Trzeba jednak pamiętać, że Levinas odżegnuje się od etyki pojętej jako moralność czy moralistyka. W pracy zatytułowanej *O Bogu, który nawiedza myśl*, otwarcie stwierdza, że unika sformułowania „doświadczenie moralne” w kontekście etyki. Twierdzi:

doświadczenie moralne zakłada pomiot, który jest obecny (*là*), który przede wszystkim **jest** i który w pewnym momencie ma doświadczenie moralne, natomiast etyka, o której

²¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 62.

²² *Ibidem*, s. 231.

²³ *Ibidem*, s. 73.

mówię, kryje się w sposobie, w jaki jesteśmy obecni (*là*), w jaki żyjemy. Ścisłe mówiąc: bez-inter-esse-owność rozbija nasze *esse*. To właśnie znaczy etyka²⁴.

Według filozofa etyka jest fundamentem podmiotowości człowieka, bo mieści w sobie powołanie do odpowiedzialności, która jest niejako pre-etyczna. Nie można zatem myśleć o etyce jako o przygodnym zdarzeniu. Człowiek jawi się wobec tego jako istota etyczna, powołana immanentnie do dobroci i bezinteresowna. Inny zaś staje się obsesją i źródłem wszelkiej moralności. Tylko spotkanie, zdaniem Levinasa, otwiera przestrzeń aksjologiczną, nadaje sens moralny, bo jest kluczem do etyki jako fundamentu. Krzysztof Stachewicz, rozważając problem spotkania z Drugim w filozofii Levinasa, przeciwstawia ją Heideggerowskiemu byciu-sobą. Sądzi, że

moralność rodzi się na gruzach mojej egotycznej świadomości i podmiotowości. Im bardziej przekreślam siebie, mając wręcz poczucie winy, że istniejąc, zabieram miejsce Innemu, tym bardziej jestem autentyczny etycznie. Stanowisko Levinasa ściśle wiąże się z „ontologią” człowieka w filozofii dialogu. Ja staje się na jej gruncie sobą dopiero w spotkaniu Ty. Zatem pierwotną rzeczywistością jest Ty, nie Ja²⁵.

Drugi niejako rozbija moje **spoczywanie w sobie samym**, jak twierdzi Levinas, otwiera mnie na moją najbardziej pierwotną „sobość”. Spotkanie Ja–Ty jest zatem metafizycznym fundamentem moralności.

Od kultury immanencji do kultury transcendencji

Barbara Skarga widzi w tezach stawianych przez Levinasa

sprzeciw wobec koncepcji przyznających człowiekowi uprzywilejowane miejsce w świecie i wyposażających go w nieograniczoną władzę poprzez wiedzę, która sprawia, że wszędzie, gdzie człowiek działa, społeczność zaczyna się dzielić na panów i niewolników. [...] Levinas jest nastrojony optymistycznie. Transcendencja jest dostępna. Trzeba tylko porzucić poszukiwanie bycia, wyjść poza jego sferę, w której niezmiennie porusza się europejska filozofia, wyjść na spotkanie z drugim²⁶.

Bliskość Innego jest pierwotniejsza od świadomości i sensu, jest transcendencją, wyjściem z kultury immanencji. Jednocześnie świadome podjęcie odpowiedzialności za Drugiego, usłyszenie wyzwania jest gwarancją zachowania godności własnej, nie zaś utratą tożsamości Ja. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych w wywiadzie udzielonym swojemu uczniowi²⁷ Levinas wyraził głębokie

²⁴ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 158.

²⁵ K. Stachewicz, *Problem ugruntowania...*, s. 187.

²⁶ B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, s. 100–101.

²⁷ Por. M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, s. 50.

przekonanie, że odpowiedzialność jest przejawem natury ludzkiej, podstawą zrozumienia człowieka, a życie etyczne niezmienną postawą. Michaël de Saint-Cheron określa jego zafascynowanie Innym jako pasję w znaczeniu cierpienia i namiętności. Widzi to jako proces wychodzenia poza ramy ontologii, odrywania się od metody fenomenologicznej i tworzenia własnej filozofii na kształt metafizyki, którą zwie metaetyką²⁸.

Trafnym dookreśleniem powyższych rozważań jest stwierdzenie Barbary Skargi, że:

bez takich marzeń i takiej nadziei nie moglibyśmy myśleć ani nic pozytywnego uczynić. Nie potrafilibyśmy wierzyć ani sobie, ani innym, a co najważniejsze spojrzeć na siebie z wzajemnym szacunkiem, nieodzownym do istnienia każdej społeczności. Duma wszakże – i co do tego nie mam wątpliwości – nie jest przywilejem niektórych, nie jest dla wybranych, jest ona bowiem nierozzerwalnie związana z godnością, a godność z uznaniem [...]. Nie wiem, czy każdy człowiek tę godność siebie posiada, i czy jest świadom, że posiadać ją może. Nie wiem, czy każdy ją sobie ceni, czy kpi z niej, czy traktuje jako przestarzałą kategorię z dawnych moralistycznych pouczeń. Boję się jednak takiego świata, w którym umarłaby duma człowieka, albowiem wraz z nią zanikłoby uznanie dla godności ludzkiej, godności nie tylko artystów, myślicieli, twórców kultury, ale przede wszystkim zwykłego szarego człowieka²⁹.

2.3. Odpowiedzialność wobec inności w etyce interpretacji

Kategoria inności w filozofii Levinasa sprowadza się właściwie do pojęcia „nie-Ja”, to znaczy, że Inny to nietożsamy. Współcześnie, jak twierdzi Joseph Hillis Miller, inność staje się „nie-pojęciem” (*non-concept*)³⁰, hybrydą znaczeniową o nieokreślonych ramach, wskazującą zarówno na pozytywne, jak i negatywne znaczenie tego terminu. Warto zaznaczyć, że inność jako metakategoria zadomowiła się w niemal wszystkich dziedzinach humanistyki, skoncentrowanych na badaniach w zakresie kondycji człowieka. Inność komentowana z różnych perspektyw badawczych ujawnia się także w dyskursie nad filozofią Levinasa. W niniejszych rozważaniach zostaną przywołane stanowiska filozoficzne Jeana Baudrillarda, Michaëla de Saint-Cherona, Bernharda Waldenfelsa, Barbary Skargi czy Eryka Pieszaka oraz literaturoznawcze Wojciecha Kalagi, Ewy Borkowskiej, Anny Łebkowskiej,

²⁸ *Ibidem*, s. 60, 71.

²⁹ B. Skarga, *Ślad i obecność*, s. 246.

³⁰ J. Hillis Miller, *Humanistic Discourse and the Others*, [w:] *Roundtable Discussion*, „Surfaces”, Vol. VI.103 (v.1.0A - 10/08/1996); http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/miller_1.html.

Mieczysława Dąbrowskiego oraz Josepha Hillisa Millera, a także głos publicysty, „cesarza reportażu” – Ryszarda Kapuścińskiego.

Levinas czerpał wiele filozoficznych inspiracji wprost z literatury, którą poznał, jeszcze przebywając na Litwie. Puszkina, Dostojewskiego, Petrarca, Dantę, Szekspira czy Goethe – wszyscy ci twórcy podnoszą problem człowieka, który filozof określa jako „spojrzenia zdobiące świat”. Podczas lektury *W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta odnajduje jednak klimat, który bliski jest i jego filozofii, wyraża się bowiem w pewnej kreacji bohaterów. Postać Albertyny jest postawą nagości, wstydu, chłodu, samotności i bezimienności, a także posłuszeństwa wobec Boga. Wedle ucznia Levinasa „Proustowska opowieść nie rozgrywa się w klimacie nieszczęścia, ale odsłonięcia siebie. Jestem winien bycia winnym”³¹. Nie dziwi zatem przeświadczenie samego Levinasa, że

literatura dokonuje pewnego wyłomu w byciu i sprowadza się w pewnym sensie do jakiegoś nieznanego mi wewnątrznie głosu, lub do normatywnej abstrakcji „wartości”, a także świat, w którym jesteśmy, ogranicza się do przedmiotowości swoich przedmiotów. Sądzę, że w całej literaturze wypowiada się, niezdarnie artykułuje lub uobecnia pewna zawartość lub walczy ze swoją karykaturą – twarz ludzka³².

Warto podkreślić, że spotkanie Innego, dokonujące się w epifanii twarzy, nie jest zjawiskiem natury estetycznej, lecz etycznej. Oznacza to wedle Ewy Borkowskiej, że spotkanie dokonujące się „w epifanii twarzy jest ważnym momentem hermeneutyki bliskości, pozdrowieniem Innego, zawierzeniem Innemu po tym, jak imperializm Ja zostanie pokonany przez rozmowę i otwarcie się na Innego”³³. Rzecz w tym, że literatura jest specyficznym sposobem komunikowania ludzkiej egzystencji w nieograniczonej wielości. Inny nie poddaje się zatem unifikacji czy ujednoliceniu w amalgamacie kulturowym.

W tekście *Ten Inny* Ryszard Kapuściński zauważa, że oprócz powinności spotkania z Innym, dokonania aktu rozmowy, nade wszystko trzeba wziąć odpowiedzialność. Różność i inność rozumie bowiem jako wartość i bogactwo przejawiające się w twarzy jako źródło dobra. Inność, którą wyraża twarz, nigdy nie zostanie przyswojona, co stanowi fundament etyki Levinasa. Etyka interpretacji wymaga zatem pewnej postawy wobec tekstu, zarówno czytelniczej, jak i badawczej. Musi ona być etycznie daleka od ideologizacji czy instrumentalizacji, a także stronić od ujednolicania odmian inności. Ważne, aby nad procesem interpretacyjnym ciążyła odpowiedzialność badacza, rozumiana jako respektowanie inności i świadomość odmienności. Choć Levinas podkreśla odrębność Innego, słuszne wydaje się jednak spostrzeżenie Wojciecha Kalaga, że

³¹ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem...*, s. 49.

³² E. Levinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 64.

³³ E. Borkowska, *Na progu „tajemnicy”. Ślad Innego, czyli „epifanie poetyckie”*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 32.

w procesie interpretacyjnego samookreślenia jakaś część Innego z konieczności zostaje wchłonięta w wyłaniającą się tożsamość. Mówiąc przewrotnie nieco, źródło tożsamości tkwi w Innym – w zinternalizowanej różnicy **od** Innego oraz różnicy **Innego** (tej różnicy, która **wyróżnia** Innego)³⁴.

Bernhard Waldenfels³⁵, rozważając doświadczenie innego, sytuuje je pomiędzy zawłaszczeniem a wywłaszczeniem. Przez zawłaszczenie rozumie kontrolę obcego, przystosowanie jego inności do własnej świadomości i własnego doświadczenia, które przybiera formę etnocentryzmu, kolonizacji obcego świata. Wywłaszczenie jest natomiast ruchem na korzyść obcego, dąży bowiem do poddania się mu przez poznającego. Dochodzi tym samym do zatarcia granicy między własnym a innym. W powieści wywłaszczenie może być choćby skutkiem nomadycznej podróży przez obce światy, próbą zachowania własnej inności. Waldenfels stwierdza:

Nie istnieje jedna jedyna forma obcości ani jedna jedyna odmiana „pomiędzy”, nie istnieje także jeden jedyny sposób uniwersalizacji, nawet ta bowiem zawsze gdzieś się zaczyna i tym samym przybiera szczególną formę. Tak jak w przypadku czuwania i snu, zdrowia i choroby, w przypadku różnic płci i następstwa pokoleń zawsze znajdujemy się po jednej ze stron progu i nigdy jeszcze po obydwu. Ta zasadnicza **asymetria, nieodwracalność** w obrębie ludzkiej odwracalności, na którą Levinas kładzie tak silny nacisk, uniemożliwia, by obce zgromadziło się w jakiejś „ojczyźnie obcego”. Obcość ma w końcu tę konwencję, że w każdej umowie społecznej i kulturowej zawiera się moment obietnicy, kredyt, który nigdy nie może zostać pokryty i spłacony przez uregulowania umowy. Między własnym i obcym istnieją przejścia, ale nie ma stałego mostu, po którym do woli można by chodzić tam i z powrotem³⁶.

Inność musi pozostać niedostępna, skryta, a nade wszystko – respektowana jako taka – nie może zostać uprzedmiotowiona.

Bez wątplenia literatura stanowi bogate źródło doświadczeń inności i jest świadoma jej problemu. Lektura tekstu literackiego umożliwia czytelnikowi kontakt z tym, co inne, dając jednocześnie szansę na przekraczanie własnego świata, własnego ja. Dzięki tej zalecie literatura może równocześnie wzmacniać proces samopoznania. W filozofii dialogu tkwi taka możliwość, choćby poprzez to, że dochodzi w jej obrębie do prób przekształcania koncepcji podmiotu, polegającej w myśli Levinasa na różnicowaniu Ja i Ty. Barbara Skarga zauważa natomiast, że filozofia dialogu jest pewnym fundamentem, który trzeba wypełnić własnym doświadczeniem i obserwacją.

³⁴ W. Kalaga, *Obowiązek Innego. Trzeci*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 50.

³⁵ Por. B. Waldenfels, *Doświadczenie Innego: między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem*, przeł. T. Szawiel, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992.

³⁶ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 152–153.

Warto się zastanowić, jak zatem literatura może się uporać z problemem inności, jak opisywać to szczególne spotkanie. Jak słusznie zauważa Anna Łebkowska, o Innym można powiedzieć tylko tak, aby nie reifikować jego inności, to znaczy „zachowując jego podmiotowy wymiar, oto jedno z zadań, które stawia przed sobą literatura współczesna i zarazem jedna z jej w pełni uświadomionych aporii”³⁷. Zdolność literatury do tworzenia opowieści prowadzi jednak równocześnie ku pewnemu wykroczeniu, które zdaniem Jeana Baudrillarda uwidacznia sztuka w ogóle, tworząc podobizny, imitacje, swoiste **symulakry** (*simulacres*). Kultura postmodernizmu tworzy „kopie bez oryginału, znaki bez odniesienia” czy „mapy bez terytorium”³⁸, judaizm natomiast kopii nie uznaje, zwłaszcza wizerunków twarzy. Idąc tym tropem, można uznać, że literatura pozbawia opisywaną egzystencję jej podmiotowości, sprowadzając ją do pewnej namiastki wobec oryginału. Ale przecież jest jednocześnie, jeśli nie przede wszystkim, owocem aktu tworzenia. Taka kreacja pozwala na objawienie się twarzy, co więcej, umożliwia dialog z Innym. Etycznie pojęta interpretacja jest wobec tego procesem odwrotnym od uprzedmiotowienia, przywraca bowiem etyczny wymiar dzieła dzięki uwydatnianiu i uznaniu inności.

Rozważając etyczną interpretację tekstu w duchu dialogicznym, trzeba uznać, że etyczności rozumianej współcześnie jako odpowiedzialności nie można utożsamiać z moralistyką. Jest ona raczej postawą interpretacyjną, czyli odpowiedzialnością wobec wyboru modelu lektury, zajęciem stanowiska wobec problemu tekstu, inności tekstu i w tekście, a także osobistej wrażliwości. Mieczysław Dąbrowski sądzi, że

chodzi o etyczność w tym sensie, że za tekstem, który może być nie wiem jak skomplikowany językowo, logicznie, (inter)tekstualnie, wyczuwa się drugie Ja i z tym ja pragniemy się porozumiewać. Tekst jest pomostem łączącym dwa podmioty, [...] przestrzenią, w której spotykają się dwa pragnienia: pisarza i czytelnika, „nadawcy” i „odbiorcy”. [...] W ten sposób zarysowuje się – w stosunku z twarzą, w stosunku etycznym – prostota danej orientacji, czyli sens³⁹.

Według Levinasa każda kultura zakłada etykę, w której moralność konstytuuje byt i jest czymś więcej niż przejawem kultury. Moment etyczny w akcie czytelniczym dokonuje się natomiast między dwiema świadomościami, odrębnymi światami i aksjologiami, gdy konkretna osoba, podmiotowość odkrywa inność innego podmiotu. Postawa etyczna uwydatnia Innego jako podmiotową obecność i pociąga za sobą odpowiedzialność. Innymi słowy, jak dowodzi

³⁷ A. Łebkowska, *Poznanie siebie i poznanie Innego. Wobec inności literatury*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., Kraków 2005, t. 1, s. 243.

³⁸ Patrz: J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, red. M. Hopfinger, Warszawa 2002.

³⁹ M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Kraków 2005, s. 15.

Eryk Pieszak, „»Ja« musi ustawić się w pozycji innego-Drugiego, aby móc zrozumieć, do czego został powołany. Musi jednak nieustannie ze swej strony dostrzegać Twarz Drugiego i odczytywać niesiony przez nią przekaz”⁴⁰. Co za tym idzie, jedynie dialog oznacza etyczną gotowość do dania odpowiedzi na wezwanie twarzy. Jest przez to najbardziej podstawowym przejawem podmiotowości Ja wobec podmiotowości Innego.

Mieczysław Dąbrowski żywi przekonanie, że każdy tekst nosi ślad podmiotowości, który trzeba interpretować etycznie, a zatem w kategoriach inności, ze zwiększoną odpowiedzialnością w doborze metody krytycznej. Każdorazowa lektura ujawnia nie tylko aksjologię dzieła, lecz także stosunek interpretującego do dzieła jako inności. Dąbrowski wyjaśnia: „Ujawniam w tym sensie siebie, odkrywam swoją »twarz«, obnażam się przed odbiorcą, przed – Drugim, przed Innym, przed Nie-Tożsamym. To jest ten nowoczesny, w Levinasowskim sensie, moment etyczny”⁴¹. Aby zaistniała etyka interpretacji, interpretujący podmiot musi mieć świadomość tradycji, swojej tożsamości i wiedzę dotyczącą historii i kultury, ponieważ to te czynniki warunkują nasze postawy poznawcze i interpretacyjne. Etyka interpretacji jest zatem szeroko pojętą postawą humanistyczną w tym sensie, że interpretator angażuje się zawsze świadomie wobec kogoś. To zaangażowanie jest chęcią porozumienia się z Innym, horyzontem lub osobą. Strategia badania dzieła polega na spotkaniu z tekstem i wydobyciu jego inności wobec własnej.

Interpretacja, której dominantą jest odpowiedzialność wobec obcości innego horyzontu, posłuży w dalszej części za przykład etycznej lektury tekstu literackiego. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Poczwarka* Doroty Terakowskiej.

⁴⁰ E. Pieszak, *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Poznań 2003, s. 146.

⁴¹ M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej...*, s. 29.

ROZDZIAŁ 3

DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA W MYŚLI JÓZEFA TISCHNERA.

SPOTKANIE NA SCENIE DRAMATU

Podjmując zagadnienie człowieka, musimy porzucić obszar ontologii i stanąć na gruncie agatologii. [...] Moja teza brzmi: nawet jeśli „człowiek umarł”, jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić. Wciąż obracamy się w polu ogromnych możliwości. To dużo, zwłaszcza gdy się uwzględni poglądy tych, którzy sądzą, że nie ma już żadnych możliwości.

J. Tischner¹

Filozofia księdza Józefa Tischnera była pierwszą twórczą kontynuacją myśli Levisasa w Polsce. Już w latach osiemdziesiątych omawiał na seminariach jego teksty, obok prac innych dialogistów, takich jak Martin Buber i Franz Rosenzweig. Filozofia dialogu stanowiła bardzo silną inspirację konstruowanej przez myśliciela wizji człowieka.

Jednak pierwsze inspiracje czerpał Tischner z seminariów Romana Ingardena, o których po latach często sam wspominał, ponieważ od niego przejął swoje umiłowanie dla metody fenomenologicznej. Wykłady profesora, choć inspirujące dla filozofa, coraz mocniej wiodły go ku własnemu sposobowi myślenia o sprawach ludzkich. Nie można przy tym pominąć wpływu fenomenologii Edmunda Husserla, za którym przejął metodę – „z powrotem do rzeczy samych” (*Züruck zu den Sachen*). U Tischnera wyraźnie ujawnia się ona w powrocie do pierwotnego doświadczenia, jakim jest spotkanie z drugim człowiekiem. W listopadzie 1981 roku Tischner zdecydowanie określa swoją drogę filozoficzną:

¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 8.

Wydaje mi się, że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć **trzeba**. Ale to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka. [...] O jakości filozofii decyduje **jakość bólu** ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady².

Tej fundamentalnej zależności – filozofii i ludzkiego doświadczenia – pozostaje wierny, aż do końca. Trzeba zaznaczyć, że właśnie kontakt z żywym człowiekiem był dla niego źródłem najgłębszych refleksji, zarówno kapłańskich, jak i filozoficznych.

Za sprawą staraj Tischnera w Polsce pojawiają się pierwsze przekłady prac Martina Heideggera³. Warto o tym wspomnieć choćby dlatego, że Heidegger – jak zauważa Wojciech Bonowicz – pomógł mu w przekroczeniu inspiracji koncepcją Husserla. To znaczy, z jednej strony pozwoliło mu to

pójść jakby „w głąb metody” doprowadzić myślenie fenomenologiczne do jego ostatecznych konsekwencji. Z drugiej – pomógł mu zrobić następny krok w filozofii człowieka, bo też Tischner czytał Heideggera (podobnie jak wcześniej Husserla) głównie z tej właśnie perspektywy⁴.

Wydaje się, że lektura tekstów Heideggera, podobnie jak dla Levinasa, miała dla Tischnera znaczenie fundamentalne. Polski filozof najwyraźniej nie widział możliwości filozofowania współcześnie bez ich znajomości. Tuż po śmierci Heideggera Tischner dał temu wyraz w następujących słowach:

Dnia 26 maja 1976 zmarł Martin Heidegger, jeden z najznamienitszych myślicieli naszych czasów. Pozostawił po sobie pomnik własnej filozofii, bez zrozumienia której nikt nie będzie już w stanie pojąć, czym naprawdę był wiek XX w dziejach człowieka. Paradoks Heideggera polega na tym, że był on dzieckiem swoich czasów, lecz także twórcą ich duchowego kształtu. Krajobraz jego myśli to krajobraz przygód współczesnego człowieka ze samym sobą, przygód zaiste tragicznych⁵.

Za niemieckim filozofem kontynuował między innymi źródłowe rozumienie etosu jako **sposobu zamieszkania**. Sam dookreślił jego znaczenie jako **środowisko, domostwo**, sprzyjające podłożu do wydania owocu. Nie kwestionował tym

² J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, [w:] *idem, Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 9.

³ Obok pracy translatorskiej czy redakcyjnej, Tischner prowadził w swoich publikacjach nieustanny filozoficzny dialog z myślicielami takimi jak: Gabriel Marcel, Paul Ricoeur czy Richard Rorty, a także z Antonim Kępińskim, krakowskim psychiatrą.

⁴ W. Bonowicz, *Tischner*, Warszawa 2003, s. 211. Wojciech Bonowicz zauważa, że to zafascynowanie filozofią Heideggera przejawia się także m.in. w stylu Tischnera, to jest sformułowaniach („sposób bycia”, „chcieć mieć sumienie”, „wybrać przeszłość według nadziei przyszłości”, „naprawdę daje do myślenia to, że jeszcze nie myślimy”), metaforach („pieśń jako metafora egzystencji”), czy odniesieniach literackich (poezji Hölderlina). Por. *ibidem*, s. 211–214.

⁵ J. Tischner, *Martin Heidegger*, [w:] *Myślenie według wartości*, s. 115.

samym tradycyjnej, normatywnej etyki, podkreślał jedynie rolę człowieka, który jest zdolny do tego, by odkryć swój etos i twórczo go rozwijać. Bliska Tischnerowi była także etyka wartości Nicolaia Hartmanna i Maxa Schelera. Zmierzał jednak coraz wyraźniej ku hermeneutycznemu sposobowi jej rozumienia – rozumienia drugiego człowieka w kontekście określonego czasu, kultury i tradycji.

Wyżej zarysowane inspiracje filozoficzne owocują przekształceniami w filozofii Tischnera, człowiek zajmuje w niej jednak nadrzędne, a tym samym godne miejsce. Polski filozof wychodzi od krytyki filozofii tomistycznej, zarzucając jej zbyt akademicki charakter, tym samym daleki od doświadczenia człowieka, jak i hermeneutycznego wymiaru prawdy. Prawdziwe źródło filozofowania upatruje w spotkaniu drugiego człowieka i towarzyszeniu mu w trudnych momentach życia, w rozmowie z nim.

Początki twórczości Tischnera obejmują prace o charakterze *stricte* naukowym, mocno zakorzenione w fenomenologii, w tym okresie powstaje między innymi praca doktorska – *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* (1962) oraz rozprawa habilitacyjna – *Fenomenologia świadomości egotycznej. Studia z filozofii świadomości* (1971). Wtedy także ukazuje się artykuł *Wartości etyczne i ich poznanie*, mocno inspirowany etyką wartości Schelera. Kolejne publikacje: *Etyka wartości i nadziei* (1976) oraz *Myślenie według wartości* (1982) świadczą już o uprawianiu filozofii w kontekście żywego jej doświadczania w spotkaniu z drugim człowiekiem, a więc odchodzenia od klasycznej etyki i filozofii akademickiej. Tischner daje temu wyraz w stwierdzeniu: „Dochodzą jeszcze prace specjalistyczne, którymi prawie nikt się nie interesuje. Aha, i jeszcze szuflada! W szufladzie jakieś trzysta stron poświęconych aksjologicznej teorii świadomości. Z upływem lat strony te stają mi się coraz bardziej obce”⁶.

Dojrzała myśl Tischnera przynosi kolejne, podnoszące problem człowieka, publikacje, które składają się na nowe oblicze jego filozofii, widzianej jako **filozofia dramatu**. Odwołując się do dialogicznej filozofii Levinasa i pojęcia dobra, upatruje istotę człowieka głębiej niż na płaszczyźnie aksjologicznej. *Filozofia dramatu* (Paryż 1990, I wyd. krajowe: Kraków 1998) ujawnia bowiem **horyzont agatologiczny**, na którym dopiero może zaistnieć aksjologia. Jak bowiem określa tę kwestię Tischner, nad logiką bytu wznosi się logika dobra, to znaczy, że dobro jest wcześniejsze niż sam byt. Co za tym idzie, dobro staje się kluczem do rozumienia człowieka. W 1998 roku zostaje opublikowany *Spór o istnienie człowieka*, który jest swoistym hołdem złożonym Romanowi Ingardenowi, autorowi *Sporu o istnienie świata*, a także żywą polemiką z mistrzem.

Tischner bardzo mocno wpisał się nie tylko w postać polskich przemian społeczno-politycznych, ale nade wszystko w epokę, w której przyszło mu uprawiać filozofię, noszącą znamiona kryzysu humanizmu. Postmodernizm silnie zakwestionował dotychczasowy sposób filozofowania, szczególnie dogmatyczne dociekanie prawdy, w tym prawdy człowieka. Tischner wyrażał głębokie przekonanie,

⁶ J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, [w:] *Myślenie według wartości*, s. 5.

że istotnie stoimy w obliczu kryzysu, który sięgnął samych podstaw człowieczeństwa, dotyczy bowiem zachwiania relacji międzyludzkich. Stąd też jego myśl stanowi ważny głos w dyskursie dotyczącym kontrowersji wokół współczesnego humanizmu. Filozof dowodził, że wyjście z kryzysu jest możliwe tylko wtedy, kiedy zostanie odbudowana pierwotna świadomość dialogiczna w spotkaniu.

Jedno nie ulega wątpliwości – jak stwierdza Ryszard Kapuściński:

Jest Tischner jedynym ze znanych mi myślicieli polskich, który tak szeroko i w tak dogłębny sposób traktował i rozwijał problematykę Innego. [...] Jeszcze na początku lat 60., kiedy telewizja była ciągle w powijakach, Marshall McLuhan użył terminu „globalna wioska”. To określenie [...], powtarzane dziś bez zastanowienia, okazało się jedną z największych pomyłek współczesnej kultury. Bo istota wioski polega na tym, że jej mieszkańcy znają się blisko, obcują ze sobą, dzielą wspólny los. Tymczasem niczego takiego nie można powiedzieć o społeczeństwie naszej planety, które raczej przypomina anonimowy tłum na jednym z wielkich lotnisk, tłum pędzący w pośpiechu, wzajemnie obojętnych i niezających się ludzi. Dopiero na takim tle tym wyraziściej odczuwamy głęboki humanizm, żarliwość i nadzieję nauki Józefa Tischnera o Ja i Innym jako podstawie ładu ludzkiego na Ziemi⁷.

3.1. Doświadczenie człowieka w spotkaniu

Myślenie o człowieku stanowiło centralny nurt filozofii Tischnera. Droga filozoficzna prowadziła przez ciągłe zapytywanie i poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne zagadnienie **filozofii dramatu**, to znaczy: „jak jest i jak musi być zbudowany człowiek, by mógł brać udział w dramacie”⁸. Wstępną odpowiedź objawia już przejęta przez Tischnera za Heideggerem metafora człowieka jako pieśni, zakładająca, że człowiek jest zarówno narzędziem – instrumentem, jak i twórcą – artystą. Oznacza to, że człowiek jest dla siebie samego demiurgiem i twórcywem, powołanym do nieustannej samokreacji, która jest jego istotą. W metaforze pieśni trzeba jednak odróżnić samego człowieka od melodii zapisanej w partyturze. Według Tischnera partyturą są wartości, które kształtują człowieka, stają przed nim i wołają o realizację. We wprowadzeniu do *Etyki wartości i nadziei* czytamy, że

człowiek – jak pieśń – żyje pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, jego myśli i czyny. Dąży do tego, by mówić prawdę i słyszeć prawdę, by postępować sprawiedliwie i innych do sprawiedliwości zachęcać, by dotrzymywać słowa, by być uczciwym, by być wspaniałomyślnym. Prawda, sprawiedliwość, wierność, uczciwość, wspaniałomyślność, to wszystko są wartości, poprzez które człowiek odnosi się do człowieka. Wydaje się,

⁷ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 53 i 60–61.

⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 219.

że jakaś niewidzialna siła steruje życiem ludzkim. Postępując zgodnie z jej wezwaniami, człowiek zdaje się odnajdywać stopniowo swój *ethos*⁹.

W tym miejscu warto zadać pytanie o to, w jaki sposób dochodzi do objawienia się wartości człowiekowi. Tischner twierdzi, że dochodzi do niego w obecności drugiego człowieka, to jest w spotkaniu z nim. Tylko przez doświadczenie innej, „ludzkiej partytury”, człowiek ma szansę twórczo rozpocząć budowanie własnej. W spotkaniu dochodzi bowiem do swoistej odpowiedzi na wezwanie wartości, odpowiedzi na wezwanie nadziei drugiego, co zapewnia nam tak zwany **zmysł moralny**.

W *Myśleniu wobec wartości* filozof wyjaśnia:

Doświadczenie spotkania kryje w sobie niezwykłą siłę perswazji. Spotkanie jest czymś więcej niż zwykłym „zetknięciem się” z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie. Od spotkania zaczyna się dramat, którego przebiegu nie da się przewidzieć. [...] Przeżywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny. Wiemy również coś więcej: on i ja znajdujemy się w przestrzeni dobra i zła. [...] Aksjologia wyrasta z samego rdzenia tego, kim jestem¹⁰.

Aby jednak człowiek mógł się dowiedzieć, kim jest, musi odnaleźć swój etos. Głoszone przez Tischnera **myślenie według wartości** wymaga twórczego procesu, w którym człowiek nie poprzestaje na usankcjonowanych wartościach, obiegowych prawdach czy zasadach normatywnych. Jego zadaniem jest odniesienie się do nich, ale nade wszystko wypracowanie własnego, **autentycznego sposobu bycia**, uczynienie ze swego życia swoistego „dzieła sztuki”, co nadaje mu przecież wartość estetyczną.

Człowiek jako *istota dramatyczna*

W *Filozofii dramatu* Tischner pogłębia refleksję dotyczącą tego, w jaki sposób człowiek musi być, by mógł uczestniczyć w dramacie. Stwierdza:

Rozumieć dramat to rozumieć, że człowiek jest istotą dramatyczną. [...] Być istotą dramatyczną znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami. Człowiek nie byłby egzystencją dramatyczną, gdyby nie te trzy czynniki: **otwarcie na innego człowieka**, **otwarcie na scenę dramatu** i **na przepływający czas**¹¹.

Otwarcie na innego człowieka nazywa Tischner także **otwarcie dialogicznym**, ponieważ w tym spotkaniu Inny jest niejako dla mnie, a ja dla

⁹ Por. J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 13.

¹⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, [w:] *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, oprac. A. Bobko, Wrocław 2003, s. 242–243.

¹¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 5.

niego. Oznacza to, że Inny wychodzi mi naprzeciw, a ja, podejmując zaproszenie do wspólnego spotkania, odpowiadam na jego wezwanie i zadawane przez niego pytanie. Roszczenie innego zacieśnia **więź zobo-wiązania**. W spotkaniu dochodzi bowiem do doświadczenia i ustanowienia **hierarchii**. Zarówno ja, jak i Inny przychodzi z wnętrza jakiejś **hierarchii**. Innymi słowy, do wspólnego spotkania każdy wnosi własny system wartości, przekonań i idei. Gdy zachodzi podobieństwo między naszymi hierarchiami, dialog wiąże rzeczywistość międzyludzką we wspólny **wątek dramatyczny**, tak zwany **dramat**. Ale aby nastąpiło otwarcie na Innego, muszę mieć najpierw świadomość drugiego.

Tak samo **świadomość sceny** otwiera mnie na innego. Według Tischnera **sceną** jest świat jako płaszczyzna spotkań i rozstań, a także przestrzeń wolności. Stosunek człowieka do sceny ma jednak charakter intencjonalnej obiektywizacji, co oznacza, że doświadczenie sceny wypływa z przedmiotowego jej pojmowania. Tischner powiada: „Jesteśmy **na świecie** jak na scenie”. Być na niej oznacza oswoić ją sobie albo też przyswoić. Dramatem jest zatem stosunek człowieka do świata – aby mógł zaistnieć dialog, musi tę scenę z kimś dzielić. Świadomość sceny rozpoczyna się więc wraz ze świadomością innego człowieka.

Warto zapytać w tym miejscu, co konstytuuje wspólny **dramat**. Otóż spoiwem spotkania Ja–Ty na scenie dramatu jest **czas dramatyczny**, który nie jest czasem mierzalnym matematycznie ani czasem przyrody, ani też – jak chciał Husserl – czasem wewnętrznej świadomości. Jest raczej tym, co między Ja a Ty, tym, co niejako wiąże uczestników spotkania na scenie dramatu, a ma początek w przeszłości, trwa w teraźniejszości i wychodzi w przyszłość. To znaczy pojawia się już wtedy, kiedy jakaś sytuacja wiedzie nas ku spotkaniu, doprowadza do niego, a w końcu pozostawia w człowieku ślad swej obecności.

Spotkanie z drugim człowiekiem jest według Tischnera kluczowym wydarzeniem, w nim bowiem jednocześnie doświadczamy transcendencji. Filozof stwierdza:

Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może dać świadectwo (przed Nim – Tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyc Transcendencji¹².

Za Levinasem twierdzi, że to twarz innego jest śladem transcendencji, innymi słowy, to dzięki *epifanii twarzy* doświadczamy inności drugiego człowieka. Twarz objawia jednak coś przez nakaz „nie zabijaj”, uprzytamnia prawdę, że człowiek chce być dobry. Odpowiedzenie na wezwanie jest w istocie pragnieniem i otwarciem zarazem. W przypadku otwarcia na drugiego musi istnieć coś konstytutywnego, dzięki czemu „możliwe jest odczytanie właściwej wymowy

¹² *Ibidem*, s. 19.

twarzy. Pragnienie wie, czego chce, nawet wtedy, gdy wzbrania się i nie chce¹³. W człowieku istnieje zatem pragnienie czynienia dobra. To pragnienie jest bardziej poznawcze niż samo poznanie, jest bowiem myśleniem, a właściwie dzięki utożsamieniu z myśleniem może się stać w pełni myśleniem. Wymaga to jednak pewnego uściślenia.

Twarz innego jako otwarcie horyzontu dobra

Tischner wyjaśnia: „Jeśli pragnienie zwraca nas ku dobru, to myślenie zwraca nas ku prawdzie. Prawdę pojmuje się tu jako ściśle zespoloną z dobrem¹⁴. I dalej:

Myślenie nie tylko myśli o czymś lub coś. Myślenie myśli **z kimś i dla kogoś**. [...] Utożsamienie jednego z drugim nie oznacza jednak ściślej identyfikacji. Na tym właśnie polega dramat człowieka, iż ciemności drzemią w nim u samych źródeł światła. Stąd możliwe jest pęknięcie: myślenie bez pragnienia i pragnienia bez myślenia¹⁵.

Innymi słowy, dramatyczność człowieka wynika z pragnienia Nieskończonego, które choć nieuniknione, jest jednocześnie niemożliwe do identyfikacji, utożsamienia czy totalizacji. Możliwe jest tylko dzięki Drugiemu i jego twarzy, która objawia Nieskończonego, właściwie ślad Nieskończonego.

Nieskończenie wybiera jednak człowieka, dlatego można sądzić, że jest swoim darem. Co więcej, wedle Tischnera, wybrać oznacza w istocie

spotkać, wyodrębnić z obojętności, uchwycić w indywidualności, uznać we własnej wartości, pociągnąć ku sobie, by wybrany mógł na wybranie odpowiedzieć wyborem. Pojęte w ten sposób Nieskończone może być już tylko jednym: Nieskończonym dobrem. [...] Dobro i tylko dobro jest we właściwym sensie tego słowa nieskończone¹⁶.

Dobro wymaga odpowiedzi na wezwanie, domaga się wyboru, choć przecież jest niepojmowalne, niewidzialne i nieobecne. Nie sposób opisać go jako fenomenu. Człowiek dokonuje wyboru, odpowiada na nieme wezwanie w określonym horyzoncie. Spotkanie, otwarcie na Drugiego, na czas i scenę następują w przestrzeni hierarchicznej, to znaczy, że „spotkanie jest otwarciem agatologicznego horyzontu doświadczenia międzyludzkiego¹⁷, gdzie greckie *agaton* to dobro, *logos* zaś oznacza rozumne, mądre. W horyzoncie dobra pojawia się również zło, które obnaża istotę ludzkiej tragedii. Oznacza to, że aby dobro mogło zaistnieć, zło musi odnieść nad nim zwycięstwo. W każdym bowiem spotkaniu, w którym

¹³ *Ibidem*, s. 29.

¹⁴ *Ibidem*, s. 33.

¹⁵ *Ibidem*, s. 34.

¹⁶ *Ibidem*, s. 43–44.

¹⁷ *Ibidem*, s. 46.

konfrontują się ludzkie wartości, istnieje możliwość tragedii, którą Tischner zwie **tragicznością**. W taki sposób objawia się dramat ludzki jako nieustanne dążenie do zaistnienia dobra, pomimo zła, które jest nieodłącznym jego elementem. Oznacza to, że „horyzont agatologiczny jest bardziej podstawowy niż wszystkie projekty działania. Jest to raczej horyzont światła niż siły”¹⁸. Horyzont dobra jest więc pierwotniejszy niż perspektywa aksjologiczna. Należy to rozumieć w ten sposób, że dobro daje do myślenia, problematyzuje istnienie, natomiast aksjologia wskazuje kierunki działania i sposoby ocalenia. Tym zaś, co daje do myślenia, jest twarz, która objawia się w **horyzoncie agatologicznym**. Tischner wyjaśnia tę kwestię następująco:

Logos twarzy to sposób, w jaki człowiek przezwycięża perspektywę tragiczności, która pod postacią osobistego zła, bólu i krzywdy wtargnęła w jego egzystencję. Twarz to postać ludzkiej niezgody na to, że »życie prawdziwe jest nieobecne«. [...] Twarz to wyraz egzystencjalnego ruchu, w którym człowiek stara się usprawiedliwić to, że jest, oddając swe istnienie pod ochronę przynoszącego mu nadzieję dobra. Bo człowiek wierzy: tylko dobro zdolne jest ocalać¹⁹.

Stąd człowiek w spotkaniu z twarzą innego, odnosi do niej własny tragizm. To odniesienie Tischner nazywa **patosem egzystencjalnym**, w którym dramat ujawnia prawdę człowieka, skazanego na upadanie i wznoszenie się w horyzoncie dobra. Chodzi zatem o inny **sposób bycia**, w którym dobro wymaga od człowieka działania, nie zaś usankcjonowania jego obecności jako absolutnej wartości.

Dopełniając rozważania dotyczące filozofii dramatu, trzeba wyjaśnić, na czym polega wzajemność spotkania. Otóż Tischner lokuje ją poza ontologią, logiką i epistemologią, to jest w **związku dialogicznym** pomiędzy pytającym a tym, do kogo pytanie jest skierowane. Twierdzi:

Pytanie wytrąca mnie ze stanu »przy kimś«, »obok kogoś«, a nawet »wobec kogoś«, by mnie wtrącić w nowy stan – stan »dla kogoś«. Odpowiadając na pytanie, zaczynam być – o ile odpowiadam na pytanie – »dla kogoś«. Innymi słowy: staję się odpowiedzialny. [...] Domyślam się więc, że u źródła odpowiedzi na zadane człowiekowi pytanie musi być jakiś wybór etyczny – wybór między dobrem i złem. Odpowiadający nie tylko daje odpowiedź innemu, ale daje ją również sobie – sobie jako uczestnikowi dobra i zła²⁰.

Odpowiedzialność wobec tego jest koniecznością dania odpowiedzi, pozostawia ona swój ślad w **związku dialogicznym**. Ten, kto pyta, wzywa nas do udźwignięcia tej odpowiedzialności, a tym samym składa obietnicę kroczenia ku prawdzie. Ma ono charakter pokonywania siebie, ponieważ trzeba odpowiedzieć, „trzeba pokonać siebie, by w ogóle usłyszeć. Odpowiadając, trzeba wyjść

¹⁸ *Ibidem*, s. 51.

¹⁹ *Ibidem*, s. 64.

²⁰ *Ibidem*, s. 68.

z siebie. Ale co otrzymam w zamian? Jak daleko będę musiał wędrować? Jak głęboko porzucić siebie? Nie wiem. Dlatego lękam się pytających, pomimo obietnic, jakie dają²¹. Odpowiadając, człowiek w istocie czyni dobro, bo wychodzi na przeciw prośbie innego. Stąd **więź dialogiczna** jest odpowiedzialnością, a ściślej – wzajemnością, w której każdy jest monadą. I choć **nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja**, jak twierdzi Tischner, to ich osobności nie da się podważyć. Ważne jest jednak to, że Ja i Ty są dzięki sobie i to jest podstawa wspólnego dramatu.

Dochodzenie do człowieczeństwa jako dojrzałości

W pracy *Spór o istnienie człowieka* Tischner podtrzymuje tezy stawiane w *Filozofii dramatu*, kiedy stwierdza: „Chciałem raz jeszcze wydobyć na jaw obszary dobra, w które zapuszcza swe korzenie dojrzewające w dramacie człowieczeństwo człowieka”²². Dojrzewanie staje się kluczem do zrozumienia tego, jak konstytuuje się człowieczeństwo człowieka, to znaczy w jaki sposób dociera on do pełni siebie, do najbardziej autentycznego sposobu bycia. Filozof pyta również o to, jakie warunki muszą zaistnieć, aby w człowieku mógł „urodzić się człowiek”. Opisanie fenomenu **narodzin człowieka w człowieku** polega na ujawnieniu czegoś, co pozostaje niewidoczne dla poznania, to jest rozświetlaniu tego horyzontu, wydobywaniu go na jaw. Chodzi tu o horyzont dobra, do którego czynienia człowiek jest powołany. **Człowiek agatologiczny**, bo o nim mowa, to zatem człowiek stający się, dojrzewając, konstytuujący *in statu nascendi*. Przestrzeń dobra otwiera bowiem świadomość i

jest warunkiem możliwości człowieczeństwa człowieka – jego bycia sobą jako człowieka. Dwa te pojęcia: „człowieczeństwo” i „bycie sobą” traktujemy jako równoważne. „Śmierć człowieka” oznacza bowiem „śmierć jego bycia-sobą”; „śmierć bycia-sobą” oznacza zarazem „śmierć człowieczeństwa”. [...] Bycie sobą – człowieczeństwo – jest tym, co się „rodzi”. A rodzi się to, co już przedtem było. Było jednak tak, jakby go nie było²³.

Tischner podkreśla tutaj aspekt wydobywania na jaw tego, co ukryte, rozświetlania tego, co stłumione. Człowiek rodzi się na nowo dzięki dobru, choć to paradoksalne, zważywszy że przecież człowiek już fizycznie jest, a mimo to ponawia akt narodzin w przestrzeni agatologicznej. Warto przywołać słowa Tischnera, w których wyjawia, iż jedyną drogą wyjścia z kryzysu humanizmu jest spotkanie z drugim człowiekiem, jego innością i nadzieją: „Oto Ten, komu powierzam swą nadzieję. Ale i na odwrót: oto ja, który przyjmuję Jego nadzieję. Wzajemne powiernictwo nadziei jest przewyciężeniem »śmierci człowieka«”²⁴.

²¹ *Ibidem*, s. 75.

²² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 8.

²³ *Ibidem*, s. 280.

²⁴ *Ibidem*, s. 290.

Zważywszy na czas i atmosferę, w jakiej powstają pierwsze prace Tischnera, wcale nie powinna dziwić zagorzała wiara filozofa w to, że człowiek ma ogromny potencjał i siłę, by wciąż na nowo się odradzać mimo bezustannego upadania. Chodzi przecież o przemiany ustrojowe i społeczne lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w Polsce, ale także wciąż obecne wspomnienia lat okupacji niemieckiej i ich negatywnych konsekwencji dla kondycji ludzkiej. Wszystkie te wydarzenia są według Tischnera świadectwem niezwykłej odwagi i determinacji człowieka. Niniejsze przekonanie stanowi podstawę dalszych rozważań, które scalają się w **filozofii dramatu**.

Barbara Skarga w książce *Ślad i obecność* dokonuje krytycznej rewizji myśli Tischnera. Przychyła się jednak do twierdzenia, że agatologia jest chyba jedynym sposobem mówienia o kwestiach najmniej przejrzystych w kontekście ludzkich doświadczeń. Szczególnie tych, które wymykają się ścisłemu upojęciowieniu. Podkreśla jednocześnie, że myśl Tischnera jest głęboko religijna, a wypływa z wyższej logiki niż ontologia. Stwierdza:

Otóż gdy czytam Tischnerowskie słowa, mam ochotę przywrócić agatologicznemu rozważaniu jego sens ontologiczny i zadać pytanie, czy taki agatologiczny człowiek w ogóle istnieć może, czym się staje jego bycie, jeżeli patrzemy nań z perspektywy dobra, co się w tym byciu zmienia, co się odsłania, gdzie szukać warunków, by się w nim dobro przejawiało²⁵.

Warto zwrócić uwagę, że samo pojęcie dobra przybiera różne znaczenia w zależności od kontekstu. Oznacza to, że nie da się go sprowadzić do jednego, wymiernego sensu. Tak samo rzecz ma się z ofiarą dla innego człowieka. Skarga i w tym względzie podejmuje polemikę z Tischnerem. Powiada:

Wątpię też, by dobro tkwiło tak głęboko w człowieku. Wiemy wszakże, jak o nie trudno, jak twardo się człowiek okopuje w swoim naturalnym egoizmie. Jest w nim wszystko: podłość i szlachetność, egotyzm i ofiarność, wielkość tworzenia i pragnienie niszczenia. Dobra tak niewiele. Może dlatego właśnie mały błysk dobra, niespodziewanie spotkany, tyle dla niego znaczy. Może właśnie w takim momencie zaczyna rozumieć, że dobro nie jest tak odległe, że czasem wystarczy mały gest, ale ten gest musi się zrodzić z jego szczerej własnej woli²⁶.

Wymaga to zapewne głębokiej refleksji nad sobą, do czego zresztą zmierzała filozofia od czasów greckich, by nadać godność życiu człowieka. Pozostaje jednak wciąż jedna wątpliwość. Mianowicie niejasne staje się to, czy współcześnie każdy mieszkaniec globalnej wioski jest w stanie w swym monadycznym istnieniu otrząsnąć się i odnaleźć horyzont agatologiczny w spotkaniu z drugim człowiekiem. Prowokuje ono kolejne pytanie, między innymi o to, czy perspektywa dobra rozpościera się na etykę, w tym etykę globalnie rozumianą.

²⁵ B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2004, s. 219.

²⁶ *Ibidem*, s. 232–233.

3.2. Etyka jako droga od aksjologii i dobra do rozumienia zasad

Nietrudno zauważyć, że obok rozważań dotyczących kondycji człowieka etyka stanowi dominantę filozofii Tischnera. W pierwszym etapie myśliciel głosi, że wartości są etosem człowieka, w drugim – doświadczenie wartości konstrytuje się w doświadczeniu drugiego człowieka, w trzecim natomiast – w spotkaniu z drugim człowiekiem na scenie wspólnego dramatu. Jedna kwestia w zasadzie nie ulega zmianie mimo ewolucji poglądów, a mianowicie dążenie, by etyka była sposobem wewnętrznej integracji człowieka, nośnikiem wewnętrznego ładu. Trzeba zaznaczyć, że Tischner opowiada się przeciwko etyce normatywnej i takiej, która buduje sztywne normy postępowania, a także etyce technologicznej. Zarzuca im bowiem, że nie odnoszą się do doświadczenia żywego człowieka, a tym samym nie pozwalają na ujawnianie się jego samowiedzy etycznej. W *Sztuce etyki* poszukiwanie własnego etosu wyraża Tischner następująco:

Wyobraźmy sobie jednak kogoś, kogo doskonale wyuczono, jak ma się zachowywać na wystawie dzieł sztuki. Dano mu do rąk przewodnik po wystawie, w którym jest zaznaczone, które dzieło jest warte wielkiego podziwu, a które podziwu umiarkowanego. Zwiedzając wystawę, człowiek zachowuje się na zewnątrz jak prawdziwy znawca sztuki. Sprawiedliwie rozdziela zachwyty i sprawiedliwie reaguje dezaprobatą. Naprawdę jednak nic nie rozumie. Coś podobnego grozi człowiekowi ukształtowanemu przez etykę technologiczną. W najlepszym razie jest ona w stanie pouczyć go o tym, jak ma w poszczególnych sytuacjach udawać moralność, ale rzetelnej moralności nie jest w stanie go nauczać²⁷.

Pogłębianie wiedzy o sobie musi więc przyjąć formę twórczego doświadczenia wartości, to znaczy wieść człowieka ku rozumieniu reguł etycznego życia.

Etyka jako twórcze doświadczenie wartości

Warto zatem zapytać o to, jak Tischner rozumie pojęcie etyki. Przejmuje jej znaczenie za Heideggerem i pojmuje je jako sposób zamieszkiwania w świecie. W *Etyce wartości i nadziei* wyjaśnia, że „etyka jako nauka zamierza być najpierw nauką o wartościach, według których człowiek formuje swe postawy życiowe, swoje uczynki, według których ocenia postawy i uczynki innych ludzi”²⁸. Wynika z tego, że etyka opiera się na doświadczeniu wartości, rozpoznawaniu ich, kodyfikowaniu, a w końcu odnoszeniu do innych ludzi. Daje to pewne wyobrażenie, jak człowiek dochodzi do swego etosu. Greckie *ethos* to zakorzenienie, środowisko, domostwo. Aby człowiek mógł dać świadectwo swojego człowieczeństwa,

²⁷ J. Tischner, *Sztuka etyki*, [w:] *O człowieku...*, s. 188–189.

²⁸ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *O człowieku...*, s. 173.

musi ten etos odnaleźć. Tischner twierdzi, że człowiek z natury jest istotą etyczną, dlatego problem etosu to jednocześnie problem jego bytu. Idąc tym tropem filozof dookreśla, iż etyka jest „teorią **człowieka** rozpatrywanego jako »tworzywo« dla wartości. Człowiek jest dla etyki »tworzywem«, które nabiera kształtu poddając się wpływowi wartości”²⁹. Świadczy to o tym, że poszukiwanie etosu ma charakter twórczy, jest wznoszeniem siebie jako budowli, a także budowaniem świata za sprawą wartości, które człowiek wciela w życie. Nasuwa się wniosek, że człowiek musi dokonywać tego aktu twórczego w koegzystencji z innymi. Etyka nabiera więc dodatkowego znaczenia, jest „teorią doświadczenia drugiego człowieka, a zarazem doświadczenia samego siebie w świetle wynikającym z obecności drugiego”³⁰. W spotkaniu zawsze rodzi się zobowiązanie, a konkretna sytuacja nadaje mu znaczenie, doprowadza bowiem do przeżycia moralnego. Słuszne jest zatem stwierdzenie Tischnera, że etyka nie jest

ani teorią mnie jako osoby, ani teorią drugiego jako takiego. Etyka jest przede wszystkim próbą teorii wartości. Ale są to wartości tego rodzaju, że poprzez nie widać zarówno drugiego człowieka, jak i mnie samego. Dlatego jest ona zarazem teorią drugiego, jak i teorią mnie samego³¹.

Wedle powyższego wartości etyczne pojawiają się, gdy w polu naszej świadomości staje człowiek, który tak jak ja poszukuje własnego *etosu*. Jeśli w tym spotkaniu dojdzie do zejścia się naszych horyzontów, wtedy dzięki sobie wzajemnie możemy otworzyć się na własne człowieczeństwo i umożliwić realizację siebie. Cnota, jak twierdzi Tischner, jest taką postawą etyczną, która ukierunkowana jest na wartość, ponieważ umożliwia urzeczywistnienie tych wartości, które domagają się tego w konkretnej sytuacji. Wymaga to jednak **zmysłu moralnego**, swoistej etycznej wrażliwości, a także otwartości. **Zmysł moralny** jest podstawową i najsilniejszą ludzką emocją, dzięki której otwieramy się

na świat aksjologicznych możliwości, na możliwe dobro i możliwe zło, i która w świecie tym umieszcza człowieka. Jak otwarcie oka umożliwia widzenie kolorów, tak otwarcie się zmysłu moralnego umożliwia widzenie drogi ku dobru i ku złu. Oko nie decyduje jeszcze o tym, jakie konkretnie kolory staną przed nim³².

Myślenie etyczne wymaga zatem pewnej umiejętności. Tischner nazywa ją sztuką odkrywania, warunkuje ona bowiem możliwość wycucia wartości i odróżnienia ich od antywartości. Tylko spotkanie drugiego człowieka może dać taką świadomość, gdyż implikuje ją konkretna sytuacja. Pozwala jednocześnie uzyskać odpowiedź na tragedie, które człowieka dotyczą, i przygotować na te,

²⁹ *Ibidem*, s. 174.

³⁰ *Ibidem*, s. 175.

³¹ *Ibidem*, s. 176.

³² J. Tischner, *Wobec wartości*, s. 63–64.

które dopiero się wydarzą. Odkrywczość oznacza dojrzałość, w tym dojrzałość etyczną. Tischner wyjaśnia, że etyczne myślenie człowieka

musi dobrze rozumieć „znaki czasu”; musi mieć dobrą wolę rozumienia tych znaków. Grozi nam bowiem, że zapatrzeni w gotowe systemy etyczne i skupieni na dowodzeniu, że „ich normy są wciąż aktualne”, pozostawimy bez żadnej repliki etycznej wezwania ludzi, którzy dziś walczą wśród nas o ludzką twarz³³.

Myślenie etyczne jest w istocie myśleniem człowieka o innym człowieku, prowadzi się z otwartości na odkrywanie innej aksjologii i wdrażania jej w obręb własnej. Etyka jest zatem dojrzałą umiejętnością ujawniania różnych sposobów bycia, jest przez to sztuką, w sensie odsłaniania, a także tworzenia.

Za Antonim Kępińskim powtarza Tischner, że wartości przyjmują postać dwupłaszczyznowej hierarchii, to znaczy realnej i idealnej albo też rzeczywistej i wymarzonej. Dojrzałość etyczna wskazuje na umiejętność tworzenia własnego etosu na podstawie doświadczenia. Wartością w spotkaniu jest także wolny wybór konkretnych wartości czy przyjęcie określonej hierarchii, a także różnicowanie dobra i zła. Trzeba przy tym jednak odróżnić doświadczenie agatologiczne od aksjologicznego. To pierwsze bowiem

jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, zaś doświadczenie aksjologiczne doświadczeniem projektującym. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w świetle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w świetle tego, co wartościowe³⁴.

Rozumienie siebie jako świadomość reguł

Spór o istnienie człowieka przynosi natomiast dopełnienie refleksji Tischnera nad dobrem, które rozważa on w kontekście specyficznie rozumianej gry, to znaczy **gry etycznej**. Otóż filozof sądzi, że gra jest swoistym przejściem z okresu dzieciństwa w okres młodości i to ona przynosi poczucie odpowiedzialności za sprawą respektowania jej zasad i reguł. Łącząc pojęcie gry z etyką, trzeba natomiast przyznać, że ta druga wymaga głębszej legitymizacji niż umowa czy dyskurs. Tischner przywołuje pragmatystyczną koncepcję Richarda Rorty'ego jako wizję świata rozumianego w kategoriach gry i odróżnia ją od gry na płaszczyźnie dramatycznej. Polski filozof twierdzi, że w pragmatyzmie gra unicestwia realny świat rozpościerający się poza nią. W filozofii dramatu jest jednak inaczej, ponieważ to gra stawia wymagania światu, a ściślej – człowiekowi. Dzięki temu nie unicestwia ani człowieka, ani realnego świata. Tischner sądzi, że każda gra „wymaga odwagi, zdolności przewidywań, umiejętności podejmowania ryzyka.

³³ J. Tischner, *Sztuka etyki*, [w:] *O człowieku...*, s. 195.

³⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, [w:] *O człowieku...*, s. 247.

Gra stwarza napięcie między wymogami natury a wymogami gry”. O ile dla pragmatyzmu liczy się wygrana, o tyle

celem każdego dramatu jest „rozwinięcie kłęбка tajemnicy” i okazanie, „jaka jest prawda” o człowieku. Wydobyć na jaw napięcie, jakie zachodzą między wymogami gry a wymogami rzeczywistości, która leży u podłoża gry, stanowi poznawczą stronę klasycznego dramatu³⁵.

Gra buduje w człowieku załóżki rozumienia zasad moralności już od dzieciństwa, kiedy zabawa przeistacza się w grę, pozwala mu dzięki temu wejść w dojrzałą refleksję etyczną w sensie odpowiedzialności. Odpowiedzialność rodzi się wobec innego człowieka, jest transformacją **bycia-dla-siebie** na **bycie-dla-innego**. Choć wydaje się, że nie można być jednocześnie sobą i innym – wbrew temu, co mówił Paul Ricoeur – to jednak taka możliwość rozciąga się w obszarze dobra. Tischner za Levinasem sądzi, że „subiektywność jest tym szczególnym »miejszem«, w którym przejawia się gra Dobra z samym sobą”³⁶. Dzieje się tak, ponieważ to dobro, transcendując, wybiera człowieka ponad ontologią i objawia mu się w spotkaniu z drugim człowiekiem. Pozwala mu także zobaczyć siebie w innym świetle – jako siebie innego.

Tischner twierdzi, że mimo uczestnictwa w grze człowiek jest naprawdę wolny i w tej wolności może odpowiedzieć na wezwanie dobra, ma bowiem wolny wybór. Gdy jednak człowiek podejmuje wyzwanie, wybiera jednocześnie łaskę nadziei. Nadzieję może natomiast przynieść tylko inny człowiek, wtedy ja staję się powiernikiem jego nadziei, a on mojej. W tym powiernictwie i odpowiedzialności człowiek rodzi się na nowo.

3.3. Dialogiczność etyki interpretacji

Z rozważań Tischnera nad istotą etyki wynika, że tylko spotkanie dwóch podmiotów gwarantuje dialog, wymianę aksjologii i zbudowanie na jednej płaszczyźnie wspólnej hierarchii. Etyczność człowieka rozpościera się w odpowiedzialności i horyzoncie dobra. Oprócz tego filozof podkreśla wagę spotkania jako wydarzenia, zetknięcia się świata Ja ze światem Innego, od którego rozpoczyna się wspólny dramat. Podejmując filozoficzną refleksję, wywodzi z doniosłych spotkań na gruncie literatury, które są jednocześnie przykładami odkrywania obcych horyzontów. Pośród wielu inspiracji wymienia między innymi: spotkanie Raskolnikowa i Soni w *Zbrodni i karze* Fiodora Dostojewskiego, Lewina i Kitty czy Anny i Wrońskiego w *Annie Kareninie* Lwa Tołstoja oraz Fryderyka i pani Arnoux w *Szkole uczuć* Gustawa Flauberta. Przykłady te pozwalają

³⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 111–112.

³⁶ *Ibidem*, s. 253.

sądzić, że między światem rzeczywistym a fikcją literacką zachodzi wspólnota, gdzie „świat przedmiotów może być światem wspólnym jedynie dla podmiotów, które tak samo widzą i które w swoim widzeniu mają ten sam punkt obserwacji. Dążenie do tożsamości podmiotów świadomości to szczególnie rodzaj wątku dramatycznego między ludźmi”³⁷.

Przeniesienie przemyśleń Tischnera na kwestię interpretacji tekstu prowokuje do twierdzenia, że interpretacja stanowi taką płaszczyznę porozumienia podmiotów, ponieważ rodzi odpowiedzialność wobec inności. Implikuje zatem jednocześnie etyczność. Wspólny świat, o którym pisze Tischner, istnieje także na płaszczyźnie czytelniczego odbioru w zetknięciu z innością i aksjologią tekstu. Ważne jest, jak się wydaje, aby właściwie odczytać intencje tekstu, porównać je z własną hierarchią wartości i nadać im wspólny sens, to znaczy wejść w cudzy świat odpowiedzialnie i w ramach tej postawy dokonać twórczego aktu interpretacji. Doświadczenie etyczne budzi się bowiem wtedy, kiedy człowiek staje wobec Innego podobnego do siebie. W tekście kryje się Inny, który zaprasza, by podjąć wyzwanie i odnaleźć ścieżki wiodące nas ku sobie i torujące drogę do lepszego rozumienia siebie. Ścieżkami wytyczającymi drogę są wartości moje i innego, które prowadzą do budowania *etosu*. Wedle Tischnera

chodzi o widzenie, o szerokie otwarcie oczu, o głęboką i wszechstronną wrażliwość na egzystencję ludzką, na personalny charakter drugiego człowieka. Stosunek człowieka do człowieka jest wtedy stosunkiem etycznym, jeżeli jeden drugiemu pomaga w trudzie wydobywania człowieczeństwa z wnętrza jego własnego bycia³⁸.

Inny, tekst lub bohater literacki, zadając pytanie, oczekuje jednocześnie odpowiedzi. Dialogiczność spotkania jest zatem ukonstytuowana etycznie. Musi jednak implikować odpowiedzialność wobec innego świata, jak i otwartość na Drugiego. Postawa dialogiczna jest zatem ukierunkowana na wartości, które domagają się twórczego urzeczywistnienia.

Metafora człowieka jako pieśni wyraża właśnie taki twórczy aspekt wydobywania wartości. Interpretator – niczym wspomniany przez Tischnera artysta –

tworzy i „słucha” zarazem. Ubiera w dźwięki coś, co jakby już istniało, choć było tylko ciszą. Czym jest to, czemu artysta jest w swym tworzeniu tak bezwzględnie posłuszny i czemu z taką ochotą się poddaje? Najczęściej mówi się: prawdziwą „partyturą” dla artysty są szczególne układy wartości, którym artysta pragnie nadać brzmienie. Wykonać doskonale utwór, to doskonale oddać wartości, które spoczęły u jego źródła³⁹.

Wobec powyższego rodzi się pytanie, jakiej postawy wymaga etyczna interpretacja tekstu. Otóż musi być ona twórczym procesem, w którym dochodzą

³⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 15.

³⁸ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] *O człowieku...*, s. 180.

³⁹ *Ibidem*, s. 172.

do głosu wartości. Wymaga świadomości własnej hierarchii oraz wydobywania wartości innej hierarchii, które tkwią w samym tekście. Innymi słowy, trzeba pozwolić Drugiemu być, wejść z nim w dialog i dociekać, o czym myśli. To postawa poszukująca odpowiedzi na pytania zadawane przez tekst, postawa twórczego myślenia. Sztuka zapytywania jest jednocześnie sztuką odkrywania i wiedzy ku hermeneutycznemu sposobowi odkrywania prawdy tekstu. Świadomość nieustającego dialogu, wiodąca interpretatora ku prawdzie, jest bowiem jej fundamentem, nie zaś próbą jej odsłonięcia.

Dariusz Piórkowski, analizując projekt etyki w filozofii Tischnera, słusznie stwierdza, że filozof w rozważaniach etycznych wchodzi ostatecznie na drogę hermeneutyki. W spotkaniu innego horyzontu jako interpretator

zawsze stykam się z kimś, kogo nie od razu pojmuję. Odnoszę go do mego rozumienia, ale równocześnie to, co poznaję w sytuacji etycznej, zmienia mój horyzont zrozumiałości. Hermeneutyka zjawisk ludzkich wymagających „interpretacji” i rozumienia przeciwstawia się obiektywnej „analizie” zjawisk przyrodniczych. Życie ludzkie manifestuje się bowiem inaczej, niż życie bytów przyrodniczych⁴⁰.

Chodzi tu o etyczne uznanie, że prawda jest darem objawiającym się w spotkaniu. Powinnością interpretatora jest więc jej stopniowe odsłanianie, nasłuchiwanie prawdy człowieka, ujawnianie tego, co artykułuje się poprzez tekst. Dlatego tworzenie etycznego horyzontu interpretacji musi mieć wymiar dialogiczny.

Rozważania dotyczące projektu etyki wiodą Tischnera z jednej strony ku hermeneutycznemu rozumieniu postawy badawczej, z drugiej – ku postmodernistycznemu. Tischner przecież żywo reagował na zmiany w zakresie uprawiania filozofii. Znaczącą zmianę przyniósł w tym zakresie właśnie postmodernizm, gdyż podważył dotychczasowe dążenie filozofii do uniwersalnej prawdy. Skłonił tym samym filozofa do poszukiwania twórczej metody badawczej. Trzeba przyznać, że przejawiają się w niej pewne podobieństwa z opisanym w pierwszym rozdziale niniejszej książki **myśleniem na własny rachunek** Martina Heideggera, które jest postawą nieustannego pytania, czy **fantazją** Hansa Geорга Gadamera jako specyficznego rodzaju wyczuleniem na problemy niesione przez tekst⁴¹. Pewne podobieństwa widać także w stosunku do etycznej interpretacji jako doświadczenia, która stanowi ważny element w koncepcji Paula Ricoeura.

Interpretacja rozumiana jako spotkanie podmiotowego horyzontu nadawcy i odbiorcy posłuży w dalszej części za przykład dialogicznej lektury tekstu literackiego. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Ostatnie historie* Olgi Tokarczuk.

⁴⁰ D. Piórkowski, *Tischnerowski projekt etyki*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=688> (6.09.2009).

⁴¹ Por. H.G. Gadamer, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, „Pamiętnik Literacki” 1977, t. LXVIII, z. 4.

ROZDZIAŁ 4

KSZTAŁCENIE ODBIORU TEKSTU WOBEC (PRE)ONTOLOGICZNEJ ETYKI INTERPRETACJI

Współczesne literaturoznawstwo, po fazie destabilizacji i próby doprecyzowania narzędzi interpretacyjnych, najwyraźniej pogodziło się z pluralistycznym charakterem odbioru tekstów literackich, a tym samym z różnorodnymi modelami lektury. Teoretycy literatury ogłosili powszechność podmiotowych praktyk interpretacyjnych, które jednak nie są obwarowane fundamentalnymi wyznacznikami postępowania. Bez wątplenia sytuacja wieloznaczności i niejednorodności nie sprzyja budowaniu pomostu między współczesną dydaktyką a literaturoznawstwem. Trzeba jednak przyznać, że dydaktyka polonistyczna odgrywa szczególną rolę w kształtowaniu odbioru tekstów literackich młodego czytelnika. Prawdą jest natomiast fakt, że dydaktyka polonistyczna w dalszym ciągu przeżywa fazę poszukiwań, funkcjonując w powolnym procesie przeobrażeń i dostosowywania metod do realiów współczesności.

Warto zatem podkreślić możliwość przeniesienia na grunt dydaktyki i wykorzystania implikacji płynących z rozważań filozofów takich jak Martin Heidegger, Emmanuel Levinas i Józef Tischner, których koncepcje zostały omówione w pierwszej części tej książki i wpisane w obszar etyki (pre)ontologicznej. Poszczególne koncepcje mogą wzbogacić kompetencje metodyków i nauczycieli języka polskiego, a jednocześnie otworzyć na nowoczesne sposoby czytania literatury. Każdy z myślicieli podjął bowiem rozważania dotyczące kondycji współczesnego człowieka, jak i etycznych uwarunkowań jego egzystencji. Dzięki zebraniu i przeanalizowaniu każdej z filozoficznych koncepcji, możliwe było wyodrębnienie etycznych kategorii interpretacyjnych i przeniesienie kwestii teoretycznych na różnorodne modele lektury określonych powieści postmodernistycznych, które zostały zaprezentowane poniżej, w części zatytułowanej *Modele lektury*.

Heideggerowska wizja odsłoniła możliwość trwania w pytaniu jako etycznej postawie interpretacyjnej. Etyczna interpretacja, rozumiana jako projekt

myślenia, została przedstawiona na podstawie powieści *Malowany ptak* Jerzego Kosińskiego. Istotną rolę odgrywa w tym procesie nauczyciel, towarzysząc uczniowi w drodze zadawania pytań, które niejednokrotnie nie gwarantują odpowiedzi. Ważne jest, by interpretacja była ciągłym myśleniem, a więc wypracowywaną w tym procesie postawą. Nauczyciel nie powinien się przy tym odwoływać do autorytetu własnej praktyki lektury, ale pozwolić uczniowi na indywidualny, to znaczy podmiotowy odbiór tekstu literackiego, nawet jeśli miałoby to oznaczać konieczność zaniechania całościowej analizy dzieła. Interpretacja jako projekt myślenia jest w istocie postawą życiową.

Z koncepcji Levinasa wyłoniła się odpowiedzialna pozycja interpretatora względem podmiotowej inności, która artykułuje się przez tekst literacki. Do zaprezentowania interpretacji jako etycznej odpowiedzialności posłużyła powieść *Poczwarka* Doroty Terakowskiej, odsłaniająca jednocześnie problem inności¹. Kwestia ta pozwala zrewidować rolę nauczyciela i ucznia w procesie kształcenia odbioru tekstu. Krystyna Koziółek sądzi bowiem, że inność może być nazwą relacji,

w jakie mogą wejść uczeń i nauczyciel w przestrzeni wytyczonej tekstem. Kiedy już nauczyciel wyjdzie ze swej obcości, w jego miejsce pojawi się tekst-obcy, który ma szansę stać się 'bliskim' między innymi dzięki działaniom nauczyciela, dzięki jego 'ustąpieniu miejsca'. Podobne próby mogą także przerazić, pozbawić odwagi i skłonić do bardziej intensywnego ukrycia się za szkolnymi procedurami i projektowanymi efektami kształcenia².

Myśl Tischnera wydobyła natomiast dialogiczny charakter etycznej interpretacji, będącej spotkaniem nadawcy i odbiorcy. Powieść *Ostatnie historie* Olgi Tokarczuk umożliwiła odczytanie tekstu jako swoistego porozumienia dwóch niezależnych, podmiotowych horyzontów. Działania nauczyciela i ucznia mogą na tej podstawie przybrać formę stopniowego odsłaniania prawdy tekstu, pozwalając na rozpoznanie własnej hierarchii wartości i budowanie dojrzałej postawy interpretacyjnej, a także życiowej ucznia. Nauczyciel musi natomiast rozstrząsać, w jaki sposób przygotować ucznia do odbioru tekstu literackiego tak, aby mógł on stać się świadomym uczestnikiem i odbiorcą kultury literackiej. Sam Tischner podkreślał ważną funkcję nauczyciela w odkrywaniu i rozumieniu przez ucznia mechanizmów rządzących światem, a także jego etycznej odpowiedzialności w objawianiu prawdy. Stwierdził mianowicie, że „człowiek dojrzewa dzięki prawdzie, lepiej jest oszukać prawdę wcześniej niż zbyt późno”³. Nakłada to na nauczyciela obowiązek znajomości najnowszych modeli lektury i praktyk interpretacyjnych, a także doboru tekstów literackich.

¹ Problem stereotypu względem inności, podejmowanym w kształceniu literackim dokładniej omawia Zofia Budrewicz w artykule *Wobec Innego. Funkcje stereotypu w wychowaniu literackim (kartka z dziejów problemu)*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.

² K. Koziółek, *Czytanie z Innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*, Katowice 2006, s. 32.

³ J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 117.

MODELE LEKTURY

Model 1. Interpretacja etyczna jako projekt myślenia (Jerzy Kosiński, *Malowany ptak*)

Heideggerowskie **myślenie**, będące postawą interpretacyjną, w istocie stanowi rozumiejący model lektury. Interpretację etyczną – w takim rozumieniu – trzeba zaczynać od pytań, bowiem sztuka trwania w pytaniu nie zadowala się prostymi odpowiedziami, choć jednocześnie wcale ich nie niweluje. Niemiecki filozof sądzi, że myślenie jest ciągłym byciem w drodze, na której interpretator krok po kroku zadaje kolejne pytania. Ich celem jest przede wszystkim poznanie tego, co skrywa tekst. A nade wszystko ujawnienie wiedzy interpretatora. Powieść to doskonały przykład wykorzystania etycznej interpretacji jako projektu myślenia, ponieważ jest ona narracyjną procesualnością, dzięki czemu ułatwia zadawanie pytań tekstowi. Według Heideggera myślenie staje się zaś etyczne, jeśli pyta o to, co „daje do myślenia”. Interpretacja jako projekt myślenia musi więc podążać za tekstem i ćwiczyć interpretatora w samodzielnym myśleniu i zadawaniu pytań. Tekst literacki daje taką możliwość, bowiem wprowadza w przestrzeń źródłową i pozwala się ujawnić horyzontowi czytelnika. Interpretacja o charakterze etycznym jest swoistą egzegezą, ponieważ pozwala interpretującemu na odkrycie innych sposobów i stylów bycia wobec tekstu. Kształtuje jednocześnie jego postawę życiową.

W obręb etycznego odczytania tekstu wpisują się niektóre orientacje antropologiczne, kulturowe i metodologiczne, których nie można analizować z pominięciem poziomu aksjologii, kwestii wartościowania. Do takich tematów, które stawiają problemy etyczne przed czytelnikiem, należy zaliczyć między innymi problem holokaustu. Według Mieczysława Dąbrowskiego literatura po 1950 roku,

a zwłaszcza lat późniejszych, określana mianem postmodernistycznej, zdaje się oddawać skomplikowany charakter świata, rezygnując z jego modelowego opisu, nawet jednostkę czyniąc nieostrą i relatywną moralnie. Literaturze spod tego znaku brakuje komentarza, gdyż nie ma w niej owego nadświadomego narratora, swoistego autorytetu, który trzymał w rękę wszystkie nici fabuły i z określonym zamiarem decydował o takim czy innym rozwoju wypadków, przyznawał rację temu lub owemu bohaterowi. Tu obowiązuje zasada tekstu, autorytet zapisanego słowa, stwarzanego przez nie obrazu, a nie wewnętrznego interpretatora⁴.

Choć postmodernistyczne tendencje w literaturze wyłamują się wciąż wszelkim próbom normatywności czy usankcjonowania wyznaczników, można jednak

⁴ M. Dąbrowski, *Postmodernizm. Myśli tekst*, Kraków 2000, s. 42.

spróbować sporządzić zarys poetyki powieści postmodernistycznej⁵. Skupię się na trzech kwestiach. Uwagę zwraca przede wszystkim kreowany przez nią świat i odniesienie do rzeczywistości, następnie roli narratora, a wreszcie gra z czytelnikiem. Otóż powieść postmodernistyczna wytwarza swoistą iluzję rzeczywistości, korzystając z materiałów historycznych czy autobiograficznych. Sprawia wrażenie labiryntu, wewnątrz którego porusza się główny bohater, nie nadając wprost całościowego sensu wędrówce i głębi znaczeniowej. Kryzys podmiotu na gruncie literaturoznawstwa wiedzie do ograniczenia statusu narratora. Może też prowadzić do jego zamierzonej redukcji, a bohatera literackiego poddawać niekończącym się peregrynacjom i przeobrażeniom. Czytelnika wikła zaś w intertekstualną grę, żonglując znaczeniami, zwodzi i zmusza do zaangażowania się w kreowany świat, do zadawania pytań i jednoczesnego udzielania odpowiedzi.

Malowany ptak (*The painted bird*, 1965) Jerzego Kosińskiego zarówno stanowi ciekawy przykład postmodernistycznej powieści, jak i może wywołać twórczy dialog nauczyciela i ucznia o charakterze aksjologicznym i etycznym. Pozwoli to jednocześnie na interpretowanie powieści Kosińskiego za pomocą ciągłych pytań i odpowiedzi, dzięki czemu interpretator może wejść w rolę pytającego lub dającego odpowiedzi na zadawane pytania, a tym samym realizuje etyczną postawę interpretacyjną. Bez wątpienia jest wstrząsającym świadectwem problematyki doświadczeń II wojny światowej, ale także skomplikowanym i kontrowersyjnym konstruktym powieściowym, mocno wpisującym się w dyskurs wokół tego, czym jest literatura i czy literatura po apokaliptycznych wydarzeniach XX wieku w ogóle jest możliwa. Już choćby z tych powodów powieść ta domaga się odczytania etycznego, spotkania z dziełem i dialogu.

Sam Kosiński wyznał: „moje powieści zajmują się przede wszystkim postaciami rozważającymi motywy, postaciami, które stoją w obliczu moralnych i etycznych wyborów”⁶. Nie inaczej jest w przypadku głównego bohatera *Malowanego ptaka*. Warto prześledzić kilka zasadniczych wątków powieści i spróbować zobaczyć je z perspektywy techniki pisarskiej.

Zacznę od problemu fundamentalnie etycznego. Losy kilkuletniego (żydowskiego bądź cygańskiego) chłopca do złudzenia przypominają biografię samego autora. Pierwsze narzucające się pytanie to pytanie o faktyczność tego podobieństwa, dopiero potem przychodzi refleksja sfingowanego biogramu. W rzeczywistości zbieżność rysów narratora w roli bohatera ma charakter symulowany, będący wyrazem literackiej mistyfikacji. Ten kilkuletni chłopiec dysponuje świadomością w stopniu ponadprzeciętnym, będąc zdolnym do rozumienia, odczuwania i komentowania zachowań otoczenia wobec swojej inności, a także własnych działań. Narracja z punktu widzenia dziecka i znamiona relacji z autopsji

⁵ Wnikliwą analizę problemu przedstawia K. Wilkoszewska, *Postmodernizm w sztuce. Literatura*, [w:] *eadem, Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000.

⁶ Jerzy Kosiński: *Być Tu i Tam. Materiały z konferencji naukowej: Jerzy Kosiński; Człowiek i dzieło na skrzyżowaniu kultur. Łódź 8–10 maja 1995*, red. A. Salska, G. Gazda, Warszawa 1997, s. 62.

zacierają granice między symulowaniem autobiografizmu a rzeczywistym autobiografizmem. Subiektywność narratora i bohatera jest warunkiem potrzebnym do zaistnienia świata i przeobrażenia go w mit, legendę czy literacką maskę. Maską uzmysławia, że musi się za nią kryć twarz. Pytanie zatem, czyja to twarz.

Sam Kosiński zdaje się odpowiadać na to pytanie:

Moje książki nigdy nie były w zamyśle autobiograficzne. Nigdy nie twierdziłem, że są czymś innym niż tylko powieściami. Fakt, że napisane zostały w sposób sugerujący elementy autobiografii, wywodzi się z mojej koncepcji tożsamości pisarza. Piszę, ponieważ uważam, że pisarz ma wiele wspólnego z innymi ludźmi, a nie dlatego, że się od nich różni⁷.

Kolejnym powodem do etycznego myślenia o powieści Kosińskiego jest sposób krystalizowania się wartości w życiu bohatera. Ludmiła Gruszevska-Blaim⁸ słusznie nazywa chłopca (anty)bohaterem *in statu nascendi*. Model koncentryczny powieści odsłania to zagadnienie, sugerując, że każdorazowa zmiana środowiska, to jest modelu rzeczywistości, stanowi samoistny proces dojrzewania i kreowania własnego systemu wartości poprzez przyjęcie lub odrzucenie zasad danej społeczności. Odkrywa jednocześnie nieznaną pewnych reguł i jedynie śladowe rozumienie zasad etyki. Bolesny proces odszyfrowywania obcych języków w znacznym stopniu izoluje chłopca, pozbawiając go człowieczeństwa. Ale tylko pozornie, nieustanna zmiana środowiska i ludzi, a także nabywanie nowych doświadczeń wiążą się bowiem z próbą odnalezienia siebie lub zbudowania własnego etosu.

Za każdym razem, gdy chłopiec trafia w nowe, obce mu miejsce, musi zatem przyjąć nowy język, by móc się porozumiewać. Język nie oznacza tutaj oczywiście opanowania zwrotów, idiomatyki czy akcentu. Każde przyjęcie języka wynika z akceptacji lub odrzucenia nowych wartości. Utrata głosu przez głównego bohatera mocno zarysowuje problem aksjologiczny, to niejako protest wobec zwyrodniałych wartości bezwzględnych, zezwierzęconych wieśniaków. Odzyskanie mowy jest tym bardziej znaczące, że pozostawia powieść w gotowości do dopisania dalszego ciągu i prowadzi do równie znaczącej konkluzji:

Każdy z nas jest sam, a im prędzej zrozumie, że musi nauczyć radzić sobie bez Gawrył, Mitek czy Milczków, tym lepiej dla niego. Moja niemota nie miała wielkiego znaczenia; ludzie i tak się nie rozumieli. Zderzali się albo oczarowywali, ściskali lub tratali, ale każdy myślał tylko o sobie. [...] Jak górskie szczyty dookoła patrzymy na siebie odseparowani dolinami, za duży, aby przemknąć niepostrzeżenie, za mali, by dotknąć nieba⁹.

⁷ *Ibidem*, s. 57.

⁸ L. Gruszevska-Blaim, *(Anty)bohater in statu nascendi*, [w:] *Gra w SS. Poetyka (nie)powieści Jerzego Kosińskiego*, Lublin 2005.

⁹ J. Kosiński, *Malowany ptak*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 1993, s. 302–303.

Wojna, a raczej jej obecność-nieobecność, to kolejny problem, stanowiący istotne wyzwanie natury etycznej, rodzi bowiem pytanie, jaki jej obraz stworzył Kosiński. W powieści nie toczy się wojna militarna, lecz taka, która przychodzi od wewnątrz danego środowiska i stanowi podstawową zasadę jego integralności i przetrwania. Wojna obecna jest w opisach przyrody, w walce między wyobcowanym, odmiennym chłopcem a społecznością wiejską, a także w obrębie jej członków. Anonimowy świat holokaustu to rodzaj uniwersalizacji wydarzeń II wojny światowej. Zło jest nieodłączną cechą ludzi, czeka jedynie na sprzyjające warunki, by objawić się w całej postaci. Malowany ptak musi zostać napiętnowany. Taki sąd wprowadza jednak kolejny problem etyczny i świadczy o głębokim kryzysie wartości i kondycji człowieka. Rodzi jednak pytanie, czy to świadoma reinterpretacja, próba poetyckiej uniwersalizacji holokaustu, czy unik przed etycznie trudnym tematem.

Odpowiedzią na powyższą wątpliwość jest ujawnienie przez Kosińskiego pewnego proceduru, mianowicie zapotrzebowania społecznego na podglądanie i obnażanie. Jest to rodzaj swoistej gry z czytelnikiem. Odbiorca jest niejako zachęcany do pójścia za skrzętnie skrywaną tajemnicą, która przecież powinna być dla niego niedostępna. Czytelnik upewnia się, iż odkrywa prawdę o oglądanej rzeczywistości, osobach, zdarzeniach. Czy to jednak cała prawda, czy pewna jej wersja? Tego czytelnik wiedzieć nie może, co wyraźnie zaznacza swoisty dystans narratora i bohatera wobec odbiorcy. Skłania go tym samym do ciągłego trwania w pytaniu. Przede wszystkim jednak powieść prowokuje do myślenia, nie tylko ciągłego zadawania pytań, lecz także poszukiwania odpowiedzi, sięgania do głębi i przekazu tekstu, a ściślej – do wartościowania problemu i samego dzieła.

Model 2. Interpretacja etyczna jako odpowiedzialność wobec inności (Dorota Terakowska, *Poczwarka*)

Interpretacja rozumiana jako odpowiedzialność badacza względem inności tekstu lub przejawów inności w tekście literackim zakłada nade wszystko etyczną postawę. Przez odpowiedzialność należy bowiem rozumieć świadomość, że powieściowy świat z założenia nie jest tożsamy z rzeczywistością, którą zamieszkuje odbiorca lub interpretator. Dzięki świadomości odrębności, jaka zachodzi między światem tekstu i światem interpretatora, zarówno tekst, jak i odbiorca – każdy zachowuje własną odrębność. Dlatego etyczna interpretacja niesie potrzebę włączenia w jej proces własnego doświadczenia, wiedzy, aksjologii i światopoglądu. Aby mógł zaistnieć odpowiedzialny dialog, interpretacja nie może przybierać formy zawłaszczenia inności tekstu lub inności w tekście. Jest to uzasadniony wymóg, zważywszy że inność – wedle Levinasa – w zasadzie nie może być przedmiotem reifikacji czy utożsamienia. Etyczna interpretacja powinna więc być próbą zachowania inności tekstu (albo podmiotowości, która wypowiada się w tekście), ale i zamiarem zachowania własnej odrębności światopoglądowej. Dopiero taka relacja jest etycznie odpowiedzialna. Interpretacja rozumiana jako rozmowa może bowiem odkrywać przed odbiorcą nieznane mu problemy, doświadczenia i wartości. Trzeba niejako wystawić się na przekaz tekstu. Dzięki temu inność jest swoistym nauczaniem, jak powiada Levinas, „nauczanie zaś oznacza rozmowę bez retoryki, bez pochlebstw i uwodzenia, to znaczy bez przemocy, rozmowę, która nie narusza wewnętrzności bytu, który ją przyjmuje”¹⁰. Co za tym idzie, odpowiedzialność w etycznej interpretacji ujawnia brak stałego pomostu pomiędzy autonomią świata tekstu i indywidualną sytuacją czytelnika. Interpretator jest więc odpowiedzialny za inność implikowaną przez tekst literacki. Wedle Levinasa jest ona jednocześnie pewną abstrakcją wartości, którą odbiorca może przyjąć lub odrzucić, najpierw jednak musi ją spotkać i wejść z nią w dialog.

Bez wątpienia literatura może stanowić swoiste laboratorium dla rozważań dotyczących kwestii inności. Powieść Doroty Terakowskiej zatytułowana *Poczwarka* (2001) rozpościera przed czytelnikiem problem obcości rozumiany jako dylemat odmienności świata bohaterów, jak i ich samych, a także wrażliwości i dojrzałości. Historia Myszki, dziewczynki z ciężką odmianą zespołu Downa, i jej rodziców, otwiera przed czytelnikiem możliwość zmierzenia się z problemami natury etycznej, to znaczy społecznym odrzuceniem, wstydem, nieumiejętnością dokonania właściwego wyboru i dojrzewania do akceptacji, współczucia i empatii.

Terakowska buduje powieściowy świat na wzór biblijnej Księgi Rodzaju. Stwarzanie świata trwa siedem dni, a w rzeczywistości każdy dzień odpowiada

¹⁰ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 211.

jednemu rokowi życia Myszk. Jest to jednak szczególny obraz „nowego Genesis”, ponieważ kolejne dni stworzenia przynoszą coraz wyrazistszy kształt wewnętrznego świata przeżyć niepełnosprawnej Marysi, który – zdaniem Przemysława Czaplńskiego – „dla niej jest w znacznym stopniu zamknięty; dla nas – dzięki narracji – jest otwarty”¹¹. Ten świat otwierają taniec i muzyka, które wyzwalają w dziecku poczucie lekkości i zwinności¹². Czuje się wówczas niczym motyl lub ptak. Ale jest to poczucie czysto subiektywne, bowiem według matki Myszk wykonuje nieskoordynowane ruchy, które napawają ją obrzydzeniem i strachem. Podobnie reaguje ojciec, ukradkiem przypatrując się dziewczynce, gdy ta – świadoma jego obecności – odgrywa przed nim taneczny spektakl. Z czasem jednak Adam orientuje się, że muzyka dobiegająca z jego pokoju-twierdzy jest dla córki bodźcem do kreatywności i dowodem jej bogactwa wewnętrznego. W tajemniczych pomrukiwaniach Myszk odkrywa także swoją ulubioną symfonię Mahlera. Dla klientów i strażników hipermarketu jej taniec pośród sklepowych półek, zwieńczony cuchnącą biegunką, stanowi natomiast coś nieprzyzwoitego, wręcz odrażającego, innego. Taniec nagiej dziewczynki zaburza hipermarketową codzienność. Najwyraźniej postać niepełnosprawnej Myszk, która uwierzyła w magiczną moc jabłka, jest odmiennością tak niezrozumiałą, że równocześnie odpychającą. Również dzieci na placu zabaw i ich matki reagują niezrozumiałą wrogością, gdy Myszk, spragniona kontaktu z rówieśnikami, narzuca im swoją obecność. Niepełnosprawna dziewczynka dobrze rozumie swoją odrębność. Jej uwagę zwraca także inność matki, która nigdy nie rozmawia swobodnie z ludźmi, jeśli jest obok niej. Jej inność budzi dystans matki względem innych ludzi. Po lekturze *Kopciuszka* mała pragnie, by za dotknięciem czarodziejskiej różdżki nastąpiła jej przemiana w normalną, zdrową dziewczynkę. Matka nie daje jej jednak fałszywych złudzeń, twierdząc, że przemiana w księżniczkę możliwa jest tylko w przypadku zwykłych ludzi. Zdaniem Ewy inność córki jest niezwykłą, dlatego nie podlega regułom naszego świata.

Poczwarka Terakowskiej zmusza czytelnika do ustosunkowania się wobec inności niepełnosprawnego dziecka. Pisarka z niezwykłą precyzją uderza w najczulsze punkty ludzkiej wrażliwości, co Jerzy Pilch nazywa „pisarską brawurą”, zmuszającą do „ważnego” płaczu i oczyszczającego wzruszenia¹³. Nie sposób bowiem nie opowiedzieć się po którejś ze stron – dziecka, matki lub ojca. Powieść zmusza zatem do zgoła etycznych przemyśleń. Czytelnik musi jednak bardzo ostrożnie rozsądzać o winie ojca, ocalającej mocy matczynej miłości lub przegranej życiowych planów obojga.

¹¹ P. Czaplński, *Nadnaturalny dar ułomności*, „Polityka” 2001, nr 14.

¹² O estetycznej stronie inności ukrytej za niepełnosprawnością szerzej pisze Marta Bolińska w tekście *Kształt piękna ukryty w DS.? (O „Poczwarcie” Doroty Terakowskiej)*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.

¹³ Por. J. Pilch, *Pilch o „Poczwarcie”*, <http://terakowska.art.pl/poczw/opinie.htm> (10.09.2013).

Trzeba przyznać, że istotnym elementem powieści Terakowskiej jest proces rozbudzania dojrzałości matki do trudnych wyzwań i rozumienia swojego życiowego zadania. Według Levinasa, macierzyństwo jest najwyższym stadium egzystencji ludzkiej. Filozof sądzi, że stanowi rodzaj „substytucji”, który należy rozumieć jako „bycie nie tylko z, ale i dla”. Oznacza to, że związek matki z dzieckiem jest ofiarą, zobowiązaniem, a w końcu odpowiedzialnością. Macierzyństwo to szczególny proces, wiodący od związku cielesnego do duchowego z dzieckiem. Odpowiedzialność etyczna matki oznacza, że jest ona zdolna „przyjąć tworzące się życie nawet za cenę swojej wolności, swojej wygody”¹⁴, a także chronić je przed prześladowaniem innych ludzi. Trzeba przyznać, że relacja Ewy i Myszki jest bardzo silna. Dziewczynka doskonale wyczuwa zmienne nastroje matki. Współzależność świata Ewy i jej córki, współodpowiedzialność za społeczną odmienność, każe im żyć w oddaleniu od realnego świata. Matka, czytając Biblię, nieświadomie pobudza wyobraźnię dziewczynki. Stworzenie świata przez Boga staje się kanwą świata kreowanego przez Myszkę na poddaszu. Dzięki niej strych jest miejscem nieprawdopodobnych zdarzeń. Dla Ewy ten wyimaginowany świat pozostaje jednak niedostępny. Ogród pełen zwierząt, drzew i kwiatów to magiczny świat dziewczynki, świat na wyłączność. Być może, jak twierdzi Czapliński, „ułomność to świat zamknięty, nieprzenikalny, niedający nam żadnych szans na normalny kontakt”¹⁵. Myszka, pomagając Bogu w dziele stworzenia, uczy się rozumieć świat normalnych ludzi i swoją rolę w nim. Dzieło stworzenia, to znaczy ósmy dzień, wieńczy niespodziewana śmierć dziewczynki. Odchodząc, pyta Boga o sens pobytu na ziemi. On zaś upewnia ją o bezgranicznej miłości rodziców. Dzięki niej, czy przez nią, ich na wskroś uporządkowany i zaplanowany świat przeistoczył się przecież w chaos. Życiowy biznesplan rozwiął się niczym sen, niepełnosprawność dziecka oddaliła Adama i Ewę, a zasady *feng shui* zwerfikowało samo życie. Na gruzach dotychczasowego świata rodzą się nowe doświadczenia bohaterów, a nade wszystko zyskują oni rozumienie samych siebie. Lektura *Poczwarki* może stanowić rodzaj etycznego doświadczenia, a także być zaczynem pytań o kondycję nas samych, naszych życiowych wyborów i wyznaczonych wartości.

W przypadku Adama zrozumienie własnego zadania życiowego przychodzi jednak dość późno. Ojciec Myszki, będąc jedynie obserwatorem mozolnej, ledwie zauważalnej ewolucji córki, obarcza żonę winą za jej niepełnosprawność. Przez osiem lat praktycznie nie uczestniczy w życiu rodziny. Jego rola sprowadza się do bycia jej żywicielem. W gruncie rzeczy Adam jest samotnym człowiekiem, oddalonym od rodziny i życia towarzyskiego – jest inny. Szuka ucieczki w pracy i drażnieniu najnowszych medycznych doniesień dotyczących ludzkiego genomu. Odrzuca istnienie córki, nie widzi w niej daru Pana, dziecka Boga,

¹⁴ M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, przeł. K. Kot, Warszawa 2008, s. 69.

¹⁵ P. Czapliński, *Nadnaturalny dar ułomności*, <http://terakowska.art.pl/poczww/recenz1.htm> (12.09.2013).

motyla wydobywającego się z kokonu poczwarki ani też pociesznej Panny Migotki. Według Adama dziecko z DS to niewygodny problem, dlatego wielokrotnie namawia żonę do umieszczenia Myszki w ośrodku opieki. Niczym reminiscencji powracają jednak obrazy z dzieciństwa i młodości. Przypomina mu się studencki wyjazd z Ewą na Mazury. W niewielkiej wiosce stają się świadkami uwięzienia niepełnosprawnego dziecka. W poszukiwaniu prawdy postanawia odwiedzić babcię, której zapewnił spokojną starość w domu opieki. Krok po kroku dowiaduje się o szczegółach własnej historii i zahamowań. Po wypadku rodziców najwyraźniej wyparł istnienie swego niepełnosprawnego brata z pamięci. Brat, pieśczośliwie nazywany niedźwiadkiem, tak jak Myszka cierpiał na zespół Downa. Ta wiadomość jest początkiem wewnętrznej przemiany Adama.

Zasadne wydaje się pytanie, czy zrozumienie ojca dla Myszki nie przychodzi jednak zbyt późno. Niepewne jest bowiem to, czy Adam zmarnował czas próby. Otwarta kompozycja powieści podsuwa wiele rozwiązań. Dojrzewanie do człowieczeństwa bohatera, musi więc budzić etyczne pytania: Co to znaczy być człowiekiem? Czy w obliczu tragedii jesteśmy ludźmi? Czy wszystko, co stwarza Bóg, w istocie jest dobre i właściwe? Koniec rozdziału zatytułowanego *Dzień siódmy: Adam i Ewa* przynosi niejednoznaczny odpowiedź: „I stał się kolejny wieczór dnia siódmego. I był to dzień odpoczynku jedynie z nazwy, gdyż stwarzanie człowieka odbywało się z największym mozołem. Tym większym, że nikt nigdy nie umiał odpowiedzieć, czy to jest dobre”¹⁶.

Powieść Terakowskiej pomaga czytelnikowi zadawać pytania dotyczące różnych sfer ludzkiej egzystencji: życia, śmierci, odpowiedzialności za innego i wobec inności. Sam gatunek także stanowi duże wyzwanie. *Poczwarka* jest po trosze powieścią realistyczną, po trosze magiczną. Jako współczesny moralitet odsłania także elementy baśniowe. Alicja Baluch i Stanisław Balbus określają ją natomiast mianem „metafizycznej fikcji”. Józefa Hennelowa sądzi, że powieść podejmuje ważny problem świadomości społecznej na temat niepełnosprawności. Powieść jest przez to „literackim, odważnym credo, które czytelnik przyjmuje jako dar”¹⁷. Wymaga zatem odpowiedzialnej, to znaczy etycznej interpretacji.

¹⁶ D. Terakowska, *Poczwarka*, Kraków 2001, s. 255.

¹⁷ J. Hennelowa, *Lektura nie do poduszki*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 16, <http://terakowska.art.pl/poczw/recenzje.htm> (16.10.2009).

Model 3. Interpretacja etyczna jako dialog (Olga Tokarczuk, *Ostatnie historie*)

Etyczna interpretacja, pojęta jako dialog, jest w istocie płaszczyzną porozumienia dwóch autonomicznych podmiotowości – podmiotowości ujawniającej się w tekście literackim i podmiotowości odbiorcy. Według Tischnera spotkanie umożliwia zatem porozumienie dwóch odrębnych podmiotów, a dzięki temu dwóch niezależnych hierarchii wartości. Dialogiczność pozwala na spotkanie innej aksjologii, a tym samym innego człowieka, kryjącego się za nią. Dzięki temu interpretacja wyzwala etyczność, zetknięcie się z inną hierarchią wymaga bowiem ustosunkowania się do niej. Nie jest to możliwe inaczej niż przez dialog. Spotkać się z inną podmiotowością to innymi słowy próbować odpowiedzieć na zadawane przez nią pytania, artykułowane w tekście literackim. Interpretacja stanowi zatem doniosłe dialogiczne wydarzenie. Pozwala na ujawnienie się inności dwóch horyzontów, ale także odsłania wspólne wątki międzyludzkie, to znaczy dylematy, wartości i doświadczenia. Dzięki interpretacyjnemu dialogowi, odbiorca buduje ponadto swoją otwartość względem podmiotowości i odmienności tekstu, a także odpowiedzialność wobec jego autonomii. Dialog jest etyczną postawą interpretacyjną, wyznacza bowiem stosunek odbiorcy wobec Innego – świata wartości lub człowieka. Można zatem sądzić, że poszukiwanie odpowiedzi na pytania zadawane przez tekst literacki wiedzie interpretatora ku odsłanianiu prawdy tekstu, a tym samym ustanawianiu porozumienia. Etyka interpretacji, rozumiana jako dialog, jest więc aktem twórczym i kreatywnym. Z jednej strony interpretacja pozwala na porozumienie dwóch odrębności, to znaczy spotkanie się podmiotowości tekstu i podmiotowości odbiorcy, a równocześnie dwóch światopoglądów. Na podstawie spotkania i wspólnego porozumienia możliwe jest zbudowanie wspólnej hierarchii wartości. Czytelnik kreatywnie podchodzi do odkrywania siebie wobec tekstu, a tym samym rozumienia własnego etosu.

Powieść Olgi Tokarczuk pod tytułem *Ostatnie historie* (2004) stanowi literacki przykład zakłócenia międzypokoleniowego dialogu. Wymiana doświadczeń i proces przekazywania istotnych wartości międzyludzkich ulega w niej niepokojącemu zawieszeniu. Otwiera zatem rozległe pole działań odbiorcy – czytelnika i interpretatora. Umożliwia podjęcie dialogu, rodzi wiele trudnych pytań, choćby o własną tożsamość, zakorzenienie, nieumiejętność obcowania z innymi ludźmi, zachwiane relacje rodzicielskie i partnerskie, a także wskazuje na istotne znaczenie sytuacji granicznych w życiu człowieka, w tym szczególnie rolę śmierci. Choć już sama forma powieści, składającej się z trzech odrębnych opowiadań, skłania do namysłu. Przyczynia się równocześnie do zadawania rozmaitych pytań. Na przykład o to, dlaczego Tokarczuk nie stworzyła koherentnej i semantycznej całości. Otóż, jak się wydaje, zrobiła to z pełną premedytacją. *Ostatnie historie* stanowią przykład **antysagi** nie tylko gatunkowej, lecz także znaczeniowej. Robert Ostaszewski nazywa powieść „sagą bez rodziny” albo „sagą rodzinną

na opak, bo... właściwie bez rodziny. Główne bohaterki są z sobą spokrewnione, ale żyją osobno, samotnie; co więcej, dzielą je nieprzekraczalne, jak się zdaje, granice obcości czy nawet niechęci¹⁸. Dzięki takiej kompozycji i problematyce, czytelnik będzie skłonny do poszukiwania przyczyny rozpadu kondycji współczesnego człowieka, wchodząc w dialog z tekstem. Powieść Tokarczuk skłania bowiem do ponawiania własnych przemyśleń dotyczących spraw oczywistych – wartości rodziny, domu, miłości, a także życiowych priorytetów. Warto przy tym zapytać, czym jest właściwie dla Tokarczuk literatura. Bez wątplenia traktuje ją ona niczym rozmowę albo nieformalną dyskusję. Na pewno jednak nakłania odbiorcę do rozmowy. Etyczna interpretacja jako dialog wydaje się zatem najlepszym sposobem poszukiwania odpowiedzi na pytania i wątpliwości podejmowane przez pisarkę. Sama Tokarczuk twierdzi, że dla czytelnika „opowiadanie może być błogosławionym przeżyciem. Potrafi na zawsze zmienić perspektywę, zadziwić, poruszyć serce, rozśmieszyć”¹⁹. Nade wszystko jednak powieść ma moc wprowadzania odbiorcy w trans, opowiadanie zaś moc oświecającą. Mimo tego rozróżnienia funkcji powieści i opowiadania *Ostatnie historie* pełnią je obie, gdyż jest to niejako powieść zamknięta w opowiadaniach.

Tokarczuk opisuje odrębne historie trzech spokrewnionych z sobą kobiet, czyni to jednak, zaburzając chronologię. Pierwsza część, zatytułowana *Czysty kraj*, ujawnia perypetie życiowe Idy Marzec, pięćdziesięcioletniej przewodniczki wycieczek. *Parcka*, druga część, to monolog Paraskewii, matki Idy, która po śmierci męża dokonuje rozrachunku własnego życia. Trzecia z kolei część, zatytułowana *Sztukmistrz*, jest natomiast historią trzydziestotrzyletniej Mai, która pisze przewodniki turystyczne, zwiedzając najrozmaitsze zakątki świata. Maja jest córką Idy, a tym samym wnuczką Paraskewii. W rzeczywistości, oprócz formalnego pokrewieństwa, tych kobiet nic nie łączy. Symetria babka – córka – wnuczka w żaden sposób nie oddaje bowiem pogmatwanych losów bohaterek i zerwanych relacji. Co więcej, nie jest łatwa do wykrycia podczas pierwszej lektury. Przemysław Czaplinski sądzi, że kiedy czytelnik odkrywa już pokrewieństwo kobiet, łącząc je za pomocą ledwo dostrzegalnych śladów i wątków, właśnie „wtedy staje się powieść. A ściślej: to my tę powieść stwarzamy. Łączymy osobne historie w jedną, zestawiając je i porównując, uzupełniając luki i wypełniając szczeliny”²⁰.

Istotną rolę w historiach trzech kobiet odgrywają śmierć, krańcowość i ostateczność. Sam tytuł powieści implikuje przecież istnienie **ostatnich historii**, dopiero zasłyszanych, sumujących krańcowość przeżyć bohaterek oraz schyłek relacji rodzinnych, jak i samego domu. Ida, jadąc w jeden z zimowych śnieżnych wieczorów w rodzinne strony, ulega wypadkowi samochodowemu. Trafia

¹⁸ R. Ostaszewski, *Nie takie ostatnie...*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 43.

¹⁹ O. Tokarczuk, *Opowiadanie to najbardziej ludzka forma narracji*, <http://tokarczuk.wydawnictwo-literackie.pl/teksty.php> (15.09.2009).

²⁰ P. Czaplinski, *Trzy opowieści Olgi*, „Gazeta Wyborcza” 2004, nr 224, s. 12.

do domu Olgi i Stefana, nabiera tam sił pod opieką Adriana, weterynarza. Dom pary poczciwych staruszków stanowi arkę dla odrzuconych i schorowanych zwierząt. Ida też znajduje tam schronienie. W malignie czy sennej marze wyrażnie doświadcza oddalenia od rodziców, choć i sama czuje się odrzucona. Doznaje wizji:

Przed domem siedzą jej rodzice. Ojciec zwija kłębki wełny, nie patrzy na nią. Matka jest młoda, przypomina Maję, jest jakby Mają dorosłą, obcą, zawsze nieobecną. *Nigdy nie zjawisz się u nas, już prawie zapomnieliśmy o tobie*, mówi matka z pretensją. Ona idzie za nią, patrzy na jej plecy, ale ma wrażenie, że matka próbuje jej umknąć. Zaczyna kluczyć po pokojach, które nagle robią się nieskończoną wielokrotną amfiladą. Wtedy ogarnia ją strach, bo nagle przypomina sobie, że przed domem zostawiła Maję, swoją malutką córeczkę. Chce wrócić, wydostać się z labiryntu, ale nie bardzo wie jak. Wszystko staje się niebieskie²¹.

Podobne emocje towarzyszą jej, gdy przychodzi na świat Maja. Stwierdza wówczas, że „w istocie jest to obcy człowiek. Ogarnia ją fala współczucia. Ma wrażenie, że urodziła siostrę, nie córkę. Nie ma matek i córek, ojców i synów, rodziców i dzieci, są tylko siostry i bracia”²². Ida, pozbawiona normalnych relacji z matką, świadoma jej nieprzyzwoitych zachowań, podświadomie buduje barierę, którą przenosi także na relacje z córką. Wyjeżdżając na studia do Warszawy, opuszcza również ojca, którego lekcje astrologii zapamięta na zawsze i przekaże córce. Jako dorosła kobieta, niezależna i pochłonięta pracą, wyklucza ze swego życia również męża – Nikolina, „tropiciela kiczu”. Jej światem stają się martwa natura i bezosobowe grupy turystów, których oprowadza po muzeach świata. Śmierć ojca i matki przychodzi nagle, odbierając jej resztki domu, punktu odniesienia. Maja, wciąż w biegu między jednym końcem świata a drugim, zdolna jest do wypisania kilku zdawkowych informacji na kartce pocztowej i wysłania ich matce. Ida nieustannie przeżywa własną samotność, ostateczność, przedwczesną „śmierć”.

Historia Paraskewii zaczyna się, gdy umiera jej mąż, Petro (Piotr). Odcięta od świata, oddalona i wzgardzona przez ludzi, rozpoczyna swoją osobistą „wędrówkę”. Niczym tytułowa bogini, Parka, jest spoiwem historii trzech kobiet. Dając życie Idzie, nadaje bieg i przeznaczenie także życiu Mai. Gdy w jeden z zimowych wieczorów zostaje już na zawsze sama, po raz pierwszy w życiu opowiada swemu zmarłemu mężowi własną wersję swego istnienia. Monolog starej kobiety jest niekończącym się zestawieniem różnic między nią a mężem w postrzeganiu świata, wyrażaniu emocji i organizacji życia. Zdaje się, że wszystko, oprócz zwierzęcego przywiązania, dzieli tych dwoje. Nawet w obliczu końca świata we dwoje Paraskewia wyznaje:

²¹ O. Tokarczuk, *Ostatnie historie*, Kraków 2004, s. 23.

²² *Ibidem*, s. 102.

Ciotka Marynka mówiła, że codziennie tuż po zachodzie słońca cały świat na trzy minuty robi się niebieski. Wtedy, gdy pomyśli się życzenie i zobaczy świat na niebiesko, ono się spełni. To właśnie widzę teraz przez okno – świat jest niebieski. Odkrywam z ulgą, że nie mam żadnych życzeń²³.

Życie Mai do złudzenia przypomina życie babki i matki. Paraskewię widziała jedynie dwa razy w życiu. Powolne umieranie starej kobiety wydaje się jej wówczas stanem błogosławionym. Niewiele lat później, jako samotna matka, przypomina cień człowieka, wyschniętą, zimną jaszczurkę. Jest jednocześnie młoda i stara, a w zasadzie martwa za życia. Podróżując z synem, wpadła w nomadyczny trans, ciągle uciekając – od świata, bliskości, domu. Nieustanne bycie na wakacjach nie wymaga przecież zakorzenienia. W Singapurze doznaje iluminacji:

Sztuką jest odkryć i utrzymać ten stan zawieszenia, nieopowiadania się po żadnej ze stron, być jak preparat w formalinie, który tkwi w przezroczystym płynie, nie dotykając żadnej ze ścian, i obojętnie daje się oglądać, jakby go śniono. Pozwalać się śnić – po to są podróże²⁴.

Spotkanie z chorym na AIDS magikiem każe się jej zastanowić nad ulotnością i sensem życia. Nie wiadomo jednak, czy tę próbę podejmie.

Otwarta kompozycja powieści daje czytelnikowi możliwość rozważenia, jak te historie mają szansę się rozwinąć. Życie Idy i Mai nie jest w gruncie rzeczy przesądzone, daje powód odbiorcy do dyskusji nad kwestią przemijalności, wartości życia i relacji międzyludzkich. A także rozstrzygnięć natury etycznej. Kto bowiem ponosi odpowiedzialność za odrzucenie, osamotnienie i niespełnione życie tych trzech kobiet. Ich odrębne historie ujawniają też inną prawidłowość umierającego świata powieści. Trzeba wspomnieć, że losy mężczyzn, które krzyżują się z losami bohaterek, stanowią niejako tło ich życiowych refleksji. Pisarka nie zgłębia ich wewnętrznych przeżyć, emocji, nie udziela im głosu, raczej typizuje, a ściślej – reifikuje. Ich historie to kwestie poboczne, drugorzędne, a jednak istotne. Dzięki nim, jak sądzi Anna Węgrzyniak, kobiety doznają swobodnego okaleczenia i życiowego zawodu. Wszelkie „urazy z dzieciństwa, dojrzewanie do roli (kobiety, żony, matki), szukanie własnego miejsca w urządzonych przez mężczyzn świecie”²⁵, dają o sobie znać, mimo iż nie pasują do obrazu wyemancypowanej i niezależnej, współczesnej kobiety.

Powieściowy świat jest dowodem rozpadu człowieka i podstawowych wartości międzyludzkich, a także erozji ról społecznych. Nade wszystko jednak jest świadectwem, iż życie w istocie jest umieraniem. Czaplński słusznie stwierdza:

²³ *Ibidem*, s. 157.

²⁴ *Ibidem*, s. 242.

²⁵ A. Węgrzyniak, *Wersje rzeczywistości w „Ostatnich historiach” Olgi Tokarczuk*, [w:] *Literatura polska po przełomie 1989 roku*, red. S. Gawliński, D. Siwor, Kraków 2007, s. 56.

Sztuka dobrego umierania zaczyna się w dowolnym momencie życia. Zaczyna się od gramatyki i narracji: trzeba po prostu każdego Innego przemieścić w tabeli zaimków o jedno oczko w górę, aby stał się Ty. A kiedy Inność daleka stanie się trochę bliższa, trzeba posłuchać, zagadać, być razem. Tak jak Ida, która powróciwszy między żywych, ofiarowuje swoje uczucia dwojgu nieznanym ludziom i umierającemu psu. Krótko mówiąc: sztuka dobrego umierania zaczyna się od sztuki dobrego opowiadania, bo żeby przygotować się na śmierć, trzeba zacząć uważną narrację²⁶.

Paraskewia ją podjęła, usiłując poskładać swój świat, to znaczy opowiedzieć własną historię. Rodzi to jednak pytanie, jak tę własną śmiertelność można wyrazić, skoro jest ona niedefiniowalna. Zdaje się, że Tokarczuk pozostawia tę kwestię do rozsądzenia czytelnikowi. Opowiadanie ma przecież jej zdaniem moc oświecania drogi interpretatorowi. Te trzy ostatnie historie, każda z osobna, wymagają etycznie pojętego dialogu, to znaczy rewizji ich znaczeń, podskórnie wyuczalnych wartości, a także własnej dojrzałości czytelniczej. Trzeba tylko wejść z nimi w dialog.

²⁶ P. Czaplński, *Trzy opowieści Olgi*, *op.cit.*, s. 12.

CZĘŚĆ DRUGA

ETYKA POSTMODERNISTYCZNA

ROZDZIAŁ 1

BAUMANOWSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA PONOWOCZESNEGO.

MORALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ JEDNOSTKI

*Ludzie wrzuceni w społeczeństwo ponowoczesne nie mają po-
niekąd ucieczki: muszą oni spojrzeć w oczy własnej niezawis-
łości moralnej, a zatem własnej, niewywłaszczalnej i niezby-
walnej, moralnej odpowiedzialności. Ta nowa konieczność jest
często przyczyną moralnego zagubienia i rozpacz. Ale też daje
ona jaźni moralnej szansę, jakiej nigdy przedtem nie miała.*

Z. Bauman¹

Filozoficzne i socjologiczne prace Zygmunta Baumana, liczące już ponad 60 pozycji, stanowią nieustającą refleksję oraz analizę zjawisk i procesów zachodzących w kulturze współczesnej, a ściślej – w kulturze ponowoczesnej. Obejmują one trzy okresy twórczości filozofa. W pierwszym okresie, najpierw jako asystent Juliana Hochfelda, potem profesor i kierownik Katedry Socjologii Ogólnej, publikuje prace z zakresu socjologii oraz zagadnień dotyczących komunizmu². Po wydarzeniach marcowych 1968 roku emigruje do Izraela. Tam rozpoczyna się drugi, zaledwie dwuletni okres, który zaznacza się publikacjami w paryskiej „Kulturze”. Wyjazd do Leeds w 1971 roku otwiera natomiast trzeci okres twórczości Baumana, najbardziej płodny, a zarazem znaczący, który trwa do dziś.

¹ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 84.

² W pierwszym okresie twórczości Bauman broni pracę doktorską z zakresu socjalizmu brytyjskiego (*Socjalizm brytyjski: Źródła, filozofia, doktryna polityczna*, Warszawa 1959), a także pracę habilitacyjną dotyczącą dziejów ruchu robotniczego w Anglii (*Klasa, ruch, elita: Studium socjologiczne dziejów angielskiego ruchu robotniczego*, Warszawa 1960). Oprócz tego publikuje wiele prac socjologicznych, m.in.: *Kariera. Cztery szkice socjologiczne*, Warszawa 1960; *Spółczesność, w którym żyjemy*, Warszawa 1962; *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962; *Socjologia na co dzień*, Warszawa 1964; *Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczną genezą i funkcją socjologii*, Warszawa 1965; *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*, Warszawa 1966. [Wymienione pozycje bibliograficzne nie stanowią przedmiotu rozważań niniejszej pracy. Zostają umieszczone w przypisie, dla zasygnalizowania rozległego zakresu badawczego filozofii Baumana, nie zaś w tekście właściwym, ponieważ nie znajdują tam kontynuacji].

W Wielkiej Brytanii powstają prace, znane z późniejszych tłumaczeń także polskim czytelnikom, jak choćby *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity, Intellectuals* (1987; wyd. pol.: *Prawodawcy i tłumacze*, 1998), czy *Freedom* (1988; wyd. pol.: *Wolność*, 1995), a także *Modernity and the Holocaust* (1989; wyd. pol.: *Nowoczesność i Zagłada*, 1992)³.

Refleksje filozoficzne Baumana dotyczą w tym okresie szczególnie zagadnień i problemów współczesności, które ściśle związane są z kondycją człowieka w epoce ponowoczesnej. W *Modernity and Ambivalence* (1991; wyd. pol.: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, 1995), filozof zwraca uwagę na wieloznaczność jako ikonę ponowoczesności, przejawiającą się jako ciągły chaos, w którym człowiek musi jednak nauczyć się żyć. Ponowoczesność oraz jej zjawiska stają się także przedmiotem analiz filozofa w następujących pracach: *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992; wyd. pol.: *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, 1998), *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* (1995) oraz *Postmodernity and its discontents* (1997; wyd. pol.: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, 2000). W kolejnych rozważaniach Bauman wydobywa wieloznaczny charakter ponowoczesności. Filozof nadaje jej metaforyczne znaczenie i obdarza charakterystycznym dla cieczy stanem skupienia – płynnością. Mowa tu o książkach: *Liquid Modernity* (2000; wyd. pol.: *Płynna nowoczesność*, 2006), *Liquid Life* (2005; wyd. pol.: *Płynne życie*, 2007), *Liquid Fear* (2006; wyd. pol.: *Płynny lęk*, 2008), *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty* (2006; wyd. pol.: *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, 2007).

Rozważania Baumana implikują także przemyślenia natury moralnej i etycznej, a tym samym objawiają pytania, przed którymi stoi współczesny człowiek. W *Postmodern Ethics* (1993; wyd. pol.: *Etyka ponowoczesna*, 1996) filozof sądzi, że nadejście ponowoczesności otwiera perspektywę **względności kodeksów etycznych**, które wytworzyła nowoczesność. Pyta jednocześnie, co wynika z tej krytyki. Otóż ponowoczesność, zdaniem Baumana, jawi się jako era moralności, otwierająca przed człowiekiem możliwość życia **bardziej moralnego**, nie zaś etycznego, czemu daje wyraz w wydanej w 1994 roku polskiej publikacji *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Filozof ponawia pytanie o odpowiedzialność moralną jednostki w pracy *Moralność w niestabilnym świecie* z 2006 roku, a także ukazuje etyczne wyzwania współczesnego świata w wydanej rok później książce *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*.

Warto wspomnieć, że w pierwszych pracach dla opisu współczesności filozof używa określenia *ponowoczesność* (ang. *postmodernity*), w późniejszych natomiast zastępuje go terminami: **późna nowoczesność**, **płynna nowoczesność**, **późna faza nowoczesności**, czy **nowoczesność w stanie ciekłym**. Bauman przyznał w jednym z wywiadów, że pojęcie ponowoczesność traktował od początku

³ Bauman, wielokrotnie wyróżniany i nagradzany, otrzymał Europejską Nagrodę AMALFI w dziedzinie socjologii i nauk społecznych za pracę *Nowoczesność i Zagłada*, a w 1998 został uhonorowany nagrodą im. Theodora W. Adorno.

jako tymczasowe⁴. Zamknięcie opisywanego stadium nowoczesności w metaforze **płynności i ciekliwości** to jeden z zabiegów dokonywanych przez filozofa dla uwydatnienia jej niestałości, chybotliwości i ruchliwości. Rzecz podobnie przedstawia się w rekonstruowanej przez niego ponowoczesnej kondycji człowieka jako nomady, turysty czy gracza, żyjącego przygodnie, w poczuciu bezcelowości, niepewności oraz niepokoju. W **płynnej nowoczesności, nowoczesności w stanie ciekłym**⁵, powtarza się bowiem dylemat rozlewania formy, rozmywania granic, szczególnie odnoszących się do usankcjonowanego i zhierarchizowanego systemu wartości, a tym samym stanowiący istotną cechę współczesnej kondycji ludzkiej. Brak stabilności i fundamentu podsyca społeczne zjawiska **miksofobii** i **miksofilii**, generując model świata jako zawilego labiryntu lub przepastnego ogrodu, który z jednej strony kusi wielością dróg i wyjść czy możliwości, z drugiej zaś skazuje człowieka na samotne dokonywanie wyboru spośród rozwidlających się dróg, stawania na rozdrożu i dość ambiwalentną sytuację. Specyfikę tych zjawisk trafnie analizuje Bauman, gdy stwierdza:

Atrakcja i ryfuzja występują teraz nagminnie w dużych skupiskach. Ludzie lgną do wielkich miast, do mnóstwa obcych, różnorodności kulturowej i wielości stylów życia, ponieważ tam czeka przygoda. To jest zresztą stara cecha miast średniowiecznych, gdzie mówiono: powietrze miejskie czyni cię wolnym. Z drugiej jednak strony w towarzystwie obcych odczuwamy strach. Z samego pojęcia „obcy” wynika, że nie wiem jak on się zachowa. Kto wie, może pchnie mnie nożem. Nie wiem przecież, czy jego uśmiech oznacza, że chce mi poderżnąć gardło, czy też się do mnie zaleca. Skąd to mogę wiedzieć, skoro to jest „obcy styl”⁶.

Metaforyczne zabiegi Baumana mają na celu odróżnienie nowoczesności od ponowoczesności, wykazanie zmiany paradygmatu. W tekście *Prawodawcy i tłumacze* nowoczesność widziana jest przez filozofa jako „epoka rzeczników Rozumu”⁷, „prawodawców i ustawodawców”, a także „absolutyzmu etycznego”. Ponowoczesność silnie zaznacza się natomiast jako faza nadejścia „tłumaczy”, pluralizmu⁸ i wieloznaczności⁹ oraz eklektyzmu, a nade wszystko jawi się jako epoka moralności i „relatywizmu etycznego”. Dla naukowców i filozofów ponowoczesność jest wciąż łamigłówką o nieoszacowanych, mających dopiero nadejść, konsekwencjach. Jednak trzeba mieć świadomość, jak dowodzi Bauman, że zasługę postmodernistycznego przewrotu stanowi to, iż „możemy teraz jasno

⁴ Por. Z. Bauman, G. Gajewska, *Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności*, Gniezno 2005, s. 15 i n.

⁵ Por. *Ibidem*, s. 16.

⁶ *Ibidem*, s. 32–33.

⁷ Por. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 273.

⁸ Por. *Ibidem*, s. 282 i n.

⁹ Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesna wieloznaczność*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995.

zobaczyć znaczenie modernizmu”¹⁰. W *Etyce ponowoczesnej* rozumie tytułową ponowoczesność jako

nowoczesność bez iluzji (co można też wyrazić stwierdzeniem, że nowoczesność jest ponowoczesnością nie przyjmującą prawdy o sobie). Iluzje te sprowadzają się do przekonania, że nieład ludzkiego świata jest stanem przejściowym zaledwie i odwracalnym, który wcześniej czy później zostanie zastąpiony przez uporządkowane i systematyczne rządy rozumu¹¹.

Wcale nie chodzi bowiem o wytyczanie granic między nowoczesnością a ponowoczesnością, ale uzmysłowienie, że tęsknota za uporządkowaniem świata wynika z zagubienia i niepokoju człowieka, niejako wrzuconego w rzeczywistość ponowoczesną, z której nie można uciec. Co więcej, zapotrzebowanie na drogowskazy, wyznaczniki czy **główne ogniwa**, to znaczy atrybuty nowoczesności, potęguje poczucie rozdarcia i bezcelowego dryfowania. Droga w istocie wiedzy człowieka w głąb samego siebie, ma charakter przebudzenia albo narodzin jaźni i tożsamości ponowoczesnej.

1.1. Ponowoczesna kondycja człowieka

Podejmowany przez Baumana problem kondycji ludzkiej oscyluje wokół zagadnień niepewności, niepokoju, dyslokacji, przygodności, a także świadomości, płynności i wieloznaczności. Filozof nie buduje przy tym określonej wizji humanizmu czy wzorca osobowego człowieka ponowoczesnego, skonstruować ich bowiem nie sposób. Poszukuje raczej jego tożsamości. Bauman sądzi, że pytanie dotyczące tożsamości

wyraста z odczucia chybotliwości istnienia, jego „manipulowalności”, „niedookreślenia”, niepewności i nieostateczności wszelkich form, jakie przybrało. Wynika ono także z doznania, że w tych warunkach wybór jest koniecznością, a wolność jest losem człowieka¹².

Człowiek jest niejako zmuszony do poszukiwania samego siebie, musi podjąć tę próbę, by choć tymczasowo osiągnąć namiastkę stałości. Bauman twierdzi:

Tożsamości nie dostaje się ani w prezencie, ani z wyroku bezapelacyjnego; jest ona czymś, co się **konstruuje**, i co można (przynajmniej w zasadzie) konstruować na różne sposoby,

¹⁰ *Ibidem*, s. 290.

¹¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 45.

¹² Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 9.

i co nie zaistnieje w ogóle, jeśli się jej na któryś ze sposobów nie skonstruuje. Tożsamość jest zatem zadaniem do wykonania, i zadaniem przed jakim nie ma ucieczki¹³.

Nie ma też żadnej gwarancji, że owe poszukiwania przyniosą pozytywny skutek, czy okażą się sensowną strategią na uporządkowane życie. Ponowoczesność przynosi bowiem wizję życia składającego się z epizodów, bez wymogu ciągłości i konsekwencji, nie generuje spójnego **projektu życiowego**. Tak samo jak tożsamość ponowoczesna, której „wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie”¹⁴.

Wędrowka człowieka ponowoczesnego nie ma określonego kierunku i celu, każdy z przystanków życiowych jest tylko kolejnym etapem. Nie może także przybrać formy **pielgrzymowania**, bo jest w istocie specyficznie pojętym **koczowaniem**. Stąd też wyrasta przekonanie Baumana o „nieczystości”, rozchwianiu, wieloznaczności i niekonsekwencji bytu ponowoczesnego, to znaczy istnieniu wielu sposobów życia jednocześnie, co dobrze oddają metafory spacerowicza, włóczędzy, turysty i gracza.

Mądrość człowieka ponowoczesnego polega na uzmysłowieniu, że problemy społeczne nie podlegają symplifikacji dzięki gotowym rozwiązaniom. Co więcej, być może nie istnieją dobre rozwiązania czy recepty na bolączki współczesności. Wymaga to jednak świadomości i zgody na taki stan rzeczy. Akceptacji wymaga równocześnie życie w wieloznaczności, obarczone ryzykiem i zagrożeniem, a także dopuszczenie możliwości pojawienia się w nim błędu. W *Etyce ponowoczesnej* Bauman podsumowuje te kwestie następująco: „Ponowoczesny umysł pogodził się z myślą o tym, że los ludzki pozostanie taki, jaki jest: nieuładzony, »niedoprowadzony do porządku«. Oto co, w najogólniejszym zarysie, uznać można za ponowoczesną mądrość”¹⁵.

Wcielenia człowieka ponowoczesnego

W przestrzeni miejskiej człowiek może dowolnie kierować swoim życiem, wybierać różne postaci. Oznacza to, że wytworzone w nowoczesności typy osobowe, funkcjonujące na zasadzie trwałych wzorców, w ponowoczesności tworzą kolaż lub kalejdoskop, z którego nie trzeba wybierać. Wszystkie mogą bowiem współistnieć na jednej płaszczyźnie. Można być po trosze spacerowiczem, włóczęgą, turystą i graczem, niezależnie od sytuacji, w dowolnym stopniu, w nieokreślonej konfiguracji. Ludzie mogą więc życie niepodlegające jednemu wzorcowi, ale pozwalając różnym wzorcom przenikać się wzajemnie, nawet za cenę zamętu,

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 16.

¹⁵ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 334.

rozdarcia, zagubienia i niezadowolenia. Bauman diagnozuje sytuację człowieka ponowoczesnego, sądząc, że

niespójność i niekonsekwencja postępowania, dążeń i wyobrażeń o życiu szczęśliwym jest chroniczną dolegliwością ponowoczesnego życia. Gdy się pragnie pozostawać wiernym jednemu z uznanych (i strategicznie sensownych) modeli, popadać trzeba raz po raz w konflikt z wymogami innych modeli. Drogowskazy zdają się pokazywać różne drogi; sposób bycia, jaki jeden wzór doradza lub zachwala, drugi wzór gani lub wyśmiewa. Co by więc człowiek ponowoczesny nie uczynił, nigdy nie nabierze pewności, że uczynił to, co trzeba¹⁶.

Człowiek ponowoczesny może być zatem spacerowiczem, który w poczuciu anonimowości, bez celu i kierunku przemierza ulice wielkich miast. Przybiera jednocześnie postać „reżysera z urojenia”. Ulica jest sceną, a przechodnie aktorami. Tylko wyobraźnia spacerowicza ma moc kreacji i nadawania znaczeń historiom i zdarzeniom, do których dochodzi na ulicy. Historie te są jednak epizodyczne i nie ciąży na nich wymóg ciągłości czy spójności. Ulica, ekran telewizora czy monitor komputera dają spacerowiczowi poczucie władzy i złudzenie, że reprezentacja rzeczywistości, czy jego własna imaginacja, są bardziej rzeczywiste niż ona sama.

Według Baumana „spacer miejski [jest] przeżyciem wolności, wolności pełnej, od woli czy kaprysów innych ludzi niezależnej – ale też wolności wyobraźmalnej, umownej, bezzębnej, nie pozostawiającej śladów na kształcie świata”¹⁷. Wolność jest ucieczką w prywatność, do której nikt inny nie ma dostępu. Spotkanie spacerowicza z innymi ludźmi ma bowiem wymiar powierzchniowego kontaktu, który nie wymaga zaangażowania. To **niby-spotkanie** znacząco pogłębia dystans i obcość pomiędzy nimi, pozwala uniknąć niewygodnych, bliskich relacji i nie wymaga dalszego ciągu. Stąd wniosek filozofa, że

aby żyć wśród obcych, trzeba opanować sztukę niby-spotkania. Posiąć tę sztukę trzeba koniecznie, jeśli obcych jest wokół tak dużo, że już ze względu na ich liczebność nie można ich oswoić na wzór sąsiadów, by zadowolili się w świecie codziennych przeżyć¹⁸.

Zarówno dla spacerowicza, jak i dla włóczęgi ruch stanowi podstawę bycia w drodze. Trasa ustanawiana jest w trakcie marszu. Cel i kierunek wprawdzie są nieznanne, w przeciwieństwie do powodu ucieczki. Motorem napędowym wędrówki włóczęgi jest poszukiwanie wrażeń, pogoń za odmianą, wciąż niespełniona nadzieja. Świat jest natomiast pastwiskiem, z którego korzysta dopóty, dopóki rośnie na nim trawa.

¹⁶ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 38.

¹⁷ *Ibidem*, s. 22.

¹⁸ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 207.

Turysta, tak jak włóczęga, nastawiony jest na przeżywanie nowych przygód. Tyle że ten pierwszy ma swoją wizję świata oraz dom, do którego zawsze może wrócić, zniechęcony niedogodnościami podróży, niedosytem atrakcji czy zawiedziony standardem noclegu. Według Baumana świat widziany oczyma turysty „jest surową bryłą marmuru, której turysta nada kształt swoich przeżyć”¹⁹. Turysta jest zawsze tymczasowo i gościnnie w wybranym miejscu, płaci, a więc wymaga. Od tubylcy oczekuje doświadczenia egzotyki, doświadczenia inności. Bauman dowodzi, że każdy człowiek ponowoczesny jest na swój sposób turystą, spragnionym nowych wrażeń, bez względu, czy jest na wakacjach, czy tylko przejazdem.

Gracz jako metafora człowieka ponowoczesnego, działa natomiast w imię zasady, że przeciwnika trzeba przechytrzyć. Chodzi zatem o wygraną, tak jak na wojnie, kiedy każde zwycięstwo w bitwie potęguje rangę sukcesu oraz wzmacnia apetyt na wygraną w następnych podbojach. Dla gracza liczą się epizodyczne triumfy, nie zaś wynik. Tak samo, epizodyczne przegrane nie przesądzają do końca o wygranej przeciwnika. Bauman powiada, że życie ponowoczesne samo w sobie jest grą, ponieważ nie ma w nim określonych zasad, usankcjonowanych reguł, a tym samym pewników, bo jedne znoszą drugie. Życie ponowoczesne „jest następstwem samounieważniających się determinacji”, co oznacza, że wszystko, co oferuje terażniejszość, „oferuje to teraz, »dopóki gra się toczy«. Oferta zostanie unieważniona [...], kiedy terażniejsza terażniejszość zostanie zastąpiona [...] przez jakąś inną terażniejszość. A zatem nic nie może być uczynione na zawsze”²⁰.

Spacerowicz i turysta zawsze wracają do swoich domów pełni nowych wrażeń, w nich bowiem znajdują punkt odniesienia. Włóczęgę i gracza pociąga widmo nowych wrażeń, ryzyko i chytryść, aby bez względu na reguły rządzące światem, pozyskać dla siebie uzurpowaną jego część. Każdy z nich układa świat według własnych potrzeb i czuje się jego demiurgiem. Warto zauważyć, że o ile nowoczesność traktowała typy spacerowicza, turysty, włóczęgi i gracza jako marginalne, o tyle ponowoczesność wydobyła je na światło dzienne, czyniąc z nich integralne części ludzkiej tożsamości.

Poszukiwanie tożsamości w płynnym świecie

Wraz z upadkiem nowoczesnych struktur pojawiają się pytania o tożsamość człowieka w dobie płynnej nowoczesności. Bauman sądzi za Heideggerem, że wszelkie pytania o istotę rzeczy pojawiają się wtedy, kiedy świat ulega rozpadowi, kiedy rozłam dokonuje się wewnątrz wspólnot społecznych. Na tych gruzach

¹⁹ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 31.

²⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 154–155.

zazwyczaj odkrywamy własną tożsamość, „odkrywamy tożsamość, gdy nie jest już dana, lecz zadana”²¹, gdy budzi się w człowieku **podmiotowość refleksyjna**, niepodległa żadnym odgórnym autorytetom. Wymaga to jednak od człowieka odpowiedzialności za własne wybory i ewentualne porażki, mimo że w tych poszukiwaniach wcale nie musimy dotrzeć do prawd ostatecznych, w tym prawdy o sobie, to znaczy o istocie naszego jestestwa. Według Baumana tożsamość „jest znakiem-projektem, znakiem-deklaracją, znakiem zawczasu sporządzonym, by pochwycić i zawrzeć sens naszego bycia-w-świecie; sens, który do owej ostatniej chwili, jaką wszelkie poszukiwania zakończy, szuka siebie w dialogu”²². Trzeba podkreślić, że własnej tożsamości nie można odkryć w monologu, lecz dialogu, który z kolei nie wymaga zgodności co do wizji tożsamości pomiędzy jego partnerami. W płynnym świecie własną tożsamość osiąga się jednak indywidualnie, na własny rachunek, gdyż jest to obowiązek samookreślenia, nie zaś wolny wybór. Przyjęcie narzuconej tożsamości jest natomiast aktem haniebnym, ponieważ nie istnieje tożsamość zbiorowa czy taka, którą można by zamówić, niczym odlew własnego popiersia. Nie można dokonać wyboru tożsamości spośród wielu jej typów, jak podczas zakupów, gdy wybieramy produkt spośród wielu artykułów leżących na sklepowej półce, czekających na swego klienta, a ściślej – konsumenta.

Istotnie, wśród różnych zagrożeń czyhających na mieszkańca globalnej wioski widmo konsumpcyjnego stylu życia wydaje się znaczące. Nie sposób bowiem doszukać się w nim osobowości wolnej od nacisków z zewnątrz, a tym samym tożsamość człowieka musi ulegać ciągłym zmianom. Wszystko sprowadza się do określonej postawy wobec świata. O ile w epoce przednowoczesnej królowała postawa **leśniczego**, który nie zakłócał symbiozy środowiska, ale wnikał do niego z zewnątrz, o tyle nowoczesność przyniosła postać **ogrodnika**. Ten, niczym architekt zieleni, przenikał do świata jak do ogrodu i realizował w nim swoje wizje. Postawę wobec ponowoczesności Bauman określa natomiast mianem **myśliwego**²³. Jest ona dość specyficznie pojęta. Wszystko, co znajduje się w zasięgu ręki myśliwego, to znaczy ludzie i świat, to produkty, które można skonsumować, bez obawy, co stanie się z ewentualnymi odpadami. I choć każdy może być myśliwym w ponowoczesności, to przecież jednocześnie może się stać czyjś łupem. Możliwość bycia raz myśliwym, raz zwierzyną powoduje, że człowiek żyje w ciągłym niepokoju i rozdarciu, a jego tożsamość składa się ze strzępów, okruchów, odprysków, brak jej przecież punktów stałych.

²¹ Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 29.

²² *Ibidem*, s. 30.

²³ Z. Bauman, *Nadzieje i obawy...*, s. 25–26.

Człowiek w globalnej wiosce

Człowiek w płynnym świecie, widziany jako spacerowicz, włóczęga, turysta czy gracz, przemierzający glob wzdłuż i wszerz, poszukujący siebie i przeglądający się w różnych lustrach, nie odnajduje poczucia bezpieczeństwa. Niepewność jest bowiem czysto negatywnym skutkiem globalizacji, rozsądza stary świat, ale równocześnie nie proponuje nowych struktur. Pociąga to za sobą groźbę zaniku zapotrzebowania na autorytety, a tym samym samowolę lub anarchię. Warto zadać pytanie o to, jak człowiek w płynnym świecie ma się odnaleźć w gąszczu wielości kultur i stylów życia, różnych tradycji i wykluczających się hierarchii wartości.

Otóż Bauman widzi dwa rozwiązania, rozważając problem na podstawie wizji przyszłej Europy. Europa jutra, jak powiada, może obrać dwie strategie: **strategię odpowiedzialności** lub **okopów**. Pierwsza z nich opiera się na dialogu i otwartości, druga zaś na budowaniu granic i powiększaniu podziałów²⁴. Zdaje się, że tożsamość Europy, tak jak tożsamość człowieka w płynnej rzeczywistości, dopiero się buduje, będąc nieustanną wędrówką i przygodą, także tą intelektualną. Takie wyzwanie podjął – wspomniany przez Baumana – Ryszard Kapuściński, podróżując po krajach Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej w poszukiwaniu nowego, godnego oblicza Europy. Filozof sądzi, że to „inne wyjście – spotkanie, poznanie, dialog [...] to już nie tylko propozycja, to już powinność, którą stawia przed nami rzeczywistość świata”²⁵. Innymi słowy, humanizujemy „to, co się w świecie i w nas samych odbywa, przez to, że o tym ze sobą, do siebie, mówimy. To w trakcie mówienia ze sobą uczymy się od siebie nawzajem człowieczeństwa”²⁶. Być może właśnie dialog stanowi podstawę odnalezienia tożsamości w płynnym świecie, istoty jestestwa, a tym samym współczesnego wymiaru humanizmu.

1.2. Etyka ponowoczesna

Baumanowska wizja etyki ponowoczesnej jest przede wszystkim przeciwieństwem swej nowoczesnej poprzedniczki. Miejsce etyki normatywnej, etyki moralistów i prawodawców, zajmuje tu bowiem **etyka życia**. Ma to doniosłe znaczenie, szczególnie dla aktywności samego człowieka i jego różnorodnych działań moralnych. Opiera się ona na wrażliwości moralnej każdej jednostki i nie tworzy spójnego konstruktów. Zdaniem Baumana etyka nowożytna, wypracowując sztywny kodeks w postaci zakazów i nakazów, pozbawiła człowieka namysłu i indywidualnej odpowiedzialności. Doprowadziła tym samym do ubezwłasnowolnienia

²⁴ Por. *ibidem*, s. 37–39.

²⁵ *Ibidem*, s. 50.

²⁶ Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 345–346.

jego działań i bezpośrednio ponosi odpowiedzialność za objawienie się systemów totalitarnych. Zdaniem wielu krytyków to raczej płynne granice etyki ponowoczesnej prowadzą do pogłębiania się chaosu moralnego. Bauman odrzuca jednak ten zarzut. Sądzi bowiem, że etyka ponowoczesna jest etyką ludzi dojrzałych i wolnych, to znaczy jednostek autonomicznych. Filozofowi chodzi w gruncie rzeczy o autentyczny jej wymiar, to znaczy nieskupianie się na realizowaniu nakazów, odtwarzaniu bez namysłu kolejnych reguł, ale o akt twórczej pracy, popartej namysłem człowieka.

Wielu krytyków i komentatorów myśli Baumana wątpi w to, czy każdego człowieka będzie stać na taki wysiłek. Na tę wątpliwość należy pewnie odpowiedzieć tak samo jak na pytanie, czy w dobie nowoczesności każdy człowiek przestrzegwał odgórnie usankcjonowanych kodeksów. Pewne jest, że

nie wszyscy ludzie są w stanie sprostać tak wysokim wymaganiom, ale nie stanowi to o słabości propozycji Baumana, a wręcz przeciwnie. Nie sądzę, aby wszyscy ludzie byli w stanie sprostać jakimkolwiek, nawet najniższym, wymaganiom moralnym. [...] *Etyka ponowoczesna* jest etyką stawiającą przed człowiekiem cele maksymalne, jest etyką, w dobrym tego słowa znaczeniu, dla wybranych²⁷.

Bauman, jak się zdaje, potwierdza to przekonanie, stwierdzając, że formowanie własnej tożsamości musi mieć charakter ciągły i być ciągłym **re-formowaniem**²⁸. Dlatego era ponowoczesna jawi się jako era moralności i indywidualnych wyborów człowieka. Być może, w istocie orzekanie współcześnie o kryzysie etyki jest przedwczesne i wynika z niepokojów niesionych przez możliwość obrania wielu dróg, bez odpowiedzi, co jest właściwe moralnie, a co nie. Co więcej, wedle Baumana brzmiały niczym oksymoron „moralność nieaporetyczna, jednoznaczna, wsparta na etyce o powszechnym walorze i niezawodnie ugruntowanej, jest niemożliwa do osiągnięcia; [...] jest ona ze swej natury *contradictio in adiecto*”²⁹.

Zastanowienia wymaga kwestia, jak przedstawia się moralna kondycja człowieka żyjącego w płynnej nowoczesności. Otóż trzeba przyjąć, że bez względu na wygłaszane komunały o immanentnym dobru czy złu zakorzenionym w człowieku, jest on moralnie wieloznaczny, także ze względu na irracjonalny charakter zjawisk moralnych. Rzadko dokonujemy bowiem wyborów, które byłyby jednoznacznie dobre lub złe. Moralność przez to musi być aporetyczna, a jaźń moralna podszyta niepewnością. Nie oznacza to wcale, że wiedzie człowieka ku relatywizmowi i nihilizmowi moralnemu. Ponowoczesność, zdaniem Baumana, ujawnia względność kodeksów moralnych, które pogłębiają istniejący od zawsze relatywizm etyczny. Płynna faza nowoczesności nie rezygnuje zatem

²⁷ *Dyskusja nad książką Zygmunta Baumana Etyka ponowoczesna*, [w:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, Lublin 1999, t. 5, s. 308.

²⁸ Por. Z. Bauman, *Szanse etyki...*, s. 229.

²⁹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, s. 17.

z etyki, ponieważ moralność wyzwolona z „pancerza sztucznie stworzonych kodeksów etycznych (albo też wyzbycia się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie”³⁰. Rehumanizacja moralności jest w istocie powrotem do odpowiedzialności moralnej, to znaczy do samego początku etyki.

Odpowiedzialność moralna jednostki

Gdy Bauman przekonuje, że współcześnie potrzebna nam jest etyka bez kodeksów i powszechnie uznanych przepisów, ma na uwadze szczególnie moralność podmiotu. W *Etyce ponowoczesnej* stwierdza:

Można zadekretować powszechne **obowiązki**, ale moralna odpowiedzialność odwołuje się tylko do jednostki i może być podjęta tylko indywidualnie. Obowiązki czynią ludzi jednakimi; odpowiedzialność czyni z nich indywidua – niewymienne i niepowtarzalne. Tego, co w człowieku ludzkie, nie da się uchwycić we wspólnych mianownikach – pogrąża się ono w nich i przepada³¹.

Indywidualna odpowiedzialność człowieka ma jednak charakter dialogowy, bo wychodzi naprzeciw innemu człowiekowi. Dzięki temu zawiązuje się relacja określana jako „bycie »dla« Innego”. Odpowiedzialność jest bezwarunkowa i niezależna od okoliczności i zasług Innego, „jest **absolutnym początkiem**”³². Powołanie moralne człowieka jest zawsze osobiste i nie podlega zależności odwzajemnienia. Drugi nie musi dla mnie zrobić tego, co ja dla niego czynię. Zachodzi w tej relacji asymetria, bo mój obowiązek nie jest prawem Drugiego.

Musi jednak dojść do przebudzenia w człowieku **jaźni moralnej**, to znaczy pierwotnej zdolności do doświadczenia odpowiedzialności. Według Baumana jaźń moralna „nie ma fundamentu. Opiera się wprawdzie na impulsie moralnym – ale to jedyne jej oparcie nie jest czymś takim, co mają na myśli filozofowie, gdy mówią o fundamentach”³³. Wielowiekowe działania prawodawców amputowały ważność tego impulsu jako ugruntowania moralnego, a tym samym pozbawiły człowieka pierwotnego doświadczenia odpowiedzialności za Innego. Etyka ponowoczesna powraca do tej źródłowej zależności, w której moralna odpowiedzialność jest przedontologiczna, znajduje się w ogóle **przed** samym bytem. Oznacza to, że moralność jest pierwotnością tylko wtedy, kiedy jeszcze na horyzoncie nie pojawia się ontologia w postaci ukonkretnionego bytu, osoby. Odpowiedzialność, dzięki przywołaniu Twarzy Innego, jest także aktem twórczym, w którym powstają jaźń moralna człowieka i on sam. **Przebudzenie**, o jakim

³⁰ *Ibidem*, s. 47.

³¹ *Ibidem*, s. 74.

³² *Ibidem*, s. 100.

³³ *Ibidem*, s. 85.

mówi za Levinasem Bauman, „nie polega na odkryciu siebie jako jaźni „innej niż dotąd”, ale na odkryciu Innego jako Twarzy”³⁴. Można dzięki temu mówić o narodzinach jaźni moralnej w aspekcie odpowiedzialności za Innego jako fundamentu relacji etycznej. Bauman dookreśla tę kwestię następująco: „Przebudzenie się nie polega na odkryciu, że »ja jest ja«, lecz na odkryciu, że »ja jestem dla« – Innego”³⁵.

Propozycja oparcia etyki na **jaźni moralnej**, objawiającej się w pierwotnej i nieredukowalnej odpowiedzialności za Innego, wydaje się czysto utopijna. Posługując się jednak metaforą Levinasa, Bauman dowodzi, że spotkanie z Innym daje szansę człowiekowi przyjęcia odpowiedzialności za swą indywidualną odpowiedzialność. Równocześnie szansa ta oznacza, że można ją zaprzepaścić, nawet nie zauważyć możliwości na twórczą postawę moralną. Warto zadać w tym miejscu pytanie o to, jak rozpoznać swoją sytuację moralną. Aby odpowiedzieć na tę wątpliwość, trzeba przytoczyć następujące stwierdzenie Baumana: „Rozpozna się sytuację moralną po dręczącym poczuciu niespełnienia, a osobę moralną – po jej wiecznym z siebie niezadowoleniu. **Jaźń moralną nęka nieustannie podejrzenie, że jest nie dość moralna**”³⁶. Poczucie niespełnienia wynika z faktu, że własnej odpowiedzialności nie można spełnić nigdy do końca, musi zatem ta sytuacja budzić uzasadniony niepokój.

Etyka ponowoczesna, zdaniem Baumana, przywraca relacji Ja–Inny należną jej międzyludzką bliskość. Owa bliskość zakłada bowiem człowieczeństwo jako odpowiedzialność i wolność jaźni moralnej. Tylko spotkanie twarzą w twarz może ujawnić moralność we dwoje, które z kolei wymaga ode mnie bycie dla Innego, bez oczekiwania na rewanż. Niniejsze przemyślenia filozofa przywodzą na myśl **nieasymetryczną** relację w koncepcji Emmanuela Levinasa. Bauman twierdzi, że moralna odpowiedzialność

jest najbardziej osobistą i niezbywalną z ludzkich wolności, i najcenniejszym z ludzkich praw. Nie można jej człowiekowi odebrać, nie można podzielić się nią z drugim człowiekiem, nie można przekazać jej innemu, oddać w zastaw lub na przechowanie. Odpowiedzialność moralna jest bezwarunkowa i nieskończona, i objawia się w ciągłym niepokojem, że objawia się niedostatecznie³⁷

Innymi słowy, odpowiedzialność moralna jest „zanim dostarczy się dowodów jej racji, i długo po tym, gdy producenci wymówek wysłali ją na emeryturę”³⁸.

³⁴ *Ibidem*, s. 103.

³⁵ *Ibidem*, s. 104.

³⁶ *Ibidem*, s. 109.

³⁷ *Ibidem*, s. 341.

³⁸ *Ibidem*.

Moralność wobec niestabilnej rzeczywistości

Poszukiwanie stabilnych fundamentów etyki w płynnym świecie doprowadza do sięgania po gotowe wyznaczniki moralne i ekspertyzy znawców tego tematu. Współczesne przekonanie o tym, że fundamenty jako takie nie zostały jeszcze zbudowane lub ujawnione, nie jest jednak tym samym co wiara w istnienie normatywnych reguł. Ponowoczesność przynosi bowiem odczucie, że moralność jest zjawiskiem przygodnym, etycznie nieufundowanym. Jedno w obliczu chaosu jest pewne, mianowicie, że moralność jest

niekontrolowana i nieprzewidywalna. Tworzy się ona sama, może też skasować to, co zbudowała i odtworzyć w innej zgoła postaci – a wszystko to dzieje się w toku zawiązywania i rozwiązywania stosunków międzyludzkich, w trakcie tego, jak ludzie schodzą się ze sobą i rozchodzą, porozumiewają i kłócą, przyjmują lub odrzucają stare lub nowe więzi i lojalności³⁹.

Trzeba podkreślić, że płynna faza nowoczesności nie odkrywa fundamentów etycznych, ale usiłuje nadać im kształt w wyniku samokonstrukcji. Z pewnością nie jest to łatwe, zważywszy, że utopijna wiara w istnienie fundamentów moralnych zestawiona z niestabilną rzeczywistością, rodzi chaos i absurd. Współczesnie objawia się to jako fakt, nie zaś zjawisko marginalne. Trzeba jednak te fakty przyjąć i nauczyć się z nimi żyć.

Bauman twierdzi, że o ile „reglamentacja i twórczość były zawołaniem bojowym nowoczesności, [to] deregulacja i przerób wtórny są hasłami ponowoczesności”⁴⁰. Chodzi o to, że nowoczesność wiązała się z przekonaniem, że moralność bez etyki nie istnieje, a raczej że moralność jest produktem etyki. Ponowoczesność przynosi natomiast refleksję, że kres prawodawstwa etycznego wcale nie wyznacza kresu moralności. Przeciwnie, „kres »ery etyki« jest początkiem »ery moralności« – i że czasy ponowoczesne można rozpatrywać jako – potencjalnie przynajmniej – taką erę”⁴¹. Nie oznacza to bynajmniej, że człowiek ponowoczesny jest wolny od dylematów dnia codziennego, że łatwiej mu będzie te dylematy rozwiązywać i pokonywać w miarę dokonywania coraz to nowych wyborów. Zdaje się, że jedyną obietnicą, jaką niesie płynna rzeczywistość, jest skazanie człowieka na niekoherencję i wieloznaczność, szczególnie etyczną.

³⁹ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 52.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 71.

⁴¹ *Ibidem*, s. 83.

1.3. Niepewność jako kategoria etyki interpretacji

Powyższe rozważania skłaniają do refleksji, że zwrot etyczny na gruncie nauk humanistycznych przyniósł coś więcej niż tylko przesunięcie ciężaru z pola etyki na pole moralności. Szczególnie jeśli mowa o literaturoznawstwie i teorii interpretacji. Okazuje się, że każdy akt lektury obarczony jest ryzykiem, ponieważ każdorazowe, indywidualne spotkanie czytelnika z literaturą jest w gruncie rzeczy nieprzewidywalne. Tym samym interpretacja nie może przybrać odgórnie określonego kształtu. Niepewność jawi się więc jako stan permanentny, nie tylko w ponowoczesnych poszukiwaniach własnej tożsamości i fundamentów moralności, lecz także w aspekcie działań interpretacyjnych. Interpretacja pojęta etycznie nie ma na celu szukania ukrytych sensów, dokopywania się do struktur głębokich w nadziei na uzyskanie całościowego, spójnego i prawdziwego obrazu tekstu. Prawda bowiem staje się „przygodnym i wymyślonym tekstem zapisanym raczej w taki, a nie inny sposób, tekstem, który mógłby równie dobrze być zapisany w ten raczej sposób niż inny”⁴². Wzmaga to potrzebę tworzenia nowych postaw interpretacyjnych i czytelniczych, zwłaszcza, że uprzywilejowana rola autora utraciła swój statut. Według Baumana, odkąd ponowoczesność ogłosiła „śmierć autora”, skazała go jednocześnie „na detronizację [...] z zajmowanej niegdyś pozycji autorytatywnego twórcy, interpretatora znaczeń”⁴³. W związku z tym, odkąd czytelnikowi powierzono znaczącą rolę w procesie interpretacji tekstu, pojawił się jednocześnie dylemat nieskończonego odczytywania, dryfowania między tekstami i kontekstami, które z kolei tworzą nowe teksty i odmienne modele rzeczywistości. Trzeba jednak pamiętać, że między interpretacją i kondycją współczesnego człowieka zachodzi pewne podobieństwo, a jest nim możliwość kreowania coraz to nowych scenariuszy, czy też **autointerpretacji**⁴⁴. Interpretacja jest bowiem swoistym sposobem bycia człowieka, sposobem istnienia jaźni moralnej, pełnej niepewności i niepokoju.

Warta zastanowienia wydaje się kwestia samego tekstu, to znaczy rola, jaką odgrywa tekst w praktyce interpretacyjnej. Snując rozważania nad granicami anarchizmu interpretacyjnego, Bauman uważa, że skoro strategie hermeneutyczne pociągnęły za sobą nieuchronność pojawienia się kontekstu, to jego pojawienie się

sygnalizuje nagle zwątlenie suwerenności tekstu: sporność granic tej suwerenności, potrzebę ustawienia słupów granicznych i pobudowania budek strażniczych,

⁴² Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie...*, s. 164.

⁴³ Z. Bauman, *Medycyna, informatyka i życie wieczne*, [w:] *Aksjologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, Lublin 1997, t. 4, s. 278. [Mowa tu oczywiście o tezach głoszonych przez Rolanda Barthesa, Michela Foucaulta, Jacques'a Derride, czy Jeana Baudrillarda].

⁴⁴ Por. W. Kalaga, *Obowiązek Innego. Trzeci*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004, s. 49.

możliwość granicznych zatargów i potyczek, ale i nielegalnego przekraczania granic oraz kontrabandy⁴⁵.

Innymi słowy, próba ochrony integralności tekstu zmierza ku suwerenności kontekstu. Sam kontekst nie może jednak stanowić granicy tekstu ani interpretacji. Kontekst generuje bowiem interpretację w takim stopniu, w jakim interpretacja powołuje kontekst do życia. Granicę interpretacji tekstu wyznacza natomiast granica wolności. Bauman twierdzi, że wolność w istocie „może być zmorą interpretatora, ale jest wielką szansą interpretacji i rozumienia”⁴⁶. Choć niewątpliwie może prowadzić do nadużyć i nadinterpretacji względem tekstu, to trzeba przyznać rację filozofowi, że szukanie

interpretacji twardej, pewnej i nietymczasowej, interpretacji, jaka kładzie kres poszukiwaniu interpretacji, jawi się w tym świetle jako zuchwała próba wyrwania tajemnic historii, zajrzenia jej przez ramię, wykradzenia z biurka okólników przed ich rozesłaniem⁴⁷.

Wszelkie zabiegi mające na celu pogrzebanie niepewności, w tym niepewności interpretacyjnej, wydają się chybione, ponieważ by pokonać ów niepokój, trzeba dokonać odpowiedzialnego wyboru, choćby miało to oznaczać wybór będący niedokonywaniem go. Prowadzi to jednocześnie do przekonania, że taki wybór musi rodzić chaos, a ten anarchię. Etyczna odpowiedzialność każdej interpretacji przynosi niepewność, nienasycenie i niespełnienie, nigdy bowiem nie można być pewnym, że interpretacja bliska jest całościowemu odczytaniu tekstu, zawsze pozostaje pewien jej niedosyt. Sam interpretator musi zatem mieć poczucie, że jego odpowiedzialne wybory wciąż mogą się okazać niewystarczające, co bez wątplenia rodzi niepewność. Bauman przekonuje jednak, iż wolność i wielość interpretacji nie musi prowadzić do dezorientacji i niezrozumienia, ponieważ „rozumienie na przybytku interpretacji nie traci, lecz zyskuje. Lepiej usposabia do sensownej orientacji w świecie, w którym poruszanie się jest celem tego rozumienia”⁴⁸.

Płynny świat nie gwarantuje stałości w poszukiwaniach własnej tożsamości, przeciwnie, rozwija wachlarz różnych stylów życia i bycia, a tym samym zróżnicowanie w sensie interpretacyjnym. Nie zapewnia żadnych punktów orientacyjnych, nie ugruntowuje ich, nie absolutyzuje, ale czyni każdy wybór niestabilnym, wymiennym, płynnym i niedookreślonym. W takiej sytuacji literatura może pełnić funkcję pomocniczą w budowaniu stabilności przez przyzwyczajanie czytelnika do doświadczania ciągłej niepewności w praktyce interpretacyjnej. Teksty literackie bowiem „trwają dłużej niż konteksty ich interpretacji – są zatem – rzecz

⁴⁵ Z. Bauman, *Nad granicami anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 37.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 40.

można, »wielo-użytkowe«; o tyle przeżywają swe konteksty, o ile nie wykluczają możliwości, że odczyta się je w kontekstach innych, w tym i nienarodzonych jeszcze, doświadczeń⁴⁹. Dzięki temu są jednym z niewielu stabilnych elementów w płynnym świecie.

Interpretacja, której dominantą jest niepewność w doborze strategii interpretacyjnej, posłuży w dalszej części za przykład etycznej lektury tekstu literackiego. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Żona prezydenta* Stefana Chwina.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 43.

ROZDZIAŁ 2

ESTETYCZNA WIZJA PODMIOTU MICHELA FOUCAULTA.

ŻYCIE JAKO REDESKRYPCJA

Jeśli odkrycie Powrotu jest zatem kresem filozofii, to kres człowieka jest powrotem i brzaskiem filozofii. Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka. Bo pustka ta nie drąży luki, nie wyznacza przestrzeni do wypełnienia. To ani więcej, ani mniej, jak tylko wyrównywanie fałdów w przestrzeni, gdzie znowu zaczyna się myśleć.

M. Foucault¹

Michel Foucault, niejednokrotnie pomawiany o strukturalistyczne upodobania, w rzeczywistości jawi się jako poststrukturalista, a raczej postmodernista. Sam filozof zdecydowanie odżegnywał się od powyższych klasyfikacji, przekonując, że jego koncepcja jest w istocie historią krytyczną nowoczesności, ściślej – projektem filozofii krytycznej, co z kolei pozwala wpisać jego koncepcję filozoficzną w poczet szeroko rozumianej myśli ponowoczesnej.

Andrzej Kapusta, badając myśl krytyczną Foucaulta, przywołuje tradycję krytyki od Kanta i Hegła po Marksa i ujmuje ją w modelu **krytyka – prawda – emancypacja**, w którym „krytyka jest postrzegana jako proces ujawniania prawdy, która z kolei umożliwia emancypację”². Krytyka francuskiego filozofa, zwana też przez niektórych badaczy **krytycyzmem**, opiera się natomiast na przekonaniu, że ma ona charakter ciągły, musi być tym samym nieustannie

¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 307.

² A. Kapusta, *Krytycyzm myśli Michela Foucaulta*, [w:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, Lublin 1999, t. 5, s. 76.

powtarzana. Można więc sądzić, że krytyka Foucaulta zamyka się w triadzie **krytycyzm – problematykacja – opór**, gdzie problematykacja służy ujawnieniu różnych porządków świata i racjonalności. Ma to na celu dostrzeżenie możliwości oporu, a tym samym przeobrażeń w zakresie relacji władzy i wiedzy, a także władzy i podmiotu.

Foucault, analizując zjawiska związane z kryzysem podmiotu, upatrywał jego źródeł właśnie w mechanizmach wiedzy i władzy, dzięki czemu uważany jest za inspiratora politycznego i etycznego zwrotu na gruncie literaturoznawstwa. Trzeba pamiętać, że głoszona – dość przewrotnie – przez filozofa „śmierć człowieka” to konsekwencja obwieszczonej przez Nietzschego „śmierci Boga”. Stanowią one kwintesencję postmodernistycznego dyskursu, przeciwstawiającego się totalitarnym systemom, wszelkim elementom stałości i stabilności, takim jak Teoria, Rozum i Prawda, oraz regułom normatywnym. Filozofia Foucaulta jest próbą wyjścia ze starego, metafizycznego paradygmatu, nie stanowi jednak spójnej koncepcji. Na każdym etapie twórczości rozważania filozofa oscylują wokół zagadnień władzy i człowieka, czyniąc z niej świadectwo ewolucji jego poglądów i przemiany w postawie badawczej. Foucault nie podaje jednak żadnych argumentów przemawiających za tym, że dokonanie zmiany paradygmatu jest zabiegiem niezbędnym, nie wydaje mu się to potrzebne, krytykom przeciwnie.

Michał Paweł Markowski stwierdza:

Komediodramat Foucaultowskiej filozofii bez *happy endu* rozgrywa się na tle poszarpanego horyzontu, który nie zabezpiecza już w pełni – pod postacią Nauki, Rozumu, Boga, słowem: Logosu – wysiłków intelektualisty. Jej dramat polega na tym, że rzadko kto chce ją czytać wedle logiki zdarzenia, której przez lata była wierna. Jej komedia, komedia całkowicie ludzka, opowiada o godnej śmierci cierpiącego filozofa, który chciał, by jego życie przeminęło w cieniu piękna³.

Należy wyjaśnić, że Foucault był przekonany o tym, że człowiek jest swiowym dziełem sztuki, które wymaga **troski o siebie**. Sięgał w swych rozważaniach po prace starożytnych filozofów, pytając, czy współczesność może z powodzeniem skorzystać z myśli Sokratesa, Plutarcha, Ksenofonta, Platona czy Seneki albo Marka Aureliusza. Na tym podłożu wyrasta jego przekonanie, że pisanie jest jednym ze sposobów zdobywania wiedzy o sobie, a tym samym metodycznie przeprowadzonym procesem rozwoju własnego umysłu, bo krytycznym procesem. Nie ma zatem jednego oblicza filozofii Michela Foucaulta, tak jak nie ma jednego wizerunku filozofa.

Źródłem inspiracji francuskiego myśliciela należy szukać w filozofii Hegła, Nietzschego, a także Heideggera. Foucault przyznał, że swą filozoficzną ewolucję zawdzięcza Hegłowi właśnie, natomiast prawdziwym wyzwaniem stały się dla niego pisma Nietzschego, tak samo jak filozofia Heideggera, określana przez

³ M.P. Markowski, *Fou & Co., czyli nieznośna lekkość szaleństwa*, „Teksty Drugie” 1995, nr 5, s. 117.

niego jako „wstrząs filozoficzny”. Dwóch ostatnich filozofów łączą rozważania dotyczące człowieka i jego źródowości, czemu Foucault dał wyraz w pracy *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966; *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, wyd. pol. 2005). Ukazanie się natomiast w 1969 roku *L'archéologie de savoir* (wyd. pol. *Archeologia wiedzy*, 1977) zaznacza się próbą opisaną własnej metody badań historycznych.

Prócz filozofii, która była pierwszym fakultetem Foucaulta, zgłębianym u boku mentora Louisa Althussera, psychologia i psychopatologia, stanowiły równie silny pierwiastek w jego późniejszych pracach. Pierwsza z nich *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963; wyd. pol. *Narodziny kliniki. Archeologia spojrzenia medycznego*, 1999) jest niejako kontynuacją myśli rozpoczętej w rozprawie habilitacyjnej *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961; wyd. pol. *Szaleństwo i nierozum. Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, 1987). Obok tego zainteresowanie filozofa systemem więziennictwa przynosi publikację *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (1975; wyd. pol. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, 1998), w której Foucault podejmuje krytykę wszelkich wcieleń i przejawów władzy, nadając jej znaczenie **wiedzy-władzy** (*pouvoir – savoir*).

Swoistym zwieńczeniem filozoficznych poszukiwań francuskiego filozofa są trzy tomy *Histoire de la sexualité* (wyd. pol. *Historia seksualności*), powstające w czasie ośmiu lat, w tym pierwszy tom, zatytułowany *La volonté de savoir* (1976; wyd. pol. *Wola wiedzy*), będący analizą zagadnienia **biowładzy**. Natomiast drugi – *L'usage des plaisirs* (1984; wyd. pol. *Użytek z przyjemności*) – i trzeci tom – *Le souci de soi* (1984; wyd. pol. *Troska o siebie*) – oscylują wokół zagadnień starożytnej moralności i seksualności.

Trzeba przyznać, że przedmiotem filozoficznej eksploracji Foucaulta nieustannie był człowiek i jego uwikłanie w systemy władzy i własnej seksualności. Filozof – zdaniem Tadeusza Komendanta – „u schyłku życia stanął twarzą w twarz ze Sobą”⁴.

2.1. Śmierć człowieka jako problem (anty)humanizmu

Głoszony w latach sześćdziesiątych przez Foucaulta **kres człowieka** stanowi podstawowy argument krytyków opowiadających się za antyhumanistyczną wizją filozofii francuskiego myśliciela. Już jednak w *Słowach i rzeczach* przyznaje, że **śmierć człowieka** otwiera przed filozofią nowy początek, jak też nowy sposób myślenia i analizowania historii dziejów. W istocie tezy Foucaulta udowadniają,

⁴ T. Komendant, z noty na okładce książki *Władze dyskursu: Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994.

że człowieczeństwo od wieków uwikłane jest w relacje władzy, która zmierzała do odkrywania immanentnej, uniwersalnej natury ludzkiej, pozbawiając człowieka możliwości artykułowania swej indywidualnej i subiektywnej postawy. Istnieje równocześnie sposób, by przerwać ten system ograniczający jednostkę. Andrzej Kapusta sądzi, że jest to możliwe „poprzez antyhumanistyczną postawę i projekt krytyki, który nazywa »postawą wobec granic«, »modernistycznym etosem« czy »ontologią nas samych«⁵. Chodzi w gruncie rzeczy o demistyfikację współczesności i dotarcie do źródłowości człowieka, ponownego przemyślenia stosunku człowieka do bycia, odkrycia **ontologii terażniejszości**. Choć Foucault nie buduje przy tym pozytywnego programu i nie daje wytycznych, jak kreować siebie, to przecież stawia na nowo problem podmiotu. Czyni to, poszukując wskazówek u filozofów starożytnych, a także wykazując, że podmiotowość uniwersalna w rzeczywistości nie istnieje. Każdy człowiek, jak wierzył filozof, jest twórcą siebie samego. Łatwo więc o zarzuty wobec samego Foucaulta, że uczynił z własnej koncepcji wizję osobistej kreacji, to jest estetykę siebie. Być może właśnie w ten sposób uwidacznia się jego przekonanie, że pisanie, analiza krytyczna i tworzenie własnego wizerunku są najbardziej twórczymi aktami, które składają się przecież na jednostkową wizję podmiotu, podlegającą nieustannej ewolucji i erozji.

Foucault zmierza zatem ku budowaniu wiedzy dotyczącej własnych ograniczeń, które nieustannie człowieka budują, dostarczając mu samowiedzy. Słuszne jest zatem przekonanie, że

alternatywa humanizm/antyhumanizm jest pewnego rodzaju „szantażem”, jaki pozostawiła nam po sobie myśl nowożytna; szantażem, któremu nie powinniśmy ulegać. Każdy jest po trosze humanistą, o ile warunkiem naszej egzystencji jest wiara w możliwość przekształcania, urabiania rzeczywistości oraz w wolność i możliwość komunikacji międzyludzkiej. Jeżeli z kolei nie chcemy pozostać ślepi na ciemną stronę ludzkiej egzystencji, na to, co człowieka ogranicza, determinuje, zniewala, musimy pozostać antyhumanistami⁶.

Człowiek wobec swego początku

Foucault, pytając w *Słowach i rzeczach*, czy człowiek rzeczywiście istnieje, udowodnił jednocześnie, że mieści się w nim wciąż umykająca jego uwadze treść. Warto przywołać literacko wyrażoną metaforę, w której człowiek to swoisty

sposób bycia, który ustanawia w sobie ciągle otwarty wymiar, niemożliwy do wyznaczenia raz na zawsze, lecz nieograniczenie przemierzalny; przechodzi z tej strony siebie, która nie odbija się w Cogito, do aktu myślenia, dzięki któremu ją ujmuje, a od tego czystego ujęcia

⁵ A. Kapusta, *Heidegger i Foucault: myśliciele współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, Lublin 2003, t. 6, s. 107.

⁶ *Ibidem*, s. 113.

zmierza z powrotem do wypełnienia empirycznego, do nieuporządkowanego przepływu treści, do nadmiaru doświadczeń wymykających się sobie, ku milczącemu horyzontowi wszystkiego, co dane w piaszczystej rozciągłości niemyślenia⁷.

Tym, co się człowiekowi nieustannie wymyka i nad czym nie panuje, jest jego początek. **Źródłowość** człowieka, bo o niej mowa, nie odsyła do narodzin czy pierwszych doświadczeń, ale innego czasu, znacznie wcześniejszego, czasu, którego źródła nikt ze współczesnych nie potrafi określić. Prowadzi to zatem do konkluzji, że człowiek jest bytem pozbawionym źródła, czyli **ojczyzny**. To jednak, co człowiekowi bezpośrednio pozwala być, sprawia, że jest bliżej źródła, niż to sobie uzmysławia. Wykracza to bowiem poza jego świadomość i wiedzę. Nawet wszystko to, co człowieka przeraża i przerasta, ma w nim swój początek, źródło. Człowiek to **otwarcie**, zdaniem Foucaulta, „dzięki któremu można odbudować czas, rozwinąć trwanie, umieścić we właściwej im chwili stawienictwo rzeczy”⁸. Idąc tym tropem, trzeba stwierdzić, że kwestionowanie źródła rzeczy to dojście do samego **źródła bez źródła**, z którego wszystko bierze swój początek. Innymi słowy, to, co dalekie, okazuje się niezmiernie bliskie człowiekowi, skończone, dostępne, ale wciąż pozostające do odkrycia.

Uwikłanie podmiotu w struktury wiedzy i władzy

Podobnie jak w przypadku poszukiwań źródłowości człowieka, tak i w kwestii relacji podmiot-władza, mamy do czynienia z koncepcją niespójną i niejednorodną. W rozważaniach filozofa wciąż obecny jest wątek uwikłania człowieka w struktury nadzoru oraz systemów totalizujących i unifikujących. Foucault był przeświadczony, że władza obejmuje całe współczesne życie społeczne, jednak to sam człowiek przywykł strzec, nadzorować i karać, dlatego nie dziwią słowa filozofa, że **władza jest w nas**. Traktuje jednocześnie swe analizy, jak zauważa John Rajchman, jako **postawę ekstremalną** lub **metodę testowania granic**.

Trzeba zauważyć, że władza według Foucaulta nie jest wyrazem dominacji i władzy potocznie pojętej. Filozof określa władzę w stosunku do wiedzy, a pomiędzy składnikami tego porównania istnieje łącznik w postaci podmiotu. Wiedza natomiast jest kształtowana przez praktyki społeczne, a także polityczne i ekonomiczne, przez które przeziera ludzka subiektywność, a raczej podmiotowość. Foucault stwierdza:

Stosunków w obrębie „władzy-wiedzy” nie da się zatem analizować, wychodząc od podmiotu poznania, który jest albo nie jest wolny wobec systemu władzy; przeciwnie – trzeba

⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 290.

⁸ *Ibidem*, s. 298.

uznać, że poznający podmiot, poznawane przedmioty i warunki poznania są raczej skutkami fundamentalnych następstw władzy-wiedzy i ich historycznych przemian⁹.

W rzeczywistości filozof występuje przeciwko epistemologicznemu modelowi poznania. Relacja wiedzy i władzy nie jest relacją skutkową, ale funkcjonującą na zasadzie wzajemnego warunkowania, to znaczy przyczynowości. W relacjach społecznych władza warunkuje bowiem wiedzę, a ta stanowi przyczynę powstania władzy, można więc sądzić, że wzajemnie się powołują.

Foucaultowska relacja władzy nie jest esencjalna, co znaczy, że nie można jej pojmować w sposób ontologiczny, ponieważ przejawia się w stosunkach społecznych, a w związku z tym sama w sobie nie istnieje. Należy więc pytać nie o to, czym jest władza, ale co czyni z człowiekiem. Trzeba zaznaczyć, że władza jest wszechobecna i nie przejawia się w jakichkolwiek strukturach czy instytucjach. Pozytywnie oddziałuje także na jednostkę w celu ukierunkowania jej zachowań. Stosunek władzy powstaje jedynie wtedy, kiedy podmiot jest wolny, działający, gdy dopuszcza się możliwość jego niepodporządkowania, buntu i stawianie oporu. Charakteryzuje go natomiast pewna zależność, ale i konflikt, swoista gra, w której podmiot jest zdominowany przez system władzy. Człowiek może jednocześnie dokonywać indywidualnych wyborów, dzięki czemu pozwala na funkcjonowanie władzy.

Bogdan Banasiak twierdzi, że

całość dzieła Foucaultowskiego jest niczym innym, jak tylko bezustannym, upartym ujawnianiem figur i aspektów tego całkiem niepojętego mariażu, mariażu władzy i wiedzy. Jest czujną eksploatacją postaci, jakie przybiera „rozum kolonizacyjny”, przedzierzgając się w wiedzę psychologiczną [...], psychiatryczną [...], medyczną [...], medyczno-prawną [...], kryminologiczną i karno-prawną¹⁰.

Wciąż przecież chodzi o człowieka i demistyfikowanie jego uwikłania w struktury społeczne, a nade wszystko jednak o indywidualny rozwój i zmianę jego sposobu myślenia, skłonienia go do troszczenia się o siebie, to znaczy podjęcia wysiłku autokreacji.

Estetyczna koncepcja człowieka jako dzieła sztuki

Lata osiemdziesiąte przynoszą zmianę w myśli Foucaulta, dochodzi do przeniesienia punktu ciężkości z władzy na podmiot, co tym samym wzmaga refleksję dotyczącą twórczej praktyki człowieka skierowanej na siebie. Filozof zakładał bowiem, że **troszczenie się o siebie** jest człowiekowi niejako zadane. W trzecim

⁹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 34.

¹⁰ B. Banasiak, *Michel Foucault – mikrofizyka władzy*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, http://bb.ph-f.org/teksty/bb_mikrofizyka.pdf.

tomie *Historii seksualności* podejmuje zagadnienie **kultury siebie**, głosząc pogląd tworzenia siebie jako dzieła sztuki. Punktem wyjścia tych rozważań stała się kultura antyczna, widząca w człowieku byt autonomiczny i wolny, który przez kształtowanie siebie rozwija swą autentyczną indywidualność. *Kultura siebie* odnosi się z kolei do troski o siebie, poświęcania sobie uwagi, zajmowania się sobą i pracy nad sobą, za którą nie stoją określone prawa i wytyczne, dlatego „staje się miejscem intensyfikacji i pozytywnego waloryzowania stosunku siebie z sobą”¹¹. Sam podmiot rozwija sztukę życia przez twórczą aktywność, co pozwala sądzić, że Foucault stworzył estetyczną koncepcję człowieka. Francuski filozof widzi człowieka jako produkt procesów zachodzących w społeczeństwie w ciągu wieków, uwarunkowany nieustannym odnoszeniem się do siebie samego, nie zaś uniwersalnych reguł. Innymi słowy, to człowiek przemawia do innych własnym przykładem, nie realizuje przy tym określonego programu czy ideologii.

Foucault rozwija postawę indywidualistyczną, którą rozumie jako absolutną wartość, zważywszy na niezależność jednostki, a także doniosłość życia prywatnego, to znaczy uwzględnienia najbliższych więzi, więzi rodzinnych. Intensywność relacji z samym sobą dodatkowo wzmacnia indywidualistyczny charakter **kultury siebie**, w której „człowiek zmuszony jest uznawać samego siebie za przedmiot poznania i obszar działalności, pozwalający mu się zmieniać, poprawiać, oczyszczać i osiągać zbawienie”¹². Filozofia od czasów Sokratesa, jak twierdził Foucault, była widziana jako ustawiczne ćwiczenie troski o samego siebie, zakładała zatem wysiłek i poświęcenie sobie czasu. Za Seneką powtarza, że nie może to być

czas pusty: wypełniają go ćwiczenia, zadania praktyczne, różnorodne zajęcia. Praca nad sobą to nie synekura. Jest tu troska o ciało, reżim zdrowotny, niezbyt intensywne ćwiczenia fizyczne, umiarkowane zaspokajanie potrzeb. Są tu medytacje, lektury, wypiski z książek i rozmów, [...] rozpiętywanie prawd¹³.

Chodzi bowiem o to, by poznać zdolności poznawcze własnego rozumu poprzez **procedury próby**, które „są sposobem na oszacowanie i potwierdzenie niezależności, jaką się osiągnęło wobec wszystkiego, co nie jest niezbędne i zasadnicze”¹⁴. Oprócz tego Foucault wskazuje na regularnie prowadzone rachunki sumienia, które przybierają „postać inspekcji, gdzie kontroler ocenia pracę i wykonane zadania”¹⁵. Rzeczone rachunki sumienia mają na celu dotarcie do błędnych zachowań, złych decyzji i wykazanie przyczyn ewentualnych niepowodzeń, uświadomienie i wskazanie alternatywnych zachowań i decyzji.

¹¹ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak i in., Warszawa 1995, s. 419.

¹² *Ibidem*, s. 418.

¹³ *Ibidem*, s. 427–428.

¹⁴ *Ibidem*, s. 436.

¹⁵ *Ibidem*, s. 439.

Wszystko to prowadzi bowiem, zdaniem filozofa, do utrwalenia postawy „pochodzenia” do samego siebie, sprawowania kontroli, która jest „czymś innym niż wyliczeniem błędów, niezgodnych z regułami zachowań; praca ta ma przyjąć formę ustawicznego egzaminowania, kontroli i sortowania”¹⁶. Owe zabiegi pomagają człowiekowi w zaakceptowaniu tylko tego, co stanowi wynik jego wolnego i świadomego wyboru.

Humanistyczna wizja Foucaulta pod pewnymi względami bliska jest tradycji greckiej, którą filozof eksponuje w przekonaniu, że życie jest realizacją wolności jednostki, a także **estetyką umiaru**¹⁷, to znaczy drogą opanowywania siebie, samopoznaniem, rozważą i spokojną pracą nad sobą. Potraktowanie człowieka jako dzieła sztuki wiedzie ku upatrywaniu podobieństw z greckim dążeniem do piękna egzystencji, które jednak musi się spotkać z krytyką, ponieważ trudno dostrzec bezpośrednio podobieństwo i dostosowanie jej do realiów współczesnych. Co więcej, estetyczna idea kreacji siebie budzi wątpliwość ze względu na fakt, że rozwijanie indywidualnej i subiektywnej postawy nie sprzyja dialogowi, a przez to uniemożliwia tworzenie wspólnoty międzyludzkiej. O ile „idee autokreacji i estetyzacji własnej egzystencji spotyka zarzut anarchicznej postawy wobec życia publicznego, brak wizji sprawiedliwej i współpracującej wspólnoty”¹⁸, o tyle sam Foucault odrzuca go, twierdząc, że człowiek ma sposobność do ciągłego przekraczania samego siebie. Filozof twierdzi, że człowiek ma samowiedzę etyczną, która nie pozwala mu na podleganie normatywnej specyfikacji. Przywołana teza filozofa budzi więc sprzeciw i pomówienia o anty-humanistyczny charakter jego filozofii. Ujęcie człowieka jako dzieła sztuki jest swoistą estetyzacją życia, prowadzi go jednocześnie ku subiektywnej, bo jednostkowej etyce. **Zwrot ku sobie** (*conversio ad se*) zakłada bowiem zmianę sposobu widzenia siebie. Foucault nazywa ją **etyką opanowania**, przez co rozumie, że poznający siebie człowiek na drodze prób i błędów oraz związanych z nimi analiz staje się podmiotem moralnym. Władza jednostki nad sobą przeistacza się w suwerenność, a „ta suwerenność przeradza się w doświadczenie, w którym wobec siebie można mówić nie tylko o panowaniu, ale i o używaniu – bez żądzy i niepokoju”¹⁹.

¹⁶ *Ibidem*, s. 442.

¹⁷ W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa 1998, s. 94.

¹⁸ A. Kapusta, *Heidegger i Foucault...*, s. 109.

¹⁹ *Ibidem*, s. 446.

2.2. Etyka postmodernistyczna

Alain Peyrefitte w tekście *Kilka wizerunków Foucaulta*, badając pracę badawczą filozofa, określił go mianem „archeologa moralności”²⁰, kładąc nacisk na archiwalizacyjny sposób jego pracy filozoficznej, odrzucił natomiast pojęcie moralisty. Warto zauważyć, że Foucault skłaniał się ku uwzględnieniu w obrębie etyki wielu stylów życia. Oznacza to, że podporządkowanie wszystkich ludzi jednemu paradygmatowi etycznemu wydawało mu się przedsięwzięciem katastrofalnym. Jego zdaniem nie istniało coś takiego jak jedna etyka. Jednocześnie trzeba się zastanowić nad zagadnieniem, czy w obrębie filozofii Foucaulta możliwa jest moralność. Sam filozof, jak się zdaje, odpowiada na tę wątpliwość już w *Słowach i rzeczach*, kiedy stwierdza:

etyka współczesna nie formułuje żadnej moralności, każdy imperatyw bowiem umieszczony jest w myśleniu i w ruchu myślenia, zmierzającym do odzyskania niemyślanego [...] – wszystko to samo w sobie tworzy treść i formę etyki. Prawdę mówiąc, myśl współczesna nigdy nie zdołała zaproponować moralności, choć nie dlatego, że jest czystą spekulacją – przeciwnie, od razu jest pewnym sposobem działania²¹.

Otóż według Foucaulta myśl współczesna ujawnia się jako ruch, w którym Inny człowiek musi się stać Tym Samym co on. Można dostrzec, że Foucault nie akceptuje sytuacji, w której moralność pretendowałaby do odgórnie ustalonej uniwersalności. Nie ulega wątpliwości, że **ontologia terażniejszości** jest **ontologią nas samych**, która przejawia się w pracy człowieka nad sobą. Pod koniec życia Foucault zaproponował nową koncepcję moralności, w której moralność jest człowiekowi niejako zadana, dzięki czemu człowiek jest twórcą samego siebie. „Ja” natomiast okazuje się nową strategią wolności i myślenia.

Paul Veyne zauważa, że „z tą nową koncepcją filozofii umiera klasyczna prawda i, ze współczesnego bełkotu historii, wyłania się idea aktualności”²². Jednocześnie widać w niej przemyślaną moralność badawczą, która każe filozofowi problematyzować własne doświadczenia, prowadząc go ku samorealizacji, estetyzacji i autokreacji. Postmodernistyczna etyka Foucaulta jawi się zatem jako „słaby” projekt, w którym dochodzi do przesunięcia akcentu w stronę praktyki, to znaczy doświadczenia moralności, a pominięcia arbitralnych reguł postępowania.

²⁰ A. Peyrefitte, *Kilka wizerunków Foucaulta*, przeł. M. Radziwiłł, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 323.

²¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 295.

²² P. Veyne, *Ostatni Foucault i jego moralność*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 328.

Praca nad sobą jako *ethos*

W tekście *Techniki siebie* (1982) Foucault podejmuje próbę ustalenia, jak w ciągu dziejów ludzie budowali wiedzę o sobie. Wskazuje jednoznacznie na pluralistyczny charakter tych sposobów. Przez „techniki siebie” rozumie Foucault zespół „pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności”²³. Praktyki te, idąc za starogreckim nakazem *emepimelēsthai sautou*, nazywa także „troską o siebie”, „dbaniem o siebie”, „zajmowaniem się sobą”. Foucault w rzeczywistości pragnie przywrócić imperatywowi „Troszcz się o siebie” moralny wydźwięk, który wiódł człowieka ku wyrzeczeniu się siebie i ascezie (*askesis*). Troska człowieka wobec siebie nie objawia się według filozofa jako oznaka pychy i niemoralności, tak mocno utrwalona w kulturze chrześcijańskiej. Na gruncie kultury zachodniej dominował nakaz „Poznaj siebie”, który w istocie jest świadectwem utrwalonej teorii poznania od Kartezjusza po Husserla. Przywrócenie zasady „troski o siebie” – według Foucaulta – jest zatem próbą przekroczenia tej tradycji i nadania życiu ludzkiemu mozolnej praktyki, ćwiczeń i lektury na drodze do samopoznania. Troska o siebie jest bowiem procesem trwającym przez całe życie. W przekonaniu stoików zajmowanie się sobą było w istocie „wycofaniem się do siebie” i pozostaniem w tym wycofaniu. W ćwiczeniu siebie istotną rolę odgrywało pisanie rozpraw i listów. Prywatne zapiski stanowiły materiał do osobistych przemyśleń i nieustannej analizy siebie. Foucault był przekonany, że pisanie listów było początkiem badania własnej świadomości, potem zaś taki wydźwięk miało pisanie osobistych dzienników. Dzięki tym zabiegom i technikom wyrabia się w człowieku stała zasada postępowania, uprawniona, bo doświadczona, przemyślana (*meditatio*) i przećwiczona (*gymnasia*). Tak widziany etos jest w istocie subiektywną praktyką analizowania rzeczywistości i własnych poczynań.

Projekt etyki Foucaulta właściwie zamyka się w spostrzeżeniu, że jeśli źródłowość człowieka jest kwestią niemożliwą do odkrycia, to należy podjąć próbę stwarzania człowieka na nowo. Marek Kwiek dookreśla etyczne peregrynacje francuskiego filozofa, wskazując na postmodernistyczny charakter jego koncepcji:

Foucault, jak się zdaje, nie miał jeszcze pełnej świadomości możliwego przewrotu w etyce, takiej świadomości, jak sto lat wcześniej zaświtała Nietzschemu. Do nas, dzisiaj, świadomość ta zaczyna po trochę docierać. Stajemy, bezradni, uzbrojeni w wolność wyboru, obarczeni przygniatającą odpowiedzialnością, w obliczy chaosu... ale to już inna historia²⁴.

²³ M. Foucault, *Techniki siebie*, [w:] *Historia seksualności*, s. 249.

²⁴ M. Kwiek, *W stronę estetyki egzystencji: Michel Foucault*, [w:] *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań 1999, s. 320.

2.3. Introspektywność etyki interpretacji

Foucault wielokrotnie nadmieniał, że pisanie jest sposobem eksponowania wolności podmiotu, jego celem natomiast poznawanie i zmienianie samego siebie. Stąd głoszona „śmierć człowieka” znajdowałaby swoją realizację w książce, widzianej jako „kłącze, mechanizm włączony w inne mechanizmy, maszyna wojenna, która niczym perz [...] rozsadza wszelkie dążenia do zwierzchniego sensu”²⁵. Francuski filozof, idąc za rozpowszechnioną przez Rolanda Barthesa koncepcją „śmierci autora”, odbiera autorowi wyłączność władzy nad tekstem i interpretacją, a tym samym tworzeniem sensów. Refleksja Foucaulta nie zmierza jednak do wyeliminowania autora z dyskursu, a jedynie osłabienia jego roli i przyznania mu równoprawnego znaczenia obok tekstu i czytelnika. Dzięki temu, jak przekonywał, nie tylko literatura ulega rozluźnieniu, lecz także sama interpretacja zyskuje swobodę. Warto przy tym dookreślić, że rzeczzone kresy są wynikiem kryzysu Wielkich Narracji, o których pisał szczegółowo Jean-François Lyotard. Metanarracje w epoce ponowoczesnej zostały bowiem zastąpione małymi narracjami, które są wyrazem indywidualnych i subiektywnych historii. Można więc sądzić, że książka jest w istocie „teoretyzacją pisarstwa spod znaku *écriture* – najskrajniejszego wcielenia autotematyzmu, gdzie książka pisze się sama i tylko o tym pisaniu traktuje”²⁶.

W tekście *Kim jest autor?* (1969) Foucault rozważa stosunek autora do tekstu. Analizuje sposób, w jaki tekst wskazuje na autora, który istnieje niejako przed i poza tekstem. Otóż wedle filozofa „dzisiejsza literatura wyzwoliła się z tematu ekspresji: odsyła jedynie do samej siebie, a jednak nie zostaje pochwycona w sidła wewnętrżności, gdyż utożsamia się z własnym zewnętrżem”²⁷. Oznacza to, że Foucault usiłuje uchwycić tę przestrzeń, w której znikający nieustannie podmiot jest otwarciem. Tekst jest bowiem swoistym zanikaniem Ja, śmiercią, nieobecnością indywidualności autora. Teoria dzieła jest kwestią tak samo sporną jak podmiotowość autora. Pisanie utrudnia natomiast kwestię eliminacji autora z dyskursu, ponieważ jest niejako świadectwem jego obecności. Foucault postuluje, by „na nowo przyjrzeć się opuszczonej przez autora przestrzeni, nowemu układowi jej pustych miejsc i uważniej obserwować zmienne funkcje, jakie pojawiły się po zniknięciu autora”²⁸. Tekst wciąż przecież odsyła do śladów pozostawionych przez autora jako konkretną osobę, takich jak zaimki osobowe, okoliczniki miejsca i czasu oraz przypadki albo też ślady innych jego tekstów. Stąd można sądzić, że autor jest postacią **transdyskursywną**, zdolną do wytwarzania

²⁵ T. Komendant, *Władze dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994, s. 12.

²⁶ *Ibidem*, s. 13.

²⁷ M. Foucault, *Kim jest autor?*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, Warszawa 1999, s. 201.

²⁸ *Ibidem*, s. 204.

nieskończonej ilości dyskursów. **Figura braku**, jaką jest autor, przybiera zatem u Foucaulta postać narodzin dyskursywności. Filozof twierdzi, że aby nastąpił jego powrót,

musi najpierw być zapomnienie, nie zapomnienie przypadkowe lub wynikające z prostego niezrozumienia, lecz zapomnienie istotne, konstytutywne. Akt założycielski ze swej istoty nie może nie być zapomniany. To, co go tworzy, jest jednocześnie tym, co go przekształca²⁹.

Filozofowi chodzi w istocie o to, by uzmysłwić, że podmiot jest zmienną, która bezustannie pojawia się w porządku dyskursu, nie zaś fundamentem czy źródłem. Być może, koniec końców, problem podmiotowości autora sprowadza się do stwierdzenia Becketta: „A co to za różnica, kto mówi...”

Z refleksji Foucaulta przeziera swoista etyka badawcza, która ma służyć wypracowaniu stałej postawy odnoszenia się do siebie i troski o siebie. Może służyć także do analizowania tekstów oraz ustalania odpowiedzi na podstawowe pytania, to znaczy: Co mogę?, Co wiem?, Kim jestem?³⁰. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że z rozważań Foucaulta nad „sobąpisaniem” (*l'écriture de soi*), które należy rozumieć jako „pisanie sobą” lub „pisanie siebie”, względnie „pisanie o sobie” wynika, że „pisanie stanowi najważniejszy etap w procesie, do którego zmierza wszelka *askēsis*, a mianowicie w przekształcaniu czyjejś wypowiedzi uznanej za prawdziwą w racjonalny fundament działania”³¹. Oznacza to, że pisanie ma funkcję **etopojetyczną**, umożliwiając zbudowanie etosu z uznanej prawdy i przekształcenie w trwałą postawę.

Rzecz ma się podobnie w przypadku interpretacji, bowiem aby zaistniał dyskurs angażujący na równi tekst, autora i samego czytelnika czytanie musi mieć formę ciągle ponawianego ćwiczenia (*askēsis*), dalekiego od sposobów mnemotechnicznych. Czytanie zawsze aranżuje spotkanie twarzą w twarz z tym, kto pisze o sobie i powołuje czytelnika do podjęcia dyskursu. Każda forma pisania wpływa na odbiorcę, musi więc zakładać **introspekcję**, rozumianą przez Foucaulta jako otwarcie się na Innego. Owym Innym może być zarówno tekst, podmiot wypowiedzi, jak i autor. Interpretacja nie jest zaś odszyfrowywaniem samego siebie wobec tekstu. Dla podkreślenia znaczenia sobąpisania, francuski filozof przytacza za Plutarchem przykład pisania hypomneumatów, traktując je jako miejsce **spotkań z samym sobą**, a także narzędzie **upodmiotowienia wypowiedzi** przez notowanie ulotnych sentencji, refleksji, przemyśleń, cytatów oraz fragmentów dzieł, a także zapisywanie zdarzeń, których było się świadkiem. Innymi słowy, hypomneumata miały „sprawić, by zbiór okruchów logosu przekazany przez tradycję, mówców i teksty stał się środkiem, dzięki któremu

²⁹ *Ibidem*, s. 216.

³⁰ Por. M. P. Markowski, *Fou & Co...*

³¹ M. Foucault, *Sobąpisanie*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Powiedziane, napisane: szaleństwo i literatura*, s. 305–306.

możliwe stałoby się ustanowienie maksymalnie adekwatnej i doskonałej relacji z samym sobą³². Obok tego wśród ćwiczeń pisarskich Foucault wymienia korespondencję, a ściślej – listy. Jego zdaniem list zawsze jest skierowany do kogoś, zatem prócz nadawcy uwzględnia odbiorcę. List daje sposobność do ćwiczenia duchowego zarówno nadawcy, jak i odbiorcy. Jest „czymś więcej niż wprawianiem się poprzez pisanie i udzielanie rad innym, ustanawia bowiem sposób ukazywania się samemu sobie i ukazywania się innym. List »uobecnia« piszącego temu, do kogo został skierowany³³. Etycznie pojęta interpretacja będzie zatem polegała na **introspekcji**, otwarciu się na to, co Inny mówi o sobie. Interpretacja jest swoistą odpowiedzią na pytania: Kim jest ten, kto pisze do mnie jako czytelnika? Co wiem o nim jako odbiorca tej „korespondencji”? Co mogę zrobić, uczestnicząc w spotkaniu twarzą w twarz – z tekstem, autorem i sobą?

Interpretacja rozumiana jako introspektywna lektura tekstu literackiego posłuży w dalszej części za przykład etycznego aspektu spotkania nadawcy i odbiorcy. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie dziennika *Polka* Manueli Gretkowskiej.

³² *Ibidem*, s. 308.

³³ *Ibidem*, s. 314.

ROZDZIAŁ 3

DERRIDOWSKA KONCEPCJA PRZEKRACZANIA I MARGINALIÓW. DEKONSTRUKCJA JAKO RE-DEFINICJA

Człowiek jest tym, co odnosi się do swego kresu, w fundamentalnie dwuznacznym znaczeniu tego słowa. Od zawsze. Cel transcendentálny może się pojawić i ulec rozwinięciu jedynie pod warunkiem śmiertelności, odniesienia do skończoności jako źródła idealności. Imię człowieka zawsze wpisuje się w metafizykę między te dwa kresy. Ma ono sens jedynie w tej eschatologicznej sytuacji.

J. Derrida¹

Rozważania Jacques'a Derridy stanowiły punkt zwrotny w filozofii i literaturoznawstwie, mimo że w początkowej fazie nie odnosiły się bezpośrednio do literatury. Dekonstrukcja zyskała sobie szczególne uznanie na gruncie literaturoznawstwa, a szerzej – w teorii i krytyce literackiej. Ryszard Nycz sądzi, że dekonstrukcja jest „nieprzypadkową reakcją na odczuwany impas badań literackich. Zapewne sam dekonstrukcjonizm nie wyprowadza literaturoznawstwa ostatecznie z owego impasu. Czyni go jednak z pewnością czymś możliwie trudnym do zniesienia”². Bez wątplenia droga myślowa francuskiego filozofa wiedzie od kwestionowania metafizyki aż po praktykę czytania tekstów literackich. Trzeba wspomnieć, że Derrida był głównym inicjatorem powstania postrukturalizmu i przyczynił się do rozpowszechnienia go nie tylko we Francji, ale nade wszystko za oceanem, gdzie od lat sześćdziesiątych zapanowała „moda na poststrukturalizm”, mimo znikomej wiedzy na temat dobrze już zbadanej w Europie teo-

¹ J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992, s. 144.

² R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s. 42.

rii strukturalistycznej. Trzeba pamiętać, że dekonstrukcja wyrasta ze sprzeciwu wobec strukturalizmu, a właściwie myślenia o tekście w kategoriach jedności myśli i formy, czyli gruntu zgoła metafizycznego. Sprzeciw Derridy ujawnia się w tropieniu wszelkich pęknięć w całościowych systemach i praktykach czytania tekstów filozoficznych. Dekonstrukcja według Anny Burzyńskiej jawi się więc jako koncepcja, w której

ideę struktury zastąpi gra języka, scalenie ustąpi różnicowaniu, systemowość – jednostkowości, ciągłość – przypadkowości, tożsamość i podobieństwo – inności i różnicy, a potrzeba porządku i „teoretycznego bezpieczeństwa” – potrzebie przygodności i ryzyka³.

Wielu badaczy zwraca jednak uwagę na niemożność zdefiniowania, czym jest dekonstrukcja. Łatwiej natomiast powiedzieć, na co wielokrotnie zwraca uwagę między innymi Christopher Norris, czym ona nie jest. Sam Derrida twierdził, że nie jest ona ani teorią, ani filozofią. Nie ma w sobie nic z metody lub praktyki. Według filozofa dekonstrukcja jest zjawiskiem, które zachodzi w różnych dziedzinach życia społecznego i politycznego⁴. Trudno zatem o jednomyślną definicję dekonstrukcji, skoro nie jest też nauką krytyką ani hermeneutyką, ale afirmatywnym sposobem myślenia, sposobem bliskim jego następcom. Wystarczy wymienić kilka innych nazwisk, jak Harold Bloom, Paul de Man, Joseph Hillis Miller, Barbara Johnson czy Geoffrey Hartman, aby się przekonać, że nie istnieje nawet coś takiego jak jedna dekonstrukcja. Rozbicie kategorii całości i linearności, pogrzebanie prawdy absolutnej i metafizyka, opowiadanie się za pluralizmem sensów, a także obalenie mitu początku i końca pozwala sądzić, że myśl francuskiego filozofa wpisuje się w rozległy krajobraz postmodernizmu, choć sam Derrida nie uznawał żadnej klasyfikacji, podobnie jak jego przyjaciel Foucault. Preferował zatem uwydatnianie tego, co kryje się na uboczu, kresach, marginesie, wciąż przekraczając stary paradygmat, nie dążył do spójności, ciągłości i porządku własnej filozofii.

Agata Bielik-Robson, analizując ewolucję dekonstrukcji, uważa, że mimo iż

dekonstrukcja rozpoczęła się jako ruch dążący ku całkowitej odmianie myśli humanistycznej, wydaje się, że jej ambicje zostały zrealizowane tylko częściowo. [...] Wystarczy zestawzić wczesne teksty dekonstrukcyjne (lata 60. i 70.) z późnymi refleksjami tych samych autorów: o ile w tych pierwszych dominuje przekonanie o ostatecznym wygaśnięciu starego paradygmatu, który ustępuje miejsca nowemu – w tych drugich przeważa poczucie, że dekonstrukcyjne *novum* stanowi w istocie tylko parafrazę starych tropów. To, co miało być radykalnym cięciem [...] okazuje się jakąś formą kontinuum⁵.

³ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 316–317.

⁴ Por. J. Derrida, *Some Statesments and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms and other small Seismisms*, [w:] *The States of Theory: History, Art, and Critical Discourses*, red. D. Carroll, New York 1989, s. 85.

⁵ A. Bielik-Robson, *Do dekonstrukcji i z powrotem*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., Kraków 2005, t. 1, s. 187–188.

Dekonstrukcja Derridy, podążając za refleksją Nietzschego, że „wszystko jest interpretacją”, i koncepcją „różnicy ontologicznej” Heideggera⁶, wskazuje na szczególny rodzaj re-definicji, decentracji, przesunięcia czy przegrupowania takich figur jak autor i podmiot, nie zaś likwidację tych pojęć. W literaturze naukowej często można się spotkać z porównaniami, przypisującymi francuskiemu filozofowi tezy Heideggera jako *roz-pisane* w jego oryginalnym stylu. Jednak znaczącą inspirację dla etyki dekonstrukcji stanowią etyczne rozważania Levinasa, prowadzące Derridę do **odpowiedzialnej odpowiedzi** jako podstawy jego własnej koncepcji⁷.

Derrida, wykładowca Sorbony, był filozofem o ogromnym potencjale pisarskim, co skłaniało krytyków – takich jak Rorty czy Habermas – do określania go mianem „literata”, nie zaś filozofa. Sam Derrida uznawał zresztą filozofię za szczególny rodzaj pisarstwa albo gatunek literacki. Jego prace liczą ponad 50 książek i kilkadziesiąt artykułów. Twórczość Derridy można podzielić na trzy okresy. W pierwszym – do 1966 roku, filozof ustanawia kształt swego filozoficznego dyskursu, zarysowuje dopiero ramy dekonstrukcji i opracowuje aparat pojęciowy. W drugim publikuje między innymi prace znane także w polskich tłumaczeniach: *L'écriture et la différence* (1967; wyd. pol. *Pismo i różnica*, 2004), *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967; wyd. pol. *Głos i fenomen*, 1997) i *De la grammatologie* (1967; wyd. pol. *O gramatologii*, 1999), a także nieco późniejsze *Marges de la philosophie* (1972; wyd. pol. *Marginesy filozofii*, 2002). Jak jednak słusznie zauważa Bogdan Banasiak, polskiemu czytelnikowi późna twórczość Derridy jest mało znana, nie ma bowiem przekładów tekstów filozofa z tego okresu, między innymi takich jak: *La carte postale*, *Glas* lub *Memoires*. Nie dziwi zatem przeświadczenie, iż nieustająco odnosi się wrażenie „że dla wielu koncepcja najgłośniejszego myśliciela XX wieku, który radykalnej krytyce poddał całą filozoficzną i kulturową tradycję, pozostaje kwestią »derridadaizmu«”⁸.

⁶ Dekonstrukcja Derridy (*déconstruction*) wyraźnie nawiązuje do Heideggerowskiej destrukcji (*Destruktion*), a także desedymantacji Husserla, o czym wielokrotnie już pisano, m.in. Bogdan Banasiak we wstępie *Na tropach dekonstrukcji* do zbioru *Pisma filozofii*, a także Ryszard Nycz w *Tekstowym świecie* w rozdziale *Dekonstrukcja w teorii literatury* oraz Anna Burzyńska w *Dekonstrukcji i interpretacji* czy Michał Paweł Markowski w *Efekcie inskrypcji*.

⁷ Derrida otwarcie dyskutował z tezami Levinasa, czego wyrazem jest dokonana w duchu filozofii Husserla i Heideggera krytyka *Całości i nieskończoności* w tekście *Przemoc i metafizyka*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992.

⁸ B. Banasiak, *Jacques Derrida – najgłośniejszy myśliciel XX wieku*, http://bb.ph-f.org/teksty/bb_derrida.pdf (16.03.2013).

3.1. Dekonstrukcja jako wizja humanizmu

Problem humanizmu w filozofii Derridy, podobnie jak w przypadku Heideggera, budzi wiele kontrowersji i skłania do orzekania o nim w kategoriach nihilizmu lub niehumanistycznej koncepcji. Co za tym idzie, dekonstrukcja zostaje sprowadzona do wizji antyhumanistycznej. Jak się bowiem zdaje, głoszony przez filozofa „kres człowieka” uniemożliwia jakąkolwiek dyskusję o człowieku, zważywszy na brak całościowej i spójnej koncepcji. Jacek Gutorow zauważa jednak, że „ważna lektura tekstów Heideggera i Derridy sprawia, że humanizm jawi się przede wszystkim jako problem, a dopiero potem jako określona koncepcja etyczna, ontologiczna czy epistemologiczna”⁹. Otóż kiedy Derrida postanowił odpowiedzieć na *List o humanizmie* Heideggera¹⁰, uznał za słuszne przekonanie niemieckiego filozofa, że humanizm i metafizyka warunkują się wzajemnie, przez co należy sądzić, że humanizm jest zawsze metafizyczny. Francuski filozof wskazał na skrajność wszelkich klasyfikacji zamykających koncepcje filozoficzne w obszarze humanizmu lub antyhumanizmu. Odpowiedzią Derridy na taki stan rzeczy jest dwuznaczność pojęcia kresu (człowieka), który w istocie trzeba pojmować jako śmierć (człowieka), ale można go także rozumieć jako cel (człowiekowi dany). Na tej podstawie jasne staje się przeświadczenie filozofa, że nowym celem człowieka jest skończoność, kres, który jest jednocześnie początkiem.

Kres człowieka jako jego początek

Kryzys humanizmu przejawiający się w antyhumanistycznych tezach dowodzi według Derridy, że „nigdy nie została zbadana historia pojęcia człowieka. Wygląda na to, że znak »człowiek« nie ma żadnego źródła, żadnej historycznej, kulturowej, językowej granicy. Nawet żadnej granicy metafizycznej”¹¹. Filozof idzie śladem Heideggerowskiego *Dasein*, które w swej dwuznaczności jest, a zarazem nie jest człowiekiem, bowiem „istoczy się w prześwicie bycia”. Dzięki *Dasein*, które jest powtórzeniem istoty człowieka, umożliwia mu wyjście poza metafizycznie rozumiane *humanitas*. To, co dalekie, staje się bliskie, a mimo to jednak niedostępne. Ontyczna bliskość *Dasein* sprawia, że utożsamiamy jestestwo

⁹ J. Gutorow, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001, s. 21.

¹⁰ Warto przypomnieć spostrzeżenie Sloterdijka, o którym była mowa w pierwszym rozdziale niniejszej książki, dotyczącym humanizmu Heideggera, gdzie *List o humanizmie* został potraktowany przez badacza jako list do niezidentyfikowanych przyjaciół. Tym samym każdy jest potencjalnym odbiorcą listu niemieckiego filozofa, w tym wypadku Derrida i Sloterdijk. Por. P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 4.

¹¹ J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992, s. 135.

z człowiekiem, ponieważ bycie jest bliskie człowiekowi, a ten byciu. Derrida twierdzi, że człowiek jest tym samym „co własne bycie, co z największej bliskości szepcze mu do ucha, bycie jest tym, co własne człowieka, taka jest prawda, która mówi, takie jest zdanie, które daje owo »oto« prawdy bycia i prawdy człowieka”¹². Człowiek nie tylko odnosi się do kresu, on jest kresem swej własności, tak jak bycie jest własną skończonością. Innymi słowy, istnienie człowieka jest swoistą grą przechodzenia od nieobecności do obecności, czyli ciągłym konstytuowaniem się i burzeniem tej struktury. Prowadzi to skądinąd do konkluzji, że człowiek musi być kresem **myślenia bycia**, a tym samym ów kres człowieka jest początkiem myślenia bycia. Przywodzi to na myśl kwestię poruszoną przez Foucaulta już w *Słowach i rzeczach*, a mianowicie podobieństwo, jakie zachodzi w myśleniu filozofów o kresie człowieka. Autor *Archeologii wiedzy* twierdzi, że istotnie kres jest człowiekowi bliski, choć sam człowiek stanowi niedawny wynalazek. Trzeba wyjaśnić, że idzie tu o ugruntowanie człowieka, w którym jego kres stanowi równocześnie początek myślenia o nim fundamentalnie.

Gra językowa, jaką podejmuje Derrida, pozwala lepiej zrozumieć myśl Heideggera, ale także uznać problem humanizmu za nierozwiązywalny, gdyż

przekraczanie humanizmu dokonywane jest w imię istoty i godności człowieka, jest, jak już się rzekło, „rewaloryzacja” i „przeszacowaniem”. Człowiek przekracza, czy też raczej powinien przekraczać siebie, ale tylko poprzez siebie i nigdy do końca. Sens bycia i jego myślenia – te kresy człowieczeństwa – są nieskończenie odległe, a przecież zarazem pachną domem, czujemy się „w byciu” jak w ojczyźnie¹³.

Francuski filozof określa człowieka jako skończoność, śmiertelność, bowiem ten wciąż odnosi się do swego kresu i to stanowi jego istotę. Tego samego zabiegu dokonuje Derrida w tekście *Różnia (Différance)*, 1967), wykazując za Heideggerem **różnicę ontologiczną** między **byciem (Sein)** a **bytem (Seienden)** jako kwestię nieustannie pomijaną przez filozofię Zachodu, a jednak wciąż obecną na jej marginesach. Francuski filozof nieustannie podejmował próbę przekroczenia znaczeń, wykazania ich wieloznaczności jako immanencji, a tym samym nierozstrzygalności i zawieszenia.

Człowiek wobec wołania innego

Inwencja (*invention*) według Derridy jest umiejętnością, pomysłowością, odkrywczością i odkryciem samym w sobie. W tekście *Psyché. Inventions de l'autre* (1987; wyd. pol. *Psyché. Odkrywanie innego*) stwierdza, że

¹² *Ibidem*, s. 156.

¹³ J. Gutorow, *Na kresach człowieka...*, s. 28.

inwencja, jeśli naprawdę miałyby być odkrywczą, możliwa jest dziś jedynie pod warunkiem takiego właśnie odchylenia, takiej właśnie nieprawomyślności, słowem, pod warunkiem przekroczenia reguł statusu i programu, który chciałoby się jej przypisać¹⁴.

W istocie odkrywczność sprowadza się do odkrywania Innego, tropienia jego śladów. Sama inwencja jest zdolnością człowieka, postawą twórczą. By jednak odkryć ją ponownie, trzeba zaprzeczyć jej dotychczasowemu statutowi, trzeba bowiem odkryć to, co już potencjalnie jest odkryte i ma określone znaczenie. Zdaniem Derridy inne znaczenie przychodzi zawsze z zewnątrz, od obcego, i jest ważniejsze niż wcześniej ustalone. Dekonstrukcja opiera się zatem na przekraczaniu dotychczasowych znaczeń i nadawaniu nowych. Derrida twierdzi: „Przygotowanie na nadejście innego jest tym, co można nazwać dekonstrukcją”¹⁵. Dzięki temu zostaje podkreślona doniosłość relacji z Innym. Dekonstrukcyjna odkrywczność jest przeciwieństwem stąpaniem po śladach Innego, to znaczy tego, co marginalne, nieobecne, a uobecnione. Inwencja jest w istocie sposobem ujęcia tego, co inne, jest grą obrotowego lustra (*psyché*), grą z własną pomysłowością. Z jednej strony sztuka inwencji prowokuje wyobraźnię, a z drugiej wyzwala od niej człowieka. Filozof powiada: „Człowiek jest obrotowym zwierciadłem [*psyché*] Boga, jednak zwierciadło to odzwierciedla wszystko, uzupełniając brak”¹⁶.

Derrida dokonuje re-definicji humanizmu przez wprowadzenie odkrycia Innego. W ten sposób odsłania marginesy tradycyjnego, klasycznego humanizmu, tego, co zawsze było uobecnione, a jednocześnie ukryte i skostniałe w odkrywczości, bo usiłujące sprowadzić to, co nowe, inne, do tego samego. Dekonstrukcja jest zatem ciągłą próbą przekroczenia horyzontu humanizmu, odwróceniem reguł ze względu na sprzeciw wobec nich samych. Jest jednocześnie otwarciem na innego, odblokowywaniem zamkniętych struktur, przygotowaniem na nadejście innego albo tym, co pozwala mu nadejść. Derrida przestrzega jednak, że innego nie należy utożsamiać z Bogiem czy Człowiekiem, wyjętych z tradycji ontoteologicznej, ani też z figurą podmiotu, świadomości lub nieświadomości. Inne jest po prostu „tym, co nigdy się nie odkrywa i co nigdy nie będzie czekać na twoje odkrycie. Inne woła o przyjście, to zaś jest dziełem wielu głosów”¹⁷. Derrida zdaje się początkowo przemilczać to, co wymaga dopowiedzenia. Aby inne mogło się objawić w swej skrytości, trzeba tylko odpowiedzieć na jego wołanie. Na tym bowiem polega etycznie odpowiedzialna odpowiedź dekonstrukcji – dać dojść do głosu Innemu.

¹⁴ J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 86.

¹⁵ *Ibidem*, s. 98.

¹⁶ *Ibidem*, s. 102.

¹⁷ *Ibidem*, s. 107.

3.2. Etyka dekonstrukcji

Rozważania dotyczące etyki dekonstrukcji w filozofii Derridy, obecne już w pierwszych publikacjach filozofa, podobnie jak w przypadku przekraczania horyzontu klasycznego humanizmu stanowią zdekonstruowane znaczenie do tychczas przyjętej etyki. Nie chodzi o to, by podjąć próbę scalenia pewnej koncepcji etyki w dekonstrukcji. Niezbędne jest tylko zrozumienie dwuznaczności, że etyka, będąc czymś innym, jest w gruncie rzeczy tym samym słowem. Simon Critchley, analizujące etyczny wymiar dekonstrukcji francuskiego filozofa, twierdzi, że nie sposób po prostu „»uprawiać« etyki w zwykłym sensie tego słowa; musi się najpierw angażować w dekonstruktywną analizę »etyczności etyki« lub, używając języka Nietzschego, zakwestionować wartość wartości”¹⁸. Derrida traktuje etykę jako zagadnienie priorytetowe, ponieważ – jak się zdaje – etyka jest sednem dekonstrukcji. Odpowiedzialność w doświadczeniu lekturowym jest swoistym zobowiązaniem czytającego, etycznym doświadczeniem, którego nie sposób sprowadzić do ogólnie przyjętej zasady. Odpowiedzialność jest doświadczeniem jednostkowym, zarówno w sensie osoby czytającego, jak i niepowtarzalności, jednorazowości, a tym samym nieprzewidywalności. W rozważaniach Derridy widać ślady **etyki jako filozofii pierwszej** Levinasa¹⁹, które przejawia się w wychodzeniu poza metafizykę. Anna Burzyńska zauważa, że podstawą etyki dekonstrukcji jest

poszukiwanie sposobów wyjścia poza metafizykę, potrzeba dialogu, intersubiektywne „ugruntowanie” sensu, nieskończone otwieranie się na „innego”, głęboki szacunek dla jego odmienności, odpowiedzialność odpowiedzi, konieczność porzucenia języka jako narzędzia opisu, a zwrócenie się ku *ethosowi*²⁰.

Wszystkie te zabiegi miały bowiem służyć zmianie postawy myślenia i przeobrażeniu światopoglądu, re-definicji przyjętych pojęć. Co za tym idzie, zmianie miał podlegać etos samego badacza, uwzględniający możliwość dopuszczenia błędnych odczytań i interpretacji literatury. Wybór dekonstrukcji jest przecież wyborem zgoła etycznym, dzięki podjęciu odpowiedzialności wobec przyścia tego, co inne. Tak oto rodzi się zdaniem Derridy odpowiedzialność także wobec tekstu.

¹⁸ S. Critchley, *Etyka dekonstrukcji*, przeł. J. Gutorow, „Odra” 1999, nr 10, s. 59.

¹⁹ *Rozważania etyki jako filozofii pierwszej* stanowią przedmiot drugiego rozdziału pierwszej części niniejszej książki.

²⁰ A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 73.

Etyczna odpowiedź

Odpowiedzialność według Derridy jest czymś, co przyjmujemy na skutek wezwania, gdy odpowiadamy na wołanie Innego, gdy Inny staje się obsesją. Stąd można sądzić, że odpowiedzialność, jaką podejmujemy, jest odpowiedzialnością wobec początku, źródła. Kwestionowanie dotychczasowych znaczeń jest właśnie odpowiedzialnością, jaką etyka dekonstrukcji obiera za cel, to stanowi jej horyzont badawczy i krytyczny. Obowiązkiem etycznym dekonstrukcji jest odpowiedź uwzględniająca roszczenia Innego. W przypadku odpowiedzi, jaką musimy dać tekstowi w procesie interpretacji, dochodzi do spotkania zdarzenia czytania ze zdarzeniem tekstu. Dzięki czemu wciąż odpowiedzialnie zachowujemy jego inność, inność tekstu i inność w tekście, będąc wciąż gotowymi do dania odpowiedzialnej odpowiedzi (*responsible response*)²¹. Nie dochodzi tym samym do sprowadzania Innego do Tego Samego, czyli zawłaszczenia. Najwyższą odpowiedzialnością staje się złożenie kontrsygnatury²² wobec sygnatury, to znaczy odpowiedzenie na indywidualność tekstu stworzeniem przestrzeni dla Innego. Według Derridy, podobnie jak czytamy u Levinasa, Innemu trzeba pozwolić być, a ściślej – ocalić jego inność przed Tym Samym. Brzmi to bardzo enigmatycznie i zakrawa na utopijne przedsięwzięcie. Derrida postawił sobie za cel etyczną odpowiedź w dialogu z koncepcją etyki Levinasa w tekście *Przemoc i metafizyka*. Etyczna odpowiedź Derridy staje się medytacją nad własnym myśleniem i samym sobą. Zderzenie się dwóch przeciwstawnych racji, tak jak w Derridowskiej diadzie sygnatura–kontrsygnatura, jest podstawą do dialogu, ofiarą składaną drugiemu i obietnicą. Anna Burzyńska zwraca uwagę za Simonem Critchleyem, że „jeżeli dekonstruujemy przeciwko naszym pragnieniom rekonstruowania, przeciwko pożądaniu całości, harmonii, podobieństwa, porządku, spójności etc., to jest to właśnie [...] »etyczny moment czytania«²³.

Szacunek i odpowiedzialność wobec inności

W myśli Derridy prócz etycznej odpowiedzialności pojawiają się także zagadnienia **przyjaźni, daru i gościnności**, które łączą się z odpowiedzialnością wobec Innego, czegoś lub kogoś innego, są jednocześnie próbą przekroczenia obcości Innego. W rzeczywistości Derrida usiłuje ustanowić relację, jaka zachodzi pomiędzy mną a Drugim, Bliźnim. Tadeusz Sławek w artykule *Nieme spojrzenie opuszczonych* rekonstruuje treść wezwania Derridy, jakie wypływa z jego etycznego przesłania:

²¹ Por. J. Derrida, *From Psyché. Invention of the Other*, [w:] *Acts of Literature*, red. D. Attridge, New York, 1992, s. 310–343.

²² Por. J. Derrida, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, [w:] *Pismo filozofii*, s. 225–240.

²³ A. Burzyńska, *Krajobraz po dekonstrukcji (cz. I)*, „Pamiętnik Literacki” 1995, z. 1, s. 84.

moje autentyczne związki z Bliźnim opierają się na nieprzekraczalnej różnicy – sprawiającej, iż mój szacunek dla Bliźniego polega na nieustannym odkrywaniu jego odmienności nie tylko względem mnie, ale i względem siebie samego – zatem relacje te muszą zakładać obowiązek nieograniczonej odpowiedzialności. Bliźni jest „inny” tylko powierzchownie dlatego, iż należy do tej czy innej mniejszości i próba wydobycia go z impasu opuszczenia i poniżenia wyłącznie drogą politycznych, czy ekonomicznych zabiegów nie będzie w stanie trwale zmienić sytuacji²⁴.

W tekście *The Politics of Friendship*²⁵ (1988; wyd. pol. *Polityka przyjaźni*) Derrida analizuje napięcie między przyjaźnią a polityką. Dowodzi, że przyjaźń nie podlega żadnym regułom i zasadom, stąd wymyka się wszelkim schematyzacjom. Przez pojęcie przyjaźni rozumie filozof taką relację z innym człowiekiem, która oparta jest na szacunku wobec jego inności, a zarazem odpowiedzialności etycznej. Stąd przyjaźń wydaje się początkiem, co czyni ją nieusuwalną, wręcz fundamentalną relacją. Różnica między mną a Innym wymaga odpowiedzialności i uszanowania inności Innego, a tym samym wyznacza przestrzeń jako miejsce spotkania i dialogu. Dekonstrukcja pojęcia przyjaźni jest tą płaszczyzną, która nie pozwala na jego usensownienie, prowokuje do ciągłego ponawiania dekonstrukcyjnej czynności – rozbijania sensu. Dzięki temu polityka przyjaźni przynosi potencjał refleksji etycznej, każe jednocześnie odpowiedzialnie podchodzić do operowania znaczeniami dotychczas przyjętymi.

Podobna dwuznaczność zachodzi w przypadku używanego przez Derridę pojęcia daru. Otóż w książce *Donner le temps. La fausse monnaie*²⁶ (1991) francuski filozof podkreśla, że dar nie podlega żadnej ekonomii odwzajemnienia czy wdzięczności, buduje więc relację asymetryczną. Dar jest tym, co występuje przed wszelką podmiotowością i świadomością. Ta pierwotność daru wynika z zapomnienia jego istoty. Jacek Gutorow twierdzi, że mamy do czynienia z refleksją świadomie ateologiczną, choć skłaniającą do wiary. Jego zdaniem logika daru podważa

sens jakichkolwiek ostatecznych i wiążących konkluzji – wszak dar jest czymś niezapowiedzianym, nie da się go przewidzieć, jest poza wiedzą i systemami. Darczyńca i obdarowany znajduje się w przestrzeni wiary, kaprysu i przypadku, przede wszystkim zaś – w przestrzeni zaufania, które wymyka się klasyfikacji. Dlatego niemożliwa jest teologia daru²⁷.

²⁴ T. Sławek, *Nieme spojrzenie opuszczonych*, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/24-25/slawek.html> (30.03.2010).

²⁵ J. Derrida, *Polityka przyjaźni*, przeł. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7–8.

²⁶ Por. J. Derrida, *Donner le temps, I. La fausse monnaie*, Paris 1991. Warto zwrócić uwagę na ogromne podobieństwo między poglądami Derridy a tezami Jeana-Lucka Mariona, które omawiają Michał Paweł Markowski w artykule *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Odra” 2001, nr 1 (<http://www miesiecznik.znak.com.pl/markowski548.html>, 18.10.2009) oraz Urszula Idziak w książce *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009.

²⁷ J. Gutorow, *Na kresach człowieka*, s. 70.

Gościnność jest natomiast swoistą odmianą odpowiedzialności, paradoksalnie mieści się w niej warunek, który nakazuje bezwarunkową gościnność wobec przybysza, Innego, po prostu gościa. Derridowska gościnność przywodzi na myśl bezwarunkowe otwarcie się na Innego, ofiarowanie się mu. Derrida twierdził, że gościnność, będąca kalkulacją zysków i strat wynikających z goszczenia, w rzeczywistości dowodzi, że tego, kto gości, nie stać na bycie gościnnym²⁸. Gościnność wymaga bowiem otwarcia się na Innego, nawet za cenę ryzyka i niewiadomej co do tego, jakie intencje będzie miał ten, kogo ugospiczą. Dlatego gościnność jest w istocie odpowiedzialną decyzją, akceptującą niedogodność tej niepewności, jest zapomnieniem o sobie tak źródłowym, że można mówić o Derridowskiej etyce gościnności. Polityka gościnności opiera się właśnie na podejmowaniu decyzji, nie zaś ucieczce przed jej podjęciem, sprowadza się zatem do etycznej odpowiedzi.

3.3. Etyka interpretacji jako *kontrsygnatura*

Skoro według Derridy „nie ma nic poza tekstem” (*il n'y a pas de hors-texte*)²⁹, to wszystkie teksty muszą podlegać tym samym dekonstrukcyjnym sposobom odczytywania i interpretacji. Mowa w tym miejscu zwłaszcza o literaturze i tekstach filozoficznych. Dekonstrukcja jest swoistym *czytaniem-pisaniem* (*lecture-écriture*), wymykającym się wszelkiej teoretyzacji. Markowski, analizując stosunek literatury i filozofii w pismach Derridy, stwierdza, że „kogo w pierwszym rzędzie interesuje maszyna tekstu (nieważne, jakiego: literackiego czy nieliterackiego), ten zajmuje się poetyką. A kto zajmuje się poetyką, nie zajmuje się interpretacją. A kto nie zajmuje się interpretacją, nie zajmuje się literaturą”³⁰. Wniosek może być zatem tylko jeden, Derridę szczególnie interesuje interpretacja, a to znaczy, że poprzez inną praktykę czytania interesuje go właśnie literatura. Z pewnością nie myli się Joseph Hillis Miller, gdy twierdzi, że „bez snucia opowieści nie ma

²⁸ Por. J. Derrida, *Gościnność nieskończona*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3 (9).

²⁹ Warto zaznaczyć, że Derrida postawił tę słynną tezę w pracy *O gramatologii*.

³⁰ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003, s. 401.

W ramach rozróżnienia literatury i filozofii, jakiego dokonuje Derrida, trzeba wspomnieć, że „filozoficzna lektura dzieła filozoficznego – lektura podająca w wątpliwość jego pojęcia i podstawy wyводу – to ta, która widzi w nim literaturę, opierający się na fikcji twór retoryczny, o którego poszczególnych elementach i porządku całości decydują wymogi tekstualne. I odwrotnie, najbardziej przekonującymi i najtrafniejszymi odczytaniem dzieł literackich są może te, które traktując je jako gesty filozoficzne, wydobywają implikacje uwikłań tych dzieł w opozycje filozoficzne, na których się wspierają” – J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych*, przeł. M.B. Fedewicz, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000, s. 326.

teorii etyki³¹. Tylko narracja generuje bowiem etykę, a ta uprawomocnia narrację w taki sposób, że doprowadza w akcie lektury do **momentu etycznego**, który jest i odpowiedzią odpowiedzialną etycznie, i wrażliwością, podszytą imperatywem „muszę”, wyrażającą się w powinności dania odpowiedzi. Skłania to do przekonania, że interpretator nie może być zewnętrzny wobec tekstu, ale przemawia jakby z jego głębi, w imieniu jego inności, dając jednak własną odpowiedź na to wołanie.

Warto się zastanowić, na czym polega inna, dekonstrukcyjna praktyka czytania, by odpowiedzieć, na czym miałyby polegać etyczna interpretacja tekstu literackiego pomyślana przez Derridę. Otóż „metoda” dekonstrukcyjna jest rozbórką, roztrząsaniem, a nade wszystko analizą tekstualną. Nycz stwierdza, że

nietrudno też dostrzec, w widocznej na pierwszy rzut oka odmienności praktyki dekonstrukcyjnej, krytyczne nastawienie wobec tradycyjnego modelu, założeń i sztuki interpretowania. Praktyka ta pomija w wielu wypadkach znaczną część semantycznej zawartości testów, koncentrując się na elementach marginalnych i dewiacyjnych, tj. takich, które zwykło się uznawać za przypadkowe lapsusy czy niezamierzone błędy tekstu. Nie docieka za wszelką cenę do jednoczącej struktury ani głębokiego sensu³²,

co wielokrotnie budzi zaniepokojenie strukturalnych teoretyków literatury. Dekonstrukcja proponuje bowiem negatywną poetykę tekstu lub „słabą teorię”. To sam tekst zostaje niejako upodmiotowiony i zdolny do autorefleksji, ponieważ ujawnia wewnętrzną relację między piszącym „ja” a tekstem. Należy przez to rozumieć, że tekst jest niejako własną interpretacją, tak jak interpretacja jest tekstem. Wszystko to prowadzi do innej konsekwencji. Mianowicie, dekonstrukcja nie dąży do odkrycia i ustalenia określonych sensów, ale tych, które spoczywają na marginesie, zapomniane lub niedoczytane, względnie odczytane błędnie. Jonathan Culler twierdzi, że

zrozumienie jest szczególnym przypadkiem rozumienia błędnego, jego szczególnym odchyleniem czy ograniczeniem. To właśnie uchybienia błędnego rozumienia są istotne. Operacje interpretacyjne, jakie wchodzą w grę w uogólnionym błędnym rozumieniu bądź błędnym odczytaniu, prowadzą zarówno do tego, co nazywamy zrozumieniem, jak i do tego, co nazywamy rozumieniem błędnym³³.

Derrida opowiadał się po stronie wolności aktów czytelniczych i interpretacyjnych, nie dlatego jednak, że prowadzą one do spójnego i całościowego odczytania tekstu, lecz uniemożliwiają ich wartościowanie czy hierarchizację. Dekonstrukcja uprawomocnia każde czytanie i każde odczytanie, gdyż akt lektury jest równocześnie aktem interpretacji, co więcej, jest aktem kreacji dzieła przez

³¹ J. Hillis Miller, *Czytanie dokonujące odczytania*, przeł. P. Wawrzyszko, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, s. 127.

³² R. Nycz, *Tekstowy świat...*, s. 69.

³³ J. Culler, *Dekonstrukcja...*, s. 329.

odbiorcę, bo każda historia ma szansę być opowiedziana na niezliczenie wiele sposobów. Wszystko jest dziełem wrażliwości, aktywności i twórczości czytelnika na to, co inne. Każda lektura jest jednorazowa i niepowtarzalna, przez co lektura tekstu ma charakter performatywny³⁴.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że tekst ma nie tylko właściwość opowiadania o sobie, interpretowania siebie, lecz także zdolność „mówienia” o rzeczywistości. Ta autoreferencyjność tekstu jest w gruncie rzeczy próbą przeniknięcia i uchwycenia świata, obnażając swą bezsilność i niekompetencję tych poszukiwań. Literatura jest także śladem Innego i świadectwem jego inności. Obecność ta jest do uchwycenia, jednak tylko dzięki etycznej postawie, w której nie dochodzi do zatargu względem integralności innego – tekstu lub sensu. Interpretacja pojęta etycznie jest odpowiedzialna, aby chronić integralność moją jako czytelnika, a także integralność innego. Etyczna interpretacja ma w zasadzie antimimetyczny charakter i sprowadza się do twórczego pisania jako odpowiedzi na inne twórcze pisanie. Innymi słowy, interpretacja jest **kontrsygnowaniem**. Metonimiczne określenie Derridy uwydatnia w zasadzie, że pisanie tekstu literackiego jest składaniem podpisu, a czytanie jest kontrpodpisywaniem³⁵. Warto w tym miejscu przywołać słowa, które wypowiedział *Ona* w szkicu Markowskiego, traktując je jako kwintesencję dekonstrukcyjnej etyki interpretacji: „Przynajmniej literatura – obietnica obecności, epifania sensu – ocali nas przed horrorem pustki czającym się za powielanymi bez końca podobiznami”³⁶.

Etyczna interpretacja, rozumiana jako odpowiedzialna odpowiedź posłuży w dalszej części za przykład dekonstrukcyjnej lektury tekstu literackiego. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Gnój* Wojciecha Kuczoka.

³⁴ Jednostkowy i twórczy charakter czytania oraz odpowiedzialność rozumianą jako etyczność rozważa także Derek Attridge w książce *Jednostkowość literatury* (przeł. P. Mościcki), Kraków 2007, o czym mowa szczególnie w dwóch rozdziałach: *Czytanie i odpowiadanie* oraz *Odpowiedzialność i etyka*.

³⁵ Por. A. Burzyńska, *Lekturografia. Filozofia czytania według Jacques'a Derridy*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1, s. 55–59.

³⁶ M.P. Markowski, *Pochwała niewierności*, „Odra” 1999, nr 11, s. 33.

ROZDZIAŁ 4

NEOPRAGMATYZM RICHARDA RORTY'EGO JAKO „SŁABA” REFLEKSJA.

ŻYCIE JAKO WSPÓLNOTA LITERACKA

Filozofowie często opisywali religię jako prymitywny i niedostatecznie refleksyjny sposób filozofowania. Jednak, [...] w pełni samoświadoma kultura literacka będzie opisywać zarówno religię, jak i filozofię jako minione, lecz chwalebne gatunki literackie. [...] Z tego punktu widzenia religia i filozofia nie są po prostu drabinami, które można odrzucić, jeśli się po nich weszło. Są one raczej etapami w procesie dojrzewania, procesie, który powinniśmy wciąż wspominać i na nowo oceniać w nadziei, że uzyskamy jeszcze większy stopień zaufania do siebie.

R. Rorty¹

Propozycja Richarda Rorty'ego, aby filozofię zastąpić literaturą, zdaniem wielu badaczy jawi się jako herezja i antyfilozoficzne stanowisko. Większość z nich widzi w poglądach amerykańskiego filozofa wątpliwej próby entuzjazm. Zdaniem Rorty'ego przeniesienie punktu ciężkości z filozofii na literaturę jest naturalnym procesem ewolucji każdego społeczeństwa. Filozof uzasadnia swoje stanowisko, twierdząc, że wcześniej miejsce religii zajęła w taki sam sposób filozofia.

Trzeba podkreślić, że mimo tych skrajnych opinii neopragmatyzm Rorty'ego wyrasta na dobrze zbadanym gruncie. Otóż w obszar jego inspiracji wpisuje się choćby postać czołowego pragmatysty Johna Dewey'a, a także Williama Jamesa. Tradycja pragmatyzmu nie ogranicza się jednak do tych dwóch nazwisk, trzeba także wymienić takie ikony, jak: Hilary Putnam, Donald Davidson,

¹ R. Rorty, *Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej*, przeł. A. Szahaj, „Teksty Dru-
gie” 2003, nr 6, s. 119–120.

Richard Bernstein oraz Ian Hacking, których refleksje przenoszą się na koncepcję neoliberalizmu Rorty'ego. Wśród innych ważnych inspiracji należy wskazać zwłaszcza Hansa Georga Gadamera, który przeciwstawił się filozofii skoncentrowanej na epistemologii i przebudował dotychczasowy, to znaczy klasyczny, obraz człowieka. Do niewątpliwych sojuszników zaliczał Rorty także Nietzschego, Heideggera i Ludwiga Wittgensteina. Jak na pragmatystę przystało, odrzucał natomiast każdą postać dogmatyzmu, a taką upatruje między innymi u Kartezjusza, Locke'a, Kanta i Husserla. Opowiadał się natomiast za antymetafizycznym obrazem człowieka, odżegnując się od stanowisk, które przypisują istocie ludzkiej określoną naturę. W pracy *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979; wyd. pol. *Filozofia a zwierciadło natury*, 1994) głosił, iż „twierdzenie, że człowiek zmienia się zmieniając sposób opisu samego siebie, jest równie ekscytujące i tajemnicze metafizycznie jak twierdzenie, że zmienia się on zmieniając sposób odżywiania, partnerów seksualnych czy zwyczaję”².

Znamienne jest to, że pragmatyzm jawi się jako koncepcja, która nie ma własnej metody. Mimo to stanowi inspirację dla badań literaturoznawczych, przed czym przestrzega filozof w pracy *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I* (1991; wyd. pol. *Obiektywność, relatywizm i prawda*, 1999):

Rezultat jest taki, że literaturoznawcy objawiają coraz większe zainteresowanie filozofią, a filozofowie odpłacają im podobnym komplementem. Ta wymiana grzeczności okazała się pożyteczna dla obu grup. Sądzę jednak, że istnieje niebezpieczeństwo, iż literaturoznawcy, oczekując pomocy ze strony filozofii, mogą potraktować ją nadto poważnie. A tak niechybnie się stanie, jeśli uznają, że to filozofowie dostarczają „teorii znaczenia” bądź „teorii natury interpretacji”, jak gdyby „filozoficzne badania” w zakresie tych tematów przyniosły nowe, ciekawe „rezultaty”³.

Uzależnienie teorii literatury od epistemologii uważał Rorty za największe przewinienie, bowiem za pomocą jej narzędzi niechybnie deprecjacji ulega rola literatury. Filozof zmierzał tym samym do wniosku, że zmiany dokonujące się na gruncie filozofii, jak i konsekwencje tych zmian, także w obrębie innych nauk, są ciąglą niewiadomą, dlatego filozofia występuje współcześnie pod postacią „słabej refleksji”⁴. Sam natomiast jako literaturoznawca i filozof nicował perspektywę filozoficzną na użytek krytyki literackiej. Ważna rola, jaką przypisywał literaturze jej filozof, wynika z faktu, że filozofia okazała się gatunkiem przejściowym, o czym pisał szerzej w pracy *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, IV* (2007; wyd. pol. *Filozofia jako polityka kulturalna*, 2009).

² R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 313.

³ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 119.

⁴ Por. R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 127.

Bogdan Baran stwierdza, że

Rorty jest na pewno ponowoczesny w sensie: ponowożytny. Wszystkie elementy jego myśli przemawiają nawet za antynowożytnością. Wyróżniki postmodernizmu w typowym zestawie, charakteryzującym raczej dziedzinę literacko-artystyczną z pastiszem, eklektyzmem, barokizacją i autotematyzmem z natury rzeczy są mu odległe, choć literacki wymiar filozofii, jak się zdaje, z upływem czasu był mu coraz bliższy⁵.

Zdaniem Rorty'ego literatura okazuje się środkiem o znacznie większej sile perswazji niż filozofia, odpowiada bowiem na potrzeby etyczne tak zwanej „kultury literackiej”.

Oprócz wymienionych powyżej prac Rorty'ego, filozof jest znany polskim czytelnikom także z dwóch innych, mianowicie książki *Consequences of Pragmatism* (1982, wyd. pol. *Konsekwencje pragmatyzmu*, 1998) oraz *Contingency, Irony and Solidarity* (1989; wyd. pol. *Przygodność, ironia i solidarność*, 1996) oraz kilku artykułów, jak choćby *Etyka bez zasad* (tłum. W. Jach, „Odra” 2006, nr 9), *Kariera pragmatysty* (przeł. T. Bieroń, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, Kraków 2008), *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański* (przeł. P. Czapliński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997), *Etyka zasad a etyka wrażliwości* (przeł. D. Abriszewska, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2), *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska* (przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997) oraz *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe* (przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2).

4.1. Humanizm etnocentryczny

W przypadku filozofii Richarda Rorty'ego mamy do czynienia z dość ambiwalentną koncepcją, jeśli chodzi o manifestację poglądów. Wyraża on bowiem sprzeciw wobec tradycji i historii filozofii, stawiając na przygodność wszelkiego poznania. Rorty twierdzi, że otaczająca nas rzeczywistość to „odbóstwiony świat, w którym »niczemu« już nie będziemy musieli oddawać czci, w którym »niczego« nie będziemy uznawać za quasi-bóstwo, w którym »wszystko« – nasz język, nasze sumienie, naszą wspólnotę – traktować będziemy jako wytwór czasu i przypadku”⁶. Jako krytyk metafizycznej tradycji oraz przeciwnik ujęcia humanizmu bez odwoływania się do metafizyki Rorty – jak się zdaje – konstruuje wizję na pograniczu humanizmu i antyhumanizmu, która nie tworzy zgoła spójnego konstruktów. Wynika to z faktu, że humanizm w twórczości Rorty'ego nie miał doniosłego

⁵ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. i przedm. B. Baran, Warszawa 2009, s. 15.

⁶ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 42–43.

znaczenia, nie był po prostu głównym punktem jego rozważań. Filozof zajmuje jednak ciekawe stanowisko i wpisuje się w postmodernistyczny dyskurs spolarzowany wokół humanizmu. Według Włodzimierza Lorenca Rorty „jest także przeciwnikiem ujęcia humanizmu mającego wyprowadzać poza metafizykę, jakie zaproponował Heidegger, gdyż i ono zakłada pewną naturę człowieka, a więc pozostaje w związku z metafizyką”⁷. Łatwo zauważyć swoistą otwartość koncepcji amerykańskiego filozofa, które zawdzięcza poglądom Deweya, iż określona wizja człowieka tkwi w jego podmiotowości. Rorty skłaniał się jednak ku teorii Darwina, która postrzegała człowieka jako swoisty wytwór ewolucji, podległy jego wpływom i przemianom. Według niego, człowiek jako jeden z ssaków wypracował sobie zdolność do tworzenia nowego środowiska. Aprobata Rorty'ego wobec Darwinowskiej koncepcji wynika raczej z faktu, że pozwala ona przezwyciężyć klasyczne dualizmy odnośnie wizji człowieka, jak zrośnięcie w jedną postać ludzką – małpy i anioła, co mocno uwidacznia się w kulturze Zachodu.

Kultura jako fundament człowieka

Rorty nie skazuje klasycznej myśli humanistycznej na niebyt, nie neguje bowiem wyjątkowości człowieka, nie odziera go z podmiotowości czy należnej mu godności. W *Postmodernistycznym liberalizmie mieszczańskim* twierdzi, że „uwspółcześniony odpowiednik heglowskiej „przyrodzonej godności ludzkiej”, to nic innego jak godność grupy, z którą dana osoba się identyfikuje”⁸. Sądzi więc, że tym, co zespala ludzi, z pewnością nie jest biologizm. Odżegnuje się także od metafizycznego podziału bytów. Słusznie stwierdza Marcin Krawczyk, że kulturowe ukonstytuowanie człowieka nie leży przecież „w sferze biologii, ale w samej kulturze. Kultura jest zarazem swoją przyczyną, jak i skutkiem”⁹. Wspólnym mianownikiem wspólnot są natomiast *słowniki*. Tworzą one przekaz kulturowy określonej wspólnoty, który dzięki komunikacji międzyludzkiej ma możliwość przeobrażenia się w inny słownik. Co więcej, wedle Rorty'ego nie chodzi o to,

iż kryteria wyboru słownika należy zastąpić kryteriami subiektywnymi, rozum wolą czy uczuciem. Chodzi tu raczej o to, że kiedy przychodzi do zmiany jakiejś gry językowej na drugą, pojęcia kryteriów i wyboru (włącznie z pojęciem wyboru „arbitralnego”) są już nie na miejscu¹⁰.

⁷ W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa 1998, s. 109.

⁸ R. Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. P. Czapliński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, s. 114.

⁹ M. Krawczyk, *Humanizm czy antyhumanizm? Problem humanizmu w filozofii Richarda Rorty'ego*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, t. 6, Lublin 2003, s. 122.

¹⁰ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 22–23.

Biorąc pod uwagę przekonanie o współczesnym głębokim kryzysie kultury, Rorty opowiada się za etnocentryczną wizją humanizmu. Kryzys, jego zdaniem, przejawia się w niemocy poznawczej człowieka, w schyłkowości filozofii i historii, upadku wszelkich wartości i zaniku sensu życia, a także braku perspektyw rozwoju w obecnym paradygmacie myślenia. Uważa, że aby przetrwać rzeczony kryzys, należy redefiniować większość z posiadanych przez nas pojęć, które służą człowiekowi do opisu otaczającego go świata. Oznacza to, że współczesna kultura wymaga zmiany paradygmatu. Zażeganie kryzysu nie jest natomiast możliwe w dotychczasowej tradycji, ale poza nią. Dzięki temu możliwe stają się rozszerzenie i rewizja naszych obecnych słowników przez posłużenie się gotowymi, znanymi nam słownikami. Zdeterminowani przez słownik platoński, podlegamy jednak stopniowym przekształceniom, nie zaś diametralnej zmianie naszej kondycji i otaczającej rzeczywistości. Odrzucenie przez Rorty'ego tradycji równoznaczne jest z przekonaniem, że nie służyła ona postępowi moralnemu ani społecznemu, choć stanowiło to fundamentalne zadanie klasycznego humanizmu.

Autokreacja człowieka

Kolejnym sprzeciwem, jaki wyraża amerykański filozof wobec tradycji humanizmu, jest kreowanie człowieka na swoistego intelektualistę, rozumowo kontemplującego otaczającą go rzeczywistość oraz osiągającego dojrzałość na drodze kształcenia i absorbowania dogmatycznie pojętych prawd. Rorty wierzy bowiem w zdolność człowieka do autokreacji. Wybawia go ona od konieczności poszukiwania prawd absolutnych, niwecząc tym samym szansę na twórczy rozwój jednostki. Rorty wychodzi z założenia, że postęp moralny jest możliwy tylko na drodze dialogu różnorodnych słowników, które wzbogacają jednostkę. Filozof nie godzi się tym samym na przypisywanie człowiekowi określonej natury ludzkiej w sensie *humanitas*, ponieważ – jego zdaniem – to go odczłowiecza lub uprzedmiotowia. Rorty nobilituje równocześnie wolność człowieka jako wartość. Sądzi, że kształtowanie jednostkowej świadomości i wrażliwości przez tworzenie nowych znaczeń i słowników, słowem – tworzenie siebie, jest najlepszym sposobem utrzymania żywotności określonej kultury. Człowiek jako spontaniczny twórca samego siebie dzięki umiejętności autokreacji i samodoskonalenia osadza się w określonej kulturze, zawiązując niczym sieć wspólnotę z innymi ludźmi, i poszerza krąg solidarności między jej mieszkańcami. Tylko dzięki wspólnocie i identyfikacji z nią może dojść do dialogu i wymiany słowników. Tylko twórczość – zdaniem Rorty'ego – czyni ludzi bardziej ludzkimi.

Wizja społeczeństwa jako kultury literackiej

Etnocentryczna koncepcja Rorty'ego jawi się jako humanistyczna wizja, ponieważ ujmując człowieka w kontekście samokształcenia i możliwości modyfikowania własnego życia. Zakłada tym samym postęp moralny i społeczny, ponieważ za cel nadrzędny stawia zbudowanie człowieka w określonej rzeczywistości. Marcin Krawczyk sądzi, że „Rorty nie zaprzecza wyjątkowości człowieka, jednak wyjątkowość tę pojmuje zupełnie inaczej niż tradycja filozoficzna. [...] Krótko mówiąc, filozofia platońska stanowczo za daleko posunęła się we wnioskowaniu co do wyjątkowości człowieka”¹¹. Rorty nie podąża zatem drogą tradycyjnej filozofii, kultywującej siłę rozumu i poznania, która odzierała człowieka z wyobraźni, a tym samym z możliwości budowania alternatywnych wyobrażeń o sobie i świecie. Zdaniem krytyków odbiera jednak indywidualnemu człowiekowi niezbywalny przywilej godności ustanowiony przez klasyczny humanizm. Według niego godność jest czymś, co osiąga się dzięki wspólnotcie z innymi ludźmi. Rortiańska koncepcja zastępuje wszelkie hierarchizacje otwartością i tolerancją wobec innego. Taką wspólnotę nazywa filozof „kulturą literacką”, w której

każdy mieszkaniec traktuje książki raczej jako ludzkie próby zaspokojenia ludzkich potrzeb niż jako wyraz uznania dla potęgi jakiegoś bytu, który jest odległy od wszystkich tych potrzeb. Bóg i Prawda są odpowiednio religijnymi i filozoficznymi określeniami dla tego rodzaju bytów¹².

Do takich prób należą literatura, sztuka i inne wytwory, które są żywym świadectwem obecności innych ludzi w obrębie wspólnoty. Spychają jednak na marginesy religię i filozofię. Rorty twierdzi, że wraz z literaturą stanowią one naturalny proces dojrzewania i budowania zaufania do siebie. Innymi słowy, człowiek, żyjąc w kulturze literackiej, musi przejść drogę w postaci triady: religia – filozofia – literatura, aby móc ukształtować siebie i przeżyć **wędrówkę** (*process*). Taką postacią jest dla Rorty'ego **liberalna ironistka**, która jest świadoma niewystarczalności aktualnie używanego słownika i niesionych przez niego znaczeń. **Ironistka**, pod której postacią ukrył filozof członka kultury literackiej, jest przeciwieństwem zdroworozsądkowej metafizyki, używającej i sankcjonującej słownik finalny¹³. Będąc ironistkami, rewidujemy bowiem własne słowniki, a tym samym przebudowujemy naszą tożsamość moralną. Ironia jest dla mieszkańca wspólnoty literackiej tym samym, co dla metafizyka normatywne zasady moralne. Z tą jednak różnicą, że ironistka ustala zasady samodzielnie. Kultura literacka jest jednocześnie kulturą liberalną pod auspicjami ironii i wiedzy do zrozumienia metafizycznej tęsknoty do teoretyzowania.

¹¹ M. Krawczyk, *op.cit.*, s. 133.

¹² R. Rorty, *Zmierch prawdy ostatecznej...*, s. 115.

¹³ Por. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 121–129.

4.2. Koncepcja etyki bez zasad

Filozofia Richarda Rorty'ego ma wyraźny wydźwięk etyczny. Choć filozof ogłasza „etykę bez zasad” (*ethics without principles*)¹⁴, w istocie jego koncepcja etyki opiera się na **ironii** i **solidarności**. **Tolerancja** staje się natomiast hasłem przewodnim w etycznych rozmyślaniach filozofa, jest wartością przekładającą się na ład społeczny. Będąc swoistym mediatorem między ironią a solidarnością, tolerancja ułatwia człowiekowi wyjście ku tej drugiej, sprzyja tworzeniu solidarności w obrębie wspólnoty. Ironia nie ma zaś nic wspólnego z szyderstwem czy cynizmem, jest po prostu sposobem na rozwinięcie wrażliwości etycznej, ponieważ nie pozwala na dogmatyzowanie znaczeń. Chroni człowieka przed zadowoleniem z finalnego słownika, każe bowiem trwać w gotowości na przyjęcie nowego słownika i daje możliwość jego konfrontacji z innymi słownikami. Co za tym idzie, dzięki spotkaniu innych ludzi i nawiązanemu dialogowi ułatwia identyfikację we wspólnocie. Wszystko to prowadzi jednostkowego człowieka do wolnego wyboru wartości i samodoskonalenia. To właśnie tolerancja pozwala zdobyć się na ciągle ponawianą autokreację. Twórcze podchodzenie do siebie samego zapewnia w końcu postęp moralny, tak samo zapewnia go budowanie solidarnej postawy, kształtowanie w sobie coraz rozleglejszej sympatii dla odmienności. Nikt jednak nie może narzucać drugiemu, aby ten realizował nasz światopogląd. Na tym polega właśnie tolerancja i solidarność względem inności.

Rorty twierdzi, że w kulturze literackiej zwłaszcza literatura odgrywa rolę kreacyjną, ponieważ pomaga w kształtowaniu ludzkich postaw, uwrażliwiając jednocześnie czytelników na ludzką krzywdę i cierpienie. Etyka Rorty'ego nie do końca funkcjonuje jako koncepcja bez zasad, ponieważ solidarność podskórnie wymaga równości jej członków, szacunku wobec siebie, a także nienaruszalności godności osobistej i wolności człowieka. Trudno chyba o bardziej miarodajne dowody przemawiające za tym, że społeczeństwo musi mieć choćby namiastkę reguł postępowania w obrębie wspólnoty, które Rorty nazywa „społecznym klejem”. Etyka bez zasad w rzeczywistości potrzebuje zatem choćby ledwo wyczuwalnych punktów odniesienia, swoistej namiastki stałości, a w końcu kategorii użyteczności. Ironiści jednak „nie potrafią obyć się bez czegoś, w co by powątpiewali, od czego byliby wyobcowani”¹⁵, dlatego wciąż poszukują nowych słowników, rewidując stare.

¹⁴ Por. R. Rorty, *Etyka bez zasad*, tłum. W. Jach, „Odra” 2006, nr 9.

¹⁵ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 128.

Problem postępu moralnego

Postawa moralna proponowana przez Rorty'ego jest w rzeczywistości sferą tłumienia antypatii między wspólnotami, obcymi kulturami czy różnicującymi się światopoglądami, ponieważ opiera się na relacjach wspólnotowych. Jednocześnie w pracy *Obiektywność, relatywizm i prawda* (dając odpowiedź Cliffordowi Geertzowi na temat koncepcji etnocentryzmu) dowodzi, że wspólnota nie zagraża rozmyciem tożsamości moralnej jednostki. Ironia tłumii bowiem akty buntu i oporu, nakłaniając do postawy zgoła etycznej. Moralność rodzi się w momencie identyfikacji z grupą społeczną, szczególnie kiedy trzeba wydać sprawiedliwy osąd. Warto jednak zapytać, co gwarantuje sprawiedliwy osąd w sytuacji, gdy kłóć się dwie racje – roszczenie ofiary i krzywoprzysięstwo zbrodniarza. Otóż Rorty wskazuje wrażliwość jako kategorię umożliwiającą sprawiedliwy osąd przez umiejętność postawienia się w sytuacji ofiary, uwrażliwienie na cierpienie drugiego człowieka i rozpostarcie nad nim swej empatii. W istocie chodzi o to, „że »my« ma zazwyczaj siłę kontrastową w odniesieniu do jakiegoś »oni«, które również składa się z istot ludzkich – niewłaściwego rodzaju istot ludzkich”¹⁶. Dlatego postęp moralny przejawia się w przewyciężeniu tego „oni”, włączeniu go w obręb wspólnoty i uczynieniu zeń „my”. Etyka Rorty'ego jest zatem ruchem wiodącym od obcości ku identyfikacji lub podobieństwu, to znaczy zniesieniu tej inności i włączenia do wspólnoty innego na prawach „jednego z nas”.

4.3. Wrażliwość jako kategoria etycznej interpretacji

W tekście *Kariera pragmatysty* Rorty oświadcza:

nie ufam ani idei strukturalistycznej, zgodnie z którą istotą krytyki literackiej jest dogłębne poznanie „mechanizmów tekstowych”, ani idei poststrukturalistycznej, zgodnie z którą istotą krytyki literackiej jest wykrzycie w tekście hierarchii metafizycznych bądź prób ich podważenia¹⁷.

Innymi słowy, krytyka niemethodyczna amerykańskiego filozofa przeciwstawia się poszukiwaniom sensów głębokich tekstu, w zamian za to proponuje lekturę pełną pasji, entuzjazmu i natchnienia. Dowodzi ponadto, że dotychczasowa teoria literatury nie zdołała wytworzyć jednomyślnej koncepcji etyki czytania. Rorty zmierzył się jednak z tym zadaniem. Wyszedł od koncepcji etnocentrycznej,

¹⁶ *Ibidem*, s. 257.

¹⁷ R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008, s. 119.

która objawiła przed nim postawę etyczną, skoncentrowaną na nieustannym przyswajaniu innego, identyfikowania go z My.

Przenosząc punkt ciężkości na interpretację tekstu literackiego, Rorty sądzi, że interpretator powinien w Innym rozpoznać kogoś takiego jak on sam. Literatura służy bowiem swoim czytelnikom niezliczonymi przykładami stosunku do Innego, a tym samym daje wskazówki, jak należy lub nie należy go traktować. Wskazuje to na swoiste „życie” tekstu i całkowitą jego bierność wobec zabiegów interpretatora. Amerykański filozof odrzuca powyższą kategoryzację, widząc w interpretacji rodzaj autokreacji czytającego, a także oscylowanie podmiotów dyskursu w obrębie wspólnoty. Powiada, że literatura dostarcza alternatywnych sposobów bycia człowiekiem, dlatego czytanie stanowi podstawę kultury literackiej, każdorazowo dochodzi w nim do spotkania, swoistej fuzji horyzontów. Rorty powiada, „że my, ludzie, nie mamy niczego innego, na czym moglibyśmy się wesprzeć z wyjątkiem nas samych”¹⁸, stąd literatura ułatwia nam prywatną autokreację. Powieść, jak dowodzi w tekście *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*¹⁹, dostarcza opisu, jak myślą inni, a także jak tekst wpływa na zmianę sposobu myślenia czytającego, a nade wszystko uczy go wrażliwości. Kontakt z tekstem, jaki zakłada etyka czytania według Rorty'ego, jest zatem humanistyczną praktyką lektury, a w zasadzie ćwiczeniem duchowym i doświadczeniem, przez co umożliwi praktyczne wykorzystanie wiedzy płynącej ze spotkania z tekstem.

Powyższe rozważania, dotyczące pragmatystycznej interpretacji tekstów, można sprowadzić do schematu, którego użył Rorty:

autor – tekst – INTERPRETATOR – **każda** metoda odpowiednia do celu interpretacji – interpretacje²⁰.

Z przeniesienia tego schematu na etyczną interpretację jasno wynika, że interpretator, którego można utożsamiać z Rortiańskim „krytykiem literackim”, ma dominującą funkcję w praktyce interpretacji. Najlepiej pasuje także do demokratycznego, pluralistycznego społeczeństwa, traktując literaturę jako okazję do pogłębienia swojej ciekawości i różnorodności stylów życia. Celem interpretacji jest zaś rozszerzenie własnej wrażliwości, o którym pisze Rorty w tekście *Etyka zasad a etyka wrażliwości*:

Pragnienie posiadania wzmożonej wrażliwości jest pragnieniem by **nie oceniać** ludzi, wartości ani instytucji według istniejących już (*pre-existing*) kryteriów, by zrezygnować z Platonińskiego stwierdzenia, iż istnieją „standardy racjonalności”, które zapewniają takie

¹⁸ R. Rorty, *Zmierzch prawdy...*, s. 119.

¹⁹ Por. R. Rorty, *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2.

²⁰ Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 78.

kryteria oraz by przyznać, że to, co uważane jest za racjonalne w danej kulturze, jest czymś irracjonalnym w innej²¹.

Etyka wrażliwości przemawia więc za pogłębioną tolerancją wobec różnorodności i odmienności. Moralność natomiast nie jest bezwarunkowym zobowiązaniem, immanentnie przypisanym człowiekowi jako istocie ludzkiej. Nie jest także życzliwością. Moralne zobowiązanie jest kwestią porozumienia w obrębie wspólnoty, do której chcemy przynależeć, z którą się identyfikujemy i jest ona konstytucją naszej tożsamości, do której przystępujemy w ramach wolnego wyboru.

Podsumowując pragmatystyczny model lektury, trzeba stwierdzić, że nie proponuje ona żadnych fundamentalnych standardów postępowania, jest zatem teorią negatywną albo „słabą” refleksją o charakterze hermeneutyki ogólnej²². W poglądach Rorty'ego trudno doszukać się także wyznaczników interpretacji, które ułatwiłyby czytanie tekstów. Każdy, zdaniem filozofa, ma prawo do snucia własnych małych opowieści, ponieważ pluralizm interpretacyjny daje szansę na pokonanie skostniałych struktur wielkich Teorii.

Idąc za Rortym, można sądzić, że wrażliwość etyczna w interpretacji jest rozwiązaniem jedynie tymczasowym lub ogólnym tylko wskazaniem. Jako sprzeciw wobec fundamentalnych wyznaczników interpretacji tekstu jest także otwarciem na inne sposoby myślenia. Zdaniem filozofa przeciętny czytelnik może czytać tekst tak, jak chce, dobierając najwygodniejszą dla siebie metodę. Rorty przekonuje:

Znaczenia nie ujawniają się same, ale muszą zostać zinterpretowane. Interpretacji nie determinuje jednoznacznie także intencja nadawcy komunikatu. Ani tamta strona dyskursu, ani tekst, ani intencja nadawcy same z siebie niczego nie mówią. Stan interpretacyjnego ryzyka i nieokreśloność znaczenia to naturalne warunki komunikacji²³.

Interpretatorowi pozostaje zatem wrażliwość czytelnicza w spotkaniu z tekstem.

Interpretacja, której dominantą jest wrażliwość wobec inności, posłuży w dalszej części za przykład etycznej lektury tekstu literackiego. W modelach lektury na podstawie powieści *Senność* Wojciecha Kuczoka zostanie przedstawiona interpretacja, wyrażająca czytelnicze pragnienie identyfikowania się z innym, podmiotowym horyzontem, wyrażającym się w tekście.

²¹ R. Rorty, *Etyka bez zasad a etyka wrażliwości*, tłum. D. Abriszewska, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 56.

²² Na kwestię hermeneutycznych inspiracji w twórczości Rorty'ego zwraca uwagę Andrzej Szahaj w pracy *Ironia i miłość...* oraz Włodzimierz Lorenc w książce *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003.

²³ E. Bińczyk, *Interpretacja poza dualizmem – monizm interpretacyjny Stanleya Fisha*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 93.

ROZDZIAŁ 5

KSZTAŁCENIE ODBIORU TEKSTU WOBEC POSTMODERNISTYCZNEJ ETYKI INTERPRETACJI

Postmodernizm stanowi bardzo zróżnicowany obszar dotyczący koncepcji humanizmu i wizji etyki, a także praktyk interpretacyjnych. Nauczyciel nie powinien się jednak izolować od współczesnych problemów i potrzeb młodego człowieka, ponieważ jego rolą w płynnej rzeczywistości jest towarzyszenie uczniowi na drodze budowania tożsamości kulturowej i świadomości literackiej. Maria Kwiatkowska-Ratajczak słusznie twierdzi więc, że wiedza dotycząca

aktualnych zjawiskach kulturowych wyniesiona przez studentów z przedmiotów kierunkowych i wspomagających je zajęć z zakresu filozofii, stanowi ważny element przygotowania do pracy szkolnego polonisty. Bez ogólnej wiedzy o świecie współczesnym trudno nawiązać kontakt z partnerami edukacyjnego dialogu, których myślenie zostało tu i teraz ukształtowane¹.

Warto zatem ponowić refleksję, że filozofia może stanowić bogate źródło wiedzy i inspiracji dla metodyka i nauczyciela polonisty, zainteresowanych kształceniem odbioru tekstów literackich.

Druga część tej książki stanowiła zebranie filozoficznych koncepcji tych myślicieli, którzy wpisują się w szeroko pojęty projekt postmodernizmu. Znalazły się tu rozważania Zygmunta Baumana, Michela Foucaulta, Jacques'a Derridy oraz Richarda Rorty'ego. Analizie zostały poddane stanowiska dotyczące wizji człowieka, a także koncepcje etyki. Każda z nich posłużyła jako płaszczyzna, na której ujawniły się etyczne kategorie interpretacyjne, a następnie zostały przełożone na określone modele lektury, które zostały zaprezentowane poniżej.

W przypadku koncepcji Baumana niepewność stała się pojęciem określającym etyczny wymiar interpretacji, oznaczającym niejednoznaczność w zakresie

¹ M. Kwiatkowska-Ratajczak, *Metodyka konkretna*, Poznań 2002, s. 61.

doboru strategii interpretacyjnej. Jednocześnie powieść *Żona prezydenta* Stefana Chwina posłużyła jako przykład powieści, która obnaża niedookreśloność świata oraz działań interpretatora, uwikłanego w ciągłą etyczną niepewność w praktyce odczytywania tekstu literackiego. Trzeba zauważyć, że przemyślenia Baumana koncentrują się także na przemyśleniach wokół roli nauczyciela we współczesnym świecie. Zauważa on, że filozofowie „w epoce twardej nowoczesności wyobrażali sobie nauczycieli jako wyrzutnie pocisków balistycznych i dawali im wskazówki, jak sprawić, aby ich uczniowie trzymali się dokładnie kursu wyznaczanego początkowym impetem”². Płynna nowoczesność skłania jednak do ciągłego dokonywania wyborów, także w sferze działań interpretacyjnych, bez gwarancji, że przyniosą one określony rezultat. Zadanie, przed jakim stoi współczesny nauczyciel, określa Bauman jako potrzebę ustawicznego samokształcenia, to znaczy niepoprzestawaniu na dotychczasowych wytycznych. Jednocześnie widzi potrzebę przygotowania uczniów do życia w ciągłym chaosie, zmienności i wieloznaczności.

Koncepcja Foucaulta otwiera introspektywny model lektury i interpretacji. Została ona przeniesiona na etyczną interpretację dziennika Manueli Gretkowskiej zatytułowanego *Polka*. Francuski filozof przeniósł wizję kultury siebie (troski o siebie) także na płaszczyznę edukacji, widząc w niej ustawiczne działanie pedagogiczne zwrócone na samego siebie, „dzięki któremu uczymy się internalizować »głos pedagogiczny« podpowiadający, jak żyć właściwie, do momentu, gdy stanie się on naszą częścią”³. W istocie, to literatura jest pomocna w zdobywaniu wiedzy o sobie tylko wtedy, kiedy dokonujemy jej interpretacji.

Dekonstrukcyjny model lektury, przełożony na *Gnój* Wojciecha Kuczoka, otwiera jednocześnie etyczny charakter interpretacji, stanowiący przykład odpowiedzialnej odpowiedzi interpretatora. Ważne jest mianowicie to, że mimo wolnego aktu lektury nikt nie może czytać tekstów literackich, a zatem i interpretować ich, w sposób dowolny. Zdaniem Anny Pilch, choć „dekonstrukcyjny model interpretacji wydaje się z pozoru najmniej przydatny w metodyce szkolnej, i jemu szkolna lektura tekstu miałyby wiele do zawdzięczenia”⁴.

Etyka interpretacji Rorty’ego, której dominantą jest wrażliwość wobec inności ujawniającej się w tekście literackim, została przeniesiona na lekturę powieści *Senność* Wojciech Kuczoka. Dzięki temu odsłoniła się możliwość widzenia aktu lektury jako pragnienia identyfikowania się z inną podmiotowością, wypowiadająca się poprzez tekst. Filozof sądził bowiem, że „wychowanie moralne jednostki polega na rozbudzeniu w niej wrażliwości na ból człowieka, o którym nie wiedziała ona, że cierpi”⁵.

² Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 221.

³ S.J. Ball, *Foucault i edukacja: dyscypliny i wiedza*, przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1994, s. 55.

⁴ A. Pilch, *Kierunki interpretacji tekstu poetyckiego. Literaturoznawstwo i dydaktyka*, Kraków 2003, s. 261.

⁵ R. Rorty, *Etyka bez zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 62.

MODELE LEKTURY

Model 1. Interpretacja etyczna jako niepewność (Stefan Chwin, *Żona prezydenta*)

Według Baumana istotnym aspektem ponowoczesnej egzystencji człowieka jest nieustanne poczucie niepewności, które narasta wraz z poszukiwaniem w niestabilnym świecie elementów stałych. Niepewność ma swoje źródło w sposobie postrzegania siebie i świata, a tym samym przenika na płaszczyznę odbioru i interpretacji tekstów literackich. Każdy akt lektury jest przecież spotkaniem czytelnika i tekstu, którego przebiegu nie sposób przewidzieć. Interpretacja nie może w konsekwencji przybrać określonej wcześniej formy czy stać się sprawdzalną i powtarzalną metodą. Niepewność etycznej interpretacji może więc rodzić dylemat i ryzyko nieskończonego deszyfrowania znaczeń, uruchamiania coraz to nowych kontekstów, bez gwarancji, że zakończy się ona całościowym odczytaniem tekstu literackiego. Niepewność wcale nie musi jednak prowadzić do dezorientacji i niezrozumienia. Trzeba przyjąć następujące założenia. Po pierwsze, interpretacja nie jest zmuszonym procesem analizowania kontekstów implikowanych przez tekst. Kontekst nie stanowi granicy tekstu, bowiem interpretacja jedynie odsłania rozmaite konteksty, powołując je do życia lub porzucając je. Po drugie, gdy mowa o etyce interpretacji, poszukiwanie ukrytych sensów czy dokopywanie się do struktur głębokich jest w istocie zabiegiem zbytecznym. Nie odsłania ono prawdy tekstu lub jego koherencji semantycznej. Prawda jest zjawiskiem przygodnym i migotliwym, nie zaś wielopiętrową strukturą, która wymaga stosownych zabiegów, by ujrzeć jej ostateczną postać.

Jak twierdzi Bauman, trzeba zwrócić uwagę, że dzięki niepewnej sytuacji człowieka/interpretatora ponowoczesnego to właśnie czytelnik musi sprostać etycznemu zadaniu interpretacji tekstu. Sam tekst literacki może być świadectwem niepewności, a jednocześnie jedyną stabilną płaszczyzną w wieloznacznej rzeczywistości. Dzięki temu interpretacja jawi się jako sposób bycia człowieka w świecie lub swoista postawa. Interpretacyjna niepewność jest w istocie powolnym procesem odzyskiwania pewności siebie i budowania stabilności świata. Niepewność i niedosyt w zakresie etycznej interpretacji są jednak zjawiskiem, którego nie sposób wykluczyć bezpowrotnie. Interpretator obarczony jest tym większą etyczną odpowiedzialnością za wybór procedury interpretacyjnej. Nigdy bowiem nie uzyska dostatecznej pewności, czy zmierza ku pełnemu odczytaniu tekstu literackiego. Pewność ta jest nie tylko niemożliwa, ale zarazem zbyteczna.

Żona prezydenta (2005) Stefana Chwina jest powieścią będącą przykładem interpretacji rzeczywistości, której dominantą są niepewność i niedookreślenie. Skłania ona zarazem do etycznej odpowiedzialności wobec wyboru strategii interpretacyjnej. Uwagę zwraca już informacja zawarta na stronie tytułowej

powieści, z której czytelnik dowiaduje się o fikcyjności przedstawionych wydarzeń i postaci. W podziękowaniu Chwin oświadcza natomiast, że kanwą opisywanej historii stały się autentyczne opowiadania, monologi i filozoficzno-religijne medytacje pacjenta, czy też pacjentów, jednej z amerykańskich klinik psychiatrycznych. Stąd, jak twierdzi pisarz, także prawdziwe imiona, nazwiska i miejsca zostały zastąpione fikcyjnymi odpowiednikami. Nawet motto powieści, zaczerpnięte z notatek Nicka Karpinsky'ego, wprawia czytelnika w poczucie swoistej gry, na granicy prawdy i zmyślenia, powagi i absurdu. Chyba tylko główny bohater wierzy w swoje *credo*, bo powieściowe zdarzenia i postawy ludzkie definitywnie przeczą jego prawdziwości. W procesie przypominania i opisywania poszczególnych zdarzeń niemal histerycznie lub obsesyjnie pobrzmiewa następująca myśl głównego bohatera: „Bo demokracja jest zgodna z naturą. Planety, zwierzęta, rośliny, cząstki elementarne żyją zgodnie z Dziesięciorgiem Przykazań, Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela oraz pierwszą poprawką do Konstytucji”⁶.

Nick Karpinsky, pacjent szpitala psychiatrycznego i narrator, snuje opowieść dotyczącą ciągu zdarzeń z życia pierwszej damy. Krystyna, bo o niej mowa, jest żoną prezydenta Polski, niejakiego Stacha. Na wieść o zdradzie męża, „pastelowa matka wszystkich Polaków” doznaje niesamowitej przemiany. Tajnym przejściem opuszcza pałac prezydencki, dokonując wcześniej zmiany własnego wyglądu. Od tego momentu zdarzenia i narracja toczą się lawinowo. Jako rudowłosa wamp żona prezydenta w pośpiechu przemierza ulice Warszawy, wsiada do pociągu, który wywozi ją w bliżej nieokreślonym kierunku, a w konsekwencji trafia do mafii czy też sekty. Poznaje tam Mistrza, zakochuje się w nim i dopuszcza się szantażu oraz wyłudzenia. Jakby tego było mało, po aresztowaniu ukochanego nieświadomie sprowadza na członków sekty policję i musi uciekać do posiadłości swojego wuja, zlokalizowanej na Mazurach. Kulminacja akcji następuje, gdy Krystyna terroryzuje amerykańską ambasadę, w nadziei, że uda się jej uwolnić Mistrza. Sprawa zamachu zostaje jednak szybko zatuszowana, żona prezydenta znika w niewyjaśnionych okolicznościach.

Trzeba nadmienić, że streszczenie akcji jest zabiegiem niezbędnym, ponieważ każe w pewnym momencie zadać zasadnicze pytanie: skąd o perypetiach Krystyny wie Karpinsky? Otóż Nick jako tłumacz wojskowy w bazie Johnstown, został przydzielony do przesłuchiwania polskiej terrorystki, którą okazuje się Krystyna. Nasuwają się jednak dalsze pytania, choćby o to, co wspólnego ma główny bohater z Polską, a nade wszystko, po co snuje tę opowieść. Karpinsky ma polskie korzenie, jest bowiem wnukiem polskich emigrantów – Leokadii i Mariana Karpinskych. Jako że zna język polski, został wyznaczony przez pułkownika Sheena na czułego śledczego, którego zadaniem jest uspienie czujności przesłuchiwanej. Jego dowódca odgrywa zaś rolę złego śledczego, który ma zastraszyć Krystynę. Wspólnie próbują „otworzyć ją niczym sejf z biżuterią”. Przesłuchanie przybiera jednak tragiczny obrót. Gdy śledztwo nie posuwa się

⁶ S. Chwin, *Żona prezydenta*, Gdańsk 2005, s. 3.

do przodu, a przesłuchiwana kobieta nie „mięknie”, dowódca wykorzystuje inną metodę – rażenie prądem. Karpinsky ogromnie współczuje przesłuchiwanej, stopniowo uczucie zamienia się w stan bezgranicznej miłości i oddania, prowadzi także do tragicznego finału.

Relacja Karpinsky'ego przybiera formę spowiedzi albo zeznania, gdyż bohater niejednokrotnie używa zwrotu „moi sędziowie”, jednak formalnie jego przesłuchanie ma dopiero nastąpić. Nick jest opętany wizją świata sprawiedliwego, w którym dobro odnosi zwycięstwo nad złem, a przede wszystkim jest człowiekiem wrażliwym na ludzkie cierpienie i zdolnym do wyższych uczuć, takich jak współczucie i miłość. Zgodnie z własnym przeświadczeniem bierze sprawy w swoje ręce. Zabijając pułkownika Sheena, swego mentora, dopuszcza się haniebnego czynu, dlatego będzie musiał stanąć przed sądem wojskowym. To jednak nie koniec opowieści, ponieważ na podstawie relacjonowanej historii żony prezydenta czytelnik dowiaduje się także o perypetiach życiowych Nicka Karpinsky'ego. Opisywane wątki tworzą swoiste tło polityczno-społeczne, odsłaniające całą serię skandali politycznych, do złudzenia przypominających autentyczne wydarzenia, które w czasie ostatnich kilku lat wstrząsnęły Polską, Europą i Ameryką. Opisywane zdarzenia przywodzą na myśl między innymi polską aferę paliwową, ataki terrorystyczne z ramienia Al-Kaidy, europejskie skandale pedofilskie i problem związków homoseksualnych, a także sensacyjne doniesienia o torturowaniu więźniów w Abu Ghraib. Co więcej, zostały one nagłośnione medialnie, dlatego każdy z odbiorców stał się po trosze uczestnikiem tych wydarzeń, po trosze zaś komentatorem.

Fabuła powieści, misternie utkana z najrozmaitszych międzynarodowych skandali, afer i sensacji, ma jednak charakter jedynie pretekstowy, zmusza bowiem czytelnika do podjęcia dyskursu, komentarza, zabrania głosu. Z jednej strony Chwin twierdzi, że mamy do czynienia z fikcją, z drugiej zaś wciąż podkreśla autentyczny aspekt opisywanych wydarzeń. Czytelnik staje zatem wobec dylematu, czy istotnie powieść otwiera przed nami fikcję, twórcze zmyślenia pisarza, wytwór chorej wyobraźni Nicka Karpinsky'ego, a może prawdę ukazaną w krzywym zwierciadle, czytelną jedynie dla wnikliwych. Jedno nie ulega wątpliwości, mamy do czynienia z powieścią opisującą „niepokoje, obsesje i frustracje naszego czasu”⁷, ale także narzucającą odbiorcy niepokój w procesie odczytywania znaczeń i interpretacji. Być może to świadoma operacja Chwina, zmierzająca do uzmysłowienia odbiorcy, że otaczający świat, zalewający nas niezliczoną ilością informacji płynących ze środków masowego przekazu, jest konstruktem na granicy rzeczywistości i fikcji. Jako odbiorcy musimy być zatem gotowi na stawienie czoła niepewnej rzeczywistości. Nie myli się Dariusz Nowacki, gdy twierdzi:

Mimo że *Żona prezydenta* wydaje się powieścią problemowo przeładowaną i miejscami zgoła historyczną, warto wsłuchać się w ten gorący, namiętny głos pisarza moralisty

⁷ *Ibidem*, s. 4.

prawdziwie zatroskanego kursem, jaki obrała cywilizacja Zachodu. To kurs ku katastrofie, nie mamy złudzeń⁸.

Zastanowienia wymaga także kwestia, czy zadaniem interpretatora jest dociekanie, które z wydarzeń stanowią obraz rzeczywisty, a które fikcyjny. Być może istotniejszym zadaniem stawianym czytelnikowi jest rozsądzenie, w jakim stopniu powieść pomaga nam w zrozumieniu niepewności otaczającego nas świata, zarówno niepewności w procesie zdobywania informacji i interpretowania różnych wydarzeń, a także ludzkiej niepewności w rozchwianym, wieloznacznym i niespójnym świecie. To znaczy, jak bardzo ulegamy niepewności, czy jest ona źródłem chaosu i nerwic, czy może uporządkowanie i stabilność świata – jako nieosiągalne – budzą niepokój. Wszystkie te pytania i wątpliwości skłaniają czytelnika do etycznej refleksji, zarówno na płaszczyźnie powieściowego świata, jak i własnej sytuacji jako człowieka niepokojącego się i niepokojonego.

Warto zatem zadać pytanie o to, co stanowi pewny element naszej egzystencji i jak go odkryć, to znaczy, jak dotrzeć do siebie i własnego wyobrażenia o świecie. Innymi słowy, czy człowiek potrafi uporać się w wymierny sposób z wątpliwościami, jakie rodzi niestabilna sytuacja. Bez wątpienia, powieść Chwina przynosi rozwiązanie. Sposobem na uzyskanie spójności obrazu świata i osiągnięcie własnej stabilności jest bowiem opowiadanie, zarówno czytane, słuchane, jak i dokonywane przez samego siebie, o działaniu terapeutycznym. Doktor Burne podkreśla doniosłe znaczenie spisywanej przez pacjenta historii. W rozmowie z Karpinskim twierdzi:

I zaczynasz coraz lepiej rozumieć, że swoją opowieść napisałeś po to, by nas wprowadzić w błąd. Masz poważny kryzys, ale zaczynasz wychodzić z dołka. [...] Jest w tobie szum informacyjny naszego świata. W twojej głowie mieszają się zapamiętane obrazy z życia, sceny z dzienników telewizyjnych, sceny z filmów, postacie z billboardów, fotografie polityków i aktorów z okładek kolorowych magazynów. I cały ten strumień obrazów i słów, który dzień i noc przepływa przez nasze mózgi, rządzi twoją wyobraźnią. Trzeba powiedzieć wyraźnie: wszystko to są typowe objawy ostrego szoku pourazowego⁹.

Opowiadanie pacjenta ujawnia jednocześnie dewocyjny charakter jego wiary, obsesję na tle postaci Chrystusa, którego nazwał swoim mistrzem, będąc zaledwie kilkuletnim chłopcem. W tym samym czasie niepokój nauczycieli budzą rysowane przez niego sceny ukrzyżowania, biczowania i sądu Piłata nad Jezusem. Jako uczeń college'u układa alarmujące opowiadanie o losach Joachima, ucznia Chrystusa. Natomiast *Pasja* w reżyserii Mela Gibsona w dorosłym mężczyźnie budzi na nowo chore emocje. Wszystko to prowadzi do odkrycia, że istotnie Karpinsky ma zaburzony obraz rzeczywistości, nie oddziela jej bowiem od fikcji.

⁸ D. Nowacki, *Żona prezydenta, Chwin, Stefan*, <http://wyborcza.pl/1,75517,2789212.html> (10.11.2013).

⁹ S. Chwin, *op.cit.*, s. 171, 184.

Swoiste kuriozum stanowi opowieść Nicka o losach greckiej księżniczki, przeniesionych na historie przesłuchiwanej Krystyny, w których bez trudu można dostrzec postać Antygony. Każdy z bohaterów, zdaniem Karpinsky'ego, jest powołany do czynienia doniosłych rzeczy, ze względu na mocną wiarę i poczucie misji.

Opowiadanie umożliwia powolne śledzenie i analizowanie, jest procesem wiodącym człowieka do rozumienia siebie i świata. Odsłania ono jednocześnie pewien stygmat współczesności, w którym śledzenie i scalanie wieloznaczej rzeczywistości stają się namiastką budowania lub zdobywania prawdy o świecie i nas samych. Zdaje się, że nic innego nie pozostaje także czytelnikowi. *Żona prezydenta* nie wyznacza wyraźnej granicy między prawdą a fałszem, budzi zatem uzasadniony niepokój. Powieść, utrzymana w konwencji *political fiction*, nosi znamiona traktatu moralnego albo dobrze znanego pisarskiego chwytu „dziennika znalezionego w”. Interpretator skazany jest zatem na niepewność w procesie interpretacji i odkrywania znaczeń, która skłania go do odpowiedzialnej postawy badawczej.

Model 2. Interpretacja etyczna jako introspekcja (Manuela Gretkowska, *Polka*)

Interpretacja rozumiana jako introspekcja jest zarówno wglądem, jak i analizą stanów psychicznych, myśli i światopoglądu podmiotowości wypowiadającej się w tekście literackim. Etyczna interpretacja ujawnia bowiem, że za tekstem stoi indywidualny człowiek, a nadrzędnym zadaniem interpretatora jest otwarcie się na to, co Inny mówi o sobie. Trzeba jednocześnie wskazać na istotny aspekt pisania samoobserwacji, której przykładem mogą być dzienniki. Literacki dziennik dąży do wyeksponowania wolności i indywidualności podmiotu piszącego, którego celem jest poznanie, a zarazem zmiana samego siebie. Postmodernistyczne uprawomocnienie małych narracji i prywatnych opowieści stwarza jednocześnie możliwość odkrywania przez czytelnika literackiej narracji jako autotematyzmu. Literatura, w tym dzienniki literackie, odsyłają bowiem do śladów podmiotowości, również podmiotowości autora, a także innych tekstów.

Co więcej, według Foucaulta dziennik jest przykładem spod znaku *écriture* lub *l'écriture de soi*, to znaczy stanowi egzemplifikację „pisania sobą” albo też „pisania siebie” w dwóch znaczeniach. Z jednej strony odnosi się do opisywania własnej historii, z drugiej zaś – jest świadectwem tego, że tekst pisze się niejako sam albo też o pisaniu siebie traktuje. Pisanie jest zatem świadectwem budowania siebie jako podmiotowości. Podmiotowość autora istnieje więc niejako przed i poza tekstem, nie jest zaś wyczuwalna tylko w tekście. Tym samym podmiotowość wypowiadająca się w tekście dowodzi swojej zmienności i ciągłości w narracyjnym dyskursie.

Rola interpretatora sprowadza się do ujawniania, że pisanie jest ćwiczeniem lub metodą ciągłego odnoszenia się podmiotu piszącego do samego siebie, a także próbą rozumienia siebie w konkretnym stanie lub opisywanej sytuacji. Interpretacja nigdy zaś nie jest odszyfrowywaniem stanu lub sytuacji interpretatora wobec tekstu. Jedynie czytanie może być obopólnym ćwiczeniem duchowym nadawcy i odbiorcy lub próbą autoidentyfikacji. Interpretacja etyczna, pojęta jako introspekcja, jest bowiem otwarciem się na narrację Innego przy założeniu równorzędności autora, tekstu literackiego i odbiorcy w procesie interpretacji, a jednocześnie ich odmienności. Interpretator powinien więc określić, kim jest podmiotowość, która wypowiada się w tekście, i co usiłuje mu przekazać, nadając swoją korespondencję, a także co wynika ze spotkania nadawcy i odbiorcy oraz czego dowiaduje się odbiorca o nadawcy, będąc adresatem korespondencji.

Polka (2001) Manueli Gretkowskiej jest ciekawym przykładem dziennika intymnego, a także osobistej wiwisekcji. Dziennik ten implikuje jednocześnie interpretację, której celem są wgląd w podmiotowy świat i etyczna analiza tej narracyjnej samoobserwacji. *Polka* stanowi bowiem prywatną opowieść o dziewięciomiesięcznym doświadczeniu ciężarnej kobiety, która ukazuje ten proces w sposób prowokacyjny i niebywale sugestywny. Na miano skandalistki

Gretkowska zasłużyła, publikując osobisty pamiętnik ciąży, a ściślej – fizjologiczny zapis tego okresu. Zastanowienia wymaga kwestia, dlaczego pisarka zdobyła się na tak ekstremalny ekshibicjonizm i czemu ma zatem służyć ta pisarska prowokacja. Innymi słowy, dlaczego czytelnik został obdarzony przez Gretkowską tak ogromnym kredytem zaufania, skoro wyznaje:

Pamiętnik ciąży? Faceci nie uwierzą. Alkoholizm, polityka, z osobistych rzeczy impotencja – to jest godny temat. Cierpienie, zmaganie się ze sobą samym. Jakies rodzenie, ciąża? Niemęskie, niekulturalne. Baby powiedzą: *Wielka rzecz, brzuch sama nosilam, nikt mi się tu mądrzyć nie będzie*¹⁰.

Być może odpowiedź na to pytanie leży w wypowiedzi partnera pisarki – Piotra Pietuchy: „Urodziły i co? Czytałaś taką książkę? Dla feministek za kobiece, dla pisarek banalne, bo normalne. A to jest niesamowite: nosisz perłę, człowieka. Czujesz inne zapachy, wszystko się zmienia, rewolucja. Spróbuj, przecież nie zejdziesz w ginekologię”¹¹. Istotnie, prowokacja literacka *Polki* tkwi w wykorzystaniu tematu, który, jak dotąd, nie został przez pisarzy podjęty. Nie sposób przecież utożsamić w nim rzeczywistości z fikcją, na fikcję nie ma tu miejsca. Dziennik jako forma pisarska zakładał bowiem intymny charakter zapisów, jednak ostatecznie nieprzeznaczonych do publikacji. Gretkowska definitywnie łamie tę zasadę, odsłaniając jednocześnie znak współczesnych czasów. Odpowiada w gruncie rzeczy na społeczne zaspokajanie ciekawości. Przedstawia autentyczną historię, upowszechnia pisarską indywidualność, a jednocześnie umożliwia bezpieczne podglądanie intymnych scen oraz zagłębianie się w prywatnej, małej opowieści, z pozoru niedostępnej dla oka i ucha nieupoważnionych osób. Ta literacka prowokacja musi więc wzbudzać kontrowersje. Do czytelnika należy rozsądzenie, czy ta konwencja burzy społeczne tabu albo też czy temat ciąży jest godny opisanie. Co więcej, choć ciąża jest w istocie tematem nadrzędnym dziennika, pisarka pyta także o prawomocność pisarskiego autentyzmu i o granice prywatności twórcy. Gretkowska, poproszona o napisanie przez wydawcę „Wywiadu pisarza z samym sobą...”, bezceremonialnie stwierdza w dzienniku:

*Mam dokonać dość trudnej sztuczki – wyjąć kapelusz z królika, czyli przeprowadzić wywiad ze sobą. Czyli co? Pindrzyć się przed sobą samą? [...] Ciekawe jest odpowiadać na znane sobie pytania? To żaden wywiad, to spowiedź, w dodatku jawna, publiczna. Więc jako jawno-grzesznica przystępuję do tego medialnego sakramentu*¹².

Pisarzka ujawnia jednocześnie problem pisarstwa niejako od kuchni. Nie tylko czytelnik zmagają się zatem z materią języka, czytając *Polkę*. Pisarstwo samo w sobie obarczone jest wieloma niewidocznymi dla odbiorcy problemami, które

¹⁰ M. Gretkowska, *Polka*, Warszawa 2007, s. 73.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 160.

autorka bezpardonowo obnaża. Pyta, jaki jest najważniejszy sposób pisania intymnych zwierzeń, jaki nadać im kształt, jakiego użyć języka. Gretkowska artykułuje zmagania twórcy ze słowem, formą pisarstwa i wypowiedzianymi poglądami, które składają się na kontrowersyjną prawdę, po prostu prawdę bez cenzury. Język dziennika pozbawiony jest poprawności politycznej (*political correctness*), ujawnia liczne uprzedzenia i animozje pisarki, burzy normę obyczajową, obraża, atakuje, nie pozostawia złudzeń czytelnikowi. Jest potoczny, dosadny i nierzadko wulgarny. Nad tym wszystkim wznosi się jednak świadomość problemu pisania dziennika, nie zaś zaciekle lub prymitywne obrazoburstwo. Być może nie ma innego sposobu na przedyskutowanie tego problemu. Według Justyny Jaworskiej Gretkowska ma poczucie, że sprzedaje swoją prywatność. Podkreśla „Masz, czytelniku, czego chciałeś: pełna szczerość, odkłamywany obraz świata. Jeśli czujesz niesmak, są to już twoje mdłości”¹³.

W rozmowie z Piotrem, tuż po udzieleniu wywiadu, pisarka sarkastycznie komentuje to zajście:

Pietuszka krąży z niewyraźną miną:

- Wiesz, tak jakoś mnie mdli...
 - Coś mi się zdaje, że zaszedłeś w niepożądaną ciążę z *Twoim Stylem*.
 - *Love for sale*, święty Paweł zapomniał dodać: *Miłość sprzedajna jest, medialna jest*.
 - Ale gdybyś jej nie miał, brzmiałbyś jak miska cynowa – pocieszam go.
 - Ale tak zabrzmiałem jak dzwon Zygmunta.
 - Sercem trzeba się dzielić... ostatnio mu je wymieniali.
 - Słowem dzielić też, ale od razu z całym narodem?
 - Narcystyczny postromantyzm – wycieram jedyne dwie łyżeczki, nie dające się rdzy.
 - Tak. Lakierowany landszaft trafi pod strzechy.
- To ostatni raz, więcej żadnych rodzinnych wywiadów, zdjęć – upewniamy się nawzajem. Nowe życie, nowe mieszkanie, nowa morda¹⁴.

Warto zadać w tym miejscu pytanie o to, co wynika z tego spotkania nadawcy i odbiorcy. Gretkowska wykorzystuje pisanie jako strategię zmuszającą czytelnika do podjęcia niewygodnych tematów, nieeleganckich prawd, upoważniając go tym samym do podjęcia dyskusji, ujawnienia przed sobą samym własnego światopoglądu. Pisarka bezceremonialnie demaskuje ciemne strony „błogosławionego” stanu i odczarowuje potoczne wyobrażenia na jego temat, także te dotyczące instynktu macierzyńskiego i własnej, kobiecej seksualności oraz archetypu małżeństwa. W rozmowie z Beatą Dziegielewską przyznaje, że decyzja o posiadaniu dziecka wymaga czasu i namysłu, nie może być podyktowana upływem czasu, to znaczy nieubłagany procesem starzenia się. Gretkowska stwierdza:

¹³ J. Jaworska, *Własny peppek*, <http://www.stary.latarnik.pl/czytaj.php?isbn=83-88221-56-6> (18.11.2009).

¹⁴ M. Gretkowska, *op.cit.*, s. 249–250.

„Nie wierzę, że dziecko to kontynuacja, ślad. Dziecko to osobna istota. Chyba nie jestem jeszcze gotowa, aby zostać matką”¹⁵.

W istocie *Polka* jest świadectwem nie tylko dojrzewania do macierzyństwa, lecz także dalekim od wzniosłości obrazem kobiety i świadomości wzrastającego, nowego życia oraz odpowiedzialności za nie. Gretkowska wyznaje: „Cięża jest schizofreniczna. Jem, chodzę, myślę (sobie) i muszę jeść, chodzić i myśleć za Polę. Nie lubię mleka, ale łożę pół litra, po czym dostaję zgagi. Nie mam ochoty wylazić, ale trzeba dotlenić dziecko. I gadam do siebie, głaszcząc brzuch”¹⁶. Natomiast miesiąc później pyta samą siebie:

Czy ja się bałam swojego brzucha? Przelewających się w nim odgłosów, dziwnych ruchów pod skórą? Pierwszy raz z czułością dotykam miejsc, pod którymi Pola przesuwają ciało. Łaskoczę skórę, naciskam. Coś pod spodem rozpierzcha się niby rybki w akwarium¹⁷.

Kilka dni później łąknie jednak kontaktu z dzieckiem i poszukuje sposobu na komunikację z córką:

Celebruję siebie. Czytam, maluję, oglądam stare francuskie filmy. Pola wyczuła, że mamy wolne. Zastanawiam się, czemu nie kopie, i nagle „bum”! Odpowiedź? Nie dowierzam, po pół godzinie znowu się skupiam i pytam w myślach: „Malaństwo, wszystko w porządku?”. Nie wiem: telepatią czy krwią, przez pępowinę dociera do niej mój niepokój. Z prawej strony, chlupocząc, dochodzi jednoznaczna odpowiedź: „Bum!”.

Można kochać swoją wątrobę? Być związanym uczuciowo ze śledzioną? Pola jest w pewien sposób jednym z moich narządów (macierzyństwa?). Była, teraz mogłaby już żyć samodzielnie w szklarni inkubatora. Jest i jej nie ma.

Stuk, stuk i już jest znowu¹⁸.

Wyznania Gretkowskiej przybierają także ton narastającej niepewności:

Nie boję się? Nie wiem... Kiedy zobaczyłam Polę kilka miesięcy temu na USG, zaciągnęłam się pierwszy raz takim astmatycznym oddechem. Chciałam dać jej więcej powietrza? Podzielić się życiem? W dzieciństwie topiłam się, dusiłam zadławiona zabawką. Czy to może być tak głęboko wdrukowane w moje ciało – oddech – rozpaczliwa walka o życie?¹⁹.

Polkę wypełniają równocześnie opisy skrajnie negatywnych odczuć i obaw:

Stoję przed lustrem: piszczele, żebra, bulwa. Cięża jako ukoronowanie kobiecości (podbrzusza?). Wcale nie czuję się bardziej kobieco. Mężczyzna – ktoś, kim na pewno nie jestem. Kobieta – ktoś, kim na pewno nie będę. Mimo dojrzewających piersi ze śliwkowymi

¹⁵ *Ibidem*, s. 21.

¹⁶ *Ibidem*, s. 178.

¹⁷ *Ibidem*, s. 218.

¹⁸ *Ibidem*, s. 224.

¹⁹ *Ibidem*, s. 275–276.

sutkami, rozstępów, które pewnie się pojawią jak rytualne blizny po inicjacji w kobiecość. Dzień po urodzinach. Deprecha poporodowa²⁰.

Pisarka nie stroni także od ujawniania histerycznych stanów i niekontrolowanych emocji w trakcie ciąży:

Potrzebuję z kimś pogadać. Piotr bierze wszystko do siebie, że powinien to i tamto, że się skarżę. Chcę decydować o sobie – kiedy urodzę, jak. Nic nie zależy ode mnie. Szamoczę się, płaczę. Wiem, wiem... hormonalny zjazd. Strach przed czymkolwiek, przed sobą samą. Niczego nie umiem. Do niczego się nie nadaję. Nie mam prawa jazdy, nie mam pieniędzy²¹.

Polka staje się zatem swoistym pisarskim sposobem na autentyzm i demystyfikowanie, bo taka jest właśnie rola autorskiej podmiotowej obecności. Pisanie dziennika jest równocześnie techniką „troski o siebie” (w znaczeniu, jakiego użył Foucault), to jest świadectwem procesu rozumienia siebie i pracy nad sobą. Stąd interpretator musi podjąć etyczne wyzwanie, aby na drodze introspekcji odkryć intencje autora, przesłać tekst i własną sytuację komunikacyjną. Dyskusyjna pozostaje kwestia, którą czytelnik musi sam rozsądzić, mianowicie, czy w istocie trzeba o tym wszystkim pisać, czy taka bezapelacyjna szczerość należy się czytelnikowi. Być może chodzi o to, aby interpretator zyskał większą świadomość czytelniczego odbioru w tekście i poza nim. W przeciwieństwie do tego, co sądzi Jaworska, aby przekonał się o sprzedajności twórcy i złamaniu kolejnego tabu, które „poszło na licytację, zostaliśmy na golasa, stropieni i zdeorientowani”²². Bez wątplenia, introspekcyjny model lektury otwiera szansę na głębsze rozumienie sytuacji nadania i odbioru.

²⁰ *Ibidem*, s. 96.

²¹ *Ibidem*, s. 283.

²² J. Jaworska, *op.cit.*

Model 3. Interpretacja etyczna jako *kontrsygnatura* (Wojciech Kuczok, *Gnój*)

Dekonstrukcyjny model interpretacji tekstu literackiego ujawnia się zwłaszcza przez twórczą praktykę czytania. Jak sądził Derrida, wszystkie teksty podlegają bowiem takiemu sposobowi odczytywania i interpretowania. Stąd każdy, kto może czytać, zdolny jest równocześnie do interpretacji. Zarówno akt czytania, jak i akt interpretacji jest jednorazowym, performatywnym zdarzeniem, w którym do głosu dochodzi podmiotowość obecna w tekście i podmiotowość interpretatora. Innymi słowy, ta podmiotowa obecność, która przemawia przez tekst, czeka na odpowiedź odbiorcy. Tekst literacki jest śladem autorskiej podmiotowości czy też świadectwem istnienia autora. Stanowi on jednocześnie autointerpretację, gdyż odsłania pewien obraz rzeczywistości, a raczej jej interpretację. Dlatego też sama interpretacja jawi się jako tekst, to jest tekstowa interpretacja pewnego obrazu świata.

Odpowiedź czytelnika, która w istocie jest interpretacją, zakłada jej etyczny aspekt. Interpretacja nosi znamiona etycznej wtedy, kiedy jest *kontrsygnaturą*, to znaczy odpowiedzialną odpowiedzią wobec tekstu. Wedle Derridy odpowiedzialność interpretatora przejawia się w ochronie integralności tekstu jako **sygnatury** i inności czytelniczej odpowiedzi jako **kontrsygnatury**. Można zatem sądzić, że czytanie jest odpowiedzią na wezwanie tekstu i stanowi etyczną powinność interpretatora. Realizuje się ona jako twórczy i aktywny proces lektury tekstu literackiego, wrażliwy na inną (także autorską) podmiotowość. Etyczna interpretacja jest swoistą próbą dopuszczenia jej do głosu przez odpowiedź interpretatora, który musi porzucić wizję całościowego i spójnego odczytania tekstu. Innymi słowy, interpretator musi tekst literacki uczynić swoim drogowskazem, nie zaś sprowadzać cudzą idiomatykę (tekstu) do własnej (idiomatyki interpretatora).

Zarówno odpowiedzialne czytanie, jak i etyczna interpretacja odkrywają pluralistyczny charakter *kontrsygnowania*, bo czytać może przecież każdy. Nie oznacza to jednak, że interpretacja jest dowolnością. To tekst stanowi jedyny wyznacznik interpretacji, będąc niejako portretem określonej rzeczywistości lub podmiotowości. Zadaniem interpretatora staje się uwzględnienie wewnętrznej idiomatyki tekstu, jego inności i autonomii. Idąc tym tropem, trzeba podjąć grę z tekstem, a tym samym próbę wyrażenia tego, co w istocie jest niewyraźne – jego swoistości, indywidualności i odrębności. Dlatego etyczna interpretacja dopuszcza możliwość czytania błędnego czy „nieodczytania” (*misreading*), w każdym razie nie wymaga interpretacji całościowej. Odpowiedzialna interpretacja, respektując autonomię tekstu, nie może bowiem być wypełnianiem miejsc nieodkreślonych, naddawaniem sensu czy próbą zawłaszczenia. Nie może także przyjmować formy wartościowania albo hierarchizowania odmiennych stanowisk interpretacyjnych. Takie zabiegi z góry skazane są na niepowodzenie, ponieważ znosiłyby wymóg etycznego *kontrsygnowania*.

Gnój (2003) Wojciecha Kuczoka jest szczególnym przykładem literackiej autobiografii, a ściślej – **antybiografii**. Powieść ta implikuje dekonstrukcyjny

model lektury, jak i umożliwia etyczną interpretację, pojętą jako derridowska odpowiedzialna odpowiedź (**kontrsygnatura**). Interpretacja dekonstrukcyjna *Gnoju* wymaga przeanalizowania trzech zagadnień. Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę na kwestię fikcjonalności autobiografii, a także jej problemu gatunkowego. Po drugie, dla dekonstrukcyjnej lektury tekstu interesująca będzie autobiografia widziana jako podmiotowe portretowanie. Po trzecie zaś, należy rozważyć autobiografię wpisaną w dekonstrukcję, to znaczy ujawnić pisarski zabieg tworzenia i odtwarzania.

Powieść Kuczoka, opatrzona informacją o fikcyjności przedstawionych wydarzeń i postaci, otwiera jednocześnie płaszczyznę dyskusji na temat jej problemu gatunkowego. Podmiotowa, bowiem pierwszoosobowa narracja nadaje jej wymiar autentycznej autobiografii. W istocie jest przecież intymną opowieścią o inicjacji dorastającego chłopca, a także świadectwem patologicznych relacji rodzinnych. Nade wszystko jednak jest literackim obrazem, a zatem fikcją. Gatunkowa przynależność autobiografii jest wysoce problematyczna, ponieważ przypisanie jej wyższego statusu literackiego nad dziennikami, wspomnieniami, reportażami i pamiętnikami w zasadzie wskazywałoby na większą wiarygodność opisu rzeczywistości. Nie o rozróżnienie prawdziwości i fikcji tu jednak chodzi. Jak bowiem sądził Paul de Man, „rozdzielenie między fikcją i autobiografią nie sprowadza się do opozycji albo – albo, lecz prowadzi do sytuacji, w której nie sposób rozstrzygnąć, czy coś jest jednym, czy drugim”²³. Autobiograficzna powieść nie sprowadza się zatem do określonego gatunku, ale trybu wypowiedzi. Należy przez to rozumieć, że jest pewną figurą odczytywania lub rozumienia, wklajającą w procesie interpretacji zarówno nadawcę, jak i odbiorcę. Dekonstrukcyjny charakter autobiografii przejawia się choćby w obrotowym ruchu tropów. Według de Mana oznacza to, że „element lustrzanego odbicia jest nie tyle sytuacją czy zdarzeniem, które można umiejscowić w jakiejś historii, ile manifestacją, na poziomie odniesienia, pewnej struktury językowej”²⁴. Jasne się staje, że autobiografia jest niejako reprezentacją i autoreferencją, interpretuje bowiem pewną rzeczywistość i tę reprezentację odnosi do własnej interpretacji.

Odpowiedzialnie/etycznie pojęta odpowiedź interpretatora powinna zatem poprzestawać na nierozstrzygalności między prawdą a fikcją, ponieważ etyczne kontrsygnowanie jest zgodą na dekonstrukcyjne „nieodczytanie”. Interpretator pozostaje zewnętrzny wobec tekstu. W ten sposób, jak sądzi Anna Pilch, „skazuje się sam tekst na wieczne zamknięcie i nierozpoznanie”, a także „chroni się go przed uproszczeniami, banalizmami, rozbieżnościami z treścią tekstu”²⁵.

Kuczok udziela zaś jednoznacznej odpowiedzi wobec wszelkich niedomówień, związanych z pytaniem o stopień prawdziwości przedstawionych zdarzeń

²³ P. de Man, *Autobiografia jako od-twarzanie*, przeł. M. B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 2.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ A. Pilch, *Kierunki interpretacji tekstu poetyckiego...*, s. 167.

i stanów emocjonalnych głównego bohatera. Unikając niedopowiedzeń i fałszywych domysłów, w jednym z wywiadów twierdzi:

jako pisarz utożsamiam się ze wszystkimi bohaterami, niezależnie od trybu narracji. Kiedy pisałem *Gnój*, byłem bitym dzieckiem [...]. Dojrzywałem w domu, w którym przemoc psychiczna była na porządku dziennym, a relacje domowników były z mojego punktu widzenia chore i zakłamanie. [...] Interesuje mnie więc opisanie tego, co dzieje się w toksycznych domach, kiedy się już drzwi zamkną. Być może lektura *Gnoju* pomoże się komuś otrząsnąć z podobnego piętna²⁶.

Podobieństwo lub analogia do prawdziwych zdarzeń bez wątpienia nie przesądza o autentyczności autobiografii negatywnej, wskazują jednak na podmiotowy charakter narracji. *Gnój* jest antybiografią, a także sugestywną metodą pisania o trudnych problemach. Potrzebne są do tego doskonały słuch i językowa wyobraźnia twórcy, które uwierzytelniają tekstowy świat. Jedynie świadome niedookreślanie i niedomykanie dzieła w szablonie możliwych odczytań i podziałów gatunkowych pozwala na etyczną kontrsygnaturę interpretatora.

Gnój, według Kuczoka, jako przykład literackiej antybiografii, stanowi w istocie biografię negatywną. Robert Ostaszewski twierdzi, że ta antybiografia jest w gruncie rzeczy „tekstem” pisanym niejako przeciw biografii, która ma na celu uzdrowienie chorej biografii albo też zdezynfekowaniem psychicznych ran bohatera/pisarza²⁷. Przez to pisanie czy opowiadanie staje się remedium albo autoterapią. Antybiografia jest niejako wstępem do samodzielnej, wolnej opowieści, poza „zgnojoną” rzeczywistością i zgnębioną psychiką.

Opowieść składa się z trzech odrębnych części zespolonych przez opowieść, którą snuje główny bohater z perspektywy czasu, z perspektywy *Potem*. Kuczok z niezwykłą precyzją odmalował w trzech kolejnych etapach (auto)portret głównego bohatera i jego rodziny. Pierwsza część, zatytułowana *Przedtem*, stanowi wielopokoleniowy obraz rodziny starego K., upadłej arystokracji, żyjącej w domu, którego układ piętér odzwierciedlał hierarchię społeczną jej mieszkańców. Preludium *Gnoju* składa się z historii kilku członków rodziny ojca głównego bohatera, którego jednak nigdy nie nazywa on swoim ojcem. W istocie *Przedtem* jest rozbiórką dzieciństwa starego K., analizą uwarunkowań jego sposobu postępowania, wyborów i życia, a także misternie wykonanym portretem rodzinnej sagi. Migoczą tu historie dziadków i wujów, nawet tych, którzy zanim się nimi stali, zostali pochłonięci przez zawirowania historii.. Szczególną rolę w życiu starego K. odegrały opowieści ojca o wuju Guciu, niespełnionym malarzu, którego jednak nigdy nie poznał. Mimo to jako dziecko, „modlił się za jego zaginioną duszę do świętego Spokoju i obiecywał, że sobie wybierze takie imię

²⁶ K. Kubisiowska, *Rozmowa z Wojciechem Kuczukiem*, <http://wyborcza.pl/1,75517,1510505.html> (25.11.2013).

²⁷ Por. R. Ostaszewski, *Gnój, Kuczok, Wojciech*, <http://wyborcza.pl/1,75517,1510504.html> (25.11.2013).

na bierzowaniu, jeśli tylko święty Spokój będzie nad nim czuwał baczniej niż nad Guciem, najstarszym z niedoszłych wujków”²⁸. Stary K., absolwent historii sztuki, także nie został malarzem, ale jego namiastką. Izolując się w piwnicy, w momentach niespełnienia życiowego malował obrazy, jak twierdzi, ćwicząc swój geniusz poza okiem wścibskich laików. Postać ojca starego K. również została przez Kuczoka bardzo precyzyjnie sportretowana. Był on konstruktorem budynków, a prywatnie – życiowo niespełnionym człowiekiem. Choć zbudował wiele domów na Śląsku, także ten rodzinny, wciąż dopatrywał się w nich wad konstrukcyjnych. Wreszcie zrozumiał,

że zgłiszcza, o których śni, chodzą na jego nogach, jedzą jego posiłki, śpią w jego łóżku, z czasem pojął, że to on jest ruiną, to w nim są gruzy, które go uwierają przez skórę, to on sam się uwiera, [...] to nie życie go przez całe życie uwiera, tylko on sam, sam siebie²⁹.

Druga część, zatytułowana *Wtedy*, jest obrazem domu głównego bohatera, składającym się z klasek fotograficznych, negatywów, które zwykle nie znajdują miejsca w rodzinnym albumie. Bez wątpienia *Gnój* jest takim niechcianym albumem, pełnym niewywołanych fotografii, o których najchętniej się zapomina czy też usiłuje wyprzeć z pamięci. Portret ten jest najbardziej wymownym opisem doświadczenia siebie głównego bohatera, autonomicznym, niepowtarzalnym obrazem i niesprowadzalnym do doświadczenia interpretatora. Stanowi zatrzymany i utrwalony wizerunek w narracji. Mimo że historię opowiada dorosły mężczyzna, wciąż tkwią w nim mocno zaszczeplone pierwiastki strachu, „szczeniackiej natury ludzkiej”, zaległych kar, a nade wszystko pejcza. Psychiczna i fizyczna przemoc starego K. odcisnęła piętno na całym życiu mężczyzny, z nim jeszcze zdążył poczuć się nim w pełni. Doskonale ilustruje ten moment następujący fragment *Gnoju*: „nigdy nikomu nie powiem »za moich czasów«, bo żaden czas nie był mój, nawet kiedy go miałem”³⁰. A dalej: „Stary K. nie mógł do siebie dopuścić myśli, że już się zaczęła we mnie przemiana w samczyka; stary K. był przecież młody, zbyt młody, by mieć dorastającego syna, [...] był przecież jedynym w **ty**m domu Prawdziwym Mężczyzną”³¹. W istocie, metodyczna, wyrachowana i psychiczna przemoc, prowadzi bohatera do niemocy, destrukcji i chęci zburzenia świata, w którym wzrastał. Wyznaje:

Tam mówił do »nas«, których byłem jedynym słuchającym przedstawicielem; byłem słuchem swojego pokolenia, tylko słuchem, bo głosu nikt mi nie udzielił. Zresztą, nie chciałem głosu, chciałem wojny, karabinu, chciałem tylko zrobić staremu K. trzecie oko w majestacie prawa, [...] bo bez karabinu byłem bezbronny, bo bez wojny byłem bezbronny³².

²⁸ W. Kuczok, *Gnój*, Warszawa 2003, s. 47–48.

²⁹ *Ibidem*, s. 54.

³⁰ *Ibidem*, s. 109.

³¹ *Ibidem*, s. 172.

³² *Ibidem*, s. 72.

W taki sposób Kuczok sukcesywnie obrazuje proces rozpadu domu jako relacji międzypokoleniowych. Największej i najbardziej brutalnej dezintegracji samego siebie doznaje jednak główny bohater. Jego ulubiony sen o zapadnięciu się domu w gnojowisku i fekalnych odmętach, wraz z ojcem i jego rodzeństwem, odzwierciedla natomiast finalny skutek złamania psychiki. Otwiera go trzecia, ostatnia część powieści, zatytułowana *Potem*. Utrata domu nie kończy bowiem zmagania z dotychczasowym życiem. Staje się ono somnambulicznym transem, bo jak twierdzi bohater:

wszędzie tam, dokąd dotarłem, ciągnąłem za sobą cień **tego** domu, im dalej uciekałem, tym bardziej się naprężał, krepował mi ruchy, spowalniał kroki; [...] zmęczyłem się śmiertelnie w tym cieniu, w tym ziemnie, a nim uległem ostatecznie, zdążyłem stracić mowę. [...] Byłem, już mnie nie ma³³.

Na ocalenie mogą liczyć jedynie dobre duchy tego domu, matka i pies, a także gapie, mieszkańcy okolicznych domów oraz ciemne typy z ulicy Cmentarnej. „Ojczyzna”, to znaczy wszystko, co kojarzyło się bohaterowi z ojcem, zostaje uśmiercona. Świat matki, zwany przez Kuczoka „matczyzną”, zostaje uratowany, tak jak związane z nią dobre wspomnienia. W walce na płaszczyźnie snu i narracji triumf odnosi dobro, zło zostaje zdegradowane. W tym czarno-białym świecie wciąż jednak pojawiają się reminiscencje z dzieciństwa.

Potem jest zatem codą, epilogiem, ostatnią częścią Kuczokowskiego tryptyku, a zarazem niedokończonym autoportretem i pozornym domknięciem historii. Istotą *Gnoju* jest opowiadanie z nadzieją, że pomoże ono domknąć historię narratorowi. Ćwiczenie pamięci, przywoływanie dawnych emocji i przypomnianie zdarzeń staje się – tak jak we fragmencie *Przez długi czas kładłem się spać wcześniej*, zaczerpniętym z powieści Marcela Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*³⁴ – tłumaczeniem, interpretacją własnej historii i odmalowywaniem portretu rodzinnego. Tworzenie autobiografii jest jednocześnie procesem odtwarzania własnych, minionych doświadczeń. Natomiast uśmiercanie i wskrzeszanie obrazuje próbę zbudowania świata i ludzi na nowo, tym razem na własnych zasadach, jest zatem leczeniem pamięci. Nie sposób jednak odgadnąć, czy jednocześnie stanowi skuteczną metodę, dlatego można sądzić, że *Gnój* jako tekst jest także interpretacją pisarskiej niemocy. Opowiadana historia stanowi tylko odniesienie, psychologiczne przeniesienie i interpretację. Można ją uwiarygodnić, upiększyć, zamknąć w sarkazmie, ale nie sposób się od niej oderwać. Dlatego fikcja musi graniczyć z autobiografią. Etyczna interpretacja powinna się zgodzić na to niedopowiedzenie, respektując autonomię tekstu, jego sygnaturę. Tylko w taki sposób interpretator może dać tekstowi odpowiedzialną odpowiedź jako kontrsygnaturę.

³³ *Ibidem*, s. 212–13.

³⁴ *Ibidem*, s. 200, 211.

Model 4. Interpretacja etyczna jako wrażliwość (Wojciech Kuczok, *Senność*)

Etyka wrażliwości w ujęciu Rorty'ego jest specyficzną postawą interpretacyjną czytelnika, zmierzającą do poszerzenia osobistego doświadczenia w spotkaniu z innymi podmiotowościami. Etyczna interpretacja jest więc próbą ciągłego przyswajania innej podmiotowości, identyfikowania się z nią jako członkiem **kultury literackiej**. Nie chodzi zatem o zawłaszczenie, gdy inny zostaje wprowadzony do Ja, ale o utożsamienie go ze wspólnotą, to jest My. Wrażliwa lektura tekstu polega bowiem na spotkaniu, to znaczy fuzji horyzontów nadawcy i odbiorcy. W związku z tym jest humanistyczną praktyką lektury, doświadczeniem i ćwiczeniem duchowym poprzez wrażliwy odbiór literatury. Przez etyczną wrażliwość należy rozumieć tolerancyjny stosunek do różnorodności i odmienności podmiotu, który wypowiada się w tekście literackim. Porozumienie z Innym jest bowiem aktem wolnego wyboru i wrażliwości czytelniczej, nie zaś fundamentalnym wyznacznikiem interpretacyjnym. Do spotkania w etycznej interpretacji można przystąpić bądź nie. Etyczna, a zatem wrażliwa postawa interpretacyjna jest otwarciem się na inne sposoby myślenia i postawy życiowe, a także przystąpieniem do snucia własnej interpretacyjnej refleksji.

Bez wątpienia, wedle Rorty'ego dominującą rolę w akcie etycznej interpretacji odgrywa interpretator, który jest równocześnie członkiem **kultury literackiej**. Czytanie literatury jest zaś podstawowym sposobem na porozumienie z inną wrażliwością. Poszukiwanie wspólnoty z podmiotem, wypowiadającym się w tekście, jest jednocześnie sposobem na autokreację czytelnika. Dlatego etyczna lektura tekstu wymaga pasji, entuzjazmu i autentyzmu w spotkaniu z Innym.

Senność (2008) Wojciecha Kuczoka ewokuje interpretację, której dominantą jest wrażliwość wobec inności, a jednocześnie pragnienie identyfikowania jej z sobą. Powieść ta jest konstruktem trzech łączących się wątków, w których pisarz równolegle opisuje trzy odrębne historie bohaterów – Róży, Roberta i Adama. Każdy z nich doznaje w życiu swoistego przebudzenia z tytułowej senności. Powieść Kuczoka skłania tym samym czytelnika do dyskusji nad kondycją i jakością własnego życia. Dedykacja pisarza dla osób, przy których udziale zdołał wydobyć się z senności, pobudza czytelnika do refleksji. Nie nad tym jednak, w jakim stopniu opisywane historie stanowią odniesienie autobiograficzne. Być może rzeczona senność nie jest jedynie przypadłością bohaterów powieści, ale wizją społecznego letargu albo kwintesencją natury ludzkiej. Może chodzi w istocie o rozbudzenie własnej, czytelniczej świadomości. Kuczok tworzy iluzję przespanego życia bohaterów, która powinna być może prowokować czytelników do zastanowienia się nad tym, w jakim stopniu realny świat spowija oniryczna zasłona, w jakim stopniu udaje się im wyjść z mglistych półprawd, czy w ogóle czynią ku temu wysiłki. Wszystko zależy jednak od wrażliwości i autokreacyjności interpretatora. Interpretacja może pozostać dyskusją na poziomie tekstu lub stać się polem do rozważań o charakterze ogólnoludzkim. Sam Kuczok zachęca

do twórczego odbioru powieści, stwarzając narratora wszechwiedzącego, który niejako na oczekaniu dopisuje kolejne sceny historii i odsłania możliwe kadry filmowe. Jest to swoista gra z czytelnikiem. Przemysław Czapliński twierdzi, że Kuczok stworzył „narratora ironicznego, autotematycznego, igrającego z formą, wtrącającego się do opowieści, podkreślającego jej filmowość i zarazem zapewniającego samej fabule większą od filmowej swobodę”³⁵.

Znamienny jest choćby ten fragment powieści, w którym bezpośredni komentarz ujawnia obecność narratora. Dotyczy on sceny, gdy poznajemy Różę, sławną aktorkę, której wizerunek widnieje na wszystkich billboardach w mieście. Gdy bohaterka ponownie popada w narkoleptyczny sen, narrator ujawnia swoją twórczą działalność: „Przerwijmy tę love story, Róża nie powinna tak długo leżeć na podłodze, pozwólmy jej się obudzić, doprawdy zasypia stanowczo zbyt często, małżeństwo wyraźnie jej nie służy”³⁶.

Ingerencja narratora, która dotyka przebiegu zdarzeń, przejawia się także w sytuacji, gdy Robert, sławny pisarz popadający w artystyczny i życiowy stan uśpienia, wyrusza po raz ostatni w góry. Jego historia mogłaby się skończyć podczas tej wyprawy, ponieważ nieuleczalna choroba nie pozwala o sobie zapomnieć. Robert jednak spotyka Różę. Narrator dywaguje:

Robert za chwilę będzie zbyt zdrożony, żeby zejść o własnych siłach na przystanek; wody też nie ma skąd zaczerpnąć, pokiełbasiły mu się kierunki, źródelka są po drugiej stronie zbocza. Wykopyrtnie się na osuwisku, zaplączę w kolczaste chaszczce albo po prostu zasłabnie w lesie i nie przetrwa nocnego przymrozku; jeśli wyobrażał sobie śmierć w górach jako heroiczną, zdąży zmienić zdanie. Trzeba mu pomóc, gotowiśmy stracić do niego resztki szacunku. A gdyby tak w Różę go zaplątać? Toż nieopodal jej domek stoi, wysoko ponad doliną, w odosobnieniu, w głuchym uboczu, łowcy sensacji już nie dybią z ukrycia, bo współczynnik medialności ostatecznie opadł razem z płachtami reklamowymi, na których widniało jej oblicze; czemu nie połączyć tych dwóch samotności? Robert wiedziony instynktem i siłą woli dojdzie do tak zwanych pierwszych zabudowań, niechże to będzie płot znanej nam posesji; popatrzmy, czy coś z tego wyniknie³⁷.

Warto wspomnieć o demiurgicznej sile narratora, który wykazuje równocześnie nadnaturalną zdolność do wszechwidzenia i wszechwiedzy. Czytelnik styka się z taką sytuacją, gdy dochodzi do spotkania Roberta z Adamem, młodym lekarzem, który uwikłany jest w homoseksualny związek z Pięknisiem. Upadły na zdrowiu pisarz zdobywa się na nadludzką przenikliwość, jakby przemawiała przez niego „pośmiertna już roztropność”:

Powiem Ci coś, doktorze, boś młody i jeszcze nie zdążyłeś sobie życia zmarnować. Słuchaj i zapamiętaj: siedem jest grzechów głównych, a najcięższym z nich lenistwo. Pod wieloma

³⁵ P. Czapliński, *Nieprzebudzeni*, „artPapier” 2008, nr 17 (113), <http://artpapier.com/?pid=2&cid=1&aid=1523> (28.11.2013).

³⁶ W. Kuczok, *Senność*, Warszawa 2008, s. 58.

³⁷ *Ibidem*, s. 199–200.

imionami będzie się ono przed tobą maskować; jako posepnicza albo melancholia będzie występować najlaciej. Nie poddawaj się gnuśności, jak raz cię dopadnie, nigdy nie odpuści. Noce prześpisz, dni przeziwasz, trudnościami umykając, wysiłku unikając, oślepniesz i ogłuchniesz na żywioły wszelkie. Robak roztoczy nad tobą opiekę. Zamiast radości poczujesz zazdrość wobec wszystkich, którym życie smakuje. Nie będziesz żył, tylko pleśniał, z pleśnią na ustach dreptał w miejscu, cudzym pieśniom wrogi³⁸.

Można więc sądzić, że *Senność* jest swoistym, jak dowodzi Czapliński, „spektaklem pozornie mającym obudzić nas do życia, w istocie zaś usypiającym”³⁹. Trzeba zważyć na kwestię doniosłej roli interpretatora/czytelnika w procesie etycznej interpretacji, ponieważ czujność odbiorcy i jego wrażliwość na artykułującą się inność bohaterów decydują o stopniu, w jakim chce być on usypiany bądź budzony. Jednocześnie ta etyczna wrażliwość interpretatora decyduje także o bliskości spotkania i rozległości rozumienia problemów bohaterów literackich. Interpretacja jest przecież szansą humanistycznego porozumienia się z innością i lepszego rozumienia siebie.

Bez wątpienia *Senność* odsłania przed czytelnikiem kilka aspektów społecznego letargu. Wiąże się on z problemem samotności, którą w przypadku Adama należy rozumieć jako wyobcowanie na skutek braku akceptacji jego homoseksualnego związku z Pięknisiem. Głównymi cenzorami ich życia stają się chuligani dzielnicy, a prywatnie koledzy Pięknisia, którzy nie tolerują tak zwanych „ciot, frajerów, wsioków”. Ponadto, niewypełnienie społecznej roli mężczyzny staje się aferą wśród wiejskiej społeczności, w której egzystuje ojciec Adama. Nie chcąc pogodzić się z taką sytuacją, postanawia izolować się od problemu, wyrażając tym samym zgorzniecie. Przeciwwstawienie się ojcu i stabilny związek z Pięknisiem uwalniają Adama z poczucia alienacji. Od kiedy są razem, nie będzie już chciał przecież „polamentować, lakrimozować, doloryzować, mizererzyć z rozpacz, się powić, powycić, poskowyczeć, pozawodzić, puścić sobie jakiegoś smutnego kontratenora, gorącą wodę do wanny, a potem krew”⁴⁰. Związek Adama, młodego lekarza stażysty stał się także dla Pięknisia, króla *break dance* rodzajem przebudzenia, wewnętrznej przemiany. Istotnie, toczy się w nim swoista walka „chłopca z mężczyzną”. Ten przełom ilustruje następujący fragment powieści: „Piękniś się boi; Adam znowu go dotknął, **to** się obudziło, **to** jest dokładnie w pół drogi od Adama do Pięknisia i tam się powiększa, najprzyjemniej wyczuwalne, kiedy są blisko siebie, Piękniś wie, że od **tego** nie ma ucieczki”⁴¹.

W przypadku Róży natomiast życie jest nieustającą przemiennością zasypiania i budzenia się po to, by niemal natychmiast zasnąć. Młodą i atrakcyjną aktorkę z biegiem czasu unieszczęśliwia nieudany związek z Panem Mężem, który notorycznie ją zdradza. Narkolepsja staje się najlepszą metodą na wyobcowanie

³⁸ W. Kuczok, *Senność*, s. 228.

³⁹ P. Czapliński, *Nieprzebudzeni*.

⁴⁰ W. Kuczok, *Senność*, s. 145.

⁴¹ *Ibidem*, s. 178.

i zapomnienie. Róża przesypia życie do chwili, w której poznaje Roberta. Ten, jako archiwista, a prywatnie obserwator ludzkich nóg, wyjawia kobiecie prawdę o niewiernym mężu. Róża doznaje przebudzenia i od tej chwili nie dręczą jej ani niepewność, ani też niekontrolowane napady senności. Pan Mąż pod wpływem szczypty lulka i liścia bielunia wyznaje żonie wszystkie grzechy. Ta jednak nie mdleje ku jego zdziwieniu, ale odpowiada: „Widocznie już cię nie Kocham. Chciałabym, żebyś się wyprowadził”⁴².

Dla Roberta momentem przebudzenia, a zarazem wolności, staje się wiadomość o nieuleczalnej chorobie. Wiedząc, że umiera, wyznaje sam przed sobą:

Czuję, że coś przespałem. Lekkomysłnie wpakowałem się w bardzo niezdrowe małżeństwo z kobietą, której prawdopodobnie nigdy nie kochałem. Być może zrobiłem to dla pieniędzy, ale się przeliczyłem. Ciągłe mi się wydawało, że przynajmniej połowę życia wciąż mam przed sobą. Że przyjdzie jeszcze czas, żeby wszystko zmienić. A tu proszę, taka niespodzianka⁴³.

Ten stan pozwala mu zrozumieć, że nic go nie wiąże z dotychczasowym życiem u boku histerycznej i hipochondrycznej żony. Odzyskuje wenę twórczą i siłę, by zmienić dotychczasowy stan rzeczy. Dzięki Róży przeżywa ostatnie chwile swego życia w poczuciu spełnienia. Gdy już go nie ma wśród żywych, „Robert patrzy łapczywie; wciąż jeszcze nie przywykł, że może widzieć wszystko jednocześnie”⁴⁴.

Przebudzenie z senności bohaterów nie stanowi jednak obietnicy szczęśliwego zakończenia ich historii. Być może skłania to do wniosku, że życie składa się w istocie z naprzemiennych faz snu i przebudzeń, to znaczy, że nie można żyć, śnić na jawie, tak jak nie sposób żyć w ciągłym uśpieniu. Powieść Kuczoka rodzi wiele pytań. Aby na nie odpowiedzieć, interpretator musi spotkać się z problemami, które implikuje tekst. Aby móc dokonać wrażliwej etycznie interpretacji, trzeba bowiem prześledzić te z nich, które Kuczok umyślnie pominął, przespał. Nie wiemy przecież, jak Róża zniesie żałobę po Robercie, czy związek Pięknisia i Adama przetrwa próbę czasu i wiejskie pomówienia. Spostrzeżenie Czaplńskiego najlepiej, jak się wydaje, ujmuje nie tylko kwestię senności bohaterów, lecz także zadania, jakie stoją przed odbiorcą powieści. Stwierdza:

Rzec można, że bohaterowie jego powieści ze snu powstali, w sen się obrócą. Ich jawa będzie bowiem przypominała to samo, co wyśnili, wyśnić zaś potrafią to, co przeżyli. Okazuje się więc, że nie jest ważne, kto już jest przebudzony, kto zaś nadal śpi – istotne jest, byśmy wiedzieli, kto nam pisze sny⁴⁵.

⁴² *Ibidem*, s. 224.

⁴³ *Ibidem*, s. 146.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 248.

⁴⁵ P. Czaplński, *Nieprzebudzeni*.

CZĘŚĆ TRZECIA

ETYKA HERMENEUTYCZNA

ROZDZIAŁ 1

GADAMEROWSKA WIZJA ŚWIATA I CZŁOWIEKA.

HERMENEUTYKA JAKO DIALOGICZNOŚĆ I KONTYNUACJA

Porozumienie jako takie nie potrzebuje bowiem w ogóle narzędzi we właściwym sensie tego słowa. Jest procesem życiowym, którym żyje dana wspólnota. [...] Ludzki język musi jednak uważać na szczególny i niepowtarzalny proces życiowy, w językowym porozumieniu jest otwierany „świat”.

[...] Wszelako w każdej tradycji prezentuje się zawsze świat ludzki, tj. językowo ukonstytuowany. Jako językowo ukonstytuowany, każdy taki świat jest sam z siebie otwarty na każde możliwe wejście i tym samym na każde rozszerzenie własnego obrazu świata, a odpowiednio do tego jest dostępny dla innych.

H.G. Gadamer¹

Hermeneutyka Hansa Geорга Gadamera wywodzi się z filozoficznej tradycji, zapoczątkowanej w XIX wieku przez Ernsta Schleiermachera, a kontynuowanej przez Wilhelma Diltheya w okresie przełomu antypozytywistycznego. Korzeni hermeneutyki należy jednak szukać już w tekstach starożytnych, objaśniających dzieła Homera i Hezjoda, a następnie w teologii chrześcijańskiej, której głównym celem była interpretacja Biblii. Nie można zatem sądzić, iż hermeneutyka jest jednomyślną metodą, bowiem dotyczy ona tak samo dziedziny literaturoznawczej, jak i filozoficznej, to znaczy szeroko pojętych zjawisk humanistyki. Obejmuje swoim zasięgiem między innymi zwrot lingwistyczny, etyczny, narratologiczny,

¹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 599–601.

antropologiczny czy kulturowy. Koncentruje się natomiast głównie na objaśnianiu i interpretowaniu tekstów, a także przybiera postać hermeneutyki filozoficznej², jak w przypadku filozofii Gadamera. Podwalin Gadamerowskiej hermeneutyki filozoficznej należy poszukiwać szczególnie w myśli Martina Heideggera. Sam Gadamer opisywał spotkanie z niemieckim myślicielem jako prawdziwe doświadczenie filozoficzne, które wyznaczyło dalsze szlaki jego drogi myślowej i metodę pracy. Głównym celem filozofa stało się wypracowanie własnej hermeneutyki, która jednocześnie mogłaby – jak wspominał Gadamer – „produktywnie kontynuować radykalne pytania Martina Heideggera, rozstrzygające dla mojego rozwoju duchowego, na szerokim polu doświadczenia duchowego – na tyle, na ile się w nim rozeznają”³. Jest to jednak szczególna kontynuacja, bowiem staje się także krytyką i próbą udoskonalenia myśli mentora.

Michał Januszkiewicz sądzi, że Heideggerowska hermeneutyka „uczy nas podstawowej prawdy: każde rozumienie dane jest zawsze na gruncie jakiegoś uprzedniego rozumienia”⁴. Warto zwrócić wagę, że Gadamer kładzie nacisk na kwestie, które wymykają się rozumieniu człowieka i pozostają poza jego wolą oraz wiedzą. Co za tym idzie, uświadomienie sobie, że człowiek nie ponosi odpowiedzialności za to, co znajduje się w zasięgu jego rozumienia, właśnie warunkuje samo rozumienie. Według Gadamera filozofia jest swoistym samorozumieniem, jednak nie odsłania ona całej prawdy o człowieku, nie sposób jej bowiem odkryć. Innymi słowy, dzięki świadomości swojej niewiedzy, zaczynamy lepiej rozumieć samych siebie. Niewiedza wpisana jest w istotę rozumu. Rozum zaś pojmuje filozof jako historyczność, ponieważ ujawnia zarazem coś, co go przeraża – zakorzenienie, przeszłość, to znaczy historię. Dążenie do samopoznania i refleksji jest w istocie rozumieniem, które ustanawia komunikację międzyludzką. Pozwala przecież dotrzeć do tego, co stanowi wspólny mianownik mnie i innego człowieka, a szerzej – wspólnoty. Tylko rozmowa pozwala na ujawnienie sensu świata i przesądów, w jakie wierzą współrozmówcy. Dialog wydobywa odmienność ludzkich perspektyw, umożliwia ich różnicowanie, a tym samym korektę własnych przesądów w stosunku do innych stanowisk. W spotkaniu międzyludzkim porozumienie kształtuje bowiem proces rozumienia siebie.

O ile dla Heideggera centrum stanowiło **Bycie** (*Sein*), o tyle dla Gadamera tym centrum staje się język. Rozmowa sprowadza się zawsze do komunikacji w sensie językowym. Rozumienie buduje się przez porozumienie, które umożliwia język. Wspólnota międzyludzka przechowuje zatem swoją historyczność i sens w języku, gestach i znakach. Porozumiewanie się daje jednak możliwość rozwoju języka i tworzenia nowych pojęć. Dzięki nim każda rozmowa odsyła

² Więcej o tym zagadnieniu pisze Günter Scholtz w artykule *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994.

³ H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 6.

⁴ M. Januszkiewicz, *W-ko hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 13.

do innej i na tej podstawie można mówić o ciągłości komunikacyjnej i kulturowej. Koncepcja Gadamera nie zakłada jednak, by którykolwiek z interlokutorów mógł postawić symboliczną kropkę nad „i”. Nikt w rozmowie nie ma ostatniego zdania, ponieważ rozmowa jest procesem ciągłym.

Hermeneutyka filozoficzna nie stawia sobie zadania wytworzenia kryteriów, dzięki którym można by odróżnić prawdę od fałszu lub wiedzę od przesądu. Refleksja hermeneutyczna dość sceptycznie ustosunkowuje się więc do wszelkich teorii, których emblematem jest usystematyzowana metoda. Najistotniejszym składnikiem refleksji hermeneutycznej jest bowiem doświadczenie, nie zaś ekspercka wiedza. Takim doświadczeniem hermeneutycznym jest rozmowa, zakłada ona otwartość wobec innych perspektyw, także tych, które są nośnikiem historii, jak teksty literackie czy filozoficzne i dzieła sztuki. Wszystko to zbliża koncepcję Gadamera do postmodernistycznej myśli filozoficznej. Otóż istotna zmiana w teorii filozofa dotyczy przede wszystkim samego pojęcia hermeneutyki w stosunku do myśli Heideggera. Gadamer kieruje się w stronę tekstu, nie zaś bycia, co wielokrotnie budzi zastrzeżenia zwolenników autora *Bycia i czasu* i pomówienia o niezrozumienie istoty hermeneutyki.

Tym, co sprawia, że hermeneutyka Gadamera nosi znamiona współcześnie brzmiącej filozofii, jest choćby fakt, iż hermeneutyczność jego koncepcji jest rozważana w kontekście historyczności, tradycji, a także języka. Dzięki temu prowadzi do rozumienia siebie i interpretacji tekstu jako świadectwa owej historyczności, co wielokrotnie podkreśla Günter Scholtz w tekście *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*. Warto powtórzyć za Platonem, którego przytacza Gadamer, że filozofia służy człowiekowi do rozbudzania myślenia i uruchamiania kwestii, które istnieją już w jego doświadczeniu świata. Stąd hermeneutyka wiedzie do ponownego rozpoznania, którego nie można mylić z powtórzonym poznaniem, ponieważ jest to „w najbardziej autentycznym sensie słowa „doświadczenie” – *Erfahrung* – droga – *fahrt* – u której celu to, co już znane, jednoczy się z nowym poznaniem w trwałą wiedzę”⁵.

Omówione powyżej kwestie pozostają nieustającym przedmiotem analiz dzieł Gadamera. Najważniejszym z nich jest wydana w 1960 roku praca *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (wyd. pol. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, 1993). Trzeba także wspomnieć, że niemiecki filozof porusza kwestię uniwersalności hermeneutyki w opublikowanym w 1967 roku szkicu *Die Unversitat des hermeneutischen Problems* (wyd. pol. *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, 1977). Rozważania dotyczące człowieka, języka, interpretacji i historyczności stanowią istotę wielu szkiców Gadamera, zebranych między innymi w zbiorze *Rozum, słowo, dzieje*, który obejmuje teksty z lat 1939–1972. Wydany w 1998 roku wybór esejów Gadamera *Czy poeci umilkną? jest świadectwem jego dalszych filozoficznych poszukiwań*.

⁵ H.G. Gadamer, „Obywatele dwóch światów”, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006, s. 198.

Inne ważne publikacje to: *Platos dialektische Ethik* (1931), cztery tomy *Kleine Schriften* wydane w latach 1967–1977, *Hegels Dialektik* (1971), *Vernunftim Zeitalter der Wissenschaft* (1976); *Poetica* (1977), a także komentarze do wierszy Paula Celana *Wer bin Ich und wer bist Du* (1973). W tym samym czasie powstają wspomnienia Gadamera *Philosophische Lehrjare. Eine Rückschau* (wyd. pol. *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, 2000). Natomiast w 1989 roku zostaje wydana praca *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (wyd. pol. *Aktualność piękna: sztuka jako gra, symbol i święto*, 1993), w której Gadamer rozważa problem rozumienia, istotnego dla współczesnej sztuki. Także w tym roku ukazuje się *Das Erbe Europas* (wyd. pol. *Dziedzictwo Europy*, 1992). W latach 1986–1995 zostaje opublikowane dziesięciotomowe wydanie dzieł Gadamera, zatytułowane *Gesammelte Werke*.

1.1. Humanizm Gadamera jako koncepcja dialogiczna

Dialogiczny charakter hermeneutyki przejawia się w relacji człowieka do innego człowieka, ale także w jego stosunku do tradycji. Hermeneutyka zajmuje dzięki temu ważne miejsce we współczesnym dyskursie wokół humanizmu. W *Prawdzie i metodzie* Gadamer podkreśla znaczenie historyczności i dialogiczności własnej koncepcji humanizmu wobec wcześniejszych wizji. Twierdzi, że każdy „nowy humanizm» dzieli z tym najstarszym i pierwszym właśnie świadomość bezpośredniej i zobowiązującej przynależności do pierwowzoru, który jako mioniony jest nieosiągalny, a przecież obecny”⁶.

Stosunek Gadamerowskiej hermeneutyki do humanizmu wiąże się z jej aktualnością jako sposobem filozofowania. Filozof nie sprowadza bowiem filozofii do absolutu, a tym samym nie dopuszcza możliwości, by posługiwała się ona dogmatami w rozważaniach dotyczących człowieka i świata. Gadamer głosi więc filozofię bez metafizyki, choć uznaje jej roszczenia w myśli o człowieku. Co za tym idzie, filozof opowiada się za ludzkim sposobem istnienia. Jego hermeneutyka jest opisem całościowej relacji człowieka do świata, co osadza filozofię w konkretnej tradycji kulturowej.

Tradycjoniści odmawiają jednak hermeneutyce praktycznego znaczenia, ponieważ według nich jest ona sposobem bycia w świecie, a nie stanowiskiem wobec niego. Częstym zarzutem stawianym hermeneutyce Gadamera jest zamykanie jej drogi do bycia teorią czy filozofią. Należy przy tym podkreślić, że wraz z ponowoczesnym przemodelowaniem w obrębie filozofii przestaje ona być teorią w dawnym tego słowa znaczeniu, to znaczy klasycznie pojętą nauką. Dzięki temu sprostowaniu powyższy zarzut wobec hermeneutyki zostaje jednoznacznie odparty.

⁶ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 398.

W *Uniwersalności problemu hermeneutycznego* Gadamer podkreśla, że istotą hermeneutyki jest komunikacja językowa, w której wypowiedź może być zrozumiana tylko jako odpowiedź na jakieś pytanie, ponieważ

ilekroć chcemy sobie wzajemnie coś powiedzieć, dokonujemy kolejnego aktu budowy świata w języku. Swoista wzajemna przynależność ludzi przejawia się w tym, że każdy człowiek stanowi jak gdyby krąg językowy, a kręgi te stykają się ze sobą i coraz silniej łączą. W ten sposób powstaje znowu język, wyposażony w słownictwo i gramatykę, i jak zawsze charakteryzuje się ową nieskończonością rozmowy między każdym mówiącym a jego partnerem⁷.

Na tej podstawie hermeneutyka zmierza ku rozumieniu nas samych – usiłuje całościowo oddać doświadczenie przez nas świata, to znaczy obejmuje także nasz językowy dostęp do niego. Koncepcja Gadamera rozbudza naszą samowiedzę, próbuje oswoić świat i ukazać nam nasze domostwo. Filozof proponuje przejście drogą rozumienia i poznawania, by w konsekwencji usytuować siebie wobec świata i pomóc w zrozumieniu konsekwencji tej relacji. Włodzimierz Lorenc twierdzi, że „jest zatem wiedzą, która przewodzi naszym doświadczeniom, posiada moc kształtowania nas, a więc nawiązuje do tego, jacy rzeczywiście jesteście. Poznanie i działanie są tu zbieżne”⁸. Poznanie nie ma bowiem znaczenia bez uprzedniego rozumienia, a rozumienie nic nie znaczy bez działania. Rozumienie wobec tego jest czynnikiem humanizującym człowieka. Poprzez komunikację językową nabieramy świadomości wobec własnej historyczności. Ta świadomość pozwala budować językowy obraz świata i szukać porozumienia z człowiekiem czasów minionych. Dialogiczność i historyczność naszego istnienia otwiera zatem nas samych na świat.

Język jako natura człowieka

W szkicu z 1966 roku *Mensch und Sprache* (wyd. pol. *Człowiek i język*) Gadamer za Arystotelesem określa człowieka jako istotę posiadającą *logos*. Mimo że etymologicznie greckie *logos* oznaczało ‘rozum’ lub ‘myślenie’, niemiecki filozof sądzi, że należy tłumaczyć to słowo nade wszystko jako ‘język’. Dopiero ta zależność ukazuje bowiem, że istotą człowieka stanowi myślenie i mówienie. Według Gadamera dzięki językowej komunikacji człowiek „może mówiąc ujawnić coś, czego nie ma w obecnej chwili – tak, że również ktoś ma to przed oczyma”⁹. Język umożliwia przepływ i wspólnotę myśli, a ściślej – tworzy ją. Na tej podstawie

⁷ H.G. Gadamer, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1977, t. LXVIII, z. 4, s. 319.

⁸ W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998, s. 191.

⁹ H.G. Gadamer, *Człowiek i język*, [w:] *idem, Rozum, słowo, dzieje*, s. 47.

Gadamer określa język jako naturę człowieka, nie zaś zdolność. Nie widzi tym samym zasadności poszukiwań jego istoty przed pojawieniem się języka, a także badania jego pochodzenia. Według filozofa język nie jest narzędziem, lecz nieświadomością. Oznacza to, że myślenie o języku nigdy nie wyprzedza samego języka, co Gadamer udowadnia, sądząc, że możliwość myślenia objawia się „tylko w jakimś języku i właśnie to zadomowienie naszej myśli w języku jest tą głęboką zagadką, którą język stawia myśleniu”¹⁰. Innymi słowy, zadomowienie w języku wzrasta względem naszego zadomowienia w świecie. Uwarunkowane jest ono przez wkraczanie w język, dorastanie i dojrzewanie człowieka, a tym samym musi poprzedzać wszelkie poznanie. Gadamer twierdzi, że „język jest właściwym śladem naszej skończoności. Język ma nas zawsze już za sobą”¹¹. Nie może więc być przedmiotem jednostkowej świadomości. Świadomość języka zdobywa się w żywym procesie komunikacji międzyludzkiej, mówienie zawsze jest bowiem skierowane do kogoś. Jeśli zatem ten ktoś rozumie to, co wypowiadamy, można mówić o porozumieniu i wspólnocie, a tym samym o uniwersalności języka i jego wszechobejmującej właściwości. Według Gadamera, który podziela spostrzeżenie Arystotelesa, człowiek jest istotą mówiącą, a język „centrum ludzkiego bytowania”, mieszczącym się „w dziedzinie ludzkiego współbycia, dziedzinie porozumienia. [...] Albowiem wszystko, co ludzkie, powinniśmy dać sobie powiedzieć”¹².

Człowiek wobec tradycji

Podstawowym elementem doświadczenia hermeneutycznego jest doświadczenie człowieka w kontekście dziedzictwa kulturowego, tradycji i języka przez wszelkie ludzkie wytwory, jak teksty literackie i dzieła sztuki. Wiąże się ono z rozumieniem ich przekazu w rozmowie. Według Gadamera tradycja jest bowiem przede wszystkim językiem, ale też jest językowo ukonstytuowana. Innymi słowy, człowiek istnieje o tyle, o ile istnieje historyczna pamięć, ponieważ właśnie tradycji zawdzięcza istnienie. Gadamer rozumie to poprzez człowieka jako istotę historyczną, odnoszącą się do przeszłości. Jak jednak sądzi, w tej relacyjności

nie dążymy do nabrania dystansu i do uwolnienia się od dziedzictwa tradycji. Tkwimy raczej stale wewnątrz niej, a nie jest to zachowanie uprzedmiotowiające, tak iżby treść przekazu tradycji była pojmowana jako coś odmiennego, obcego – jest to raczej coś własnego, wzór i przykład, samorozpoznanie, w którym nasz późniejszy historyczny osąd dostrzeże już nie tyle poznawanie, ile najbardziej swobodną modyfikację tradycji¹³.

¹⁰ *Ibidem*, s. 50.

¹¹ *Ibidem*, s. 52.

¹² *Ibidem*, s. 56.

¹³ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 389.

Filozof podkreśla twórczy aspekt zgłębiania wiedzy o tradycji, przez interpretację tekstu dochodzi bowiem do wskrzeszenia jej na nowo. Nie można zatem sądzić, iż Gadamer nadaje tradycji kulturowej znaczenia absolutnego. Chodzi mu raczej o swoiste kontinuum, bo dzięki rozumieniu tradycji człowiek ma świadomość ciągłości procesu, w którym uczestniczy. Przeszłość jest zatem tym elementem, który pozwala człowiekowi rozumieć siebie i świat, nie zaś determinantem.

Tradycja jest domostwem człowieka, tak jak język, ponieważ pozwala mu lepiej rozumieć siebie. Umożliwia człowiekowi także dążenie ludzkie do samo-realizacji, przez co należy rozumieć przynależność do określonej tradycji. W ten sposób człowiek podtrzymuje tradycję, ale także stanowi niezbędne ogniwo świadczące o jej ciągłości. Koncepcja tradycji może mieć zatem tylko wymiar dialogiczny, gdyż taka postawa sprzyja tolerancji wobec innych koncepcji człowieczeństwa oraz innych stylów życia, podtrzymując więzi międzyludzkie. Człowiek na drodze metodycznych poszukiwań i kształcenia, odkrywa gotowość do rozmowy z innym człowiekiem, uczy rewidować własne stanowisko i poszerza wiedzę o czasach minionych.

Tadeusz Gadacz, analizując zjawisko koła hermeneutycznego, pojmuje utożsamianie hermeneutyki z metodą jako niedorzeczność. Porównuje ją do księgi, która

jest zawsze otwarta. Nie ma metody, która prowadziłaby do monopolu prawdy. Tylko spotkanie z obcym horyzontem w formie tekstu prowokuje do doświadczenia, że mój horyzont jest zbyt wąski. Zostajemy zmuszeni przez tekst do zakwestionowania naszych przesądów. Przekraczamy w ten sposób horyzont własnego rozumienia¹⁴.

Kwintesencję hermeneutycznego projektu człowieczeństwa najdobitniej wyraża ostatnie zdanie *Prawdy i metody*, w którym Gadamer wyznaje, że „toczącej się rozmowy nie można podsumować”¹⁵. Jak się zdaje – także tej, która oscyluje wokół kondycji człowieka.

Tekst jako otwarcie człowieka na świat

Według Gadamera, aby tekst mógł odsłonić przed nami swoją inność, musimy być świadomi swych antycypacji. Jeśli bowiem ktoś

chce zrozumieć jakiś tekst, jest gotów raczej na przyjęcie tego, co tekst ów ma do powiedzenia. Dlatego hermeneutycznie wykształcona świadomość musi być wrażliwa na inność tekstu. Taka wrażliwość jednakże nie zakłada ani „neutralności” wobec swoich mniemań,

¹⁴ T. Gadacz, *Rozmowa z Gadamerem*, www.tygodnik.com.pl/numer/275012/gadacz.html (08.12.2009).

¹⁵ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 757.

ani tym bardziej ich wymazania, lecz zawiera świadome przyswojenie sobie własnych wstępnych mniemań i uprzedzeń¹⁶.

Rozmowa z tekstem przynosi niespodziewane skutki, nigdy nie da się przewidzieć ani jej przebiegu, ani także tego, co odkryjemy o sobie na drodze porozumienia. Porozumienie z tekstem nie sprowadza się jednak do znajomości konkretnego języka, ale konsensusu w określonej kwestii niesionej przez tekst. Hermeneutyczna rozmowa sama w sobie jest porozumieniem, które nie potrzebuje narzędzi do jego uzyskania. Każdorazowo chodzi o **rozumienie samego tekstu**, nie zaś o rekonstrukcję genezy tekstu. Gadamer sądzi, że dzięki porozumieniu z tekstem dochodzi do **fuzji horyzontów**, to znaczy stapiania się horyzontu tekstu i czytelnika. Oznacza to, że rozumienie nie ma nic wspólnego z cofnięciem się w minione czasy, lecz jest próbą nadania tekstowi współczesnego wymiaru. Według filozofa pisanie jest rodzajem samoalienacji, stąd lektura tekstu musi być jej przezwyciężeniem, stanowiąc najważniejsze zadanie rozumienia. W przekazie pisemnym dochodzi do spotkania, w którym „nie tylko dowiadujemy się o czymś jednostkowym, ale uobecnia się przed nami dawny człowiek w swej ogólnej relacji do świata”¹⁷. Co za tym idzie, świadomość historycznego ukonstytuowania ludzkiego myślenia prowadzi człowieka ku lepszemu rozumieniu siebie i własnego stosunku do świata. Spotkanie z tekstem jest według Gadamera rodzajem podróży, z której wracamy bogatsi o nowe doświadczenia, które nie pozwalają nam widzieć rzeczywistości tak jak dawniej. Otwarcie na nowy horyzont chroni nas przed absolutyzacją własnego stanowiska. Niczym emigranci, którzy już nie powrócą do miejsc, które na dobre opuścili, wciąż będziemy w nich mieć ważne punkty odniesienia.

1.2. Gadamerowska hermeneutyka jako etyka kontynuacji

Gianni Vattimo w *Spółczeństwie przejrzystym* stwierdza, że *Prawda i metoda* jest pracą o mocnych fundamentach etycznych. W hermeneutycznej koncepcji niemieckiego filozofa można odnaleźć wiele argumentów potwierdzających tezę, iż etyka hermeneutyczna, w odróżnieniu od moralności, jest *etosem*. Włoski filozof uważa, że

każdy, kto zna [to] dzieło, ma całkowitą jasność, że etyka jest jednym z podstawowych czynników określających jego kształt. Być może nawet jasność co do tego, że hermeneutyka

¹⁶ *Ibidem*, s. 372.

¹⁷ *Ibidem*, s. 528.

zajmuje coraz bardziej wyrazistą pozycję na scenie filozoficznej właśnie za sprawą swej zdecydowanej etycznej orientacji oraz potwierdzenia roli etyki jako istotnego elementu krytyki tradycji metafizyki, a także scjentyzmu, będącego jej najnowszym wcieleniem¹⁸.

Vattimo w *Beyond interpretation*¹⁹ lokuje etykę hermeneutyczną Gadamera w obszarze etyki kontynuacji. Wskazuje jednocześnie, że jako jedyny hermeneuta uprawia antymetafizyczną etykę, opartą na kontynuacji tradycji i jej zakorzenieniu, a także rewidowaniu uprzedzeń i wskrzeszaniu autorytetów. Gadamer wyjaśnia etyczność hermeneutyki jako sprawiedliwość dziejową, gdzie to,

co się prezentuje w idei absolutnej autokonstrukcji rozumu jako ograniczający przesąd, należy w istocie do dziejowej rzeczywistości. Jeśli chcemy oddać sprawiedliwość skończone-dziejowemu sposobowi bycia człowieka, to potrzeba nam zasadniczej rehabilitacji pojęcia uprzedzenia i uznania tego, że istnieją zasadne uprzedzenia²⁰.

Trzeba przy tym zważyć na okoliczności, w jakich rodzą się wyzwania etyczne w obrębie hermeneutyki. Gadamer w szkicu *Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik* (1985, wyd. pol. *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*) wskazuje na trzy przyczyny. Po pierwsze, chodzi o zdetronizowanie kantowskiej etyki obowiązku oraz fenomenologicznej etyki wartości. Jako kolejną przyczynę wymienia filozof kryzys wywołany katastrofą I wojny światowej. Na koniec stwierdza natomiast, że etyka hermeneutyczna wzrasta w atmosferze wzmożonej krytyki stanowisk neokantowskich, dokonanych przez dialogistów takich jak Martin Buber, Franz Rosenzweig i choćby Ferdinand Ebner. Na tej podstawie można sądzić, że etyka przeszła gruntowne przeobrażenia od czasów Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Sorena A. Kierkegaarda, a następnie Maxa Schelera i Nicolaia Hartmanna aż po refleksję niesioną przez prace Martina Heideggera.

Etyka hermeneutyki przejawia się natomiast w tym, iż ukazuje, czym powinno być ludzkie życie, nie dając jednak prostej filozoficznej wykładni. Wobec tego, trzeba przyznać, że hermeneutyka Gadamera daleka jest od wzorca *humanitas*, który umieszczał człowieka w gotowym sztafażu cech i wartości. Niemiecki filozof ukazuje możliwość bycia człowiekiem dzięki rozumnemu wglądowi i możliwości dokonywania wyboru tego, co słuszne i dobre. Takie cele w istocie stawiali przed człowiekiem także myśliciele starożytni, dlatego nie dziwią niezliczone odwołania Gadamera do Arystotelesa lub Platona. Według Gadamera człowiek potrzebuje kształcenia, na drodze którego urzeczywistnia się jego człowieczeństwo, to jest swoisty *etos*. Wymaga to od człowieka świadomości własnej kultury i tradycji oraz otwartości na to, co inne, w tym na innego człowieka i tekst.

¹⁸ G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 111.

¹⁹ Tłumaczenie w języku polskim ukazało się jako *Poza interpretacją: znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, red. nauk. A. Kuczyńska, Kraków 2011.

²⁰ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 382.

Tylko w taki bowiem sposób możliwe jest kontynuowanie ogólnoludzkiego dyskursu, to znaczy **niekończącej się rozmowy**. Nie ma zatem prawdy ostatecznej, gdyż w hermeneutycznie pojętej rozmowie żadna ze stron nie ma ostatecznego słowa. Skoro wszystko jest kwestią interpretacji, to – jak twierdzi Gadamer – nie sposób weryfikować jej wedle zabsolutyzowanych zasad. Filozof sądzi, że wartości wygenerowane przez grecką metafizykę w rzeczywistości zafałszowują ich prawdziwy sens. Dlatego też muszą się stać transparentne, by mogły zostać ponownie rozpoznane.

Katarzyna Rosner wyjaśnia, że prawda, którą wynosimy z tradycji danej kultury, nie jest wiedzą odnoszącą się do przeszłości, ale kwestią, która wymaga ciągłej aktualizacji. Podążając za Arystotelesem, trzeba więc stwierdzić, że także wiedza moralna wymaga doświadczenia, to znaczy „zdolności odniesienia ogólnych wymogów etycznych do konkretnego problemu moralnego”²¹.

Niektórzy badacze zarzucają koncepcji Gadamera brak wyznaczania określonych wartości i zapatrzenie w tradycję czy jej absolutyzowanie na modłę klasycznego humanizmu. Jest to jednak niesłuszne, bowiem filozof w żadnym stopniu nie podważa konieczności wzbogacania czy też rewidowania naszych idei i poglądów. Jego koncepcja przynosi bowiem ogólnoludzką wizję i podaje jedynie pewne możliwości czy sposoby rozumnego życia.

Etyka jako postawa człowieka ku poznaniu siebie

W szkicu *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963, wyd. pol. *O możliwościach etyki filozoficznej*) Gadamer za Arystotelesem sytuuje etykę w obrębie wiedzy praktycznej. Uważa ją za specyficzną postawę ludzką i nazywa **najwyższym sposobem bycia człowieka**. Jak bowiem sądzi, „etyczny wybór nie jest kwestią teoretycznej wiedzy, lecz jasności, ostrości i udręki sumienia. Wszelka zdystansowana wiedza zagraża temu, że obecne w moralnej (*sittliche*) sytuacji wyboru żądanie ulega ukryciu lub osłabieniu”²². Oznacza to, że wiedza moralna i wybór etyczny nie mogą być utożsamiane z określonymi pojęciami, takimi jak dzielność lub sprawiedliwość, ani też nosić znamion samowywyższenia człowieka. Realizacja *etosu* dokonuje się w konkretnej sytuacji i jest reakcją na tę, a nie inną sytuację. Gadamer za przykład podaje przypowieść o ubogim Samarytaninie, udowadniając, że etyka nie jest wiedzą, tym bardziej wiedzą stosowaną na dystans. Wiedzę moralną może posiadać tak samo każda jednostka, jak i wybitny polityk działający według racji stanu. Chodzi bowiem o to, by etyka

²¹ K. Rosner, *Gadamerowska koncepcja doświadczenia hermeneutycznego*, [w:] *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Warszawa 1991, s. 163.

²² H.G. Gadamer, *O możliwościach etyki filozoficznej*, [w:] *idem, Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. P. Dehnel i in., Warszawa 2008, s. 127.

nie stała się kwestią szkoły filozoficznej czy egoistycznych pobudek jednostki, ale sprawą dojrzałości i rozumienia siebie jako wypełniania ludzkiej postawy, *etosu*.

Aby taka sytuacja mogła zaistnieć, człowiek musi stanąć naprzeciw innego człowieka, ponieważ tylko dzięki niemu będzie mógł poznać samego siebie. Gadamer sądzi, że Inny jest lustrem ujawniającym nade wszystko nasze odbicie,

czy to w sensie przykładu, który z niego bierzemy, czy, i to jest jeszcze istotniejsze, w sensie wzajemności, która rozgrywa się między przyjaciółmi, w ten sposób, że oni, każdy w drugim, widzą to, co wzorcowe, tzn. rozumieją się ze względu na to, co wspólne, tak jak udaje się im dojść do wzajemnego postrzegania²³.

Filozof ma na myśli szczególnie rodzaj relacji, jaką jest przyjaźń między ludźmi. To, co wspólne, wydobywa się bowiem jedynie ze współpostrzegania, współpoznawania, współmyślenia, współżycia i współistnienia mnie i innego człowieka. Wspólnota, jaką zawiązuję z Innym, wymaga jednak dialogu, porozumienia i rozumienia. Dialogiczność jest zatem swoistą zdolnością hermeneutyczną, w którą wyposażony jest każdy człowiek. Etyczność hermeneutyki sprowadza się do umiejętności powołania na nowo człowieka do rozmowy z Innym człowiekiem. Tylko dzięki temu można mówić o etyce w obrębie hermeneutyki Gadamera jako kontynuacji.

1.3. Empatia w etycznej interpretacji

Hermeneutyka Gadamera jest koncepcją spajającą kwestie dialogiczności, tradycji i historyczności oraz języka w refleksji zarówno na temat człowieka, jak i stosunku człowieka do tekstu. Filozof stosuje rodzaj paraleli, w której tradycja idzie w parze z interpretacją. Aby utrzymać ciągłość tradycji, musi ona wciąż być aktualizowana dzięki coraz to nowym interpretacjom. Hermeneutycznie pojęta interpretacja musi ponadto być otwarta na inność, a tym samym powinna akceptować konflikty interpretacyjne. Sam Gadamer podkreśla przecież, że ludzie nie tylko posługują się różnymi językami, lecz także też różnie myślą i rozumieją. Wszystko jednak sprowadza się do tezy przyświecającej hermeneucie jako interpretatorowi, który nie może rościć sobie praw wyłączności do prawdziwego rozumienia. Gadamer sądzi, że hermeneutą nie jest ten, kto „sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”²⁴. Interpretacja jest bowiem specyficznie pojętym doświadczeniem, ponieważ nie zakłada identyfikacji z sytuacją Innego – człowieka lub tekstu. Jest raczej rozumieniem tego, „co inny mówi,

²³ H.G. Gadamer, *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, [w:], *idem, Teoria, etyka, edukacja...*, s. 154.

²⁴ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 757.

polega [...] na porozumieniu w danej sprawie, a nie wstawianiu się w położenie innego, na bezpośrednim udziale w jego życiu”²⁵. Co więcej, do porozumienia nie może dojść tam, gdzie uwaga zostaje skierowana na Innego jako jednostkę, ponieważ rozmowa „nabiera hermeneutycznego sensu, gdy w grę wchodzi **rozumienie tekstów**”²⁶. Takie współmyślenie i współrozumienie jest zatem empatią poznawczą, która wcale nie wyklucza rozumienia stanów emocjonalnych Innego i reagowania na nie. W ten sposób hermeneutyka daje możliwość zaistnienia interpretacji i ułatwia rozumienie tekstów literackich.

Według Gadamera literatura jest przede wszystkim językowym i duchowym przekazem, daje przecież możliwość podjęcia rozmowy z tekstem w akcie lektury. Co za tym idzie, przechowuje tradycję danej kultury i jej wzorce, podtrzymując je lub modyfikując. Filozof uznał, że interpretacja jako proces odszyfrowywania jest jednocześnie sztuką tajemną, w jej obrębie dokonuje się „przemiana czegoś obcego i martwego w bezpośrednią współobecność i zażyłość. Żaden z pozostałych przekazów, jakie docierają do nas z przeszłości, nie jest równy pismu”²⁷. Hermeneutyczna interpretacja zmierza do przekraczania obcości i inności tekstu, nie jest mechaniczną rekonstrukcją znaczeń tekstu. Znaczenie nie jest bowiem czymś zewnętrznym względem tekstu, otwiera się ono w czasie dialogu czytelnika i tekstu. Każdorazowa rozmowa z tekstem i każde zadane pytanie zbliżają nas coraz bardziej ku porozumieniu i rozumieniu. Trzeba tylko pozwolić, aby tekst przemówił, by na nas oddziałał. Dzięki temu będziemy mogli skonfrontować nasze przeświadczenia z tymi, które wysławia tekst.

Katarzyna Rosner²⁸ dowodzi, że hermeneutyczna rozmowa polega na poddaniu się tekstowi, który odpowiada na konkretnie zadane pytanie lub problem. Jeśli pojmujemy tekst jako odpowiedź, to jednocześnie rozumiemy zadawane przez niego pytanie. Reakcja emocjonalna czytelnika, niesiona przez akt lektury, splata się z rozumieniem i współodczuwaniem między Ja a Ty. Akceptacja innego Ja w procesie empatii otwiera etyczny wymiar interpretacji. Etyczna jest nie tylko relacja między tekstem a odbiorcą, oparta na dialogu, lecz także swoista otwartość czytelnika na inność tekstu, inność poglądów artykułowanych przez tekst. Etycznie i empatycznie pojęta interpretacja tekstu nigdy nie jest więc zawłaszczeniem jego inności i znaczeń. Co więcej, nie może prowadzić do wywłaszczenia czytelnika i dominacji tekstu. Doświadczenie hermeneutyczne jest zatem balansowaniem między **własnym** a **obcym**. Prowadzi do samorozumienia tylko wtedy, kiedy czytelnik jest gotów na przyjęcie innej perspektywy i konfrontacji z własnymi wyobrażeniami, uprzedzeniami. Interpretacja tekstu to swoiste koło, ponieważ aby zrozumieć siebie, trzeba wyjść poza własny horyzont, poznać własny w konfrontacji z innym. Szerszy, historyczny kontekst, jaki

²⁵ *Ibidem*, s. 519.

²⁶ *Ibidem*, s. 522.

²⁷ *Ibidem*, s. 238.

²⁸ Por. K. Rosner, *Gadamerowska koncepcja doświadczenia...*, s. 167–168.

otwiera tekst, umożliwia uruchomienie przedrozumienia, które wiedzie z kolei ku rozumieniu siebie i porozumieniu z tekstem. Porozumienie musi zaś wytworzyć wspólny język.

Etyczny wymiar interpretacji hermeneutycznej wiedzie także ku nowym wyzwaniom stawianym interpretatorom i czytelnikom, które najlepiej oddają słowa Gadamera zaczerpnięte z *Prawdy i metody*:

Świat doświadczeniowy filologa i jego „bycia ku tekstowi”, umieszczony przeze mnie na pierwszym planie, jest w rzeczywistości tylko wycinkiem i stanowi pole metodologicznej ilustracji doświadczenia hermeneutycznego, które jest wplecione w całość ludzkiej praktyki. W niej rozumienie tekstów pisanych ma wprawdzie szczególną wagę, ale stanowi zjawisko późne i dlatego wtórne. Doświadczenie hermeneutyczne sięga w rzeczywistości tak daleko, jak daleko sięga w ogóle gotowość do rozmowy istot rozumnych²⁹.

Empatyczna interpretacja, rozumiana jako współmyślenie nadawcy i odbiorcy, posłuży w dalszej części za przykład etycznej lektury tekstu literackiego. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Lala* Jacka Dehnela.

²⁹ *Ibidem*, s. 742.

ROZDZIAŁ 2

HERMENEUTYKA PAULA RICOEURA JAKO GLOBALNA WIZJA CZŁOWIEKA. NARRACYJNE I ETYCZNE UKONSTYTUOWANIE PODMIOTU

Taka jest w moim rozumieniu płodność analizy strukturalnej osoby na płaszczyźnie etycznej i moralnej. Triada konstytutywna etyki może być uważana za paradygmat szerszego układu trójskładnikowego, który obejmuje całą teorię podmiotu mówiącego, podmiotu działającego i podmiotu znoszącego działanie, podmiotu-narratora, i wreszcie podmiotu etycznie i moralnie odpowiedzialnego za swoje działanie.

P. Ricoeur¹

Paul Ricoeur, obok Gadamera i Heideggera, należy do najwybitniejszych hermeneutów XX wieku. Zanim stał się kontynuatorem myśli tych filozofów, przedmiot jego rozważań stanowił egzystencjalizm Karla Jaspersa i Gabriela Marcela, jego mentora. Od Edmunda Husserla przejął natomiast metodę pracy filozoficznej, poddając ją jednak gruntownej krytyce. Prace z lat 1947–1950 stanowią owoc tych zainteresowań². Dopiero jednak w hermeneutyce Ricoeur odnajduje grunt dla swoich dalszych rozważań. *Prawdę i metodę* Gadamera uważał za dzieło najistotniejsze, stało się ono silną inspiracją dla jego własnych poszukiwań hermeneutycznych. Praca niemieckiego filozofa stanowiła jednocześnie podstawę

¹ P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, przeł. J. Fendrychowa, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 53.

² Mowa tu o następujących pracach Paula Ricoeura: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947) i *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948), a także pracy doktorskiej *Philosophie de la volonté* (1950), będącej owocem zainteresowań fenomenologią Husserla.

budowanego przez Ricoeura stanowiska filozoficznego. Jego zdaniem dialog jest podstawą ludzkiego istnienia, a

doświadczenie językowe sprawuje swą funkcję pośredniczącą tylko dlatego, że partnerzy dialogu niktą dobrowolnie w obliczu tego, co powiedziane i co jak gdyby kieruje dialogiem. Gdzież jednak to panowanie tego, co powiedziane, nad rozmówcami staje się bardziej jawne niż tam, gdzie mowa (*Sprachlichkeit*) zmienia się w pismo (*Schriftlichkeit*), lub – innymi słowy – tam i wtedy, gdy mediacja przez język staje się mediacją przez tekst? To, co umożliwi nam komunikację na odległość, jest zatem „sprawą tekstu”, nie należy zaś do autora lub czytelnika³.

Francuski filozof podsumowuje, iż Gadamerowska **sprawa tekstu** prowadzi także jego do własnego rozumienia hermeneutyki.

Warto wyjaśnić, że interpretacja tekstu w filozofii Ricoeura nie stanowi wymiernej metody o określonych zasadach i sposobach wykorzystania jej w praktyce. Droga do hermeneutycznie pojętej interpretacji wiedzie przez dogłębną refleksję odnośnie do człowieka i jego kondycji. Otóż wedle francuskiego filozofa, hermeneutyka pozwala na lepsze rozumienie człowieka dzięki interpretacji właśnie, odsłania bowiem jego sposób bycia i stosunek do innego człowieka oraz świata. Nie należy jednak sądzić, że głównym zamierzeniem Ricoeura było stworzenie podwalin teorii interpretacji. Do lat sześćdziesiątych głównym problemem jego filozoficznej refleksji była interpretacja symboli i metafor jako nośników kultury. W tym okresie powstała znacząca praca, znana także polskiemu odbiorcy, zatytułowana *La symbolique du mal* (1960, wyd. pol. *Symbolika zła*, 1986).

Trzeba podkreślić, że centralnym punktem filozofii Ricoeura jest przede wszystkim człowiek. Problem interpretacji tekstów dominuje jednak aż po ostatnie dzieła filozofa i stanowi ciągłą refleksję zmierzającą właśnie ku poznaniu człowieka. Katarzyna Rosner twierdzi, iż Ricoeur odkrywa z czasem, że istotnie jedyną drogą poznania człowieka jest interpretacja. To teksty, a nie symbole, stanowią jej przedmiot. Nie może więc być mowy o powrocie

do naiwnego, przedkrytycznego rozumienia symboli. Skoro zaś samoświadomość nie jest dana bezpośrednio, intuicyjnie, filozofia musi stać się interpretacją, ponieważ aktu egzystencji nie można uchwycić inaczej niż przez jej rozproszone w świecie motywy, stanowiące jego świadectwa⁴.

Według Ricoeura tymi świadectwami są teksty literackie. Człowieka i literaturę łączy ścisły związek, bowiem to tekst konstytuuje podmiot. Innymi słowy, człowiek zyskuje dzięki tekstowi szerszy obraz własnego Ja. W tekście *Egzystencja i hermeneutyka* filozof dowodzi, że interpretacja ujmuje zawsze jakiś obszar

³ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 223.

⁴ K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, s. 21.

ludzkiego życia. Hermeneutyka bowiem zawsze „odkrywa jakiś aspekt egzystencji, który ją uzasadnia jako metodę”⁵.

Wielu badaczy wskazuje także na filozofię Ricoeura jako refleksję **egologiczną**, której źródeł należy szukać w inspiracji niesionej przez psychoanalizę Sigmunda Freuda. Sam Ricoeur daje temu wyraz w publikacji *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965; wyd. pol. *O interpretacji: esej o Freudzie*, 2008). Wbrew wcześniejszym przekonaniom dowodzi, że człowiek nie jest zdolny do poznania siebie dzięki introspekcji czy interpretacji znaków i symboli. Jedynie tekst wiedzie go ku samopoznaniu, które jest procesem ciągłym i niekończącym się w miarę upływu czasu. Hermeneutyka Ricoeura jest w istocie **hermeneutyką istnienia**, ponieważ interpretacja tekstów ma pomóc człowiekowi w ustosunkowaniu się do świata. Oznacza to, że sprzyja rozumieniu siebie i określaniu w stosunku do symboli i tekstów, nie jest zaś ich rozumieniem. Można więc sądzić, że hermeneutyka francuskiego filozofa jest swoistym procesem odnajdowania siebie w interpretacji. Co za tym idzie, interpretacja przybiera formę koła, w którym **wstępne rozumienie** jest w rzeczywistości zgadywaniem lub **rozumieniem naiwnym**, natomiast wyjaśnianie zapoczątkowuje kolejne rozumienie, by w konsekwencji doprowadzić do **rozumienia dojrzałego**. Należy wyjaśnić, że **rozumienie naiwne** jest procesem czysto intuicyjnym i nie podlega żadnym regułom, a **rozumienie dojrzałe** charakteryzuje się rozumieniem tekstu jako struktury i całości⁶. Według Ricoeura celem interpretacji jest zrozumienie tekstu, nie zaś cudzego przeżycia lub intencji autora ukrytych w tekście. Interpretacja tekstu literackiego ma sens hermeneutyczny, jeśli czytelnik odnosi znaczenia tekstu do własnej sytuacji egzystencjalnej. W zadaniach stawianych hermeneutycznej interpretacji widać wyraźny wpływ prac Gadamera. Mowa tu zwłaszcza o *Prawdzie i metodzie*.

Włodzimierz Lorenc odnajduje w hermeneutyce Ricoeura także wyraźny wydźwięk etyczny⁷. W tym miejscu wspomnę jedynie, że nie oznacza to jednak, iż filozofia francuskiego myśliciela jest w istocie etyką, ale stanowi jej znaczący element. Przemyślenia Ricoeura dotyczące etycznej i moralnej struktury człowieka mają swoje źródło w inspiracji **etyką jako filozofią pierwszą** Emmanuela Levinasa. Dzięki niemu Ricoeur odkrywa, że człowiek jest swoistą etyczną całością. Przede wszystkim zaś jest mówiącym i działającym podmiotem, a także bohaterem i narratorem swych opowieści. Co za tym idzie, jest istotą posiadającą wiedzę moralną, czemu Ricoeur poświęca pracę *Soi-même comme un autre* (1990; wyd. pol. *O sobie samym jako innym*, 2003). We wcześniejszym, trzytomowym dziele *Temps et récit* (1983–1985; wyd. pol. *Czas i opowieść*, 2008) rozważa

⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bienkowska i in., oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 199.

⁶ Por. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, s. 160–161 oraz 163–167.

⁷ Por. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 214–215.

zagadnienie doświadczenia człowieka, które – jego zdaniem – przyjmuje zawsze formę narracyjną.

Oprócz tego refleksje filozoficzne Ricoeura obejmują zagadnienie prawdy, historii, polityki i sprawiedliwości, a także hermeneutyki biblijnej, którym poświęca on wiele miejsca w innych publikacjach, znajdujących się jednak poza horyzontem niniejszego omówienia. Warto wspomnieć, że swoistym zwieńczeniem twórczości Ricoeura jest filozoficzna autobiografia *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (1995; wyd. pol. *Refleksja dokonana: autobiografia intelektualna*, 2005).

2.1. Humanizm Ricoeura jako całościowa wizja człowieka

Wizja człowieka zbudowana przez Paula Ricoeura stanowi spójną konstrukcję, którą Patrick L. Bourgeois określa jako globalną wizję (*a global vision*), czy też spojrzenie całościowe (*a view on the totality*)⁸. Umieszczenie człowieka w obrębie kultury jako fundamencie – według francuskiego filozofa – spełnia bowiem wymaganie, by widzieć go w sposób totalny. Umieszczenie to widoczne jest przede wszystkim w twórczości człowieka, która przejawia się w interpretowaniu wytworów kultury, a ściślej literatury. Bez nich nie byłoby świadectwa istnienia człowieka, a tym bardziej śladu jego refleksji nad swoją istotą. Egzystencja człowieka musi być przedmiotem nieustającej interpretacji i odniesienia do własnej sytuacji, dzięki czemu prowadzi człowieka do samorefleksji i samorozumienia. Interpretacja jest więc swoistym procesem poznawczym, bo pozwala człowiekowi na nowo przyswoić i doświadczyć siebie. W *Egzystencji i hermeneutyce* Ricoeur wydobywa znaczenie walki o rozpoznanie siebie jako podstawowe dążenie ludzkie, wiodące go do obalenia arbitralnej prawdy. Posługując się literackimi przykładami postaci tragicznych⁹, filozof sądzi, że istnienie człowieka nie polega na życiu w prawdzie, ale poszukiwaniu jej. Literatura właśnie, jako wytwór kultury, przechowuje prawdę o człowieku jako podmiocie kulturowym. Ludzkie istnienie odbija się niemal w każdym wytworze człowieka, co umożliwia mu odnalezienie swego podmiotu dzięki interpretacji. Interpretacja wytworów kultury jest zatem stopniowym odsłanianiem prawdy o człowieku.

⁸ Por. P.L. Bourgeois, *Eidetics, Existence and Experience*, [w:] *Extension of Ricoeur's Hermeneutics*, Hague 1975, s. 58–59.

⁹ Mowa tu o bohaterach tragedii Sofoklesa. Na przykładzie Edypa Ricoeur rozważa znaczenie konfliktu interpretacji, wykorzystując analizy Freuda. Głównym założeniem filozofa jest przekonanie, że można posługiwać się kilkoma hermeneutykami jednocześnie, co jednak musi prowadzić do wniosku o dwuznaczności każdego symbolu w procesie interpretacji. Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 124–146.

Według Włodzimierza Lorenca, który rozważa hermeneutykę Ricoeura jako próbę odszyfrowywania dziedzictwa przeszłości, proces ten

nie może być zakończony, z uwagi na ogrom obszaru zjawisk kulturowych, ani też nigdy nie udaje się rozproszyć wątpliwości pojawiających się w toku tej deszyfracji. Sytuacja ta nie powinna nas jednak zniechęcać, skoro możliwość dotarcia do sfery źródłowej powstaje wyłącznie na podstawie ekspresji kulturowych. Mówiąc krótko: Nie dysponujemy inną drogą wiodącą do odzyskania podmiotu¹⁰.

Ekspresja kulturowa wyraża się zwłaszcza w języku. Zważywszy, że język jest podstawową formą przekazu, to jest przecież także domeną działań człowieka. Sam człowiek jest językowo ukonstytuowaną istotą i tylko w taki sposób komunikuje swoje człowieczeństwo. Można więc sądzić, że pisanie stanowi najwyższe stadium rozwoju i świadomości człowieka. Przez to skądinąd jest on zdolny do tworzenia narracji. W tym względzie także interpretacja jest szczególnym procesem narracyjnym, to znaczy językowym.

Hermeneutyka jako próba odnalezienia podmiotu

Wbrew przekonaniu postmodernistów o kresie podmiotu, Paul Ricoeur nieustająco ponawiał pytanie o sens istnienia człowieka, próbując wydobyć go z kryzysu *ego cogito* jako podmiotu solipsystycznego, idealistycznego i subiektywistycznego. Według filozofa ludzie wciąż podejmują próbę określenia własnego sposobu bycia. Zwłaszcza wtedy, kiedy dochodzi do interpretacji tekstu literackiego, odniesienia go do własnych doświadczeń i nadania współczesnego znaczenia. Wedle Ricoeura kultura jest w istocie „epigenezą i ortogenezą »obrazów« mówiących o dojrzywaniu człowieka”¹¹. Oznacza to, że kultura jest czynnikiem odsłaniającym i odkrywającym drogę człowiekowi. Próbę odnalezienia czy odzyskania podmiotu musi jednak poprzedzać refleksja,

czy nie jest rzeczą konieczną, by człowiek swymi korzeniami w coś wraстал?, niesiony był jakimś życiem?, jakimś słowem więcej niż ludzkim?, by był chroniony od rozpacz, od bezsensu, od nihilizmu? A to trzeba głosić nie przeciw innym, ale wraz z innymi, ponieważ odkryta przez nas możliwość wygląda tak: jeżeli Bóg umarł, to czyż również nie umarł człowiek?¹².

Ricoeur udowadnia, że człowiek nie jest od początku wyposażony w wiedzę o sobie, musi ją budować na drodze hermeneutycznej wędrówki. Jest to najlepszy sposób, aby wyjść z poczucia niepewności i wieloznaczności, by scalić

¹⁰ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 258–259.

¹¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 223.

¹² P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, studia, szkice*, przeł. S. Cichowicz i in., oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 29.

rozbitą ontologię¹³. Tradycja i historia odgrywają w interpretacji siebie znaczącą rolę, ale wcale nie gwarantują uzyskania całościowego obrazu siebie czy wypreparowania ostatecznej ontologii. Każdy człowiek bowiem, oprócz tego, że oscyluje wokół różnych kultur, sam jest uczestnikiem jednej z nich. Doprowadza to do sytuacji rozbicia czy też rozczłonkowania podmiotu. Człowiek, mając zdolność rozumienia innych kultur, może tym samym być członkiem każdej z nich, mimo że wciąż jego korzenie tkwią w tej tradycji i społeczności, która go ukształtowała. Ta swoista sprzeczność udowadnia, że człowiek jest bytem jednostkowym, zbiorowym i globalnym równocześnie. Bycie człowiekiem realizuje się zatem poprzez uczestnictwo w kulturze. Odzyskanie podmiotu według Ricoeura polega na tym, „aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego”¹⁴. Tekst literacki jest swoistym projektem ludzkiej egzystencji, „pośredniczy w naszym rozumieniu samych siebie”¹⁵. Co za tym idzie, czytanie tekstu pozwala odpowiedzieć sobie na pytanie, „**kim jestem?**”, nie zaś zdawkowo stwierdzić, że „**jestem**”. Filozof sądzi, że życie człowieka ma prenarracyjny charakter, dlatego podstawą istnienia jest interpretacja i dążenie do odzyskania siebie. Sens ludzkiego bycia kryje się za próbą scalania ontologii podmiotu i świadomością, że nie jest to do końca możliwe. Hermeneutyka nie ma bowiem na celu ujawnienia prawdy o człowieku, ale podejmowanie wysiłku interpretowania siebie wobec tekstu albo też to, by „**pojmwować siebie w obliczu tekstu**”¹⁶. Ten zabieg sprzyja lepszemu rozumieniu siebie, a przez to stopniowemu odzyskiwaniu siebie. Podmiot interpretujący jest zatem bytem, który dzięki egzegezie poznaje siebie, a ściślej swój sposób bycia w świecie. Można więc sądzić, że „jest to problem przyswojenia (*Aneignung*) lub zastosowania, odniesienia (*Anwendung*) tekstu do aktualnej sytuacji człowieka”, ponieważ „wbrew roszczeniu podmiotu, jakoby znał on sam siebie dzięki bezpośredniej intuicji, trzeba stwierdzić, że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury”¹⁷. Hermeneutyczna interpretacja jest właśnie taką drogą, a zarazem sposobem zakorzenienia człowieka w świecie.

Wedle Ricoeura interpretacja ma kolisty charakter, ponieważ wiedzie od bycia w świecie, przez rozumienie i interpretowanie, a w końcu zmierza do wysłownienia, ponieważ „mowa jest tak zbudowana, że jest zdolna wskazać na grunt istnienia, z którego wyrasta, i samą siebie rozpoznać jako sposób bycia”¹⁸. Innymi słowy, hermeneutyczny charakter istnienia realizuje się poprzez mówienie, gdyż język pozwala istnieć i ukazywać się rzeczom, a jednocześnie scala

¹³ Zob. *Ibidem*, s. 198–203.

¹⁴ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, s. 244.

¹⁵ *Ibidem*, s. 242.

¹⁶ *Ibidem*, s. 244.

¹⁷ *Ibidem*, s. 243.

¹⁸ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 274.

świat i podmiot. Istnienie człowieka przybiera nieustannie wymiar narracyjny. Według francuskiego filozofa, człowiek jest *sensu stricto* bytem narracyjnym.

Człowiek wobec tekstu jako *byt narracyjny*

Stopniowe skłanianie się Ricoeura ku hermeneutyce tekstu podyktowane było spostrzeżeniem filozofa, że tekst jest ogólniejszą kategorią hermeneutyki niż symbol. W przeciwieństwie bowiem do symbolu tekst stanowi płaszczyznę dostępną dla każdego czytelnika i odbiorcy tekstu. Symbol zaś, głęboko zakorzeniony w określonej tradycji oraz kulturze i przez nie deszyfrowalny, nie może stanowić uniwersalnej kategorii hermeneutycznej. Pogłębia przecież obcość tekstu. Wieloznaczność symbolu utrudnia interpretację, zamiast otwierać możliwość czytelniczej komunikacji między tym, co własne i obce. Wedle Ricoeura, tylko tekst wydobywa pozytywne znaczenie obcości, ponieważ jest „czymś znacznie więcej niż konkretnym przypadkiem komunikacji na dystans. Tym samym przez tekst objawia się podstawowy rys doświadczenia ludzkiego – jego historyczność: fakt, że jest ono komunikacją obcych i na odległość”¹⁹.

Centralnym punktem hermeneutycznej teorii interpretacji Ricoeura staje się zatem tekst. W nim, jak sądzi filozof, człowiek odnajduje siebie i rozpoczyna hermeneutyczną drogę ku rozumieniu siebie i świata. Co za tym idzie, człowiek zyskuje to rozumienie, gdy zatracą się w lekturze tekstu, gdy dostrzega rodzaj referencji między sobą a tekstem. Innymi słowy, „przemiana świata jest zarazem ludyczną przemianą *ego*”²⁰. Tekst umożliwia poznanie siebie dzięki temu, że roztacza narracyjnie ukonstytuowaną wizję świata. Człowiek może natomiast rozumieć tę wizję tylko w sposób narracyjny. Jak bowiem sądzi Ricoeur, mowa umożliwia **gościnność narracyjną**, przez co należy rozumieć, że pozwala człowiekowi na włączanie w obręb własnej historii historii innych ludzi²¹. Narracyjność jest procesualnym sposobem opowiadania, a „życie to historia [...] poszukująca sposobu opowiedzenia o niej. Zrozumieć samego siebie to być zdolnym do opowiadania o samym sobie historii zrozumiałych i zarazem możliwych do przyjęcia przez innych”²². Tekst literacki jest więc jednocześnie sposobem językowego budowania się tożsamości ludzkiej poprzez rozumienie innych stylów bycia. Dzięki temu można mówić o procesualności, to jest czasowości, jako analogii między życiem a narracją. Życie tym jednak różni się od narracji, że jest przeżywane, natomiast narracja – opowiadana. Mimo tej różnicy życie przydaje narracji nowych znaczeń, gdyż – jak twierdzi Katarzyna Rosner – „póki narracja nie jest zamknięta, znaczenie, jakie przypisujemy poszczególnym zdarzeniom,

¹⁹ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, s. 225.

²⁰ *Ibidem*, s. 244.

²¹ Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 54.

²² *Ibidem*, s. 58.

nie jest ostateczne, ponieważ dalszy przebieg akcji może ukazać ich sens w nowym świetle²³. Co za tym idzie, gdy „czytelnik odkrywa nowe związki między wydarzeniami i nowe znaczenia wcześniejszych wydarzeń; prowadzi to do rewizji znaczenia przypisanego wcześniej, znanej już struktury narracyjnej”²⁴. Oznacza to, że dzięki już istniejącym kodom kulturowym, które skrywa tekstowa narracja, człowiek ma szansę na lepsze rozumienie własnego doświadczenia i siebie.

Ricoeur podkreślał, że narracyjna tożsamość jest niezbędnym ogniwem między tożsamością mówiącego i działającego podmiotu a tożsamością podmiotu etyczno-moralnego. Wszystkie te tożsamości scalał w globalnej wizji człowieka. Znaczące w tej kwestii staje się spostrzeżenie filozofa, który sądzi, że

opowiadania składają się na niewyczerpany skarbiec, z którego zapożyczamy niezliczone wzorce samorozumienia. Na całość literatury można wobec tego patrzeć jako na laboratorium eksperymentów myślowych, które za pośrednictwem lektury możemy zastosować wobec samych siebie²⁵.

Trzeba jednak podkreślić, że literatura ma znaczenie zwłaszcza w procesie odzyskiwania i konstytuowania się podmiotu. Nade wszystko jednak stanowi ważny element w podsycaniu człowieka do życia etycznego. Zdaniem francuskiego filozofa człowiek jako osoba dąży do życia dobrego, uwzględniając aspekt życia z innymi ludźmi i dla innych.

2.2. Etyka jako fundament struktury człowieka

W koncepcji etyki Paula Ricoeura silną inspirację stanowiły refleksje niesione przez myśl Emmanuela Levinasa, które filozof poddał gruntownej krytyce. Ważnym elementem filozoficznych aporii staje się problem asymetrii i wzajemności relacji Ja–Ty. Zdaniem Ricoeura należy

wyjść od dwóch dyssymetrii: dyssymetrii ja-ty w sensie poznania i dyssymetrii ty-ja w porządku etycznym, by dzięki tej skrzyżowanej dyssymetrii zrozumieć w jakiejś mierze wzajemność i obopólność, a tym samym [...] uwolnić to pojęcie z jego banalności, przydać mu w pewnym sensie dramatyzmu i problematyczności, zdobyć go siłą autorytetu zamiast ujmować w doświadczeniu codziennym, które nie zauważa paradoksu widocznego już w zamianie zaimków osobowych²⁶.

²³ K. Rosner, *Paul Ricoeur wobec współczesnych dyskusji o narracji*, „Teksty Drugie” 2002, nr 3, s. 132.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, s. 41.

²⁶ Wywiad z Paulem Ricoeurem, „Bulletin du Centre protestant d'études”, nr 7, listopad 1991, Genève. Cyt. za: M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, przeł. K. Kot, Warszawa 2008, s. 13–14.

Według Ricoeura nie istnieje jedna etyka, szczególnie taka, która badałaby jednowymiarowy aspekt relacji Ja–Ty. Co więcej, nie akceptuje on stanowiska, które pozbawiałoby człowieka wzajemności w relacji etycznej.

Trzeba jednak podkreślić, że refleksja etyczna stanowiła obszar nieustającej filozoficznej eksploracji Ricoeura. Filozof sądził, że etyka obejmuje całość procesu filozoficznego, ponieważ filozofia tylko wtedy jest etyką, kiedy „prowadzi od wyobcowania do wolności i szczęścia”²⁷. Innymi słowy, filozoficzna refleksja jako etyka zawsze poprzedza krytykę moralności. Celem etyki staje się bowiem próba uchwycenia sposobu istnienia człowieka. Francuski filozof różnicował znaczenie dwóch pojęć – greckiego *ethos* (etyka) i łacińskiego *mores* (moralność), sytuując je w doświadczeniu człowieka. Według filozofa etyka oznacza więc dążenie do dobrego życia, czyli do czynienia dobra, natomiast moralność niesie z sobą aspekt obowiązku, normy i zakazu, będąc powszechnie uznawanym uzusem. Refleksja Ricoeura opierała się na prymacie etyki nad moralnością, to znaczy ważności czynienia dobra nad zobowiązaniem. Jednocześnie filozof postulował konieczność rozpatrywania dążeń etycznych przez pryzmat normy. Sądził, że nawet gdy norma wchodzi w konflikt z dobrym życiem, człowiek musi wnikliwie i stosownie oceniać sytuację etyczną, to jest kierować się mądrością praktyczną. Przez dążenie etyczne należy rozumieć dążenie człowieka do życia dobrego, z innymi i dla innych. Dążność etyczna powinna się opierać nade wszystko na zdolności do świadomego i celowego działania, a to znaczy „dokonywania i uzasadniania wyboru, przedkładania jednej rzeczy nad inną”²⁸. Co za tym idzie, by osiągnąć dobre życie, trzeba umieć troszczyć się o innych i szanować samego siebie. Ricoeur twierdzi: „Cud wzajemności polega na tym, że osoby są uznawane za niemożliwe do zastąpienia w tej wymianie jedna za drugą. [...] Troska o drugiego człowieka przywraca równość tam, gdzie nie jest ona dana, jak to ma miejsce w przyjaźni między równymi sobie”²⁹. Przyjaźń zakłada bowiem sprawiedliwość i równość, które przecież przybierają formę normy moralnej. Filozof rozumie tę kwestię jako przejście od szacunku dla siebie do poczucia sprawiedliwości wobec innego człowieka. Tym, co konstytuuje przeniesienie dążenia etycznego na płaszczyznę obowiązku moralnego, jest widmo przymusu i przemocy. Tylko praktyczna mądrość etyczna, to znaczy świadome rozpoznanie sytuacji, pozwala człowiekowi respektować normy i zakazy moralne.

Można sądzić, że etyczny wymiar niejako wpisany jest w strukturę człowieczeństwa. Nie stanowi on jednak jedynie pryzmatu, przez który człowiek odkrywa siebie. Ricoeur dowodził, że

teoria języka, teoria działania, teoria zdań są czymś więcej niż wstępem do teorii etyki i moralności. Zgłębiając człowieka mówiącego, człowieka działającego i tego, który znosi

²⁷ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 118.

²⁸ P. Ricoeur, *Osoba: struktura etyczna i moralna*, s. 38.

²⁹ *Ibidem*, s. 39.

działanie (*souffrant*), człowieka narratora i bohatera jego opowieści o życiu tworzą solidną podstawę dla analizy człowieka moralnego³⁰.

Wszystkie te struktury składają się na podstawę teorii osoby. Na poziomie lingwistycznym Ricoeur proponuje badanie aktów mowy jako wyrazu szacunku dla samego siebie. Otóż szacunek wynika z dotrzymania obietnicy danej innej osobie. Dlatego płaszczyzna lingwistyczna ma zarazem charakter etyczny. Przenosi się ponadto na poziom działania, na którym zwalczając przemoc, w trosce o inną osobę, człowiek powinien dostosować swoje czyny do sytuacji, to znaczy postąpić etycznie. Prowadzi to do spójności tożsamości narracyjnej, także na poziomie etycznym. Człowiek wciąż bowiem tworzy własną narrację, a ponadto uczestniczy w procesie kształtowania się historii innych ludzi, choćby poprzez akt lektury. Literatura stanowi doskonały przykład etycznych działań człowieka w ciągu wieków. Na tej podstawie Ricoeur stwierdza: „Żadna historia życia nie zamyka się na sobie, lecz jest spleciona ze wszystkimi historiami życia, w które dany człowiek jest wplątany. W pewnym sensie historia mego życia jest częścią historii życia innych ludzi”³¹.

Etyczna struktura tożsamości człowieka

Etyczne rozważania Ricoeura oscylują szczególnie wokół zagadnień, które spaja **hermeneutyka siebie**. Wedle filozofa **bycie sobą** (*soi*) możliwe jest w pełni tylko na poziomie etyki. Kwestia ta wymaga jednak głębszej refleksji. Otóż wedle Ricoeura, **bycie sobą** – tłumaczone też jako **sobość** czy **ten-który-jest-sobą** – spaja **tożsamość osobowa**, która kształtuje się między

tożsamością jako jednakowością i tożsamością jako byciem sobą (*selfhood*). O ile ilustracją pierwszego członu opozycji jest charakter, a drugiego – zjawisko obietnicy, to zadaniem jest wypracowanie, krok po kroku poziomów struktury, której punktem kulminacyjnym jest zdolność dotrzymywania słowa, wzorzec etycznego wymiaru bycia sobą (*selfhood*)³².

Trzeba wyjaśnić, że obietnica jest rodzajem samookreślenia człowieka i sprowadza się początkowo do aktu mowy. Obietnica może zaistnieć podczas wzajemnej wymiany wypowiedzi, to znaczy między Ja a Ty. Ja niejako składa obietnicę Ty. W ten sposób rozmowa pozwala na rozpoznanie i określenie siebie. Implikuje jednocześnie zaistnienie kolejnego poziomu etycznej struktury tożsamości, którym jest wyrażenie zdolności do podjęcia określonego działania i aktywności w stosunku do innego człowieka. Dzięki temu zostaje uwzględniony czasowy charakter narracyjnej tożsamości, „ponieważ zarówno wypowiedzi

³⁰ *Ibidem*, s. 36.

³¹ *Ibidem*, s. 52.

³² P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, s. 37.

jak i działania dokonują się w czasie i tworzą czasowe powiązania wypowiedzi i działań³³.

Wedle Ricoeura: „Pojęcie narracyjnej tożsamości zapewnia odpowiednie warunki dla wyraźnej dialektyki pomiędzy *idem* i *ipse* jako biegunami osobowej tożsamości³⁴. *Idem* odnosi się do jednakowości, ponieważ to łacińskie wyrażenie oznacza ‘ten sam’, ‘tenże’ czy ‘tenże właśnie’. *Iipse* uwzględnia natomiast aspekt bycia sobą, wskazując na tego, który jest **sam osobiście**. Tożsamość *idem* wyznacza bycie tym, czym się jest, i wskazuje na charakter. Odpowiada jednocześnie na pytanie „Czym jestem?”. Charakter człowieka jest nośnikiem stałych cech i dyspozycji, które pozwalają rozpoznać jednakowość i niezmienność osoby w czasie. Tożsamość *ipse* wskazuje na możliwość działania i odpowiada na pytanie „Kim jestem?”. Ujawnia się ona w akcie obietnicy, która „stanowi jeden z najwznioślejszych sposobów wyrażania się pozytywnej samooceny i szacunku dla siebie samego, ponieważ złamanie słowa oznacza zdradę swojej zdolności do działania zgodnie z własnymi wzorcami zachowania³⁵. Porównanie tych dwóch tożsamości jest próbą ujęcia procesu zachowania siebie, to znaczy pozostawania sobą w miarę upływu czasu. O ile Ricoeur określa charakter jako stały element, o tyle tożsamość *ipse* jest człowiekowi zadana, to znaczy spełnia się w działaniu. Można więc sądzić, że obietnica jest swoistym zobowiązaniem do pozostania sobą wobec siebie i innych. Tożsamość osobowa buduje się bowiem na drodze toczącej się historii, spełnianych zobowiązań i szacunku do samego siebie w relacji z innymi ludźmi. Tylko narracyjny charakter tożsamości ujawnia zależność między **sobością** a innymi. Wzajemność generuje uznanie siebie i Innego, bowiem odkrywa dialogiczną strukturę człowieka. Tym samym otwiera przestrzeń etyczną i moralną, ponieważ z jednej strony wiedzie człowieka ku dobremu życiu, z drugiej zobowiązuje go do czynienia dobra. W ten sposób rodzi się także odpowiedzialność. Relacja z Innym powołuje człowieka do odpowiedzialności za swoje działania. Odpowiedzialność trzeba rozumieć jako zdolność człowieka, która wymaga rozbudzenia, rozpoznania i rozumienia.

Co więcej, aby zaistniało rozumowanie narracyjne, które byłoby jednocześnie elementem samorozumienia, człowiek musi się zmierzyć z opowieścią. Historie innych, wypowiedzane w trzecioosobowych opowiadaniach, otwierają przestrzeń między *idem* a *ipse*. Tą przestrzenią jest narracyjna tożsamość, którą

można postrzegać jako pośredni stopień pomiędzy stałością charakteru (w psychologicznym sensie tego słowa) oraz pewnego rodzaju samopodtrzymywania, którego ilustracją jest obietnica. Ścisłej mówiąc, wyobraźniowe wariacje, wywodzące się z **toposu** „narracyjnej

³³ *Ibidem*, s. 41.

³⁴ *Ibidem*, s. 40.

³⁵ *Ibidem*, s. 43. Por. także rozważania dotyczące różnicy tożsamości *idem* i *ipse*: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2005, s. 29–41 oraz zagadnienia tożsamości osobowej i narracyjnej, s. 188–231 i 232–250.

tożsamości” i wspierane przez eksperymenty myślowe, które uwzniosła literatura, umożliwiając pokazanie całego szeregu związków między jednakowością i byciem sobą³⁶.

Kwestia doświadczenia etycznego

Według Ricoeura literatura jest szczególnym rodzajem opowieści, ponieważ mocno wrasta w doświadczenie ludzkiej egzystencji. W istocie literatura przenika życie, a ono daje jej fundament. Doświadczenie, które opisuje francuski myśliciel, jest jednak specyficzne. Odnosi się do narracyjnej tożsamości człowieka, która wyraża się przez tworzenie narracji i artykułowanie w nich wszelkich doświadczeń. Dzięki temu można mówić o ludzkiej egzystencji jako swoistej opowieści. W pracy *O sobie samym jako innym* Ricoeur podkreśla znaczenie etycznych implikacji opowieści literackich. Jego zdaniem „sztuka opowiadania jest sztuką wymiany **doświadczeń**”³⁷ w tym znaczeniu, że daje możliwość korzystania z nich jako mądrości praktycznej. Mądrość praktyczna jest po prostu mediacją między sądami i normami zawartymi w tekstach literackich, a przeniesieniem ich na konkretne sytuacje życiowe. Oznacza to wedle filozofa, że „w wymianie doświadczeń, jaka urzeczywistnia się w opowieści, nie zaniedbuje się sposobności, by działania uznać za właściwe lub potępić, sprawców zaś pochwalić lub zganić”³⁸. Fikcja literacka umożliwia bowiem śledzenie losów postaci, odkrywanie różnych motywów działań, a co za tym idzie, także różnych sposobów wartościowania. Ricoeur sądzi, że literatura jest niczym laboratorium, w którym czytelnik może dokonywać rozmaitych odkryć. Każdy tekst implikuje zatem doświadczenie etyczne, które jest jednocześnie doświadczeniem myślowym realizującym się w sferze dobra i zła. Warto podkreślić, że każda opowieść odsłania możliwość działania, ponieważ nadaje skostniałym zasadom życiowy wymiar, który odzwierciedla się choćby w wieloetapowych losach postaci literackiej. W ten sposób literatura ukazuje sposobność działania jako proces lub projekt. Doświadczenie etyczne ma charakter doświadczania własnej **sobości** wobec historii innych ludzi, to znaczy pozwala zobaczyć siebie innego przez pryzmat doświadczenia inności.

Doświadczenie etyczne otwiera dialektykę **bycia sobą** i **bycia innym** jednocześnie. Zdaniem Ricoeura jedno nie jest przeciwieństwem drugiego, ponieważ – jak wyjaśnia w *O sobie samym jako innym* – spotkanie z innym człowiekiem, choćby dokonujące się poprzez tekst literacki, uruchamia wzajemność doświadczenia inności. Otóż Ja staje się Innym w spotkaniu z Ty, tak jak Ty jest innym dla Ja. Dzięki innemu człowiekowi Ja może doświadczyć siebie jako siebie innego.

³⁶ *Ibidem*, s. 41.

³⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 271.

³⁸ *Ibidem*.

Wbrew koncepcji asymetrycznej relacji Ja–Ty Levinasa Ricoeur czyni tę wzajemność fundamentem relacji etycznej.

W doświadczeniu etycznym najistotniejszym aspektem jest jednak zachowanie siebie. Innymi słowy, dążenia człowieka zmierzają ku samookreśleniu siebie wobec własnych decyzji i działań, to jest uczynieniu siebie odpowiedzialnym wobec nich. Odpowiedzialność należy rozumieć jako poświadczenie siebie. Samoidentyfikacja jest możliwa jedynie wtedy, kiedy człowiek czuje się zobowiązany wobec innego, składając mu obietnicę. Wywiązanie się z niej jest więc świadectwem własnej tożsamości wobec innego człowieka, wiernością sobie. W spotkaniu z Innym człowiek odnajduje siebie, także jako innego, co konstytuuje jego tożsamość osobową na płaszczyźnie etycznej. Tylko dzięki rozumieniu siebie w sposób etyczny może dojść do przeniesienia mądrości praktycznej na sferę zasad i norm moralnych.

2.3. Doświadczenie jako kategoria etyki interpretacji

Hermeneutyczna sztuka interpretacji Ricoeura zakłada ciągłą potrzebę odwoływania się do doświadczeń egzystencjalnych, które kształtują interpretację i nadają jej właściwy cel. Wedle filozofa interpretacja nie jest ani dowolnością, ani też drogą, która prowadzi człowieka w bliżej niesprecyzowanym kierunku. Zmierza raczej do odkrywania podmiotowości w każdym tekście literackim. Oznacza to, że egzystencja człowieka od wieków zapisana jest w różnych opowieściach, które wielokrotnie poddawane były interpretacji. Każda opowieść jest jednocześnie formą opisu i nakazu. Małgorzata Kowalska sądzi, że

zarówno w rzeczywistych opowieściach o życiu, jak w literaturze element opisowy jest bowiem nierozzerwalnie spleciony z elementem normatywnym i wartościującym; w tym sensie opowieść byłaby wprowadzeniem do etyki, a zrazem ilustracją sposobów, na jakich dążenie etyczne i normy moralne urzeczywistniają się w historii i są przetwarzane w wyobraźni³⁹.

Hermeneutycznie rozumiana interpretacja jest więc niejako interpretacją już dokonanych obiektywizacji. Czytanie stanowi zaś rodzaj przyswojenia, fuzji horyzontów czytelnika i pisarza. Jeśli interpretator myśli w zgodzie z tekstem, zmierzając za jego znaczeniem, jednocześnie pozwala rozumieć jego własne doświadczenia i uruchamia nowe rozumienie tekstu. Wedle Ricoeura⁴⁰ sens tekstu nie tkwi w intencji autora, ale tam, gdzie tekst otwiera przed czytelnikiem swój świat. W nim bowiem spotyka się jednocześnie sytuacja czytelnika i autora.

³⁹ M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, [w:] P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. XXXVI.

⁴⁰ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 323.

Tekst stanowi zatem wspólny świat, swoistą płaszczyznę, na której rozpościerają się rozmaite sposoby ludzkiego istnienia i doświadczenia. Natomiast dzięki interpretacji dochodzi do przecięcia się dwóch niezależnych światów – świata odbiorcy i świata tekstu. Katarzyna Rosner twierdzi, że „ludzkie rozumienie, które jest ostatecznie samorozumieniem, dokonuje się zawsze w sposób zapośredniczony – nie przez doświadczenie świata jednak, lecz przez interpretację cudzych tekstów stanowiących dziedzictwo kultury”⁴¹. Etycznie pojęta interpretacja wiedzy odbiorcą tekstu kultury do lepszego rozumienia siebie.

Filozofia i literatura stanowią w tym względzie szczególnie, bo narracyjny sposób interpretowania ludzkiej egzystencji. Doświadczenie siebie wobec inności tekstu jest podstawowym aspektem etycznej interpretacji, a także etycznym roszczeniem wobec zadań filozofa, humanisty i interpretatora. Etyczna interpretacja wymaga bowiem odpowiedzialności w zakresie działań interpretacyjnych i świadomości własnego zakorzenienia. Tylko badawcze podejście, zapośredniczone przez tekst w doświadczeniu innego człowieka, jest zdolne do sprawiedliwego moralnie osądu. W pracy *Czas i opowieść* Ricoeur wielokrotnie podkreśla, że literatura jest źródłem etycznej typizacji bohaterów, dlatego za jej pośrednictwem odbiorca styka się z różnymi działaniami etycznymi. Odkrywa jednocześnie uniwersalność ludzkiego etosu w postaci literackiego *everymana*. Nie chodzi jednak o to, by świat tekstu stał się przystawalny do rzeczywistości w sensie naśladownictwa, ale by pozwalał na pogłębioną refleksję samego siebie. Ściślej, rzecz w tym, by tekst umożliwiał czytelnikowi doświadczenie samego siebie.

Kategorię *mimesis* najlepiej oddaje struktura koła hermeneutycznego⁴². Według Ricoeura wikła ono równocześnie autora, czytelnika i tekst literacki, dystansując te trzy przenikające się wzajemnie światy. Filozof twierdzi, że są one jednak od siebie odrębne. Dzieło jest swoistym pośrednikiem między twórcą a odbiorcą, gdyż fabuła tekstu literackiego stanowi metaforę ludzkiego działania. Tekst pozwala tym samym na refigurację (*refiguration*) znaczeń w obrębie czytelniczej recepcji (*mimesis* III). W świecie twórcy (*mimesis* I) zawiera się natomiast przedrozumienie ludzkiego działania jako symbol lub stała struktura życia. Jednocześnie ujawnia się ono w świecie tekstu (*mimesis* II) i odbiorze czytelniczym. Elżbieta Wolicka, rozważając kategorię *mimesis* w filozofii Ricoeura, sądzi, że narracyjnie ukonstytuowane doświadczenie ludzkie „wraz z jego sferą etycznej i praktycznej działalności, daje się rozpoznać jako »nadające się do opowiedzenia«, a nawet »domagające się opowiedzenia«”⁴³.

Trzeba zważyć także na inną ważną kwestię, poruszaną przez francuskiego filozofa. Sądził on mianowicie, że różnicowanie czy też zjednywanie autora

⁴¹ K. Rosner, *Paul Ricoeur wobec współczesnych dyskusji o narracji*, s. 135.

⁴² Por. P. Ricoeur, *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, t. 1, *Czas i opowieść*, Kraków 2008.

⁴³ E. Wolicka, *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii „mimesis”*, „Teksty Drugie” 1995, nr 5, s. 72.

i narratora nie ma sensu, ponieważ jasne jest, że „narrator nigdy nie jest autorem, ale to zawsze autor ulega metamorfozie w fikcyjną postać będącą narratorem”⁴⁴. Autor bezwzględnie pozostaje demiurgiem świata, który rozpościera przed odbiorcą sam tekst. Zdaniem filozofa nie tylko narrator jest swoistą fikcją, ale też czytelnik, którego dzieło powołuje do odgrywania tej roli. Można więc sądzić, że transformacja horyzontu odbiorcy jest kwestią „wejścia w obcy świat, zrzućenia swego dotychczasowego »siebie«, aby przyjąć, jak w zabawie, siebie narzuconego przez dzieło”⁴⁵. Tylko w taki sposób następuje rozumienie i doświadczenie siebie wobec inności czy obcości horyzontu, jaką ofiaruje tekst. Warto nadmienić, że kwestia interpretacji czytelniczej powinna każdorazowo uruchamiać różne, to znaczy odmienne doświadczenia odbiorcy tekstu literackiego. Taka sytuacja musi zatem rodzić konflikt interpretacji, nie uda się bowiem sprowadzić ludzkiego doświadczenia hermeneutycznego do wiedzy absolutnej czy ostatecznej interpretacji. Każda interpretacja jest indywidualną analizą określonego sposobu myślenia, dlatego przybiera formę niekończącej się drogi. Ricoeur stwierdza: „Jeżeli czytelnik jest wzywany, aby zrozumieć siebie wobec tekstu, to dzieje się tak, ponieważ tekst nie jest zamknięty sam na siebie, ale otwarty na świat, który opisuje i odtwarza”⁴⁶. Zarówno ludzkie działania, jak i doświadczenia mają charakter quasi-tekstów, wciąż można bowiem czytać i interpretować je na różne sposoby, poszerzając horyzont i znaczenia tekstów literackich. Etyczna interpretacja zmierza do samoidentyfikacji i samorozumienia interpretatora względem tekstu, to znaczy doświadczenia siebie w komunikacji z tekstem.

Interpretacja, której dominantą jest doświadczenie siebie w lekturze tekstu literackiego, posłuży w dalszej części za przykład etycznej praktyki interpretatora. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Prawiek i inne czasy* Olgi Tokarczuk.

⁴⁴ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, s. 282.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 284.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, s. 20.

ROZDZIAŁ 3

HERMENEUTYKA NIHILISTYCZNA GIANNIEGO VATTIMO.

WIZJA „SŁABEJ” ONTOLOGII I ETYKI

[...] hermeneutyka, aby mogła naprawdę spełnić nowe wymagania, które pojawiły się w momencie jej zaistnienia jako koinè, musi się na nowo określić w sposób bardziej koherentny i rygorystyczny, odnajdując swą własną, źródłową inspirację, czyli heideggerowską medytację o metafizyce i jej przeznaczeniu.

G. Vattimo¹

Gianni Vattimo, przez wielu badaczy zaliczany do grona postmodernistów², osobiście rozwiewa wątpliwości na ten temat, wyraźnie opowiadając się za hermeneutycznym sposobem uprawiania filozofii. Jednocześnie filozof sądzi, że postmodernizm jest niejako ostatnim ogniwem na drodze rozwoju hermeneutyki. Jego zdaniem centralnym punktem we współczesnych dyskusjach filozoficznych i krytycznoliterackich jest właśnie hermeneutyka jako „wspólny styl myślenia o filozofii i kulturze”³. Ten styl myślenia nazywa on nową kulturalną *koinè*, która oznacza w języku greckim to, co wspólne, powszechne i publiczne. Według Vattimo- „filozofia hermeneutyczna, aby być w zgodzie z własnymi założeniami, nie może dać się sprowadzić do kolejnego »opisu« struktur doświadczenia”⁴. Hermeneutyka jest bowiem w istocie swoistym zdarzeniem, a także odpowiedzią wobec rodzimej tradycji i dialogiem z innymi tradycjami. Stąd hermeneutyka

¹ G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowe 'koinè'*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 125.

² Szerzej o postmodernistycznych implikacjach w filozofii Vattimo pisze Włodzimierz Lorenc w pracy *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, s. 341–342.

³ *Ibidem*, s. 121.

⁴ *Ibidem*, s. 128.

widziana jest przez włoskiego filozofa jako dialog, nie zaś teoria dialogu. Ważnym elementem rozważań Vattimo staje się zatem historyczność widziana jako wartość. Wiąże się ona z wizją postnowoczesności jako kresu historii, jest „zwątpieniem w prawomocność historyzmu, który zakłada pacyfistyczną, linearną i jednorodną koncepcję czasu historycznego. Ten inny sposób doświadczania historii nie oznacza jednak, że najzwyczajniej zostawiło się za sobą historyzm i metafizykę”⁵. Aby zrozumieć tę kwestię, trzeba zwrócić uwagę na inspiracje niesione przez filozofię Heideggera. Otóż Vattimo za niemieckim filozofem rozumie to nowe doświadczenie historii jako *Verwindung* – przebolenie czy powolną rekonwalescencję, powrót do siebie lub ozdrowienie. Heidegger używał tego określenia do opisu dziedzictwa metafizycznego jako czegoś dalekiego i bliskiego człowiekowi. Sądził bowiem, że metafizyka jest nam obca, zważywszy na długą historię, która jest już jednak poza naszym zasięgiem. Bliska jest natomiast z powodu bezwzględnej przynależności, na którą nie mamy wpływu. Można sądzić, że istotnie doświadczamy historyczności w doznaniu powrotu, to doświadczenie jest jednak także „upadaniem (*versagen*) – przynajmniej o tyle, o ile powrót jawi się nam zawsze jako odzyskanie kondycji, z której »upadliśmy«”⁶. Erozja historii jest zatem procesem ciągłego jej przekraczania i emancypacji człowieka, który żyjąc wśród wielu uniwersów, nie odnajduje w nich żadnej obiektywnej wizji świata. Linearność i totalność historii nie znajduje zatem odbicia w świecie rozproszonym i niespójnym.

Filozofia Vattimo, silnie inspirowana myślą Nietzschego i Heideggera⁷, nie stanowi jednak wizji całościowej czy skończonej. Hermeneutyka włoskiego filozofa przybiera postać nihilistycznej koncepcji, co nie oznacza jego zdaniem negatywności. Spełniony nihilizm stanowi bowiem szansę na otwartość wobec innych doświadczeń i historii, a także wykluczających się wzajemnie wizji człowieka i świata. Nade wszystko jednak ujawnia się przez odrzucenie mocnych kategorii metafizycznych, w tym mocnego podmiotu, co wskazuje na wyraźną inspirację myślą Nietzschego. Zamiast faktów istnieją zatem same interpretacje, co prowadzi Vattimo do widzenia hermeneutyki w radykalnie ontologicznym

⁵ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997, s. 133.

⁶ G. Vattimo, *Ślad śladu*, przeł. M. Kowalska i in., [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Gianniiego Vattimo*, przeł. M. Kowalska i in., Warszawa 1999, s. 109–110.

⁷ Nietzschemu poświęca następujące prace: *Ipotesi su Nietzsche*, Turyn 1967; *Introduzione a Nietzsche*, Bari 1985; *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Mediolan 2001. Heideggerowi natomiast: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turyn 1963; *Introduzione ad Heidegger*, Bari 1971.

Warto wspomnieć, że Vattimo uprawia filozofię będącą specyficznym komentarzem. Trafne jest w tym względzie spostrzeżenie Magdaleny Kamińskiej, odnoszące się do analizy społeczeństwa ponowoczesnego, które, jak się wydaje, bezspornie stanowi stałą cechę uprawiania hermeneutyki przez włoskiego filozofa. We wprowadzeniu do *Spoleczeństwa przejrzystego* (Wrocław 2006) Kamińska twierdzi: „Komentarz ten buduje częstokroć tak, że zasadniczy rys niejednoznacznego i paradoksalnego oblicza ponowoczesności staje się widoczny wówczas, gdy podąża się okrężną drogą – komentując innego autora bądź używając narzędzi, którym tamten przypisał niekiedy marginalne znaczenie”, s. 8.

wymiarze, w którym człowiek jako wynik śladowości historii i tradycji odsłania naturę z gruntu interpretacyjną, a więc „słabą”.

Na ten stan rzeczy bez wątpienia wpływa przekonanie włoskiego filozofa, zawarte w pracy *Il pensiero debole* (1983), że współczesna filozofia pozbawiona jest fundamentu, czyli podstawy. Jego hermeneutyka przybiera więc postać teorii „słabej” czy też „słabego” myślenia (*pensiero debole*), usytuowanego poza normatywnością i wszelkimi próbami usystematyzowania. Zdaniem Magdaleny Popiel określenie to jest „prowizoryczne, mówiące zaledwie o tym, że nie należy bać się drogi wiodącej w stronę cienia, nie można być sparaliżowanym brakiem światła, jednego, stałego, pewnego: wyznacza zaledwie kierunek drogi, rychło się rozwidlającej”⁸. Vattimo **myśli słabej** przeciwstawił **myśl mocną**, rozumianą ogólnie jako tradycja metafizyczna, podnosząca problem fundamentu filozofii, analizująca byt w kategoriach obecności i stabilności. **Myśl słaba** nie jest zaś całościową koncepcją, przypomina tropienie śladów pozostawionych przez poprzedników czy uwikłanie w tradycję, którą odtwarza jako parodię, pastisz. Według Andrzeja Zawadzkiego **myśl słaba** otwarta jest „na przekaz, przesłanie, dziedzictwo, akceptując jego „słaby”, bo zawsze zapośredniczony w konkretnej tradycji i naznaczony ułomnością, przy-padłością i u-padłością, charakter – na-śladuje, kroczy po śladach, tropi je i odczytuje, opowiada na nie własnym śladem”⁹.

Analogicznie *debolezza* (‘słabość’) obejmuje nie tylko myślenie, lecz także ontologię i etykę. W pracy wydanej w 1985 roku, zatytułowanej *La fine della modernità* (wyd. pol. *Koniec nowoczesności*, 2006), Vattimo podejmuje rozważania dotyczące kryzysu podmiotu (*ontologia del declino*) jako przejawu nihilizmu w erze postindustrialnej i postchrześcijańskiej. W wydanej trzy lata później publikacji *La società trasparente* (wyd. pol. *Spółczeństwo przejrzyste*, 2006) ujawnia zaś wizję życia jako nieustannej medialnej komunikacji, iluzorycznie zmierzającej do samoidentyfikacji, która trafnie odzwierciedla współczesne doświadczenie człowieka.

Etyka hermeneutyczna Vattimo daleka jest natomiast od etyki absolutnej, jawi się bowiem jako postawa współczucia (*pietas*), rozumianego przez miłość (*caritas*) wobec śladów pozostawionych przez ludzkie świadectwa i miłość do bliźnich. Opiera się przede wszystkim na modelu komunikacji i wspólnoty, by w konsekwencji przybrać formę etyki interpretacji, czemu filozof daje wyraz w pracy *Etica dell' interpretazione* (1989). Etyka jest obecna w filozofii włoskiego filozofa do dziś, mowa tu o następujących publikacjach: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994; wyd. pol. *Poza interpretacją: znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, 2011) oraz *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto* (2003).

⁸ M. Popiel, *Włoskie drogi postmodernizmu*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1, s. 136.

⁹ A. Zawadzki, *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 178.

4.1. Humanizm jako kryzys lub koncepcja słabego podmiotu

Według Vattimo współcześnie mamy do czynienia z wizją człowieka jako bytu pozbawionego stałych struktur. Kategoria *Verwindung* jest więc spoiwem także dla humanizmu rozumianego jako kryzys. Człowiek podlega bowiem nieustannie dwóm przeciwstawnym siłom, na skutek uwikłania w struktury historii i kultury. Byt pozbawiony stałej obecności skazany jest na stawanie się i zanikanie, przynależność i brak własnej struktury, procesualność i nieciągłość. W związku z tym uczestniczy w swoistej grze tożsamości i różnicy. Ponowoczesna kondycja człowieka jawi się jako przyjście do siebie, akceptacja i przebolewanie niestabilnej sytuacji. Brak stabilnej postaci czy trwałej istoty człowieka daje podstawy do orzekania o współczesnej wizji humanizmu jako „słabej” ontologii czy kryzysie humanizmu. Wedle włoskiego filozofa należy sądzić, że głoszona przez Nietzschego

śmierć Boga nie jest metafizycznym stwierdzeniem, że Bóg nie istnieje. Ma ono być po prostu przyjęciem do wiadomości „wydarzenia”, jako że śmierć Boga jest właśnie, przede wszystkim, końcem stabilnej struktury bycia, a więc także końcem wszelkiej możliwości oznajmienia, że Bóg albo istnieje albo nie istnieje¹⁰.

Kryzys humanizmu, rozumiany w kategorii *Verwindung*, jest zatem przyczyną poszukiwania aktualnej wizji człowieka, nie zaś powielania dotychczasowych koncepcji w kategoriach „mocnych” struktur. Zdaniem Vattimo, „osłabienie” podmiotu nastąpiło na skutek rozpowszechnienia się środków masowego przekazu, dominacji informacyjnej. Kultura masowa daje natomiast złudzenie życia w nie swoim świecie, między fikcją a realnością. Co więcej, potęguje wrażenie niejednorodności świata i punktów widzenia. Człowiek staje się w ten sposób nosicielem najrozmaitszych śladów doświadczeń, opowieści i interpretacji. Jako byt zdolny jest natomiast do przechowywania tych odprysków i interpretowania świata jako opowieści. Vattimo sądzi, że prawdę o człowieku przechowują literatura i dzieła sztuki, słowem – świadectwa egzystencji ludzkiej. Prawda jednak nie istnieje, przynajmniej rozumiana w kategoriach metafizycznych. Dopiero interpretacja ją stwarza, choć, jak się zdaje, jest procesem, który nie ma końca. Człowiek wciąż musi natomiast dokonywać autorefleksji, uczestniczyć w grze interpretacyjnej, która jawi się jako chaos informacji i doznań lub obraz różnorodności kulturowej i płynności znaczeniowej.

Zdaniem filozofa nihilizm jest jedynym sposobem doświadczania rzeczywistości i wolności. Twierdzi on, że

¹⁰ G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, „Teksty Drugie” 2003, nr 5, s. 131.

rezygnacja z obecności nadaje filozofii postmetafizycznej, a zwłaszcza hermeneutyce, charakter nieustannie opadający (*deiettivo*). Wykroczenie poza metafizykę, innymi słowy, nie może dokonać się inaczej, jak tylko przez nihilizm. Jednak sens nihilizmu, jeżeli nie ma się przekształcić w metafizykę niczego – jak stałoby się, gdybyśmy wyobrazili sobie proces, w którym byt w końcu nie jest, zaś nie-byt, nicosis, jest – może być pojmowany jedynie jako nieskończony proces redukcji, wysubtelniania, osłabiania¹¹.

Humanizm postrzegany jako kryzys jest wynikiem niemożności odwołania się do jakiegokolwiek fundamentu, rozumianego jako *Grund*, czyli podstawa, fundament, ugruntowanie. Jest zatem jedynie wyartykułowaną obawą, nie zaś rzeczywistym kryzysem. Vattimo sądzi, że „nie dotyka on treści humanistycznego ideału, a tylko jego możliwości historycznego przetrwania w nowych warunkach nowoczesnej egzystencji”¹². „Słaba” ontologia, „słaby” byt lub „osłabienie” kategorii bycia czy pojęcia bytu są zatem konsekwencją kresu metafizyki. Chodzi przecież o przezwyciężenie czy też przekroczenie humanizmu rozumianego w kategoriach metafizyki. Choć jest to tylko połowiczne wyzwolenie się, ponieważ koncepcja „słabego” podmiotu, będąc wyzbyciem się stałych struktur, jest jednocześnie powrotem do nich. Tyle że ze świadomością tej różnicy i nowym doświadczeniem. Podmiotowości jako takiej nie da się po prostu odrzucić, ale trzeba ją na nowo odkryć, to znaczy powrócić do samego siebie. Dlatego kryzys humanizmu – jak sądzi Vattimo –

prawdopodobnie prowadzi do „celowej redukcji podmiotu” tak, aby był on w stanie usłyszeć wezwanie bycia, którego już nie odnajdziemy ani w stanowczym tonie *Grund*, ani myślenia myśli, bądź też ducha absolutnego, lecz które roztopia swą obecność-nieobecność w siatce społeczeństwa, przekształcającego się coraz bardziej w nadzwyczaj wrażliwy organ komunikacji¹³.

Wizja transparentnego społeczeństwa

Symptomy „osłabienia” przenikają jednocześnie na analizę społeczeństwa ponowoczesnego, które jawi się jako płaszczyzna decentracji kulturowej i natłoku informacyjnego. Zdaniem Vattimo masowa komunikacja, dostarczająca wielu wizji świata, buduje niejednorodną rzeczywistość ukonstytuowaną jako przekaz różnych języków. Można więc sądzić, że odsłania jednocześnie narracyjny charakter otaczającego świata i życia. Rodzi to utopijne przekonanie, że dzięki wszechobecności mass mediów społeczeństwo zyskuje swoistą **przejrzystość** (*trasparenza*), a ściślej – **samoprzejrzystość**. Jest to jednak złudne przekonanie, bowiem wraz ze wzrostem powszechności informacji medialnych człowiek

¹¹ G. Vattimo, *Ślad śladu*, s. 116.

¹² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 31.

¹³ *Ibidem*, s. 42.

wcale nie uzyskuje większej świadomości siebie. Jest poddany chronicznej niepewności i wystawiony na działanie obcych stylów życia, na podstawie których nie sposób zbudować stałej tożsamości. Otaczający świat zaciera granice rzeczywistości i fikcji, dając złudzenie baśniowości i fabularyzacji czy też odrealnienia, a także możliwości życia obcym życiem.

Wedle Vattimo mass media stanowią ważny element narodzin społeczeństwa ponowoczesnego, jednocześnie „czynią je społeczeństwem chaotycznym”¹⁴. Chaos jest w nim szansą na emancypację podmiotu. Rozdrobnienie obrazu świata, wbrew metafizyce, oparte jest „na oscylacji, pluralizmie i całkowitej erozji samej »zasady rzeczywistości«. Dzięki temu człowiek współczesny może zrozumieć, że prawdziwa wolność nie jest wolnością [...] na poziomie koniecznej struktury rzeczywistości i dostosowania się do niej”¹⁵. Bez wątplenia, wielość wizji świata dostarczanych przez przekazy medialne wpływa na utratę poczucia stabilności i rzeczywistości. Wyzwała to jednocześnie tęsknotę za czasem minionym i chęć powrotu do ustabilizowanej krainy dzieciństwa. Zdaniem Vattimo dezorientacja i nostalgia mogą prowadzić do neurotycznej postawy. Tylko w taki sposób człowiek ma jednak szansę uzyskać własny obraz tożsamości, który wyłania się na tle różnic światopoglądowych, kulturowych i językowych. Włoski filozof twierdzi: „Jeśli w świecie wielu kultur wyznaję własny system wartości – religijnych, estetycznych, politycznych, etnicznych – będę miał także wyraźną świadomość historyczności, przygodności i skończoności wszystkich takich systemów, łącznie z własnym”¹⁶. Radio, telewizja, Internet, najrozmaitsze gazety i magazyny, a także uprawomocnienie „małych” opowieści generują wizję społeczeństwa komunikacyjnego, silnie uwikłanego w mechanizmy nacisku i władzy. Mimo iluzorycznej **samoprzejrzystości** społeczeństwo ponowoczesne nie zyskuje jednak wolności wiodącej do wyzwolenia tożsamości podmiotu. W natłoku informacyjnym i fabularyzacyjnym społeczeństwo nie ma większych szans na transparentny obraz siebie. Według Vattimo współcześnie jesteśmy skazani na życie w świecie niejednolitym, który nie wzmacnia naszego poczucia bezpieczeństwa. Filozof sądzi: „To świat, któremu filozofia »odpowiada« tym, co obecnie można zasadnie nazwać zwrotem hermeneutycznym”¹⁷.

¹⁴ G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, s. 18.

¹⁵ *Ibidem*, s. 21.

¹⁶ *Ibidem*, s. 23.

¹⁷ *Ibidem*, s. 39.

4.2. Etyka hermeneutyczna

Kryzys metafizyki, w rozumieniu wyzdrowienia i powrotu do siebie (*Verwindung*), stanowi podstawę rozważań natury etycznej. Vattimo pyta w *Etica dell'interpretazione*, czy możliwe jest uniknięcie implikacji metafizycznych w projekcie nowej interpretacyjnej etyki. Hermeneutyczna etyka jest bowiem związana z przekonaniem filozofa, że człowiek bezustannie podlega równorzędnym wpływom imperatywów i dowolności. Istotne znaczenie mają tutaj powiązania człowieka z historią i świadectwami innych ludzi jako doświadczeniami egzystencji. Vattimo buduje tym samym koncepcję etyki w wersji zlaicyzowanej, co oznacza, że jest ona niejako powrotem do uniwersalistycznych zasad tradycyjnej etyki „absolutnej” i osłabieniem względem zobowiązań moralnych. Nazywa ją **etyką dóbr**, gdyż opiera się ona na łacińskim *pietas* i rozumiana jest jako postawa litości. *Pietas* oznacza litość, miłość i współczucie skierowane „do istoty żyjącej i do jej śladów – tych, które ona pozostawia, i tych, które nosi w sobie jako otrzymane z przeszłości”¹⁸. Warto zwrócić uwagę na bezpośrednie nawiązanie do **współczująco-litościwego przypomnienia**, będącego przedmiotem rozważań Heideggera oraz **święta pamięci**, które postulował Nietzsche.

Otóż postawa litości nakierowana jest na wszelkie wartości, niesione przez człowieka i jego ślady, które ujawnia przeszłość. Vattimo twierdzi, że „podstawy możliwej etyki, w której najwyższe wartości – te, które funkcjonują jako dobra same w sobie, a nie w perspektywie innych oczekiwania – są symbolicznymi wytworami, pomnikami, śladami życia”¹⁹. Wymaga to jednak od człowieka dialogu z innymi, uczestnictwa w nieustającej interpretacji. Dzięki źródłowemu rozumieniu etyki zyskuje on większą świadomość i rozumienie własnych korzeni. Solidarność i szacunek względem dóbr oraz wartości, a także symetryczne relacje międzyludzkie najlepiej charakteryzują hermeneutyczny wymiar etyki. Według Vattimo rozpad metafizyki uczynił miejsce dla praktykowania etyki jako wolności **wobec i dla pietas**. Współczesny człowiek, doświadczywszy w komunikacji międzyludzkiej ekstremalnej przygodności stylu życia i bycia, a także swej nieobecności może czynić użytek z tego doświadczenia, uczestnicząc w społecznej grze interpretacyjnej, która też przybiera postać etyki. Wiedzie bowiem ku pluralistycznie rozumianej etyce interpretacji.

¹⁸ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, s. 137.

¹⁹ G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, s. 135.

Hermeneutyka jako etyka komunikacji

Zdaniem Vattimo etyka jest czymś odmiennym wobec moralności, dlatego nie można jej sprowadzać do odgórnych nakazów czy wytycznych. Otwiera bowiem horyzont *etosu*, a

jeśli formułuje jakiś imperatyw, to taki, w którym uznawszy, że interpretacja jest aktem przekładu [...] zaleca przywrócenie różnych *logoi* – dyskursów wyspecjalizowanych języków, lecz także sfer interesów, dziedzin „autonomicznych” racjonalności – *logosowi* – wspólnej świadomości, panującemu substratowi wspólnych wartości żywej historii społeczności znajdującym wyraz w jej języku²⁰.

Hermeneutyczna etyka, wyrażająca się w naruszaniu stabilnych granic i trwałych tożsamości, daje równocześnie szansę na zaistnienie wspólnej świadomości komunikacyjnej, to znaczy językowej. Etyka komunikacji, której wyrazicielami są Otto Apel i Jurgen Habermas, otwiera przed etyką hermeneutyczną możliwość widzenia języka jako czynnika o wyznacznikach uniwersalistycznych, jakie przecież nakłada na niego wymóg i doświadczenie komunikacji. Innymi słowy, etyczne doświadczenie możliwe jest tylko wtedy, kiedy zakłada się nieograniczoną komunikację lub działania komunikacyjne. Etyka komunikacji nie jest wszakże jedynym rezultatem powołania etyki hermeneutycznej. Wedle Vattimo istotniejsze jest rozumienie historyczności jako swoistej przynależności, którą przejawia człowiek. Dzięki niemu bowiem każdy przedmiot jest jednocześnie artykulacją i interpretacją „tradycji (języka, kultury), do której przynależy egzystencja i którą na nowo stwarza, śląc nowe przekazy partnerom rozmowy”²¹. W ten oto sposób etyczność styka się z historycznością, przez co należy rozumieć, że hermeneutyka jedynie przez wierność historyczności jest w stanie spełnić wymóg bycia koncepcją etyczną. Hermeneutyka włoskiego filozofa jest w istocie filozofią społeczeństwa, zanurzonego w masowej komunikacji.

Hermeneutyka jako etyka interpretacji

Etyka hermeneutyczna zdaniem Vattimo jest rezultatem epoki końca metafizyki, a także adekwatną odpowiedzią na sytuację rozchwieanej ponowoczesności. Jako nowa *koinè* odsłania prawdę w procesie interpretacji. Dlatego etyka komunikacji zostaje zastąpiona przez włoskiego filozofa etyką interpretacji. W interpretacji człowiek odnajduje swe zadomowienie, ponieważ jest ona artykulacją tego, czego doświadcza i rozumie jako własne powołanie. O ile etyka komunikacji nie kreuje żadnej podstawy dla moralności, o tyle etyka interpretacji przynosi jej mocniejsze przesłanki. Choć ze względu na „słaby” charakter teorii nie dostarcza

²⁰ G. Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, s. 112–113.

²¹ *Ibidem*, s. 119.

fundamentalnych podstaw. W przypadku etyki interpretacji mamy przecież do czynienia z hermeneutyką „pozytywnego” nihilizmu. Stąd etyka interpretacji może „ureczywistnić swe powołanie etyczne bez potrzeby odbudowywania metafizyki ani bez kapitulacji przed błahością relatywistycznej filozofii kultury”²². Nie chodzi bowiem o to, by na jej drodze uzyskać stabilną strukturę świata lub prawdę absolutną. Interpretacja wiedzie ku lepszemu rozumieniu i doświadczeniu rzeczywistości. Wartości, dostępne człowiekowi za pośrednictwem kultury, tradycji i języka, są niezbędnym czynnikiem samorozumienia i samoidentyfikacji. Hermeneutyczna prawda jest otwartością i doświadczeniem, w którym jasne staje się przeświadczenie Vattimo, że tylko ludzkie ślady odsłaniają całościowy obraz człowieka i świata. Świat, niczym przepastna biblioteka, dostępny jest tylko dla tego, kto potrafi czytać, bo dzięki tej umiejętności potrafi także uczestniczyć w procesie powstawania prawdy.

Według Michała Januszkiewicza współczesny człowiek „doświadcza prawdy nie jako adekwacji (»jest tak a tak«), lecz jako **wieści, wydarzenia**, które – za sprawą interpretacji – mają moc przemieniania życia”²³. Dzięki interpretacji zdobywamy choćby namiastkę stabilności, a tym samym kontynuujemy wszelkie dobra, które dzięki tej przemianie zostają rozbudzone w naszym wnętrzu. Etyka interpretacji, choć nie daje stabilności długotrwałej, otwiera człowieka na ryzyko wielu odczytań, to znaczy pluralizm etyki interpretacji.

4.3. Pluralizm etyki interpretacji

Hermeneutyczna interpretacja – według Vattimo – stanowi drogę, która wciąż rozwidla się na wielość odczytań i światopoglądów. Nie prowadzi tym samym do ustalonych wcześniej odczytań przez weryfikowanie znaczeń i sensów tekstu. Jest otwartością i ten pluralizm interpretacyjny w pełni akceptuje. Nie świadczy to jednak o słabości etyki interpretacji. Etycznie pojęty pluralizm interpretacyjny rozpościera się bowiem w spotkaniu różnych horyzontów. Vattimo stwierdza:

Interpretacja nie jest tu rodzajem opisu ze strony „naturalnego” obserwatora, lecz zdarzeniem dialogicznym, w którym interlokutorzy są jednakowo poddani kształcącej grze. Rozumieją się oni nawzajem w takiej mierze, w jakiej są zawarci w ramach trzeciego horyzontu, którym nie dysponują, ale w którym, i poprzez który, są uwarunkowane ich działania²⁴.

²² *Ibidem*, s. 125.

²³ M. Januszkiewicz, *Etyczny wymiar hermeneutyki (wokół Gianni Vattimo)*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 303.

²⁴ G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowe 'koinè'*, s. 125.

Interpretacja wikła zatem zarówno interpretatora, jak i tego, kto wypowiada się w tekście czy przez tekst, ale nade wszystko te dwa horyzonty spaja dzieło literackie. Tekst stanowi płaszczyznę, na której dochodzą do głosu różne światopoglądy i perspektywy. W tej dialogicznej relacji spotykają się dwie postaci – „obserwowany” i „obserwator”. Aby jednak ożywić dzieło literackie, „obserwowany” i „obserwator” muszą się spotkać na jego płaszczyźnie. Oznacza to, że interpretator i ten, kto wypowiada się w tekście czy przez tekst, umożliwiają zejście się dwóch odrębnych horyzontów. Tak pojęta interpretacja odsłania horyzont tekstu, pozwalając doświadczyć prawdy jako zdarzenia i zderzenia tych trzech niezależnych światów. W taki sposób na gruncie interpretacji, obok intencji czytelniczej, spotykają się intencja autorska i intencja samego tekstu. Interpretator jest niejako pośrednikiem, który uczestniczy w ogólnoludzkiej komunikacji. Jego zadaniem jest zrozumienie sytuacji innego człowieka przez wsłuchanie się w jego komunikat, ale też włączenie w procesie interpretacji własnego światopoglądu, aksjologii i wiedzy, a nade wszystko wrażliwości. Nie może być jednocześnie mowy – zdaniem Januszkiewicza – o posądzaniu badacza „o irracjonalizm czy brak rzetelności w dokonywanych działaniach. Wszystkie te aspekty osobowości interpretatora wyłaniają się (czy powinny wyłaniać) z wypowiedzi intersubiektywnie komunikowalnych, racjonalnych i poddających się rozumieniu”²⁵. Dialogiczna interpretacja dopuszcza zatem swoistą grę inności i podobieństwa, obcości i wzajemności, jednostkowości odbioru i pluralizmu interpretacyjnego, subiektywności i obiektywności. „Słabe” fundamenty interpretacyjne prowadzą jednak do uniwersalizacji zdarzenia interpretacji jako doświadczenia o charakterze pluralistycznym i wieloznacznym. Prowadzi to równocześnie do zachwiania reguł i struktur tekstu, podważając tym samym jego status.

Zdaniem Vattimo samo dzieło nosi przecież znamiona kruchości i nietrwałości, nie jest już bowiem dziełem monumentem. Andrzej Zawadzki sądzi, że śladowość dzieła jest w istocie „przekazem skierowanym ku innemu, wystawionym na jego odczytanie i interpretację, stanowiące – jako ślady czasu – immanentny składnik dzieła, a nie przygodny »bagaż« narzucony na jego obiektywną i niezmienną strukturę czy też istotę”²⁶. Hermeneutyczna interpretacja pozwala na wieloznaczne doświadczenie prawdy przez spotkanie horyzontu twórcy i odbiorcy, a także horyzontu tekstu i cudzych interpretacji. Dzieło rozumiane w „słabych” kategoriach, podobnie jak hermeneutyczna interpretacja, otwarte jest na różnorodność perspektyw i sposobów postrzegania świata. Pluralizm etyki interpretacji uprawomocnia jednocześnie twórcze czytanie i kreatywność interpretacyjną, dopuszczając do głosu wielość dyskursów. Dzięki temu interpretator podejmie trud interpretacji o charakterze produktywnym, to znaczy twórczym. Wnosi coś własnego do spotkania z tekstem, a jednocześnie przetwarza sensy już

²⁵ M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 148.

²⁶ A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, [w:] *Koniec nowoczesności*, s. XIX.

istniejące i reinterpretuje je. Dlatego zdaniem Vattimo interpretacja produktywna stwarza „nowe sensory doświadczenia, a nowe sposoby przejawiania się świata, które nie są po prostu inne od tych danych wcześniej, lecz dołączają się do nich w *discursus*, którego cała »logiczność« [...] polega na ciągłości»²⁷.

Doświadczenie estetyczne, jakim jest spotkanie z tekstem, umożliwia przeżywanie obcych historii, zdobywanie nowych doświadczeń, a tym samym – choć chwilowo – zamieszkiwanie w wielu światach. Trzeba zauważyć, że takie spotkanie ma charakter imaginacyjny i toczy się w wyobraźni. Mimo to życie w pluralistycznym świecie, podobnie jak etyka interpretacji, jest grą między przynależnością a dezorientacją, a także świadomą przygodnością. Pluralistyczne doświadczenie interpretacyjne jawi się jako doświadczenie czy też możliwość nowego sposobu życia i bycia. Być może etyczna interpretacja oparta na wieloznaczności jest ostatecznie tym sposobem istnienia, który nie pozwala, by w miarę dojrzewania zawężyć swoje horyzonty życia czy zamykać się w granicach klaustrofobicznego świata.

Interpretacja rozumiana jako otwartość na pluralistyczną lekturę tekstu literackiego posłuży w dalszej części za przykład etycznej praktyki interpretatora. W modelach lektury zostanie przedstawiona interpretacja na podstawie powieści *Madame Antoniego Libery*.

²⁷ G. Vattimo, *Historia zbawienia, historia interpretacji*, przeł. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4, s. 119.

ROZDZIAŁ 4

KSZTAŁCENIE ODBIORU TEKSTU WOBEC HERMENEUTYCZNEJ ETYKI INTERPRETACJI

Hermeneutyczny model lektury, pośród wcześniej omówionych etyk interpretacji – (pre)ontologicznej i postmodernistycznej, wydaje się najszerzej komentowanym i najczęściej wykorzystywanym w praktyce i wymienianym pośród najnowszych kierunków i koncepcji interpretacyjnych sposobem edukacyjnego dialogu¹. Swoją popularność z pewnością zawdzięcza komunikacyjnemu charakterowi relacji nadawcy i odbiorcy. Co więcej, nauczyciel w roli hermeneuty jest pośrednikiem w procesie poznawania świata tekstu i budowania przez ucznia własnego wyobrażenia rzeczywistości. Uczeń jako odbiorca jest natomiast najważniejszym ogniwem spotkania interpretacyjnego. Dzięki otwartości dzieła na wielość odczytań i refiguracji czytelniczych literatura stanowi doskonałe źródło wiedzy o sobie, świecie i innych ludziach. Zarówno odbiorca, nadawca, jak i tekst w dialogicznej interpretacji mają równorzędny i podmiotowy charakter. Hermeneutyczna interpretacja jest możliwa tylko dzięki doświadczeniu wnoszonemu przez interpretatora. Także horyzont tekstu otwiera przed czytelnikiem nieznanne mu wcześniej aspekty ludzkiej egzystencji.

Warto podkreślić jeszcze jeden powód, dla którego inspiracja niesiona przez hermeneutyczne działania interpretacyjne wydaje się współcześnie ważna w edukacji polonistycznej. Otóż trzeba zważyć na wychowawczy charakter literatury. Zdaniem Barbary Myrdzik², aby było możliwe wychowanie przez literaturę, najpierw musi zaistnieć proces wychowania dla literatury. O ile w wychowaniu dla literatury nauczyciel odgrywa zasadniczą rolę, o tyle w wychowaniu przez literaturę uczeń pozostaje sam na sam z tekstem jako odbiorca i interpretator. Dzięki temu, jak podkreślał Gadamer, na drodze nauczania „decydujące jest to,

¹ Por. przyp. nr 2 niniejszej pracy.

² Por. B. Myrdzik, *Rola hermeneutyki w edukacji polonistycznej*, Lublin 1999, s. 46.

że młodego człowieka wyposaża się w końcu w zdolność uzupełniania własnych braków w wiedzy za pomocą własnej aktywności”³.

W trzeciej części tej książki zostały zaprezentowane trzy hermeneutyczne koncepcje człowieka oraz wizje etyki – Hansa Georga Gadamera, Paula Ricoeura oraz Gianniego Vattimo. Zostały one następnie przeniesione na rozważania dotyczące etyki interpretacji, skąd wyłoniły się trzy oddzielne kategorie interpretacyjne. Co za tym idzie, dostarczyły one równocześnie inspiracji dla określonych modeli lektury. Gadamerowska koncepcja interpretacji, której dominantą jest empatyczny aspekt spotkania horyzontu nadawcy i odbiorcy, umożliwiła etyczną lekturę powieści *Lala* Jacka Dehnela. Etyka interpretacji Ricoeura, pojęta jako samoidentyfikacja interpretatora w procesie lektury, dostarczyła inspiracji do odczytania powieści *Prawiek i inne czasy* Olgi Tokarczuk w kategorii doświadczenia. Pluralistyczny charakter etycznej interpretacji stał się natomiast podstawą lektury powieści *Madame* Antoniego Libery.

³ H.G. Gadamer, *Wychowanie jako wychowanie siebie*, [w:] *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. P. Dehnel i in., Warszawa 2008, s. 267.

MODELE LEKTURY

Model 1. Interpretacja etyczna jako empatia (Jacek Dehnel, *Lala*)

Hermeneutyczna interpretacja pojęta jako empatia związana jest z otwartością interpretatora na inność horyzontu, jaki implikuje tekst. Przez otwartość należy rozumieć gotowość odbiorcy do rozmowy z tekstem. Dialog jest bowiem sposobem oscylowania wokół tego, co własne, i tego, co inne, obce. Innymi słowy, wyjście poza własny horyzont daje interpretatorowi szansę na skonfrontowanie go z innym horyzontem. Co za tym idzie, wedle Gadamera, staje się podstawą samorozumienia. Tylko na tej podstawie możliwe jest rozumienie pytań zadawanych przez tekst literacki. Można więc sądzić, że hermeneutyczny dialog znosi inność tekstu, budując porozumienie, a ściślej współrozumienie dwóch odrębnych podmiotowych horyzontów, a także współmyślenie. Dzięki temu etyczna interpretacja jawi się jako empatyczna lektura tekstu.

Za sprawą dialogicznego doświadczenia interpretator ma szansę zmierzenia się z tradycją. Hermeneutyka Gadamera zakłada bowiem, że interpretacja stanowi kontynuację tradycji, a zatem jest nieustanną jej aktualizacją. Można sądzić, że interpretacja podtrzymuje i modyfikuje wzorce kulturowe, równocześnie je przechowując. Zapewnia je współmyślenie na płaszczyźnie interpretacyjnego porozumienia odbiorcy i podmiotowości, która artykułuje swoją obecność przez tekst. Kontynuacja nie polega jednak na identyfikowaniu się interpretatora z sytuacją innego, lecz jest próbą rozumienia tekstu. Hermeneutyczny dialog musi nieustannie trwać, nikt przecież nie może mieć w nim ostatniego słowa. Empatyczna lektura tekstu akceptuje zatem konflikty interpretacyjne, umożliwiając otwartość na inności.

Lala (2006) Jacka Dehnela daje możliwość empatycznej interpretacji, ponieważ stanowi przykład swoistego międzypokoleniowego dialogu. Jako współopowiadanie babki i wnuka jest próbą kontynuacji tradycji i podtrzymania opowieści. Obrazuje jednocześnie zejście się dwóch horyzontów narracyjnych i interpretacyjnych. Powieść otwiera zatem pole dla współmyślenia i współrozumienia, a tym samym hermeneutycznie pojętej interpretacji etycznej. Wobec tego warto skupić się na następujących aspektach powieści. Po pierwsze, omówienia wymaga kwestia pięt narracji, które ujawniają dialogiczny charakter opowieści i przekazu. Ponadto, *Lala* otwiera pole do dyskusji nad zdystansowanym sposobem interpretowania tradycji literackiej. Pozwala choćby na ujmowanie powieści jako nowatorskiej formy sagi. Co więcej, skłania do współtworzenia opowieści, a także rewidowania jej przebiegu i znaczeń na drodze interpretacji.

Powieść ta jest historią życia Heleny Bienieckiej, ze względu na wyjątkową urodę nazywanej „Lalą”, „Lalunią”, „Lalką”, babci Jacka Dehnela. Z wielopokoleniowej opowieści wyłaniają się najrozmaitsze wątki historyczne, widziane

oczami dorastającej Lali, a także przekazane jej przez innych członków rodziny. Przekaz ma w powieści bardzo duże znaczenie. Dzięki międzypokoleniowemu dialogowi czytelnik na bieżąco uczestniczy w powstawaniu powieściowego świata. Głównym narratorem uczynił Dehnel tytułową Lale, nazywając jej strumień opowieści „wielką narracją”. Nie ulega jednak wątpliwości, że to on udzielił jej głosu. Nasuwa się zatem pytanie o to, kto w istocie opowiada. Babcia przecież mówi nieskładnie, gubi wątki i ubarwia historie, żyje jakby w bezczasie. Cierpiąc na demencję, przybiera najróżniejsze maski: „Zosi samosi”, „zastraszonej staruszki”, „apatycznego truchelka”, „Przemądrzałej Sowy”, zwodzi, zastawia pułapki lub układa „chytroplany”. Lala, mimo upływu czasu, jest heroiczną kobietą, obdarzoną niebywałym poczuciem humoru i inteligencją. Nawet momenty fizjologicznej niemocy kwituje żartobliwie, elegancko wymawiając słowo majstersztyk: „przy-pusz-czal-nie”. Nie używa zaś ostrych kategorii w rodzaju: „nigdy”, „zawsze” lub „wszędzie”. Jej osobista opowieść, tak jak język, łagodnieje i rozmywa się. Wnuk Jacuś (Jacek) jest świadkiem powolnego rozpadu babci, a także obiektywnym narratorem wspomnień. Dezintegracja w *Lali* dotyczy nie tylko procesu starzenia się umysłu kobiety i jej ciała, lecz także nieustannej erozji opowieści, która przybiera formę blaknącej, starej, sepiowej fotografii. Dehnel obrazuje ją następująco:

Rozpad babci najlepiej było widać po rozpadzie narracji. Z początku brakowało tylko drobnych składowych, [...] potem znikwały fragmenty historii, szczegóły mieszały się ze sobą, [...] a babcia, jak to babcia, dbała o narrację i uzupełniała ją wyobraźnią, czyli substancją innej natury. Z czasem zaczęły znikać całe opowieści, albo, co gorsza, jedne historie mieszały się z innymi, dochodziło do niezwykłych kontaminacji i absurdalnych zdarzeń⁴.

Ze świadomością upływającego czasu Dehnel tak rozpoczyna opowieść:

Już teraz dom w Oliwie wygląda inaczej. A kiedy babcia umrze, a umrze niebawem, i mogę to napisać zupełnie spokojnie, bo po pierwsze, dawno wszyscy pogodziliśmy się z tą myślą, a po drugie, ona i tak tego nigdy nie przeczyta, bo w ogóle już nie czyta, wszystko się zmieni nie do poznania. Rzeczy zostaną odziedziczone i będą sobie musiały znaleźć inne półki i szafy w innych mieszkaniach. [...] Więc taki jest koniec tej historii. A gdzie się zaczyna?⁵.

Pisarz wielokrotnie podkreśla, że ta opowieść ma charakter cząstkowy, rozproszony, fragmentaryczny i achronologiczny. Głos, kolejność opowiadanych historii, a zatem totalna siła sprawcza, należy bowiem do narracji babci. Lala przecież zawsze rozpoczynała opowieści, a raczej opowieść, tyle że „rozklęczając” ją, „rozklębiając”, zarzucając niczym sieć, by w dowolnym momencie ją przerwać, a potem na nowo zespolic. Jej narracja przypomina, zdaniem wnuka, zielony

⁴ J. Dehnel, *Lala*, Warszawa 2007, s. 201–202.

⁵ *Ibidem*, s. 5–6.

groszek, wypuszczający wciąż nowe pędy. Nie sposób jej ogarnąć, nic by to przecież nie dało. Trzeba ten fakt przyjąć do wiadomości, kiedy Jacuś wikła się w jej migotliwości i uczciwie oznajmia:

Nie wiem, gdzie zacząć tę historię, bo przecież zaczynałem ją tyle już razy; i teraz, i dziesięć lat temu, [...] kiedy niczego nie zapisywałem, tylko opowiadałem moim przyjaciółom, kuzynom, ukochanym i pasażerom ekspresów relacji Gdańsk–Warszawa i Warszawa–Gdańsk⁶.

Nie tylko przekazywana opowieść stanowi o nietypowej formie narracji, ponieważ opowiadanie w *Lali* dokonuje się niejako w dwóch spójnych czasach – w czasie narracji zdarzeń i czasie rozmów wnuka z babcią i przyjaciółmi, kiedy „czas miniony będzie układał czas mijający”⁷. Narrator objaśnia tę nietypową formę **powieści gadanej**, usprawiedliwiając ją wzajemnym zachodzeniem na siebie różnych zdarzeń, które w końcu uniemożliwiły babci jej napisanie. Wyjaśnia,

miała pisać na emeryturze: zebrać i przerobić wszystkie słuchowiska radiowe, trochę uzupełnić i wydać; ale wtedy akurat się urodziłem. A wraz ze mną mnóstwo zajęć, których ten dom nie widział od lat; przewijanie, usypianie, niańczenie, trącanie grzechotki końcem palca. I bardzo szybko książka drukowana zmieniła się w książkę mówioną⁸.

Historia *Lali* nie została by uwieczniona, a raczej przekazana, gdyby nie dystans wnuka i chęć współmyślenia z babcią, to znaczy empatii. Powieść stanowi interpretacyjne wyzwanie dla czytelnika, który chcąc zrozumieć historię Heleny Bienieckiej, musi współuczestniczyć w procesie jej tworzenia. Proces ten dokonuje się niejako na jego oczach. Dlatego, etyczna interpretacja musi nosić znamiona współrozumienia i dialogu z innością – innością ludzi, świata, opowieści i języka, ujawniających się w powieści.

Warto się zastanowić nad powodem tej międzypokoleniowej opowieści. Historia pradiadków Broklów i Dehnelów, dzieje dworu w Lisowie, a także epizody z kieleckiego getta czy powojenna przeprowadzka do Gdańska, tak samo jak opisywane wydarzenia na wschodzie z lat 1875, 1917 (rewolucja bolszewicka), 1919 (narodziny *Lali*), oraz I i druga II światowa, stają się historią słuchaczy/czytelników, w tym osobistą historią Jacka, zasłyszaną i upodmiotowioną. Przeziiera ona przez przedmioty – zastawę z Ćmielowa, sztuce, wazony, sosjerki, książki, biżuterię i meble. Ale nade wszystko klasyczne wykształcenie *Lali*, znajomość literatury i uwielbienie dla muzyki, przekazuje wnukowi w narracyjnym spadku, obok swego pamiętnika, który pisała jako jedenastolatka. Ten wspomina z rozrzewnieniem:

⁶ *Ibidem*, s. 7.

⁷ *Ibidem*, s. 19.

⁸ *Ibidem*, s. 59.

Na studia do Warszawy wyjeżdżałem solidnie wykwipowany przez babcię w gruby pakiet kronik, zbiór opowieści o tym, jak naprawdę wyglądają studia w Warszawie. Był to, dodajmy, odczyt w odcinkach (którego przedruk zaczyna się tu, a skończy kilkanaście stron dalej), wygłaszany przez wiele popołudni i wieczorów późnego lata, kiedy ścinaliśmy na działce kwiaty do bukietów albo wracaliśmy do domu późnym wieczorem, pogryzieni przez komary, obciążeni kilogramami opadłych papierówek, syci smaku dojrzewających przez cały dzień malin i poziomek, wygrzebywanych spod intensywnie zielonych liści⁹.

Wszystkie miasta, miejscowości i wsie, stają się miejscami wiecznego pobytu babci, brak między nimi wyraźnych terytorialnych podziałów. Tak samo czas ulega ujednoczeniu, babcia zapomina bowiem o podziale na czas teraźniejszy i zespała zamierzchłe czasy z obecną chwilą. W sytuacji niepamięci tylko wszechwładna wyobraźnia przenosi ją w miejsca opowiadanych historii i minionych przeżyć. We wspomnieniach Jacka pozostanie ikoną, cesarzową, boginią. Tylko opowieść, nieskładna, choć wierna prozodii babci, pozwala utrwalić ją na wieki. Przez opowieść wnuka prześwituje świadomość nieubłaganego upływu czasu, niewypełnionej jeszcze tęsknotą. Stwierdza:

Kiedy tak siedzi jak stara chińska cesarzowa, niepomna władzy ani powinności, okutana w jakieś pledy i wielkie kamizele, w końcu taka chudziutka, lekka i drobna, trudno ją połączyć z naszą pamięcią, w której nie ma miejsca na wycieranie nosa, pampersy i ciągle milczenie. Tyle tylko, że się uśmiecha – dlatego możemy się pocieszać, że jest na swój sposób szczęśliwa, ale to tak jak mówienie o uczuciach ukwiału albo rafy koralowej¹⁰.

Powieść Dehnela jest w istocie autoreferencyjna, stanowi bowiem pisanie o trudzie pisania. Mamy zatem do czynienia z narracją, którą nie sposób nazwać naiwną. Pisarz jednoznacznie odrzuca miano klasycyzującego twórcy, i słusznie. Więcej jest w jego pisarstwie gry na poziomie formy, języka i konwencji, a zatem reinterpretacji literackiej tradycji. Marta Mizuro słusznie twierdzi, że

Dehnel podchodzi do rodzinnych przekazów ze zdrowym dystansem. Nie dlatego, że posądza swoich przodków o skłonności do konfabulacji, raczej o luki w pamięci. Z ich powodu mitu nie da się oddać w całości, w formie spójnej narracji – zarówno ten, kto dostarcza do niej materiału, jak i ten, kto go odtwarza, zawsze musi trafić na zerwaną nitkę¹¹.

Gra z konwencją ma jeszcze jedną konsekwencję. Mianowicie, nie sposób rozstrzygnąć, czy *Lala* jest biografią babci, sagą czy też autobiografią wnuka. Sam tekst, jak się zdaje, ewokuje to pytanie. Odpowiedź na nie jednak nie pada. Z jednej strony powieść jest sagą, wypełnioną opisami prawdziwych miejsc i wydarzeń historycznych. Przywołane zostają autentyczne osoby – twórcy, pisarze,

⁹ *Ibidem*, s. 158.

¹⁰ *Ibidem*, s. 5.

¹¹ M. Mizuro, *Uratować babcię*, http://czytelnia.onet.pl/0,69595,0,19371,0,0,uratowac_babcie,renczje.html (8.01.2010).

tłumacze, a prywatnie adoratorzy Lali – tacy jak Julian Rogoziński, Bolesław Leśmian czy choćby domniemany Adolf Sowiński. Biografia tytułowej bohaterki, pozbawiona chronologii, jest historią złożoną z odprysków i śladów, a ściślej, przekazaną ustnie, tak jak w eposie. Z drugiej strony opowieść jest świadectwem dorastania chłopca i osadzania w kulturze dzięki opowieściom i naukom babci. To dość nietypowy *Bildungsroman*, który kończy się następującym podsumowaniem: „I tak całość się wypełnia. Właśnie się rodzę. I kończę książkę. Zresztą, jeśli mam być szczery, wszystko to się i tak działo naraz – i nawet teraz, kiedy już za chwilę zamkniecie okładki”¹².

Lala bez wątpienia zmusza do refleksji nad tym, czy istotnie opowiadanie o osobach i zdarzeniach, a także pamięć ocala je mimo upływu czasu i zmiany rzeczywistości. W tekście jasno ujawnia się przekonanie pisarza, że trud pisarskiego warsztatu nie może oddać historii ani jej uwiecznić, zatrzymać niczym zatopioną w bursztynie. Dehnel podejmuje jednak tę próbę, nie stroniąc od wyśłowienia wątpliwości. W przywołanej rozmowie z babcią oznajmia:

Fatalnie. Nic się nie klei. Bo albo muszę iść chronologicznie, a to bez sensu, bo ty nigdy nie opowiadasz chronologicznie, albo dygresjami, a wtedy nikt się nie zorientuje, o co chodzi. Lala natomiast z przekonaniem odpowiada: „To sobie przeczyta dwa razy”¹³.

Być może to jedyny klucz, który pozwoli czytelnikowi wejść z tekstem w dialog, współtworząc świat, opowiadając swoje historie. Dzięki ponownej lekturze i empatycznej postawie interpretacyjnej może uda się ożywić *Lalę*.

¹² *Ibidem*, s. 403.

¹³ *Ibidem*, s. 326.

Model 2. Interpretacja etyczna jako doświadczenie (Olga Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*)

Koncepcja etycznej interpretacji jako doświadczenia wyrasta z przekonania Ricoeura, iż każdy tekst literacki jest nośnikiem etycznych dążeń człowieka oraz rozmaitych sposobów jego działania. Narracyjna opowieść wprowadza przez to interpretatora/czytelnika w etyczną przestrzeń. Innymi słowy, każdy tekst literacki jest formą opisu i źródłem etycznej typizacji bohaterów, a także implikuje pouczające problemy czy też podsuwa wartościujące kwestie do rozważenia. Dzięki temu interpretacja jest w istocie spotkaniem z Innym, czy też doświadczeniem innej podmiotowości.

Literatura przechowuje narracyjne zapisy i ślady ludzkiego życia, a także od stuleci stanowi ich nieustanną interpretację. Etyczna interpretacja jest więc niejako reinterpretacją określonych obiektywizacji ludzkiego doświadczenia. Co za tym idzie, czytelnik w spotkaniu z tekstem dokonuje powtórzenia oraz przetworzenia znaczeń mitów i symboli na płaszczyznę własnego doświadczenia, to znaczy rozumienia siebie i świata. Jedynie na drodze aktu czytelniczego może bowiem dojść do fuzji horyzontów dwóch podmiotowości. To znaczy tej, która ujawnia się w tekście, oraz podmiotowości interpretatora. Tylko spotkanie z tekstem pozwala człowiekowi nazwać własne egzystencjalne doświadczenia, porównać je z doświadczeniami bohaterów literackich, a jednocześnie otworzyć tekst na nowe interpretacje. To dzięki czytelnikowi tekst i zawarte w nim ślady ludzkich doświadczeń, zostają ożywione podczas etycznej interpretacji. Co więcej, dzięki temu także odbiorca osiąga stan samorozumienia i samoidentyfikacji, to znaczy doświadcza siebie w spotkaniu innego horyzontu. To doświadczenie nigdy nie jest zaś naśladownictwem, ale przekształceniem. Tekst jest płaszczyzną, na której schodzi się doświadczenie nadawcy i odbiorcy, dzięki czemu zostaje odczytany na nowo. Istotne jest jednak zaniechanie utożsamienia narratora z autorem jako podmiotowością artykułującą określone ludzkie doświadczenia. Według Ricoeura literatura to świat fikcji, do której należy także sam narrator. Autor zaś jest zewnętrzny względem tekstowego świata, ponieważ nie sposób sprowadzić go do figury narratora. Dla etycznej interpretacji taki rodzaj identyfikacji jest zresztą zbyteczny.

Prawiek i inne czasy (1996) Olgi Tokarczuk stanowi przykład transfiguracji mitu i ogólnoludzkiego doświadczenia, a także przekształcenia opowieści w paraboliczną strukturę znaczeniową, dlatego podlega etycznej interpretacji, rozumianej jako spotkanie innego horyzontu. Powieść to w istocie literacka kreacja rzeczywistości, bo jak podkreśla Jerzy Sosnowski, „opowiada o niepowodzeniu, heroicznym niepowodzeniu zbudowania ładu”¹⁴. Jak twierdzi Tokarczuk, najistotniejszym zadaniem literatury jest opowiadanie mitu, a tym samym

¹⁴ Por. J. Sosnowski, *Budzik dla duszy*, cyt. za: Tokarczuk Olga, [w:] *Parnas bis: słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*, Warszawa 1998, s. 211.

przekształcanie i dostosowywanie go do naszej rzeczywistości. Najistotniejszą kwestią, która wymaga rozważenia, jest zatem genologia powieści. Dzięki tej analizie interpretator będzie zdolny odkrywać kolejne znaczenia symboli, które zakrzyły w Prawieku. Trzeba bowiem mieć świadomość, że tylko doświadczanie innego horyzontu wiedzy czytelnika ku lepszemu rozumieniu i doświadczaniu siebie i świata.

Przez wielu krytyków *Prawiek* został zbyt pochopnie zaliczony do tak zwanego nurtu **literatury chłopskiej**, przeżywającej okres świetności w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. W istocie bowiem ta powieść nie tylko rozpościera przed czytelnikiem wizję Prawieku jako wsi zlokalizowanej od północy na drodze z Taszowa do Kielc, lecz także jest konstruktem fantastyczno-magicznym, wydarzającym się niejako w mentalnym świecie każdego z bohaterów opowieści. Oprócz tego otrzymuje opis obiektywnych, historycznych wydarzeń, zostaje również dopuszczony do procesu przeistaczania się rzeczywistego świata w zmitologizowany, uniwersalny i ponadczasowy model. Dobrze oddaje tę dwusferyczność świata *Prawieku* fragment, w którym rozpoczyna się opowieść, to znaczy gdy Genowefa, żona Michała Niebieskiego, wyprawia go na wojnę. Mowa tu wyraźnie o I wojnie światowej. Bohaterka nie rozumie, czym jest wojna i jakiej skali wydarzeń oraz doświadczeń osobistych będzie dotyczyć. Nosi w sobie własne znaczenie wojny i w taki też sposób ją ujmuje:

Prosiła go o opiekę nad Michałem, bo może na wojnie potrzeba więcej niż jednego anioła stróża. Potem to modlenie się przechodziło w obrazy wojny – były proste i ubogie, bo Genowefa nie знаła innego świata niż Prawiek ani innych wojen, prócz sobotnich bójek na rynku, kiedy pijani mężczyźni wychodzili od Szłoma. Szarpali się wtedy za poły kapot, przewracali na ziemię i turlali po błocie usmarowani, brudni, żałośni. Genowefa wyobrażała więc sobie wojnę jako walkę wręcz wśród błota, kałuż i śmieci, walkę, w której wszystko załatwia się od razu, za jednym zamachem. Dlatego dziwiła się, że wojna trwa tak długo¹⁵.

Gdy Michał w 1919 roku wraca do domu, otwiera jednocześnie świat Misi, którą urodziła Genowefa, gdy mąż był na wojnie. Ojciec niejako wypełnia przestrzeń, której dziecko nie doświadczyło i nie rozumie. Michał jest dla niej przybyszem, który ofiarowuje jej przecież młynek do kawy, a wraz z nim cały świat, świat spoza Prawieku. Być może ten podarowany młynek, jak przypuszcza narrator, jest ośrodkiem i filarem Prawieku. Tokarczuk ilustruje ten proces następująco:

Od powrotu ojca Misia zaczęła widzieć świat. Przedtem wszystko było zamazane i nieostre. Sprzed powrotu ojca Misia nie pamiętała siebie, jakby w ogóle nie istniała. Pamiętała pojedyncze rzeczy. Młyn wydawał jej się wtedy ogromną, jednolitą bryłą, bez początku i końca, bez dołu i góry. Potem ujrzała młyn inaczej – rozumem. Miał sens i formę. Podobnie

¹⁵ O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Warszawa 1997, s. 7–8.

było z innymi rzeczami. [...] Potem długo próbowała znów ujrzeć rzeczy takimi, jakimi były przedtem, ale ojciec zmienił świat na zawsze¹⁶.

Czas Michała stał się jednocześnie czasem Misi, tak jak w przyszłości świat Pawła Boskiego stanie się i jej światem. Narrator z nadludzką świadomością oznajmia bowiem: „Wszystko w słowach Pawła Boskiego odkrywało Misie na nowo”.

Prawiek jest zatem powieścią o wyraźnie parabolicznym, przypowieściowym charakterze. Wzajemne ząbienie się historii ludzkich jest przecież naturalnym losem człowieka, który przekształca się w obrotowy ruch scalania i rozpadu ludzi, związków, domów, porządku świata i rzeczy. Powieść Tokarczuk ukazuje losy kilku rodów – Boskich, Niebieskich, Popielskich oraz innych mieszkańców Prawieku. Każda rodzina ma jednak kilka historii, to znaczy czasów poszczególnych bohaterów. *Prawiek* jest przez to równocześnie swoistą, bo mozaikową sagą, składającą się z „mikroświatów”, a także ich odprysków i śladów, które są obecne w historiach innych ludzi. Ponadto można tu dostrzec elementy baśniowości. W Prawieku żyją przecież anioły opiekujące się ludźmi, archanioły sprawujące pieczę nad wioską, a także tajemniczy człowiek z lasu oraz topielec. Przyroda i zwierzęta także mają swój czas. Mit Prawieku objawia się także w archetypiczności matki, ojca i Stwórcy. Nawet nazwiska mieszkańców oraz ich imiona nabierają symbolicznego znaczenia.

Ludzkie sprawy wprawdzie toczą się w nieco groteskowy i przewidywalny sposób: jedni umierają, drudzy się rodzą, inni ponoszą konsekwencje złych wyborów i czynów. Są i tacy, którzy zostają nagrodzeni za swe moralne działania. Rządzi nimi wyższa siła sprawcza, bo ludzie modlą się przecież do Matki Boskiej Jezuickiej. Tokarczuk najmocniejszą siłą obdarzyła jednak wszechwiedzącego, choć naiwnego narratora, który jest demiurgiem Prawieku. Mimo to czas Boga jest dla ludzi bezczasowy. Nie dostrzegają mianowicie, że objawia się on w procesie, przez przemianę świata albo własną nieobecność. Mądrościowa wypowiedź narratora zdradza powód ludzkiego zagubienia:

Ludzie – którzy sami są przecież procesem – boją się tego, co niestałe i zawsze zmienne, dlatego wymyślili coś, co nie istnieje – niezmiennosc, i uznali, że to, co wieczne i niezienne, jest doskonałe. Przypisali więc niezmiennosc Bogu. I w ten sposób stracili zdolność rozumienia go¹⁷.

Trzeba jednak mieć świadomość, że i człowiek, na podobieństwo Boga, ma siłę, która stwarza świat. Jest nią wyobraźnia. Stasia Papugowa, siostra Pawła Boskiego, na przykład odkrywa tę moc, spotkawszy robotnika pocztowego, który okazał się jej życiowym wybawieniem i jednoczesnym utrapieniem. Ilustruje ten moment następujący fragment:

¹⁶ *Ibidem*, s. 35.

¹⁷ *Ibidem*, s. 96.

Wyobrażanie sobie jest w gruncie rzeczy stwarzaniem, jest mostem pojednania między materią a duchem. Zwłaszcza gdy robi się to często i intensywnie. Wtedy obraz przekształca się w kroplę materii i włącza do przepływów życia. Czasem po drodze coś się w nim zniekształca i zmienia. Wszystkie ludzkie pragnienia zatem, jeżeli są wystarczająco silne, spełniają się. Nie zawsze jednak do końca tak, jak się tego oczekiwało¹⁸.

Świat, tak jak spełnione marzenie, ulega nieustannej erozji, ludzie także doświadczają powolnego rozpadu – Paweł, Misią czy Izidor. Nawet zbudowanie domu Misi kończy się jego symbolicznym rozpadem, najpierw gdy umierają dziadkowie – Genowefa i Michał, a potem gdy dzieci opuszczają starych już rodziców. To jednak Paweł Boski najdonioślej odczuwa swój rozpad. Utraciwszy żonę, opuszczony przez dzieci, chce zbudować coś trwalszego, co pozwoli mu spojrzeć świat swój i Misi. Tak właśnie powstaje rodzinny grobowiec. Być może prowadzi to do refleksji, że tylko niestałość świata pozwala mu iść do przodu, zmieniać się i dopełniać ludzki los. Nie sposób nie dostrzec w losach bohaterów parabolicznej wymowy. Bez względu na rolę czy hierarchię, każdego czas dobiega kiedyś końca.

Mieszkańcy Prawieku w obliczu rozpadu świata usiłują go scalić i poskładać na nowo. Słuszne w tym względzie jest następujące stwierdzenie autorki:

Im bardziej bohaterowie angażują się w doczesne życie, tym bardziej w efekcie przegrywają. Ułudę szczęścia uzyskują ci, którzy umieją się z życia wyłączyć, zamykając we własnych światach – tak jak Popielski rozgrywający ze sobą partie tajemnej gry, którą otrzymał od cadyka, czy wiejski nieudacznik Izidor piszący listy do całego świata¹⁹.

Izidor odkrywa świat na kilka sposobów, przeżywa wiele metamorfoz i zwątpień w stałość świata i istnienie Boga. Buduje teorię po-czwórności w nadziei, że dzięki niej przywróci światu utracony ład. Ruta, córka Kłoski, ucieka od agresywnego męża za granicę. W zmianie dotychczasowego życia widzi spokój i stałość. Z kolei ojciec Pawła Boskiego woli oglądać świat z góry, układając dachy. Nic nie skłania go do pozostania na ziemi w sensie dosłownym i przenośnym. Kłoska i Zły człowiek uciekają do lasu, z dala od zgiełkliwej wsi. Dziedzic Popielski odkrywa natomiast namiastkę stabilności w grze, podarowanej mu przez żydowskiego cadyka z sąsiedniej wsi, który oświadcza: „Czas niektórych plemion dopełnia się”. Szlachcic doświadcza momentów takiego jasnowidzenia, które wprawiają go w stan cierpienia i osłupienia, ponieważ są świadectwem nieustającej ulotności chwili i życia:

Oto pękł w nim teraz pojemnik z rozpaczą, który nosił w sobie od zawsze, niczym cykutę. Dziedzic rozglądał się wokół siebie i widział cierpienie, śmierć, rozkład, które były powszechne jak brud. Przeszedł całe Jeszkotle i zobaczył koszerłą rzeźnię i nieswieże mięso na hakach, i zziębniętego żebraka pod sklepem Szenberta, i mały kondukt żałobny, idący

¹⁸ *Ibidem*, s. 84.

¹⁹ *Tokarczuk Olga...*, s. 210.

za dziecięcą trumną, i niskie chmury nad niskimi domkami przy rynku, i mrok, który wdzierał się zewsząd i już opanował wszystko. Przypominało to powolne, nieustanne samospalanie, w którym ludzkie losy, całe życia, rzucane są na pastwę płomieni czasu²⁰.

Z dezintegracji i chaosu powstaje jednak także nowy porządek, rodzą się dzieci, a Stara Papugowa rozpoznaje w rysach wnuków swego brata. Zastanawia ją proces, w którym zmarli wciąż zamieszkują w ciałach potomków. W taki sposób, między czasami bohaterów toczy się przecież powolny proces stwarzania świata niczym w biblijnej Księdze Rodzaju. Coś musi w proch się obrócić, aby powstało coś nowego, tak jak każdy etap życia musi się zrealizować, by mógł zaistnieć nowy. Śmierć i narodziny to naturalny proces egzystencji człowieka. Zrozumienie tego symbolicznego przesłania powieści wiedzie czytelnika do pełniejszego doświadczenia siebie. Tak jak bowiem w życiu, czas każdego z bohaterów wypełnia tę mityczną busolę Prawieku niczym ziarnkami piasku. Dzięki temu kompozycja powieści jest całością spójną i zamkniętą w historii Genowefy i Michała oraz ich potomków. Ale opowieść pozostaje otwarta na nowe odczytania i interpretacyjne doświadczenia odbiorców. Jak dowodzą autorzy *Leksykonu powieści polskich XX wieku*: „Kluczem interpretacyjnym powieści jest akt kreowania własnego, niepowtarzalnego i oryginalnego świata literackiego, który jest jednocześnie archetypiczno-mitycznym modelem życia w ogóle”²¹. Być może przed interpretatorem stoi takie samo zadanie jak przed córką Misi – Adelą, która po śmierci matki przejmując młyn do kawy. Historia Prawieku ma zatem szansę przekształcić się w osobiste doświadczenie innych osób, a tym samym być poddana etycznej interpretacji.

²⁰ O Tokarczuk, *Prawiek...*, s. 31.

²¹ *Olga Tokarczuk 'Prawiek i inne czasy'*, [w:] M. Bernacki, M. Dąbrowski, *Leksykon powieści polskich XX wieku*, Bielsko-Biała 2002, s. 479.

Model 3. Interpretacja etyczna jako pluralizm (Antoni Libera, *Madame*)

Vattimo wielokrotnie podkreśla w swoich pracach, że hermeneutycznie rozumiana interpretacja dotyczy wielości i wieloznaczności odczytań tego samego tekstu literackiego, to znaczy jego warstwy światopoglądowej. Otwartość wobec innych horyzontów, także tych interpretacyjnych, polega bowiem na nieustannej komunikacji pomiędzy nadawcą i odbiorcą. Dzięki temu hermeneutyczna interpretacja implikuje etyczny aspekt aktu czytelniczego. Tekst literacki w istocie rozpościera horyzont różnych światopoglądów i perspektyw. Stanowi przez to płynny i wieloznaczny konstrukt, który niejako uzyskuje formę dzięki dialogowi między tym, kto obserwuje, a tym kto jest obserwowany. Innymi słowy, dzięki spotkaniu się horyzontu nadawcy i odbiorcy możliwe jest jednocześnie odsłonięcie horyzontu tekstu. Nie tylko zatem tekst wnosi coś wartościowego do życia interpretatora, lecz także każdy czytelnik ożywia jego znaczenie. Według Vattimo tekst literacki nie jest skostniałym monumentem, można go zatem odczytywać wieloznacznie i wielokrotnie. Dominantą etycznej interpretacji jest więc zgoda interpretatora na pluralistyczny charakter interpretacji.

Trzeba równocześnie zwrócić uwagę na rolę interpretatora w procesie hermeneutycznej interpretacji. Jest on bowiem pośrednikiem w komunikacji międzyludzkiej, dzięki czemu może rewidować własny światopogląd wobec wieloznaczności tekstu. Zapewnia tym samym swoistą ciągłość i żywotność tekstowi, będąc twórczym czytelnikiem i kreatywnym interpretatorem. Nie chodzi jednak o to, by usilnie zmieniać znaczenie tekstu na drodze najrozmaitszych jego odczytań, ale by podjąć specyficzną grę. Interpretator poddany jest kształcącej i pouczającej formie komunikacji z innymi światopoglądami. Dlatego w interpretacji etycznej nieustannie dochodzi do ścierania się jednostkowości odbiorcy i pluralizmu znaczeniowego tekstu, a jednocześnie przeciwstawnego ruchu – wyodrębniania podmiotowej obcości i poszukiwania wzajemności. Etyczna interpretacja jest przeciwieństwem między innością światopoglądową a podobieństwami w sposobie widzenia świata między podmiotowością interpretatora a tą, która wypowiada się poprzez tekst. Interpretator zostaje uwikłany w grę między subiektywnością a obiektywnością postrzegania rzeczywistości. Dzięki temu etyczna interpretacja, widziana jako pluralistyczna praktyka interpretacyjna, staje się stylem bycia i sposobem na życie, otwierając interpretatora/czytelnika na inne style odbioru i nieznane mu dotąd horyzonty.

Madame (1998) Antoniego Libery otwiera przed czytelnikiem możliwość spotkania zróżnicowanych perspektyw światopoglądowych, dlatego równocześnie stwarza płaszczyznę dla etycznej interpretacji o charakterze pluralistycznym. Autor powieści z niezwykłą precyzją odmalował nie tylko tło historyczne, lecz także życie swoich bohaterów. Sam Libera twierdzi, że *Madame* jest powieścią w powieści, ponieważ narrator, a zarazem główny bohater opowiada własną historię i zdradza cudze przeżycia, jednocześnie pisząc powieść. Jest więc

niekonwencjonalnym narratorem, odsłania bowiem kulisy powstawania powieści. Nie jest ona jednak autobiografią, przynajmniej nie w znaczeniu mimesy. Co więcej, nie jest nawet biografią schowaną za zasłonę fikcji. Libera podkreśla, że w istocie *Madame* jest „fikcją do kwadratu”. Nawet, jeśli powieść sprawia wrażenie dobrze zakamuflowanej autobiografii, to tylko pozornie, ponieważ – jak twierdzi w jednym z wywiadów –

„odtworzenie” rzeczywistości, jeśli ma być literaturą, a nie dokumentem lub pamiętnikiem, zawsze jest – musi być – tworzeniem. Literatura zaczyna się tam, gdzie pojawia się fikcja. [...] Prawdą jest doświadczenie. Natomiast fabuła, opowiedziana historia i sam tryb – powód i cel – jej opowiedzenia są zmyślone²².

Madame odsłania autentyczne miejsca, czas i wydarzenia. Przecież akcja powieści utkana jest z najrozmaitszych przeżyć najpierw młodego bohatera, ucznia liceum, potem zaś dojrzałego mężczyzny, pisarza tworzącego tę opowieść w latach 1982–1983. Pisana jest ona zatem z perspektywy czasu, nie zaś na bieżąco z kronikarskim pietyzmem. Wydarzenia, spolaryzowane wokół szkolnych apelów, degradujących rzekomych kosmopolitów, atmosfery inwigilacji i przesładowań pracowników naukowych UW, a także stanu wojennego są swoistym obrazem PRL-u. Obok tego, w powieści nie brak wydarzeń takich jak hiszpańska wojna domowa oraz II wojna światowa, które stanowią prolog wydarzeń późniejszych. Nie można jednak sądzić, że *Madame* Libery jest powieścią polityczną, bo jak wyjaśnia pisarz, panorama ówczesnych wydarzeń jest tłem, zarysem, nie zaś oskarżycielskim komentarzem autora. Choć czytelnik z pewnością odnajdzie w niej osobisty stosunek bohatera do początkowo niezrozumiałej dla niego rzeczywistości, która jednak stopniowo przybiera opresyjny wymiar. Sporne staje się zatem to, czy jest to w istocie odautorski ślad. Zdaje się, że wszystko jest kwestią interpretacji. Czytelnik stoi przed etycznym wyzwaniem, które ma na celu nie tylko sprawdzenie wiarygodności opowiadanej historii i przedstawionej rzeczywistości, lecz także dowiedzenie, w jakim stopniu powieść Libery nosi odpryski jego autentycznej historii.

Idąc tym tropem, warto zbadać, kim dla głównego bohatera jest tytułowa bohaterka, by wyjaśnić, na czym polega mityzacja świata w powieści. Otóż *Madame*, pani dyrektor, jest nauczycielką języka francuskiego. Jako trzydziestodwuletnia, wytworna i obyta kobieta wzbudza podziw, zaciekawienie i skrajne emocje nie tylko wśród uczniów, lecz także wśród bliskich znajomych i nauczycieli. Narrator wspomina:

Była szlachetną różą w pełni swego rozkwitu; zwinnym, kolorowym motylem; my zaś – we własnym odczuciu – nawet nie zasklepionymi pąkami, które przynajmniej mają szanse dorównać już niedługo urodzie formy dojrzałej, lecz zielskiem podłego gatunku rosnącym

²² W. Rajcher, *Zart, ironia i głębsze znaczenie*, <http://www.antoni-libera.pl/node/59> (15.01.2010).

dziko przy drodze lub, jeszcze precyzyjniej: brzydkimi poczwarkami, tkwiącymi w pokracznych pozach w kokonach niewinności²³.

Główny bohater, uczeń Madame, z czasem ulega niezwyklej fascynacji starszą od siebie kobietą. Chcąc się do niej zbliżyć, na własną rękę przeprowadza śledztwo, aby poznać jej środowisko, zainteresowania i rodzinę. Na drodze tego dochodzenia styka się z najrozmaitszymi ludźmi, poznaje środowisko romanistów, bywa na wystawach i pokazach specjalnych oraz odnawia znajomość z panem Konstantym, który, obok swojego syna Jerzyka, staje się w istocie najlepszym źródłem informacji. Tak rozpoczyna się intensywny proces budowania tożsamości chłopca i wkraczania w dorosłość, którą tak widzi bohater: „zrozumiałem, że żyję w czasie marnym, w świecie zdegradowanym, i to oszczędziło mi złudzeń, a przez to rozczarowałam”²⁴. To jednak nie jedyny skutek dorastania, bowiem w tym samym czasie rozwija własne zainteresowania, upodobania i talenty. Postanawia zostać pisarzem i z pasją oddaje się czytaniu literatury, tłumaczeniom oraz rozpoczyna pierwsze zmagania pisarskie. Zaczyna także dostrzegać świat inaczej niż dotychczas, zyskuje nową optykę:

Tak jest, „stałem na ziemi”. Przed sobą miałem krajobraz – rozmaitość kolorów, kształtów, światel i cieni. Czy jednak znaczyło to, że rozumiem, co widzę? Albo: czy to, co widzę, jest wiedzą ostateczną? Przecież to, co się widzi, to tylko pewien wygląd, jedna z wielu postaci lub masek rzeczywistości, pod którą kryją się dalsze – być może w nieskończoność. Błękit nieba, toń wody, masyw gór, zieleń lasu – to wszystko jest czymś innym, gdy bierze się to pod lupę, i innym – pod mikroskopem, i jeszcze, jeszcze innym – w świetle fizyki cząsteczek. Gdzie kończy się spojrzenie? Czy jest granica poznania?²⁵

Opisanie nieopanowanego zauroczenia bohatera postacią Madame jest tylko pretekstem pisarza do powiedzenia, że przechodzi on dość typową drogę inicjacji. Libera opisuje tę metamorfozę z dozą ironii, kpiny i protekcyjności:

Jak to jest – mówił w myślach, patrząc w niebo na gwiazdy – jak to właściwie się dzieje, że dwoje dorosłych ludzi odrzuca raptem formę i godzi się na żywioł, który ich upokarza? (Gdyby nie upokarzał, czyż gasiliby światło?), jak do tego dochodzi? Jak można to uzgodnić, wypowiedzieć słowami?²⁶

Dopiero z czasem, jako młody mężczyzna, bohater zrozumie, że jego uczucie było banalne i szczeniackie, a młodzieńcze wyobrażenia zostaną zmierzone rzeczywistością i poddane weryfikacji, tak jak wtedy, kiedy Madame oświadcza: „Być może to cię zdziwi, lecz nie znam angielskiego... A poza tym... czasami...

²³ A. Libera, *Madame*, Kraków 2008, s. 51.

²⁴ *Ibidem*, s. 114.

²⁵ *Ibidem*, s. 193.

²⁶ *Ibidem*, s. 306.

kicz bywa całkiem miły. Nie trzeba się go wyrzekać. Gdyby nie było kiczu, nie byłoby wielkiej sztuki. Gdyby nie było grzechu, nie byłoby i życia²⁷.

Mit Madame pozostaje jednak na dłużej w jego pamięci, jest przeciwieństwem kształtującym jego osobowość i emocjonalną dojrzałość, a także wciąż przeżywaną tęsknotą. Mimo to okazuje się, że w gruncie rzeczy trudno jest kochać wyobrażenie o kimś czy żywić platoniczne uczucie. Tak samo jak nie sposób pomylić rzeczywistości ze sztuką. Można więc sądzić, że dojrzewanie chłopca składa się na swoistą grę z konwencją literacką, a ściślej – parodię tradycyjnej biografii w stylu *Bildungsroman* i powieści pikarejskiej. Okazuje się bowiem, że dorastanie jest bolesne i nie rozwiązuje sprzeczności, jedynie pozwala na pogodzenie się z takim stanem rzeczy. Libera stwierdza:

Mój bohater, zgodnie z wymogami *Bildungsroman*, uczy się świata i życia. I jednym z przedmiotów tej edukacji jest afekt ku drugiej osobie. Składają się nań dwa czynniki: pożądanie i wpojone mu przez kulturę wzory i formy zachowań, jakie się przez wieki w tym zakresie wykształciły. Rolę szeroko pojętej kultury pełni tu literatura i sztuka. Bohater poznaje przeróżne archetypy: Fedra i Hipolit, Hipolit i Arycja, Antoniusz i Kleopatra, Lena i Heyst ze *Zwycięstwa* Conrada, para z *Popiołów* Żeromskiego i para z *Kobiety i Mężczyzny* Leloucha, wreszcie bezwstydną nagie parę Picassa. I zaczyna to wszystko zestawiać z rzeczywistością. I napotyka dojmujący a fundamentalny dla naszej kultury konflikt...²⁸.

Czytelnikowi pozostaje odpowiedzieć na pytanie, czy w istocie bohater zastęga między mitem a rzeczywistością, a także czy opuszcza go wrażenie, że urodził się zbyt późno. Wydaje się, że niemożliwa jest jednoznaczna odpowiedź, ponieważ proces dorastania najwyraźniej trwa dopóty, dopóki człowiek nie upora się z mitami przeszłości. Pisanie jest jednym ze sposobów nazwania problemów, ale także autoterapią. Stanowi jednak niezbędny wstęp do rozumienia siebie. Sam bohater stwierdza:

przestałem pisać ot tak, przestałem się tym leczyć; zacząłem z rozmysłem **tworzyć** – komponować, formować, wedle prawideł sztuki: siedem rozdziałów „dużych” – jak siedem dni stworzenia; i trzydzieści pięć „małych” – tyle, ile miał lat nasz „bohaterski wiek”, gdy przyszła na świat Madame, i ile ja dziś kończę (legendarna „połowa drogi ludzkiego życia”). [...] *Ecce opus finitum. Voici l'oeuvre finie.* [Oto dzieło skończone] Rzucam je w świat jak list w zakorkowanej butelce w odmęty oceanu. Może je gdzieś odnajdziesz, może ją gdzieś wyłowisz i dasz mi jakiś znak, moja Gwiazdo Północy, Wodniku, Victoire!²⁹.

Być może nie mylił się Artur Schopenhauer, że nadrzędną powinnością pisarza jest nie tyle opiewanie wzniosłych wydarzeń, ale czynienie z drobnych,

²⁷ *Ibidem*, s. 350.

²⁸ K. Kubisiowska, *Jesteś takim, jakim się wymyślisz...*, <http://www.antonilibera.pl/node/77> (23.01.2010).

²⁹ A. Libera, *op.cit.*, s. 390, 391.

ludzkich historii przejmujących opowieści, jak czytamy w motcie do *Madame*³⁰. Musi za tym jednak stać świadomość i gra z konwencją, to jest komunikat jasny dla odbiorcy. Tylko wtedy czytelnik odnajdzie własny klucz do rozumienia opisywanej historii spośród najrozmaitszych możliwych odczytań tej opowieści. Chodzi bowiem o to, aby w spotkaniu z tekstem pozwolić na zbliżenie obcego horyzontu, by odkryć własny i ożywić dzieło. Nie mylił się także Friedrich Hölderlin, w hymnie zatytułowanym *Ren*, stanowiącym wciąż analizowany fragment w powieści Libery, gdy napisał: „Albowiem jakim się rodzisz, takim już pozostajesz [...] nic nie ma takiej mocy jak same narodziny i pierwszy promień światła dla nowo narodzonego”. Trzeba tylko z tego wydobyć coś dla siebie, zanurzyć we własnej rzeczywistości i ulokować w szerszej perspektywie, by w końcu poddać etycznej interpretacji.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 5.

BIBLIOGRAFIA

- Ablewicz K., *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Kraków 2003.
- Abriszewski K., *Interpretacja i etyka dalekiego zasięgu*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Adamiak M., *Autor-dzieło-czytelnik: trzy wymiary zwrotu etycznego w literaturoznawstwie ponowoczesnym*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Aksjologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności, red. T. Szkołut, Lublin 1997, t. 4.
- Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej, red. T. Szkołut, t. 1, Lublin 1994.
- Aksjologiczne wyzwania przyszłości, red. T. Szkołut, t. 3, Lublin 1996.
- Alternatywna pedagogika humanistyczna, red. B. Suchodolski, Wrocław 1990.
- Andriejew A., *Czymże jest literatura?*, [w:] *Dialog. Komparatystyka. Literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czaplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002.
- Andrukowicz W., *Różnorodność prawdy a zagadnienie etyki normatywnej*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Attridge D., *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2007.
- Baker P., *Deconstruction and the Ethical Turn*, Florida 1995.
- Balbierz J., *Z tekstu powstałeś i w tekst się obrócisz. Proza szwedzka 1980–1990*, „Literatura na Świecie” 1993, nr 8.
- Balcerzan E., *Polonisto, kim jesteś?*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6.
- Ball S.J., *Foucault i edukacja: dyscypliny i wiedza*, przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1994.
- Banasiak B., *Jacques Derrida – najgłośniejszy myśliciel XX wieku*, http://bb.ph-f.org/teksty/bb_derrida.pdf (16.03.2009).
- Banasiak B., *Michel Foucault – mikrofizyka władzy*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, http://bb.ph-f.org/teksty/bb_mikrofizyka.pdf.
- Banasiak B., *Na tropach dekonstrukcji*, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992.
- Bartoszyński K., *O „zwrotach”, czyli kilka uwag o tak zwanej komunikacji literackiej*, „Teksty Drugie” 2007, nr 3.
- Bartoszyński K., *Od „naukowej” wiedzy o literaturze do „świata literackości”*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6.
- Baudrillard J., *Precesja symulaków*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, red. M. Hopfinger, Warszawa 2002.

- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.
- Bauman Z., Gajewska G., *Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności*, Gniezno 2005.
- Bauman Z., *Humanista w ponowoczesnym świecie: rozmowy o sztuce życia, nauce, życiu sztuki i innych sprawach*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997.
- Bauman Z., *Medycyna, informatyka i życie wieczne*, [w:] *Aksjologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, t. 4, Lublin 1997.
- Bauman Z., *Nad granicami anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.
- Bauman Z., *O tarapatkach tożsamości w ciasnym świecie*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Bauman Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesna wieloznaczność*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995.
- Bielik-Robson A., *Do dekonstrukcji i z powrotem*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Bielik-Robson A., *Kilka wątpliwości na temat etyki krytycznej: uwagi tłumacza*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Binghamon A., *I Am the Missing Pages of the Text I Teach: Gadamer and Derrida on Teacher Authority*, „Philosophy of Education” 2001.
- Bińczyk E., *Interpretacja poza dualizmem – monizm interpretacyjny Stanleya Fisha*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Bloom H., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Bobiński W., *W poszukiwaniu prawdy tekstu (o próbach nie tylko szkolnych)*, [w:] *Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2008.
- Bobko A., *Wstęp. Józefa Tischnera myślenie o człowieku*, [w:] *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław 2003.
- Bolecki W., *Postmodernizm (kartka z kalendarza)*, [w:] *Inna Krytyka*, Kraków 2006.
- Bolecki W., *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*, „Teksty Drugie” 1993, nr 1.
- Bolińska M., *Kształt piękna ukryty w DS.? (O „Poczwarcie” Doroty Terakowskiej)*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.
- Bonowicz W., *Tischner*, Warszawa 2003.
- Borkowska E., *Na progu „tajemnicy”. Ślad Innego, czyli „epifanie poetyckie”*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Borowiecka E., *Pojęcie mądrości w kulturze współczesnej*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 1, Lublin 1994.
- Borowski A., *Tożsamość polska i wielokulturowość jako problem edukacji polonistycznej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Bourgeois P.L., *Extension of Ricoeur’s Hermeneutics*, Hague 1975.

- Bruner J., *Kultura edukacji*, Kraków 2006.
- Bruner J., *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4.
- Budrewicz Z., *Wobec Innego. Funkcje stereotypu w wychowaniu literackim (kartka z dziejów problemu)*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.
- Burbules N. C., *Postmodern Doubt and Philosophy of Education*, „Philosophy of Education” 1997.
- Burzyńska A., *Czy teoria literatury jeszcze istnieje?*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1/2.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001.
- Burzyńska A., *Krajobraz po dekonstrukcji (cz. I)*, „Ruch Literacki” 1995, nr 1.
- Burzyńska A., *Kulturowy zwrot teorii*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M.P. Markowski, Kraków 2006.
- Burzyńska A., *Lekturografia. Filozofia czytania według Jacques’a Derridy*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006.
- Burzyńska A., *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Burzyńska A., *Teoria czy postteoria?*, „Teksty Drugie” 1993, nr 1.
- Bytniewski P., *Antropologia wobec wartości samopoznania*, [w:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, Lublin 1999, t. 5.
- Cackowski Z., *Aksjologia a pedagogika. Dwanaście dyskusyjnych tez o wartościach i WARTOŚCIACH*, [w:] *Nowoczesność i tradycja*, t. 2, Lublin 1995.
- Carroll N., *Sztuka a krytyka etyczna. Przegląd najnowszych kierunków badań*, przeł. J. Zięba, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Chrzastowska B., *Autor – dzieło – poetyka. Problemy interpretacji w szkole*, [w:] *Metodyka literatury*, oprac. J. Pachecka, A. Piątkowska, K. Sałkiewicz, t. 2, Warszawa 2002.
- Chrzastowska B., *Konteksty aksjologiczne*, „Polonistyka” 1999, nr 5.
- Chrzastowska B., *Poetyka stosowana*, Warszawa 1978.
- Chrzastowska B., *Poetyka w służbie etyki*, „Polonistyka” 1999, nr 5.
- Chrzastowska B., *Wartości odkrywane, narzucane i postulowane w szkolnej edukacji polonistycznej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Chwin S., *Żona prezydenta*, Gdańsk 2005.
- Chymkowski R., *Granice inności w dyskursie – rozważania teoretyczne*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Cieślak R., *Spojrzenie jako Trzeci w dyskursie poetyckim. Przykład Leśmiana*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Critchley S., *Etyka dekonstrukcji*, przeł. J. Gutorow „Odra” 1999, nr 10.
- Culler J., *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych*, przeł. M. B. Fedewicz, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.
- Czapliński P., *Nieprzebudzeni*, „artPapier” 2008, nr 17 (113), <http://artpapier.com/?pid=2&cid=1&aid=1523> (28.11.2009).
- Czapliński P., *Nadnaturalny dar ulomności*, „Polityka” 2001, nr 14, <http://terakowska.art.pl/poczwo/recenzl1.htm> (12.09.2009)
- Czapliński P., *Trzy opowieści Olgi*, „Gazeta Wyborcza” 2004, nr 224.
- Czarnik T., *Status wartości w czasach przemian współczesnych*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.

- Czerwińska M. i in., *Autor – podmiot – osoba. Fikcjonalność i niefikcjonalność*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czerwińska i in., Kraków 2005, t. 1.
- Człowiek i rzecz. *O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, red. S. Wyslouch, B. Kaniewska, Poznań 1999.
- Człowiek w nauce współczesnej. *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006.
- Dąbrowski M., *Etyczny wygłos interpretacji. Rozumienie, warunki, sens*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Dąbrowski M., *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000.
- Dąbrowski M., *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Kraków 2005.
- Dąbrowski M., *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001.
- Dehnel J., *Lala*, Warszawa 2007.
- Dehnel P., *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, Kraków 2006.
- Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.
- Derrida J., *Acts of Literature*, red. D. Attridge, New York 1992.
- Derrida J., *Gościnność nieskończona*, przeł. P. Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3 (9).
- Derrida J., *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992.
- Derrida J., *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992.
- Derrida J., *Polityka przyjaźni*, przeł. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7–8.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992.
- Derrida J., *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Derrida J., *Różnicowość*, http://bb.ph-f.org/przeklady/derrida_roznicosc.pdf.
- Derrida J., *Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms and other small Seismisms*, [w:] *The States of Theory: History, Art, and Critical Discourses*, red. D. Carroll, New York 1989.
- Derrida J., *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Baran, Kraków 1992.
- Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.
- Dialog. Komparatystyka. Literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czaplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002.
- Diller A., *Pluralisms for Education: an Ethics of Care Perspective*, „Philosophy of Education” 1992.
- Doskonalenie warsztatu nauczyciela polonisty*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2005.
- Dudek Z. W., Pankalla A., *Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe*, Warszawa 2005.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.
- Dymmel A., *Odbiorca i tekst w perspektywie badań czytelnictwa*, [w:] *Czytanie tekstów kultury. Metodologia, badania, metodyka*, red. B. Myrdzik, I. Morawska, Lublin 2007.

- Dyskusja nad książką Zygmunta Baumana „Etyka ponowoczesna”, [w:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, t. 5, Lublin 1999.
- Dziamski G., *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu*, [w:] *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M.A. Potocka, Kraków 2003.
- Eco U., Rorty R. i in., *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008.
- Edgoose J., *An ethics of hesitant learning: the caring justice of Levinas and Derrida*, „*Philosophy of Education*” 1997.
- Edukacja literacka wobec przemian cywilizacyjnych i kulturowych*, red. M. Sinica, L. Jazownik, Zielona Góra 2008.
- Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1994.
- Filozofia i etyka interpretacji*, red. A. F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka*, przeł. K. Abriszewski i in., Kraków 2002.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977.
- Foucault M., *Ethics. Subjectivity and Truth*, oprac. P. Rainbow, New York 1998.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.
- Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasik i in., Warszawa 1995.
- Foucault M., *Kim jest autor?*, przeł. M. P. Markowski, [w:] *idem, Powiedziane, napisane: szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasik i in., Warszawa 1999.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993.
- Foucault M., *Techniki siebie*, [w:] *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak i in., Warszawa 1995.
- Foucault M., *Powiedziane, napisane: szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak i in., Warszawa 1999.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006.
- Foucault M., *Sobąpisanie*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Powiedziane, napisane: szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak i in., Warszawa 1999.
- Gadacz T., *Rozmowa z Gadamerem*, www.tygodnik.com.pl/numer/275012/gadacz.html (8.12.2009).
- Gadamer H.G., „*Obywatele dwóch światów*”, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006.
- Gadamer H.G., *Moja droga do filozofii. Wspomnienia*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2000.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
- Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje*, wybrał i oprac. K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.
- Gadamer H.G., *Słowo na drogę*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006.
- Gadamer H.G., *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. P. Dehnel i in., Warszawa 2008.
- Gadamer H.G., *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, „*Pamiętnik Literacki*” 1977, t. LXVIII, z. 4.

- Gajak-Toczek M., *O budowaniu tożsamości kulturowej ucznia w dialogu i przez dialog*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.
- Gajda J., *Główne megatrendy w traktowaniu kultury i wynikające stąd implikacje dla edukacji*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Głowiński M., *Style odbioru*, Kraków 1976.
- Gretkowska M., *Polka*, Warszawa 2007.
- Gruszewska-Blaim L., *(Anty)bohater in statu nascendi*, [w:] *eadem, Gra w SS. Poetyka (nie)powieści Jerzego Kosińskiego*, Lublin 2005.
- Gruszewska-Blaim L., *Gra w SS. Poetyka (nie)powieści Jerzego Kosińskiego*, Lublin 2005.
- Gutorow J., *Inny Derrida? (Kilka refleksji nad tzw. etyką dekonstrukcji)*, „Odra” 1999, nr 10.
- Gutorow J., *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001.
- Gutowski W., *Odkrywanie i narzucanie wartości w kulturze współczesnej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Habermas J., *Zachwyty nad szokiem deflacji*, przeł. A. Żychliński, „Odra” 2006, nr 9.
- Has-Tokarz A., *Nieprofesjonalistów i znawców czytania tekstów (kultury). O demokratycznej oraz arystokratycznej postawie odbiorców wobec literatury/sztuki*, [w:] *Czytanie tekstów kultury. Metodologia, badania, metodyka*, red. B. Myrdzik, I. Morawska, Lublin 2007.
- Heck D., *O literaturze w czasach Iris Murdoch. Etyzm czy zwrot etyczny?*, http://prolibris.wimbp.zgora.pl/02_2002/st_007.html.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2005.
- Heidegger M., *Co znaczy myśleć?*, przeł. J. Mizera, J. Tischner, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *tenże, Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski i in., Warszawa 1977.
- Heidegger M., *O źródle dzieła sztuki*, przeł. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii: (z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
- Hennelowa J., *Lektura nie do poduszki*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 16, <http://terakowska.art.pl/poczwo/recenzje.htm> (16.10.2009).
- Hetmański M., *Komputer a definicja człowieka. Przyczynek do Krytyki czystego rozumu*, [w:] *Aksjologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, t. 4, Lublin 1997.
- Hillis Miller J., *Czytanie dokonujące odczytania*, przeł. P. Wawrzyszko, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.
- Hillis Miller J., *Humanistic Discourse and the Others* [w:] *Roundtable Discussion*, „Surfaces”, Vol. VI.103 (v.1.0A – 10/08/1996), http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/miller_1.html.
- Hobot J., *Mit, literatura i mitologia nowa w szkolnej praktyce interpretacyjnej*, [w:] *Szkolne spotkania z literaturą*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2007.

- Hobot J., *Nauczyciel, czyli o roli autorytetu w procesie interpretacji*, [w:] *Doskonalenie warsztatu nauczyciela polonisty*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2005.
- Hobot J., *Poststrukturalne kierunki badawcze w szkolnej praktyce polonistycznej, czyli o związkach teorii literatury i metodyki*, [w:] *Polonista w szkole. Podstawy kształcenia nauczyciela polonisty*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2004.
- Hudzik J.P., *Interpretacja – tożsamość – etyka*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Hudzik J.P., *Praktyczne i estetyczne wymiary rozumu – próbny zarys zagadnienia*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Hudzik J.P., *Sens życia jako wartość w przestrzeni kultury współczesnej*, [w:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 5, Lublin 1999.
- Humanizm i edukacja humanistyczna. Wybór tekstów*, red. B. Suchodolski, Warszawa 1988.
- Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, t. 6, Lublin 2003.
- Hutcheon L., *Historiograficzna metapowieść: parodia i intertekstualność historii*, przeł. J. Mariański, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Idziak U., *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009.
- Interpretacje i metodologie. Studia z dydaktyki literatury polskiej*, red. A. Opacka, Katowice 1997.
- Jach W., *Autentyczność jako krytyka koncepcji podmiotowości Charlesa Taylora i Richarda Rorty'ego*, „Teraźniejszość, Człowiek, Edukacja” 2008, nr 2.
- Jameson F., *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czapliński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Janus-Sitarz A., *Dialogi międzytekstowe*, [w:] *Szkolne spotkania z literaturą*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2007.
- Janus-Sitarz A., *Nauczanie literatury w „czasie marnym”, czyli jak kształcić wrażliwość aksjologiczną wobec tekstu kultury*, [w:] *Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2008.
- Janus-Sitarz A., *Przyjemność i odpowiedzialność w lekturze. O praktykach czytania literatury w szkole*, Kraków 2009.
- Januszkiewicz M., *Etyczny wymiar hermeneutyki (wokół Gianni Vattimo)*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Jaranowski M., *Problem postępu moralnego w etyce Richarda Rorty'ego*, „Ruch Filozoficzny” 2006, t. LXIII, nr 3.
- Jarniewicz J., *Wojna i nieobecność wojny w Malowanym ptaku*, [w:] *Jerzy Kosiński: Być Tu i Tam. Materiały z konferencji naukowej: Jerzy Kosiński; Człowiek i dzieło na skrzyżowaniu kultur. Łódź 8–10 maja 1995*, red. A. Salska, G. Gazda, Warszawa 1997.
- Jarzębski J., O. T., [w:] J. Jarzębski, *Apetyt na przemianę. Notatki o prozie współczesnej*, Kraków 1997.
- Jarzębski J., *Recenzja 'Lali'*, <http://www.literackie.pl/recenzje.asp?idautora=11&idtekstu=1003&lang=PL> (6.12.2009).
- Jaworska J., *Własny pępek*, <http://www.stary.latarnik.pl/czytaj.php?isbn=83-88221-56-6> (18.11.2009).

- Jerzy Kosiński: *Być Tu i Tam. Materiały z konferencji naukowej: Jerzy Kosiński; Człowiek i dzieło na skrzyżowaniu kultur. Łódź 8–10 maja 1995*, red. A. Salska, G. Gazda, Warszawa 1997.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu: J.P. Sartre – E. Levinas*, Kraków 1994.
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990.
- Joldersma C.W., *Pedagogy of the Other: a Levinas approach of the teacher-student relationship*, „Philosophy of Education” 2001.
- Kaczor A., *Edukacja i humanizm – współczesne konteksty*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, t. 6, Lublin 2003.
- Kaczor A., *Edukacja kulturalna wobec aksjologicznych wyzwań współczesności*, [w:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 5, Lublin 1999.
- Kaczor A., *Współczesne zagrożenia i szanse wychowania estetycznego*, [w:] *Aksjologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, t. 4, Lublin 1997.
- Kalaga W., *Interpretacja i ontologia*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
- Kalaga W., *Obowiązek Innego. Trzeci*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.
- Kalaga W., *Tropy tożsamości: wprowadzenie*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Kaniewski J., *Problem kanonu lektur w edukacji – od podstaw do matury*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Kaniowski A.M., *„Postawa krytyczna” a etyka. Problem uniwersalizacji*, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992.
- Kaniowski A.M., *Filozofia po „lingwistycznym zwrocie”*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6.
- Kapusta A., *Heidegger i Foucault: myśliciele współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, t. 6, Lublin 2003.
- Kapusta A., *Krytycyzm myśli Michela Foucaulta*, [w:] *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 5, Lublin 1999.
- Kapusta A., *Szaleństwo i władza: myśl krytyczna Michela Foucaulta*, <http://bacon.umcs.lublin.pl/~akapusta/doktorat1.pdf>.
- Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2006.
- Kłakówna Z.A., *Kulturowa koncepcja kształcenia polonistycznego*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, Poznań 2005.
- Kłopotowska A., *Czy jest recepta na bestseller?*, <http://www.antoni-libera.pl/node/78> (21.12.2009).
- Kłosiński K., *W stronę inności*, Katowice 2006.
- Kola A.F., *Dlaczego literaturoznawstwo polskie jest etycznie ślepe?*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Kolbuszowska Z., *Narrator narcystyczny czy niewinny? Kreacja autobiografii w powieściach Jerzego Kosińskiego*, [w:] *Jerzy Kosiński: Być Tu i Tam. Materiały z konferencji*

- naukowej: Jerzy Kosiński; *Człowiek i dzieło na skrzyżowaniu kultur*. Łódź 8–10 maja 1995, red. A. Salska, G. Gazda, Warszawa 1997.
- Komarzewska-Skolimowska R., 'Madame' Antoniego Libery na lekcjach języka polskiego, „Polonistyka” 2009, nr 1.
- Komendant T., *Władze dyskursu: Michel Foucault w poszukiwaniu siebie*, Warszawa 1994.
- Koniec tysiąclecia. O czasach i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1999.
- Kosiński J., *Malowany ptak*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 1993.
- Kowalikowa J., *Narodziny nauczyciela polonisty*, Kraków 2006.
- Kowalski P., *Miejsce literatury w kulturze popularnej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Koziołek K., *Czytanie z innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*, Katowice 2006.
- Koziołek K., *Sytuacje dydaktyczne. O niektórych konsekwencjach „zwrotu etycznego” dla nauczania literatury*, „Teksty Drugie” 2004, nr 6.
- Krawczyk M., *Humanizm czy antyhumanizm? Problem humanizmu w filozofii Richarda Rorty'ego*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, t. 6, Lublin 2003.
- Kubicki R., *Wstęp do pochwały rozumu konsumpcyjnego*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Kubisiowska K., *Jesteś takim, jakim się wymyślisz...*, <http://www.antoni-libera.pl/node/77> (23.01.2010).
- Kubisiowska K., *Rozmowa z Wojciechem Kuczokiem*, <http://wyborcza.pl/1,75517,1510505.html> (25.11.2009).
- Kuczok W., *Gnój*, Warszawa 2003.
- Kuczok W., *Senność*, Warszawa 2008.
- Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M.P. Markowski, Kraków 2006.
- Kunce A., *Zlokalizować tożsamość!*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.
- Kunz T., „*Swój do swego po swoje?*” (Kilka uwag do tekstu Michała Pawła Markowskiego), „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Kuźma E., *Teoria interpretacji – dziś*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Kwiatkowska-Ratajczak M., *Literatura popularna w edukacji: zagrożenie, potrzeba, konieczność?*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Kwiatkowska-Ratajczak M., *Metodyka konkretności*, Poznań 2002.
- Kwiek M., *W stronę estetyki egzystencji: Michel Foucault*, [w:] *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań 1999.
- Kwietniewska M., *Zwrot w myśli Heideggera*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6.
- Lemann N., *Pierwsza dama terrorystką? O powieści Żona prezydenta Stefana Chwina*, „Bez Recepty” 2005, nr 11 (68).
- Lemann N., *Saga o ludziach bez ziemi. O „Ostatnich historiach” Olgi Tokarczuk*, „Bez Recepty” 2004, nr 11 (56).
- Levinas E., *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Levinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995.
- Levinas E., *Humanism of the Other*, przeł. N. Poller, Urbana and Chicago 2006.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Levinas E., *Transcendencja i pojmovalność*, przeł. B. Baran, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006.
- Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Libera A., *Madame*, Kraków 2008.
- Lipiec J., *Integralny humanizm przyszłości*, [w:] *Humanizm. Tradycje i przyszłość*, red. T. Szkołut, t. 6, Lublin 2003.
- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003.
- Lorenc W., *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej: Heidegger, Levinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998.
- Liotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa 1997.
- Liotard J.F., *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmodernizm?*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Łapiński Z., *Postmodernizm – co to i po co?*, „Teksty Drugie” 1993, nr 1.
- Łebkowska A., *Empatia. O literackich narracjach przełomu XX i XXI wieku*, Kraków 2008.
- Łebkowska A., *Między teoriami a fikcją literacką*, Kraków 2001.
- Łebkowska A., *Narracja*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M.P. Markowski, Kraków 2006.
- Łebkowska A., *Poznanie siebie i poznanie Innego. Wobec inności literatury*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Łukowska A., *Moralność i nowoczesność*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 1, Lublin 1994.
- Majewska Z., *Nadmiar aksjotyczny a możliwość edukacji kulturalnej*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Małecki W., „Bardzo zły substytut dla prawd absolutnych”. *Pragmatyzm i teoria interpretacji*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- de Man P., *Autobiografia jako od-twarzanie*, przeł. M.B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 2.
- Markiewicz H., *Jeszcze raz o poetyce, teorii literatury i interpretacji*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
- Markowski M.P., *Antropologia, humanizm, interpretacja*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005 lub [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M.P. Markowski, Kraków 2006.
- Markowski M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003.
- Markowski M.P., *Etyka dekonstrukcji. Pochwała niewierności*, „Odra” 1999, nr 11.

- Markowski M.P., *Fou & Co., czyli nieznośna lekkość szaleństwa*, „Teksty Drugie” 1995, nr 5.
- Markowski M.P., *Interpretacja i literatura*, „Teksty Drugie” 2001, nr 5.
- Markowski M.P., *Pochwała subiektywizmu*, „Newsweek” 12.11.2005, <http://www.newsweek.pl/pochwala-subiektywizmu,45340,1,3.html> (15.10.2009).
- Markowski M.P., *Polityka zdarzenia – o Derridzie i dekonstrukcji*, „Europa” 2004, nr 30.
- Markowski M.P., *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Odra” 2001, nr 1, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/markowski548.html> (4.10.2009).
- Markowski M.P., *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Markowski M.P., *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1.
- Maryl M., *Interpretator czy czytelnik? Projekt badań empirycznych nad stylami odbioru*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Marzec G., *Poza głosem i fenomenem. W sprawie dekonstrukcji i hermeneutyki*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Masłowska D., *Hit*, „Wysokie Obcasy”, nr 41 – dodatek do „Gazety Wyborczej”, nr 244, http://tokarczuk.wydawnictwoliterackie.pl/recenzje_frame_maslowska.php (16.10.2004), s. 6.
- Melosik Z., *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, [w:] *Pedagogika*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwierski, Warszawa 2004.
- Melosik Z., *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń–Poznań 1995.
- Melosik Z., Szuklarek T., *Kultura, tożsamość i edukacja: migotanie znaczeń*, Kraków 2009.
- Melosik Z., *Teoria i praktyka edukacji wielokulturowej*, Kraków 2007.
- Melosik Z., *Tożsamość, ciało i władza: teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*, Poznań–Toruń 1996.
- Metodyka literatury*, oprac. J. Pachecka, A. Piątkowska, K. Sałkiewicz, t. 1, Warszawa 2001.
- Metodyka literatury*, oprac. J. Pachecka, A. Piątkowska, K. Sałkiewicz, t. 2, Warszawa 2002.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995.
- Mikoś E., *Empatia w hermeneutycznej interpretacji tekstu literackiego*, „Polonistyka” 2008, nr 2.
- Mizera J., *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Mizińska J., *Człowiek zintegrowany – zmartwychwstanie podmiotu*, [w:] *Aksjologiczne wyzwanie przyszłości*, red. T. Szkołut, t. 3, Lublin 1996.
- Mizińska J., *Planeta niedoświadczalna. Sztuka jako organizacja czasu*, [w:] *Nowoczesność i tradycja*, red. T. Szkołut, t. 2, Lublin 1995.
- Mizińska J., *Rozmowa a dialog*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 1, Lublin 1994.
- Mizuro M., *Uratować babcię*, http://czytelnia.onet.pl/0,69595,0,19371,0,0,uratowac_babcie,recenzje.html (8.01.2010).
- Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Morawski S., *O zdradliwej swobodzie interpretacyjnej*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.

- Możejko E., *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.
- Myrdzik B., *Dialog z Innym w przestrzeni kultury w wybranych koncepcjach*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.
- Myrdzik B., *Rola hermeneutyki w edukacji polonistycznej*, Lublin 1999.
- Myrdzik B., *Zrozumieć siebie i świat. Szkice i studia o edukacji polonistycznej*, Lublin 2006.
- Narracje – (Auto)biografia – Etyka*, red. L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk, Wrocław 2005.
- Nasiłowska A., *Historia i etyka*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, Kraków 2001.
- Nowacki D., *Powieść jak ta lala*, <http://www.literackie.pl/recenzje.asp?idautora=11&idtekstu=1003&lang=PL> (10.11.2009).
- Nowacki D., *Żona prezydenta, Chwin, Stefan*, <http://wyborcza.pl/1,75517,2789212.html> (10.11.2009).
- Nowak E., *Tekst literacki a uczenie przez i dla wartości*, [w:] *Przygotowanie ucznia do odbioru różnych tekstów literackich*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2004.
- Nowicki M., *O kryzysie literaturoznawstwa. Rozmowa z Henrykiem Markiewiczem*, „Europa” 2005, nr 32.
- Nowoczesność i tradycja w kształceniu literackim. Podręcznik do ćwiczeń z metodyki języka polskiego*, red. B. Myrdzik, Lublin 2000.
- Nowoczesność i tradycja*, red. T. Szkołut, t. 2, Lublin 1995.
- Nussbaum M., *Czytać, aby żyć*, przeł. A. Bielik-Robson, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Nycz R., *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M. P. Markowski, Kraków 2006.
- Nycz R., *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.
- Nycz R., *Nicowanie teorii. Uwagi o poststrukturalizmie*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6.
- Nycz R., *O jednym z powodów tak zwanego kryzysu (w humanistyce, zwłaszcza polonistycznej)*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1.
- Nycz R., *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000.
- Nycz R., *Teoria interpretacji*, [w:] *Metodyka literatury*, oprac. J. Pachecka, A. Piątkowska, K. Sałkiewicz, t. 2, Warszawa 2002.
- Okopień-Sławińska A., *Sztuka interpretacji jako przedmiot nauczania*, [w:] *Metodyka literatury*, oprac. J. Pachecka, A. Piątkowska, K. Sałkiewicz, t. 2, Warszawa 2002.
- Olbrycht K., *Rola edukacji kulturalnej w budowaniu tożsamości kulturowej*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Olga Tokarczuk „*Prawiek i inne czasy*”, [w:] M. Bernacki, M. Dąbrowski, *Leksykon powieści polskich XX wieku*, Bielsko-Biała 2002.
- Opczyńska M., *Dialog Innych albo inne monologi. Przypisy do psychoterapii*, Kraków 2007.
- Opczyńska M., *Róża wierszem niezawołana. Szkice na temat poznania i samopoznania*, Kraków 2002.
- Ostaszewski R., *Gnój, Kuczok, Wojciech*, <http://wyborcza.pl/1,75517,1510504.html> (25.11.2009).

- Ostaszewski R., *Nie takie ostatnie...*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 43.
- Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1999.
- Owens C., *Dyskurs Innych: feministki i postmodernizm*, przeł. M. Sugiera, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Paetzold H., *Człowiek*, [w:] *Filozofia: podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- Pajdzińska A., *Słowa – z prawdy, ducha i litery*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Pankalla A., Kilian A., *Psychescapes. Tożsamość naszych czasów? Studium psycho-kulturowe*, Poznań 2007.
- Peyrefitte A., *Kilka wizerunków Foucaulta*, przeł. M. Radziwiłł, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.
- Pękala T., *Aura interpretacji w doświadczeniu estetycznym*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Pękala T., *Estetyka otwarta – estetyka nowoczesna?*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 1, Lublin 1994.
- Pękala T., *O „konstruującej się” tożsamości człowieka ponowoczesnego*, [w:] *Aksjologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, t. 4, Lublin 1997.
- Pękala T., *O recepcji postmodernizmu w kulturze estetycznej*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Pękala T., *Spadkobiercy Prospera*, [w:] *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, red. T. Szkołut, t. 3, Lublin 1996.
- Pieniążek M., *Szkolny dialog między modernizmem a postmodernizmem: z dramatu milczącej wrogości ku metodyce dramatycznego poznania*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.
- Pieszak E., *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Poznań 2003.
- Pietrasik Z., *Uśpieni*, <http://www.polityka.pl/kultura/ksiazki/266807,1,recenzja-ksiazki-wojciech-kuczok-sennosc.read> (7.11.2009).
- Pietrowicz K., *Siła tożsamości w społeczeństwie sieciowym. Wokół teorii Manuela Castellsa*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Pilch A., *Hermeneutyka jako metoda interpretowania tekstów poetyckich*, [w:] *Polonista w szkole. Podstawy kształcenia nauczyciela polonisty*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2004.
- Pilch A., *Kierunki interpretacji tekstu poetyckiego. Literaturoznawstwo i dydaktyka*, Kraków 2003.
- Pilch J., *Pilch o „Poczwarcę”*, <http://terakowska.art.pl/poczwo/opinie.htm> (10.09.2009).
- Piórkowski D., *Tischnerowski projekt etyki*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=688> (6.09.2009).
- Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa 2002.
- Polakowski J., *O różnych stylach uprawiania dydaktyki literatury*, „Polonistyka” 1996, nr 2.
- Polonista w szkole. Podstawy kształcenia nauczyciela polonisty*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2004.
- Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1 i 2, Kraków 2005.
- Popiel M., *Włoskie drogi postmodernizmu Gianni Vattimo*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
- Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.

- Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M.A. Potocka, Kraków 2003.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=hasla_e&lang=pl (12.01.2010).
- Przygotowanie ucznia do odbioru różnych tekstów literackich*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2004.
- Rabizo-Birek M., *Polonistyka na rozdrożu*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992.
- Rajcher W., *Żart, ironia i głębsze znaczenie*, <http://www.antoni-libera.pl/node/59> (15.01.2010).
- Rawicki S., *Aksjologiczne wymiary literatury*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Gianniego Vattimo*, przeł. M. Kowalska i in., Warszawa 1999.
- Rewers E., *Granice etyki interpretacji*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.
- Rewers E., *Interpretacja jako lustro, różnica i rama*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Reiter J., *Der „Humanismus des anderen Menschen”, eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*, „Theologie und Philosophie” 1984, nr 59.
- Ricoeur P., *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, t. 3, *Czas i opowieść*, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992.
- Ricoeur P., *Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, t. 1, *Czas i opowieść*, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, przeł. J. Jakubowski, t. 2, *Czas i opowieść*, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Osoba: struktura etyczna i moralna*, przeł. J. Fendrychowa, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, kom. hon. Z. Brzeziński i in., Kraków 1991.
- Ricoeur P., *Pamięć – zapomnienie – historia*, przeł. J. Migasiński, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1995.
- Ricoeur P., *Paradoks autorytetu*, przeł. J. Migasiński, [w:] *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1999.
- Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, studia, szkice*, przeł. S. Cichowicz i in., oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Rorty R., *Edukacja i wyzwania postnowoczesności*, [w:] *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogikach*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Warszawa 1993.
- Rorty R., *Etyka bez zasad*, przeł. W. Jach, „Odra” 2006, nr 9.
- Rorty R., *Etyka bez zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2,

- Rorty R., *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, przeł. D. Abriszewska, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Kariera pragmatysty*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 2008.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. P. Czapliński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia post-nietzscheańska*, przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Wybawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2.
- Rorty R., *Zmierzch prawdy ostatecznej i narodziny kultury literackiej*, przeł. A. Szahaj, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.
- Rosner K., *Gadamerowska koncepcja doświadczenia hermeneutycznego*, [w:] *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991.
- Rosner K., *Hermeneutyczny model obcowania z tekstem literackim*, [w:] *Metodyka literatury*, oprac. J. Pacheczka, A. Piątkowska, K. Sałkiewicz, t. 2, Warszawa 2002.
- Rosner K., *Krytyka świadomości historycznej jako droga do określenia istoty doświadczenia hermeneutycznego*, [w:] *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991.
- Rosner K., *Paul Ricoeur wobec współczesnych dyskusji o narracji*, „Teksty Drugie” 2002, nr 3.
- Rosner K., *Stanley Fish, czyli pozorny radykalizm konstruktywistycznej teorii interpretacji*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007 lub „Teksty Drugie” 2005, nr 5.
- Rusek M., *Stalość i zmiana – o kłopotach z wartościowaniem szkolnej lektury w dobie płynnej nowoczesności*, [w:] *Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2008.
- Saint-Cheron M. de, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, przeł. K. Kot, Warszawa 2008.
- Sareło Z., *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Scholes R., *Powieść jako paradygmat etyczny?*, przeł. P. Czapliński, „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 4.
- Scholtz G., *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2004.
- Skórczewski D., *Dokąd zmierza humanistyka? O sytuacji wewnątrz i wokół dyskursu humanistycznego (i teoretycznoliterackiego) na Zachodzie, postkolonializmie i... etyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 6.
- Skórczewski D., *Interpretacja postkolonialna: etyka nauki, nauka etyki*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Skrendo A., *Dwa typy krytyki etycznej i ich pogranicze*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3.

- Skrendo A., *Polonistyki widoki na przyszłość*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Sloterdijk P., *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 4.
- Sławek T., *Nieme spojrzenie opuszczonych*, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/24-25/slawek.html> (30.03.2009).
- Sławiński J., *Miejsce interpretacji*, „Teksty Drugie” 1995, nr 5.
- Sławiński J., *Postmodernizm dla starszych i początkujących*, „Teksty Drugie” 1993, nr 1.
- Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1996.
- Stachewicz K., *Martina Heideggera myślenie gruntu etyki*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2184> (8.08.2009).
- Stachewicz K., *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006.
- Stawowczyk E., *Tożsamość jako proces wyznaczania granic*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Stelmaszczyk B., *Gianni Vattimo*, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
- Stępień P., *Kilka uwag o edukacji polonistycznej. Minimum programowe, historia literatury, kanon lektur*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Stoff A., *Jaką koncepcję prawdy implikuje interpretowalność/interpretacja dzieła literackiego*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Strzelecki R., *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera*, Kraków 2006.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, [w:] *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M.A. Potocka, Kraków 2003.
- Szahaj A., *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002.
- Szahaj A., *Ironia, majsterkowanie i miłość*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Szahaj A., *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony (zamiast wstępu)*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007 lub „Teksty Drugie” 2007, nr 1/2.
- Szajnert D., *Intencja i interpretacja*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1.
- Szajnert D., *Intencja versus inwencja. Dylemat etyczny?*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1/2.
- Szajnert D., *Intencje autora i etyka interpretatora*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Szczęсна E., *Semiotyczne uwarunkowania interpretacji*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007.
- Szkolne spotkania z literaturą*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2007.
- Szkołut T., *Aksjologia wobec wyzwań przyszłości. Słowo wstępne*, [w:] *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, red. T. Szkołut, t. 3, Lublin 1996.
- Szkołut T., *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej. Słowo wstępne*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 1, Lublin 1994.
- Szkołut T., *Edukacja wobec prawdy i wolności – współczesne kontrowersje*, [w:] *Nowoczesność i tradycja*, t. 2, red. T. Szkołut, Lublin 1995.

- Szkołut T., *Pamięć kultury a tożsamość człowieka ponowoczesnego – implikacje pedagogiczne*, [w:] *Aksjologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, red. T. Szkołut, t. 4, Lublin 1997.
- Szkołut T., *Pluralizm – tolerancja – prawda*, [w:] *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, red. T. Szkołut, t. 3, Lublin 1996.
- Szkołut T., *Spór o sens pluralizmu w kulturze i sztuce postmodernistycznej*, [w:] *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 1, Lublin 1994.
- Szkołut T., *Sztuka i wychowanie w epoce ponowoczesnej*, [w:] *Nowoczesność i tradycja*, red. T. Szkołut, t. 2, Lublin 1995.
- Szkołut T., *Sztuka współczesna wobec sporów o ponowoczesność*, [w:] *Aksjologiczne wyzwania przyszłości*, red. T. Szkołut, t. 3, Lublin 1996.
- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993.
- Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Sztuka i edukacja w epoce ponowoczesnej*, red. T. Szkołut, Lublin 1995.
- Śmietana K., *Myśl pedagogiczna Józefa Tischnera*, Kraków 2008.
- Teoria i praktyka postmodernizmu*, red. M. Gołaszewska, t. 3, cz. 1, Kraków 1991.
- Terakowska D., *Poczwarka*, Kraków 2001.
- Tischner J., *Fenomenologia i hermeneutyka*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Nadzieja szukająca prawdy*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006.
- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, oprac. A. Bobko, Wrocław 2003.
- Tischner J., *Prawda bycia i wolności, czyli filozofia po Heideggerze*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Wobec wartości*, Poznań 2001.
- Todd S., *Learning from the Other: Levinas, psychoanalysis and ethical possibilities in education*, New York 2003.
- Todd S., *On not knowing the Other or learning from Levinas*, „Philosophy of Education” 2001.
- Tokarczuk O., *Opowiadanie to najbardziej ludzka forma narracji*, <http://www.tokarczuk.wydawnictwoliterackie.pl/teksty.php> (15.09.2009).
- Tokarczuk O., *Ostatnie historie*, Kraków 2004.
- Tokarczuk O., *Prawiek i inne czasy*, Warszawa 1998.
- Tokarczuk Olga, [w:] *Parnas bis: słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*, Warszawa 1998.
- Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1995.
- Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Truchlińska B., *Bogdan Suchodolski – podstawy wychowania przez sztukę a pojęcie edukacji kulturalnej*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.

- Ubertowska A., *Aporie, skandale, wyrwy w tekście. Etyka opowieści o Zagładzie*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Ubertowska A., *Paradoksy Innego*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1/2.
- Ulicka D., „Zwrot” etyczny w badaniach literackich, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Ulicka D., *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Kraków 2007.
- Ulicka D., *O funkcji poznawczej „literatury” i „wiedzy o literaturze” (tezy do przyszłej antropologii literaturoznawstwa)*, „Teksty Drugie” 2005, nr 5.
- Ulicka D., *Obrona teorii*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4.
- Ulicka D., *Poetyka – etyka – dogmatyka. O tak zwanym paradygmacie etycznym w literaturoznawstwie lat dziewięćdziesiątych*, [w:] *Dialog. Komparatystyka. Literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czaplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002.
- Uryga Z., *Godziny polskiego. Z zagadnień kształcenia literackiego*, Warszawa 1996.
- Uryga Z., *Budowanie teorii kształcenia polonistycznego*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Vattimo G., *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Stanford 1997.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma i A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5.
- Vattimo G., *Ethique de l'interprétation*, Paris 1991.
- Vattimo G., *Hermeneutyka – nowa koinè*, przeł. B. Stelmaszczyk „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
- Vattimo G., *Historia zbawienia, historia interpretacji*, przeł. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Vattimo G., *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1997.
- Vattimo G., *Spółczesność przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Kraków 2006.
- Vattimo G., *Ślad śladu*, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques a Derridę i Gianniego Vattimo*, przeł. M. Kowalska i in., Warszawa 1999.
- Veyne P., *Ostatni Foucault i jego moralność*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Walas T., *Historia literatury w przebudowie*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.
- Waldenfels B., *Doświadczenie Innego: między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem*, przeł. T. Szawieli, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002.

- Waligóra M., *Od metafizyki obecności do metafizyki śladu. Martin Heidegger i Emmanuel Levinas*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołut, t. 5, Lublin 1999.
- Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2008.
- Węgrzyniak A., *Wersje rzeczywistości w „Ostatnich historiach” Olgi Tokarczuk*, [w:] *Literatura polska po przełomie 1989 roku*, red. S. Gawliński, D. Siwor, Kraków 2007.
- Wielechowska K., *Oblicza Trzeciego: od lęku do współdziałania*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Wilczek P., *Kanon tradycji (uniwersalnej) a zadania narodowej historii literatury*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005.
- Wilkoszewska K., *Problemy sztuki, problemy edukacji*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Wilkoszewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000.
- Wiśniewski R., *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Włodarczyk A., *Ku etyce odczytania tekstu. Wartość. Literatura. Dialog*, [w:] *Wartościowanie a edukacja polonistyczna*, red. A. Janus-Sitarz, Kraków 2008.
- Włodarczyk A., *Nauczyciel i uczeń wobec Innego – próba etycznego odczytania tekstu*, [w:] *Dialog kultur w edukacji*, red. B. Myrdzik, M. Karwatowska, Lublin 2009.
- Włodarczyk A., *Polonista jako badacz na drodze do etyki odczytania tekstu, czyli polonistyka wobec postmodernistycznego kryzysu humanizmu*, [w:] *Edukacja literacka wobec przemian cywilizacyjnych i kulturowych*, red. M. Sinica, L. Jazownik, Zielona Góra 2008.
- Włodarczyk A., *Postmodernistyczne kontrowersje wokół humanizmu. Wyzwania edukacji wobec poszukiwań współczesnej koncepcji kształcenia*, [w:] *Szkice o pograniczach nauki*, red. F. Czech, P. Ścigaj, A. Włodarczyk, Kraków 2007.
- Włodarczyk R., *Na styku etyk. Myśl Emmanuela Levinasa a badania kulturoznawcze*, [w:] *Narracje – (Auto)biografia – Etyka*, red. L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk, Wrocław 2005.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.
- Wojnar I., *„Kultura w człowieku” – wciąż aktualna idea pedagogiki kultury*, [w:] *Sztuka i edukacja kulturalna w czasie przemian*, red. T. Szkołut, Lublin 2000.
- Wojnar I., *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000.
- Wolicka E., *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba owej interpretacji kategorii mimesis*, „Teksty Drugie” 1995, nr 5.
- Wróbel Ł., *Procesualny charakter transgresji w doświadczeniu lektury*, [w:] *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004.
- Z problematyki postmodernizmu*, red. M. Gołaszewska, t. 4, cz. 3, Kraków 1994.
- Zachariasz A.L., *Moralność i rozum w ponowoczesności*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Zawadzki A., *Autor. Podmiot literacki*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M.P. Markowski, Kraków 2006.
- Zawadzki A., *Kres nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, „Teksty Drugie” 2005, nr 4.

- Zawadzki A., *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.
- Zeidler-Janiszewska A., *Moralność w zdecentrowanej kulturze*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Zeler B., *Miejsce interpretacji w nowych koncepcjach edukacyjnych*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja: Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.
- Zieliński J., *Perły, szampan i lzy*, <http://www.literackie.pl/recenzje.asp?idautora=11&idtekstu=1020&lang=PL> (4.12.2009).
- Zieliński J., *Powieść usłyszana*, <http://www.literackie.pl/recenzje.asp?idautora=11&idtekstu=1118&lang=PL> (9.12.2009).
- Zowisło M., *Wielość i wieloznaczność. Mit (w) ponowoczesności*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2004.

INDEKS

- Abriszewska Daria 152, 159
Adamiak Marcin 29
Althusser Louis 127
Andriejew Anatolij 33
Andrukowicz Wiesław 25
Apel Karl-Otto 22, 218
Arystoteles 43, 187, 188, 191, 192
Attridge Derek 30, 145, 149
- Balbus Stanisław 100
Balcerzan Edward 16
Ball Stephen J. 161
Baluch Alicja 100
Banasiak Bogdan 130, 131, 140
Baran Bogdan 35, 42, 49, 138, 140, 141, 152, 183
Barthes Roland 122, 135
Bartoszyński Kazimierz 29
Baudrillard Jean 70, 73, 122
Bauman Janina 111
Bauman Zygmunt 13–15, 19, 38, 109–123, 160–162
Beaufret Jean 46, 47, 51
Beckett Samuel 27, 136
Bergson Henri 60
Bernacki Marek 233
Bernstein Richard 150, 151
Bielik-Robson Agata 139
Bieńkowska Ewa 198
Bieroń Tomasz 152, 157
Bińczyk Ewa 159
Bloom Harold 139
Bobko Andrzej 19, 79
Bolecki Włodzimierz 18
Bolińska Marta 98
- Bonowicz Wojciech 76
Booth Wayne Clayson 29
Borges Jorge Luis 27
Borkowska Ewa 70, 71
Bortnowski Stanisław 12
Bourgeois Patrick L. 199
Brentano Franz 43
Bruner Jerome 32
Buber Martin 59, 75, 191
Budrewicz Zofia 92
Burzyńska Anna 19, 27, 28, 30, 139, 140, 144, 145, 149
- Calvino Italo 27
Carroll David 139
Cassirer Ernst 22
Chelstowski Bogdan 206
Chrzastowska Bożena 12, 27, 36
Chwin Stefan 15, 124, 161–165
Cichowicz Stanisław 198, 200
Clément Olivier 61
Collini Stefan 152, 157
Critchley Simon 144, 145
Culler Jonathan 147, 148
Czapliński Przemysław 18, 33, 98, 99, 102, 105, 152, 153, 178–180
Czarnik Tadeusz 26
Czermińska Małgorzata 15, 34, 73, 139
Czerśniak Stanisław 115, 184
- Dąbrowski Mieczysław 20, 26, 27, 36, 71, 73, 74, 93, 233
Dante Alighieri 71
Darwin Karol 153

- Davidson Donald 150
Dehnel Jacek 15, 195, 223–225, 227, 228
Dehnel Piotr 192, 223
Derrida Jacques 13–15, 38, 59, 122, 138–149, 160, 172
Dewey John 150, 153
Dilthey Wilhelm 183
Domagała Dorota 184
Dostojewski Fiodor 71, 88
Dziamski Grzegorz 18
Dzięgielewska Beata 169
- Ebner Ferdinand 191
Eco Umberto 27
- Falkiewicz Lucyna 57
Fedewicz Maria Bożenna 147, 173
Fendrychowa Janina 196
Fink Ida 13
Flaubert Gustaw 88
Foucault Michel 13–15, 19, 38, 122, 125–137, 139, 160, 161, 167, 171
Frankiewicz Małgorzata 202, 209
Freud Sigmund 198, 199
Fuentes Carlos 27
- Gadacz Tadeusz 189
Gadamer Hans Georg 13–15, 35, 38, 55, 58, 90, 151, 183–196, 198, 222–224
Gajewska Grażyna 111
Gawliński Stanisław 104
Gazda Grzegorz 94
Geertz Clifford 157
George Stefan 43
Gibson Mel 165
Goethe Johann Wolfgang von 71
Graff Piotr 42, 197
Gretkowska Manuela 15, 137, 161, 167–170
Gruszewska-Blaim Ludmiła 95
Gutorow Jacek 141, 142, 144, 146
- Habermas Jurgen 18, 140, 218
Hacking Ian 151
Hartman Geoffrey 139
Hartmann Nicolai 77, 191
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 60, 125, 126, 191
- Heidegger Martin 13–15, 22, 38, 41–58, 60–64, 66, 67, 76, 78, 85, 90, 91, 93, 115, 126, 140–142, 151, 153, 184, 185, 191, 196, 212, 217
Hennelowa Józefa 100
Heraklit 54
Herbert Zbigniew 13
Herder Johann Gottfried 22
Hezjod 183
Hillis Miller Joseph 29, 31, 70, 71, 139, 147, 148
Hochfeld Julian 109
Hölderlin Friedrich 43, 76, 238
Homer 183
Hopfinger Maryla 73
Huelle Paweł 15
Husserl Edmund 43, 60, 64, 66, 75, 76, 80, 134, 140, 151, 196
- Idziak Urszula 146
Ingarden Roman 75, 77
Iwaskiewicz Jarosław 13
- Jach Wojciech 152, 156
James William 150
Jameson Fredric 18
Janus-Sitarz Anna 11, 12
Januszkiewicz Michał 57, 184, 219, 220
Jaspers Karl 196
Jaworska Justyna 169, 171
Jelinek Elfriede 15
Jędraszewski Marek 61, 62
Johnson Barbara 139
Jurewicz Aleksander 13
- Kalaga Wojciech 42, 70–72, 116, 122
Kamińska Magdalena 191, 212
Kaniowski Andrzej Maciej 20
Kant Immanuel 60, 64, 125, 151
Kapusta Andrzej 22, 50, 125, 128, 132
Kapuściński Ryszard 15, 71, 78, 117
Karpowicz Ignacy 15
Kartezjusz 134, 151
Karwatowska Małgorzata 11, 92, 98
Kasia Katarzyna 191
Kasperski Edward 29
Kępiński Antoni 76, 87
Kierkegaard Søren Aabye 191

- Kilian Aleksandra 34
 Kłakówna Zofia Agnieszka 35
 Kłosiński Krzysztof 37, 38
 Kola Adam F. 29, 159, 219
 Komendant Tadeusz 125, 127, 130, 133, 135
 Konfucjusz 22
 Konieczny Jacek 117, 161
 Kosiński Jerzy 15, 58, 92–96
 Kot Karolina 61, 99, 203
 Kowalikowa Jadwiga 12
 Kowalska Małgorzata 68, 69, 97, 208, 212
 Kozakiewicz Helena 72
 Koziółek Krystyna 11, 92
 Krawczyk Marcin 153, 155
 Krzemieniowa Krystyna 22
 Ksenofont 126
 Kubisiowska Katarzyna 174, 237
 Kuczok Wojciech 15, 149, 159, 161, 172–180
 Kuczyńska Alicja 191
 Kunz Tomasz 28
 Kuryś Agnieszka 63
 Kwaśniewicz Krzysztof 161
 Kwiatkowska-Ratajczak Maria 12, 15, 36, 37, 160
 Kwiek Marek 134
 Kwietniewska Małgorzata 45
- Leibniz Gottfried Wilhelm 43
 Leśmian Bolesław 228
 Levinas Emmanuel 13–15, 38, 50, 59–73, 75–77, 80, 88, 91, 92, 97, 99, 120, 140, 144, 145, 198, 203, 208
 Libera Antoni 15, 221, 223, 234–238
 Lipiec Józef 21
 Locke John 151
 Lorenc Włodzimierz 66, 132, 153, 159, 187, 198, 200, 211
 Lyotard Jean-François 18, 19, 135
- Łapiński Zdzisław 18
 Łebkowska Anna 26, 34, 71, 73
 Łukasiewicz Małgorzata 18, 184, 185, 187
- Mahler Gustav 98
 Man Paul de 139, 173
 Marcel Gabriel 76, 196
 Marek Aureliusz 126
- Margański Janusz 151
 Marion Jean-Luc 146
 Markiewicz Henryk 29
 Markowski Michał Paweł 18, 19, 27–29, 31, 34, 37, 41, 126, 135, 136, 139, 140, 143, 146, 147, 149, 151, 152
 Marks Karol 22, 125
 Márquez Gabriel Garcia 15
 Marszałek Robert 41
 Martens Ekkehard 22
 Masłowska Dorota 15
 Maślanka Mariusz 15
 Matuszewski Krzysztof 140
 McLuhan Marshall 78
 Melosik Zbyszko 12
 Michalski Krzysztof 42–44, 48, 58, 184, 185
 Mirkowicz Tomasz 95
 Mizera Janusz 42, 49
 Mizuro Marta 227
 Mokrzycki Edmund 72
 Morawski Stefan 28
 Mościcki Paweł 30, 147, 149
 Mrożek Sławomir 13
 Myrdzik Barbara 11, 12, 20, 92, 98, 222
 Myśliwski Wiesław 13
- Nemo Philippe 66
 Nietzsche Fryderyk 22, 43, 126, 134, 140, 144, 151, 212, 214, 217
 Norris Christopher 139
 Nowacki Dariusz 164, 165
 Nycz Ryszard 18, 27, 28, 33, 34, 111, 138, 140, 143, 147, 148, 151, 152, 212
- Opoczyńska Małgorzata 33
 Opolska-Kokoszka Bogna 60
 Ostaszewski Robert 101, 102, 174
- Pachecka Jadwiga 12
 Paetzold Heinz 22
 Pankalla Andrzej 34
 Petrarka Francesco 71
 Peyrefitte Alain 133
 Piątkowska Anna 12
 Pico della Mirandola Giovanni 22
 Pieniążek Marek 11

- Pieniążek Paweł 138, 140, 141
Pieszak Eryk 70, 73, 74
Pilch Anna 11, 161, 173
Pilch Jerzy 13, 98
Piórkowski Dariusz 90
Platon 60, 126, 185, 191
Plessner Helmuth 22
Plutarch 126, 136
Pöggeler Otto 43
Poller Nidra 59
Popiel Magdalena 213
Popowski Wacław Jan 152
Potocka Maria Anna 18
Proust Marcel 71, 176
Puszkin Aleksander 71
Putnam Hilary 150
- Radziwiłł Michał 133
Rajcher Władysław 235
Reiter Josef 64
Rewers Ewa 28
Ricoeur Paul 13–15, 38, 42, 58, 59, 61, 76, 88,
90, 196–210, 223, 229
Rilke Rainer Maria 43
Rogoziński Julian 228
Rolewski Jarosław 184
Rorty Richard 13–15, 38, 76, 87, 140, 150–161,
177
Rosenzweig Franz 59, 64, 75, 191
Rosner Katarzyna 42, 192, 194, 197, 202, 203, 209
- Saint-Cheron Michaël de 60, 61, 69–71, 99, 203
Salska Agnieszka 94
Sałkiewicz Katarzyna 12
Sareło Zbigniew 25, 26
Scheler Max 22, 77, 191
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 183
Schmidt Éric Emmanuel 15
Schnädelbach Herbert 22
Scholes Robert 33
Scholtz Günter 184, 185
Schopenhauer Artur 237
Seneka 126, 131
Sidorek Janusz 72
Siemek Marek Jan 72
Siwor Dorota 104
- Skarga Barbara 41, 47, 55, 63, 64, 69, 70, 72, 84
Sloterdijk Peter 49, 50, 141
Sławek Tadeusz 145, 146
Sławiński Janusz 18, 28, 42
Sofokles 199
Sokrates 126, 131
Sosnowski Jerzy 15, 229
Sowiński Adolf 228
Stachewicz Krzysztof 51, 52, 69
Stachura Edward 5
Stasiuk Andrzej 15
Stelmaszczyk Barbara 212
Strasser Stephan 61
Strzelecki Radosław 53
Styczeń Tadeusz 24
Surma-Gawłowska Monika 215
Szahaj Andrzej 18, 28, 29, 31, 115, 150, 158,
159, 219
Szawiel Tadeusz 72
Szczubińska Michał 151
Szczygieł Mariusz 15
Szekspir William 71
Szkolūt Tadeusz 12, 21–24, 50, 118, 122, 125,
128, 153
Szkudlarek Tomasz 12
- Tanalska Anna 111
Terakowska Dorota 15, 74, 92, 97–100
Tischner Józef 13–15, 38, 42, 43, 64, 65, 75–92,
101
Tokarczuk Olga 13, 15, 90, 92, 101–103, 105,
210, 223, 229–231, 233
Tołstoj Lew 88
Trakl Georg 43
- Ulicka Danuta 29, 31
Uryga Zenon 12, 31
- Vattimo Gianni 13–15, 19, 38, 41, 190, 191,
211–221, 223, 234
Veyne Paul 133
- Waldenfels Bernhard 70, 72
Wańkiewicz Melchior 13
Wawrzyszko Paweł 148
Węgrzyniak Anna 104

Wilk Jadwiga 58

Wilkożewska Krystyna 94

Wiśniewski Janusz Leon 15

Wiśniewski Ryszard 25

Witkowski Michał 15

Wittgenstein Ludwig 151

Wolicka Elżbieta 209

Zachariasz Andrzej L. 25, 26

Zarębski Tomasz 146

Zawadzki Andrzej 34, 213, 220, 221

Żychliński Arkadiusz 49, 141, 152, 158

REDAKCJA

Anna Poinc-Chrabąszcz

KOREKTA

Zespół

SKŁAD I ŁAMANIE

Katarzyna Mróz-Jaskuła

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-80, 12-663-23-82, fax 12-663-23-83