

Hermeneutyczne granice etyki i etyczne granice hermeneutyki

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.951>

 Wojciech Torzewski, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Artykuł wskazuje pięć głównych punktów, w ramach których zachodzą związki między problematyką hermeneutyczną i etyczną. Można je wyrazić w pięciu tezach: 1) W działaniu moralnym zawarta jest praktyka hermeneutyczna. 2) Hermeneutyczna wykładnia rozumie praktycznego określa granice etyki. 3) Rozumienie samo jest fenomenem etycznym. 4) Z hermeneutyki daje się wyprowadzić etykę hermeneutyczną. 5) Hermeneutyka jest uzasadniona etycznie. Treść artykułu ogranicza się do analizy przede wszystkim tezy trzeciej – jak się wydaje, dotyczy ona kwestii zasadniczych, tj. różnicy przedmiotu hermeneutyki i etyki oraz rozumienia tego, co praktyczne i teoretyczne. Poruszone zostają również zagadnienia związane z tezami pierwszą i drugą, co stanowi wstęp do głównych rozważań, w których ma miejsce odwołanie się do różnicy, jaka występuje między Hansem-Martinem Schönherrmannem i Pawłem Dyblem, w poglądach na temat etycznego znaczenia hermeneutyki.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, etyka, otwartość, fenomen etyczny, rozumienie

Chociaż hermeneutyka filozoficzna nie pretenduje do bycia etyką, toprzeconanie, że ma ona tylko okazjonalne z nią związki, byłoby błędne. Świadczy o tym nie tylko historia dwudziestowiecznej myśli filozoficznej. Świadectwem może być również współczesna debata nad etycznym wymiarem i znaczeniem hermeneutyki filozoficznej (Schönherr-Mann 2004) oraz coraz częściej pojawiające się próby zastosowania hermeneutyki do tworzenia etyki (Irrgang 2007; Pfafferott 1981; Przyłębski 2010).

Różnorodne ujmowanie związków pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a etyką pokazuje jednak, że ich charakter nie jest oczywisty. Nie jest jasne, czy hermeneutyka jako namysł nad rozumieniem i interpretacją, a w szczególności nad warunkami możliwości rozumienia i interpretacji, jest tylko możliwą inspiracją do formułowania pewnych sądów etycznych, czy może wpływa ona na samo rozumienie tego, co związane jest z etyką jako dziedziną filozofii, mianowicie na rozumienie jej metod

i przedmiotu. A może istnieje jakaś szczególna etyka hermeneutyczna albo, co więcej, może hermeneutyka jest taką filozofią, która sama ma znaczenie praktyczne w rozumieniu możliwości kształtowania naszej praktyki i czynienia jej „lepszą”?

Pytanie o związek hermeneutyki z etyką może zawierać w sobie różną problematykę i często zakłada różne rozstrzygnięcia dotyczące zarówno pojęcia samej hermeneutyki i etyki, jak również związków między tym, co teoretyczne i praktyczne. Wnikliwa analiza wszystkich aspektów tej problematyki przekroczyłaby granice artykułu. Niewątpliwie jednak w dzisiejszych dyskusjach daje się wyróżnić przynajmniej kilka podstawowych płaszczyzn, na których spotykają się rozważania hermeneutyczne z etycznymi. Można je wyrazić w pięciu tezach:

1. W działaniu moralnym zawarta jest praktyka hermeneutyczna. Rozumienie innego i sytuacji, w jakiej działamy, wyprzedza czyn moralny, więc w każdym działaniu moralnym zawiera się nasze rozumiejące odniesienie do świata, które stanowi przedmiot namysłu hermeneutycznego. Namysł hermeneutyczny wyprzedza zatem wszelką etykę i musi być przez nią uwzględniony.

2. Hermeneutyczna wykładnia rozumu praktycznego określa granice etyki. Hermeneutyka określa granice rozumu praktycznego. Stanowi ona w ten sposób podstawę epistemologiczną krytyki pewnych etyk, w szczególności takich, które roszczą sobie pretensje do podawania obowiązujących powszechnie i fundamentalnych twierdzeń.

3. Rozumienie samo jest fenomenem etycznym. To, co dzieje się w rozumieniu, przekłada się na relacje międzyludzkie w ogóle i umożliwia bycie dobrym moralnie. Przedmiot hermeneutyki pokrywa się z przedmiotem etyki, ponieważ fenomen hermeneutyczny jest warunkiem działania dobrego. Hermeneutyka zastępuje etykę jako teoria ogólniejsza i bardziej podstawowa.

4. Z hermeneutyki daje się wyprowadzić etykę hermeneutyczną. Na gruncie tej tezy możliwe jest formułowanie określonej etyki hermeneutycznej czy też rozwinięcie hermeneutyki do postaci etyki, czyli szczególne w swej treści określenie dobrego działania odpowiadające ogólniejszej refleksji hermeneutycznej¹.

1 Próbuje to robić np. Przyłębski (2010), G. Vattimo (2004), formułując „etykę skończoności”, czy B. Irrgang: „Przymus jedności w obrębie pytań etycznych, podobnie jak przymus podporządkowania jednolitym zasadom, prowadzi do niekończącej się etycznej wojny domowej. Etyce hermeneutycznej chodzi o wgląd w wielość różnorodnych przeciwnych możliwości rozumienia i dozwolonych możliwości działania oraz czynników rozwoju, a więc o tolerancję. Wszystko, co można powiedzieć, można powiedzieć również inaczej. Hermeneutyka jest nie tylko techniką lepszego rozumienia. Problem interpretacji ujawnia się przede wszystkim w sytuacjach konfliktów. Granice etyki jako problem interpretacji ujawnia nowe zadania. A etyka rozumienia przyjmuje ważną funkcję w sytuacji konfliktu kultur. Zawiera ona przekonanie, że absolutne stanowisko w etyce jest niemożliwe.” (Irrgang 2007, 11).

Powyższy fragment pokazuje zresztą, jak projekt etyki hermeneutycznej łączy w sobie różnorodne warstwy relacji, o których napisano poniżej.

5. Hermeneutyka jest uzasadniona etycznie. Ponieważ hermeneutyka ma znaczenie dla etyki i znaczenie etyczne, stanowi „lepszą” propozycję interpretacyjną niż inne filozoficzne wykładnie rzeczywistości, np. fenomenologiczna, pozytywistyczna, egzystencjalistyczna, pragmatyczna.

Poniżej ograniczymy się przede wszystkim do analizy tezy trzeciej – jak się wydaje, dotyczy ona kwestii zasadniczych tj. różnicy przedmiotu hermeneutyki i etyki oraz rozumienia tego, co praktyczne i teoretyczne. Na początek poruszymy jednak zagadnienia związane z tezami pierwszą i drugą, co pozwoli nakreślić tło głównych rozważań, w których odwołamy się do różnicy, jaka występuje między Hansem-Martinem Schönherr-Mannem i Pawłem Dyblem, w poglądach na temat etycznego znaczenia hermeneutyki. Kwestie związane z tezami czwartą i piątą w tym miejscu pominiemy².

1. Praktyka hermeneutyczna zawarta w działaniu moralnym

Związki hermeneutyki z etyką narzucają się już wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę, iż wszelkie działanie jest uprzedzone rozumieniem sytuacji, w jakiej się każdorazowo dokonuje, przy czym słowo „sytuacja” ma tutaj bardzo szeroki zakres znaczeniowy, obejmujący nie tylko interpretacyjny obraz „otoczenia”³ w jego „faktyczności”, lecz sięgający aż po wizję całości z jej zasobem ukierunkowującym działanie: „wartościami”, przekonaniem co do tego, co dobre i słuszne itd. Interpretacyjny charakter, który jest wpisany w nasze działanie, również, a może przede wszystkim w jego aspekcie moralnym, obecny jest ponadto w samym „zastosowaniu”, tj. praktycznej realizacji „dobra”. Działanie może być tutaj nawet utożsamione z rozumieniem (Michalski 1978, 179), tak więc hermeneutyka staje się niezbędnym elementem etyki. Opracowuje ona interpretacyjny sposób bycia człowieka w świecie, w którym realizuje on dobro. W takim przypadku przedmiot hermeneutyki stanowi istotny element przedmiotu etyki. Rozumienie stanowi konieczny warunek fenomenu moralnego. W sensie „metodycznym” i „epistemologicznym” hermeneutyka jako teoria interpretacyjnego sposobu bycia w świecie stanowi prolegomena wszelkiej możliwej etyki.

Z tej perspektywy dostrzec można, że obydwie sfery aktywności (zarówno hermeneutyka, jak i etyka) są zarazem teoretyczne i interpretacyjne. Jest to bardzo ogólna charakterystyka i nie musi jeszcze decydować o jakichś szczególnych związkach pomiędzy nimi. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, iż hermeneutyka

2 Więcej na ten temat: W. Torzewski (2012, 214–220).

3 Na temat różnicy między „światem” i „otoczeniem” cf. H.-G. Gadamer (1993, 402–403).

zajmuje się rozumiejącym i interpretacyjnym charakterem naszego bycia w świecie, to dostrzegamy, iż płyną stąd bezpośrednie konsekwencje dla wszelkich teoretycznych aktywności interpretacyjnych. Problematyka relacji między hermeneutyką a etyką skupiona jest wówczas w zagadnieniu wyeksplikowanym m.in. przez Hansa-Martina Schönherr-Manna i polega na hermeneutycznym wskazaniu na konieczność interpretacji sytuacji działania, w szczególności na ujęciu sensu i znaczenia „dobra” czy „słuszności”, a także, co nie mniej ważne, ujęcia sensu i znaczenia działań innych osób (np. w sytuacji stosowania prawa moralnego)⁴.

2. Hermeneutyczne granice etyki

Hermeneutyczne wskazanie na interpretacyjny charakter naszych działań i wysiłków teoretycznych może mieć wpływ na rozumienie samej etyki, a nawet w sposób szczególnie dotkliwy, jak się wydaje, dotyka roszczeń do obowiązywania i powszechnej ważności, jakie ona wysuwa, a które uznawane były za istotny warunek dobrego działania, a przynajmniej za istotny warunek ujmowania człowieka jako istoty zdolnej do realizacji dobra moralnego.

Roszczenie do ostatecznego uzasadnienia etyki obecne jest nie tylko w tradycyjnych systemach etyki, odwołujących się do pojęć natury, rozumu, prawa moralnego, zmysłu moralnego itd. Także niektórzy współcześni autorzy stanowią przykład takiego rozumienia etyki, zgodnie z którym może ona spełniać swe zadania tylko, gdy uzasadni swe uniwersalne, czy wręcz absolutne roszczenia. Według Vittoria Höslego, na przykład, ostateczne uzasadnienie etyki jest niezbędne, w szczególności jako odpowiedź na konstатовany przez niego kryzys współczesności pojęty bezpośrednio jako kryzys rozumu. Jak pisze Hösle: „(...) Do najpoważniejszych zarzutów, jakie trzeba postawić współczesnej filozofii, należy to, iż jest ona współodpowiedzialna za zniszczenie tego założenia, które być może mogłoby przełamać współczesny kryzys – mam na myśli rozum i wiarę w moralne wartości i obowiązki.” (Hösle 1995, 26) Zniszczenie przekonania o istnieniu uniwersalnego porządku moralnego, określającego ludzkie życie, wiary w istnienie wyższej płaszczyzny uzasadniania, płaszczyzny transcendentnej wobec immanencji świata jest wedle Höslego głównym rezultatem nowożytnej filozofii⁵. Zamierzenie Höslego koncentruje się więc na

4 Więcej na ten temat cf. H.-M. Schönherr-Mann (2004, 181–205). „Rozumienie osiąga w ten sposób pierwotnie etyczny wymiar. Tylko wówczas mogą dobrze i etycznie słusznie działać, gdy rozumiem okoliczności działania, kiedy myślę moje możliwości działania również w perspektywie moich możliwości rozumienia: kiedy nie rozumiem sytuacji czy ludzi, nie mogę działać. To, co w tej sytuacji jest dobrem, muszę najpierw interpretatywnie określić.” (Schönherr-Mann 2004, 195).

5 Zniszczenie rozumu zbiega się ze zniesieniem chrześcijaństwa jako tradycyjnego systemu legitymizującego. Kryzys jest zatem utożsamiony z relatywizmem. By przełamać relatywizm filozofia nie może jednak,

próbie racjonalnego ostatecznego uzasadnienia, przekraczającej, konstytutywną, według niego, dla całych dziejów filozofii i wciąż powracającą, dialektykę oświecenia i antyświecenia.

Wobec przekonań dotyczących konieczności ostatecznego uzasadnienia roszczeń etyki defundamentalizacja naszych przekonań, która jest efektem hermeneutyki, nie może pozostać bez wpływu na rozumienie etyki jako filozofii praktycznej. Punkt ten w koncepcjach mocno inspirowanych hermeneutyką XX w. stanowi ważny element argumentacji mającej wprost znaczenie etyczne, co dostrzec można choćby u Vattima (2004, 169–179) czy Marquarda (1994). Również wspomniany Schönherr-Mann wprowadza ten element do namysłu nad etycznymi aspektami hermeneutyki (Schönherr-Mann 2004a). Wskazuje on mianowicie na istotny etycznie sceptyczny rys hermeneutyki. Tym samym kieruje naszą uwagę na Marquarda, dla którego hermeneutyka jest współczesną postacią sceptycyzmu (niedogmatycznego, oświeconego sceptycyzmu).

Podkreślanie takiego związku między hermeneutyką a etyką jest ważne szczególnie w obszarze namysłu nad społecznymi konsekwencjami naszych teoretycznych koncepcji, wszędzie tam, gdzie występuje świadomość, iż owe koncepcje wykorzystuje się do legitymizacji naszej praktyki, która z punktu widzenia moralnego jest oceniana pejoratywnie⁶.

Zdaniem Vattima, społeczeństwa ponowoczesne to społeczeństwa porzucające nowoczesną ideę postępu związaną z koncepcją linearnej historii, w której ideały emancypacyjne osiągane są na mocy coraz większej samoprzejrzystości. Społeczeństwo ponowoczesne to społeczeństwo nieprzejrzyste, w którym – przede wszystkim, za sprawą silnego rozwoju mass mediów – dominuje pluralizacja języków, „dialektów”, a co za tym idzie, pewien rodzaj chaosu, dezorientacja, decentralizacja. Vattimo twierdzi, że wbrew nowoczesnemu przekonaniu, właśnie taka sytuacja, sytuacja nieprzejrzystości, budzi największe nadzieje na emancypację: „właśnie ów relatywny «chaos» stanowi naszą nadzieję na emancypację” (Vattimo, 2006, 18). Wielość,

zdaniem omawianego autora, odwoływać się do uzasadnienia religijnego. W swym namyśle, obejmującym filozofię praktyczną, Höhle czerpie inspirację, co sam stwierdza, z Kantowskiego uniwersalizmu i Schelerowskiej materialnej etyki wartości. Etyczna refleksja Höhlego odwołuje się jednak przede wszystkim do idei transcendentnej pragmatyki Karla-Otto Apla (Höhle 1995, 13).

6 Vattimo pisze na ten temat:

„Jeśli wraz z przejściem nihilistycznego przeznaczenia naszej epoki dochodzimy do przekonania, że nie możemy oprzeć się na żadnych ostatecznych fundamentach, wówczas zniesiona zostaje wszelka możliwa legitymizacja dokonanego przemocą wystąpienia przeciwko innemu. Przemoc może wciąż jeszcze przedstawiać pokusę – bardziej lub mniej jak każda inna etyczna perspektywa; z tą różnicą, że tutaj owa pokusa ogołocona zostaje z wszelkiego pozoru legitymizacji. Tak jednak nie dzieje się w esencjalistycznych, jak również zawsze maskujących etykach (włączając w nie „komunikacyjne” w stylu Habermasa).” (Vattimo 2004, 178–179).

można by rzec w skrócie, jest wyzwalająca. Podobnym tropem idzie Marquard, gdy mówi o kulturze polimityczności, przeciwstawiając ją monolitycznemu światu kultur nowoczesnych. Dla niego również owa „polimityczność” ma charakter wyzwalający, co oznacza, że hermeneutyka jako główne narzędzie wzmocnienia owej „polimityczności” przyczynia się do krytyki pewnego języka etyki (języka absolutnych roszczeń), a zarazem wykształca język nowy, bardziej odpowiadający sytuacji współczesnych społeczeństw, tj. etycznie lepszy (jak można się domyślać)⁷. Hermeneutyka zatem działa tutaj na rzecz wykształcenia się nowego sposobu ujmowania etyki jako filozofii praktycznej, która jest lepsza pod względem realizacji pewnych uznanych za istotne dóbr (wolność, wielość, różnorodność).

Wszelki monomit, również, a może przede wszystkim, monomit rozumu, na którym opierano nadzieje na wolność, w ujęciu tych autorów staje się możliwym narzędziem autorytarnej władzy, która w sposób tylko przez siebie kontrolowany unieważnia wszelkie inności, pochłaniając w swojej „wielkiej opowieści” (Lyotard) każdą możliwą narrację. Tym samym hermeneutyka, uznając wielość (wielogłosość) i dialogiczność za istotny wymiar wydarzania bycia, uznaje i sprzyja temu, co Vattimo nazywa „społeczeństwem nieprzejrzystym”, jednocześnie jednak nie totalizuje ona samego chaosu. W ten sposób sprzyja ona także kształtowaniu się tożsamości w dialogu, sporze i stapianiu się różnorodnych horyzontów, tj. w sposób odpowiadający historyczności, skończoności i przygodności kondycji ludzkiej. Vattimo uznaje za wzorcowy Diltheyowski opis doświadczenia estetycznego (i historycznego zarazem), którego rysem zasadniczym jest, że daje ono możliwość poszerzenia naszej egzystencji o inne światy, o światy innych, i w ten sposób daje nam możliwość stania się kimś obszerniejszym, nie pozbawiając nas jednak tożsamości. „Życie w pluralistycznym świecie oznacza doświadczenie wolności jako nieustannej oscylacji między przynależnością a dezorientacją.” – Píše Vattimo (2006, 24)⁸.

Kształtując i wzmocniając pewne przekonania ukierunkowujemy rzeczywistość społeczną na pewne wartości i pewien sposób życia. Istotną rolę w takim kontekście gra hermeneutyka jako przyczyniająca się do stworzenia takiej narracji, w ramach

7 Podstawową formą filozofii, która „odpowiada” – jak pisze Vattimo (2006, 39) – zdecentralizowanej rzeczywistości polimitycznego świata, jest hermeneutyka. To, co mówi Vattimo, koresponduje z filozofią Marquarda: narzędziem polimityczności jest hermeneutyka jako niezbędna ludziom sztuka „rozumiejącego odnajdywania się w sytuacjach przygodnych, które trzeba zachować i zdystansować się wobec nich” (Marquard 1994, 22).

8 I dalej wprost: „(...) Hermeneutyka od samego początku jest filozofią kierującą się powołaniem etycznym (we wspomnianym wąskim sensie słowa «etyka») i ma istotny udział w tym, co nazwano «rehabilitacją filozofii praktycznej», choć wydaje się, że to, co składa się na ową rehabilitację, nie spełnia specyficznie moralnych wymagań implikowanych przez samą etykę – jej żądania zadośćuczynienia oczekiwaniom norm i imperatywów. Etyka możliwa dzięki hermeneutyce wydaje się zasadniczo nie tyle etyką imperatywów, ile raczej – by użyć wyrażenia Schleiermachera – etyką dóbr.” (Vattimo 2006, 112); cf. M. Januszkiewicz (2007, 303).

której chronimy wartości, uznane za istotne: tolerancję, różnorodność, szacunek dla inności, indywidualnej wolności itd. Jak głoszą orędownicy takiego poglądu, wartości te najlepiej odpowiadają sytuacji kultury współczesnej, kultury ponowoczesnej. Odpowiadają społeczeństwu, które rozstało się z filozofią pierwszych zasad, dla których warto było poświęcać tych, którzy do tych zasad się nie stosowali.

Przedstawiane dotąd związki hermeneutyki z etyką są oczywiście ważne, ale nie konstytuują jakiejś etyki hermeneutycznej mającej szerszy zasięg. Można wprawdzie mówić o znaczeniu hermeneutyki filozoficznej jako mającej wpływ na etykę, gdy ta pierwsza odsłania interpretacyjne uwikłanie twierdzeń wszelkiej etyki i można wydobywać z teorii hermeneutycznej zawartość, która ma (może mieć) znaczenie etyczne. Takie próby pozostają jednak ograniczone do pewnych wąskich obszarów i nie wpływają na rozumienie etyki w jej pozytywnej treści i nie różnią się od możliwych do wskazania związków z etyką, które miałyby inne koncepcje filozoficzne, np. pozytywizm czy fenomenologia. Koncepcje te również mogą mieć wpływ i znaczenie etyczne – także one uzasadniają bądź odmawiają uzasadnienia pewnym typom refleksji etycznej. Wydaje się więc, że wskazaliśmy dotąd tylko podstawowe związki, jakie posiada wszelka ogólna i roszcząca sobie prawo do uniwersalności filozofia z etyką, która zawsze przecież pozostaje uwarunkowana ogólniejszymi twierdzeniami filozoficznymi.

Ukazanie istotnej etycznej roli hermeneutyki jako filozofii ściśle związanej z dezabsolutyzacją podstaw, fundamentów, które mogą być używane jako uzasadnienie przemocy (ideologicznie) wiąże się z podkreśleniem kulturowej i społecznej roli naszych przekonań. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę istotny wymiar etyki, jaki realizuje się w relacjach międzypersonalnych, pozostaje jeszcze pytanie, czy ideowe wspieranie pluralizmu i niewspółmierności przekłada się (albo mocniej: stanowi warunek możliwości) na właściwą etycznie postawę moralną. Kwestia ta zakłada oczywiście pewną wykładnię „właściwej postawy moralnej”, a to z kolei tożsame jest z odpowiedzią na pytanie o właściwy przedmiot i cel refleksji etycznej. W tym miejscu nie musimy dokładnie na nie odpowiadać. Wystarczy, że wskażemy, iż „właściwa postawa moralna” może być rozumiana jako działanie, które realizuje się nie tyle w sferze „kulturowej”, „społecznej”, czy jakiejś innej pojętej ogólnie, lecz zawsze w sferze relacji międzypersonalnych.

Zapytajmy więc inaczej: czy postawa „otwartości” realizowana w rozumieniu, na którą wskazuje filozofia hermeneutyczna⁹, jest tożsama z „właściwą postawą

9 Pojęciem filozofii hermeneutycznej posługuje się Bollnow. Odróżnia je od pojęcia hermeneutyki filozoficznej i przypisuje stworzenie projektu tej pierwszej Diltheyowi. Filozofia hermeneutyczna oznacza uniwersalizację hermeneutyki do postaci filozofii. Bollnow określa ją jako „przeniesienie metod stosowanych wobec pewnej określonej dziedziny przedmiotowej, mianowicie tekstów językowych, na rzeczywistość w całości.” (Bollnow 1994, 15).

moralną” (inaczej z właściwym moralnie życiem) jako przedmiotem etyki? Tym samym przechodzimy do omówienia kolejnego punktu.

3. Etyczne granice hermeneutyki

Rozważania nad rozumieniem, jego charakterystyka i próba określenia warunków jego możliwości, prowadzą do rozpoznania „otwartości” jako podstawowego znamienia istoty rozumiejącej, co koresponduje z uznanym w wielu etykach warunkiem możliwości realizacji dobra – „otwarcie” na innego. Innymi słowy: rozumienie jako „otwartość” (np. *Dasein*, jako transcendencja u Heideggera (2009, 323–324)) może być utożsamione z wykraczaniem poza siebie (poza ego) i oznacza ruch analogiczny przynajmniej do tego, jaki dokonuje się w każdym dobrym moralnie czynie jako ukierunkowanym na innego.

Wydaje się, że jest to punkt podstawowy. Zakłada on niejako dwa wcześniejsze oraz skupia w sobie kwestię rozstrzygającą dla rozumienia wzajemnych odniesień między hermeneutyką a etyką. Wyjaśnimy to szerzej odwołując się do różnicy, jaką daje się zauważyć w poglądach na ten temat wyrażonej przez Hansa-Martina Schönherr-Manna i Pawła Dybla.

Obaj autorzy uznają zgodnie, iż w hermeneutycznym sposobie ujęcia poznawania jako rozumienia zawarta jest pewna etyczna treść, inaczej jednak ujmują jej obecność. Podczas gdy Schönherr-Mann dostrzega ciągle przejście między fenomenem hermeneutycznym a etycznym, Dybel podkreśla radykalną różnicę, jaka między nimi występuje.

Dla Schönherr-Manna podstawową opozycją etyczną jest wola mocy *versus* różnica, dążenie do panowania obecne w każdym poznaniu *versus* dostrzeżenie, uznanie i zabezpieczenie różnicy, która tę wolę mocy neutralizuje¹⁰. Hermeneutyka projektuje taką wizję rozumienia, w której do jego treści należy uznanie własnej skończoności. Schönherr-Mann stwierdza, iż etyczny potencjał hermeneutyki tkwi w samej charakterystyce rozumienia jako doświadczenia różnicy między rozumiejącym a rozumianym¹¹. Niespełnienie ideału rozumienia jest wplecione w charakterystykę samego rozumienia. Ideał „dobrego rozumienia” zakłada, zdaniem Schönherr-Manna, uznanie „niekompetencji rozumienia” (Schönherr-Mann 2004, 27), tj. jego niezdolności do bycia racjo-

10 Niewątpliwie słyhać w tym ujęciu głos Adorna, który opracował naszą zdolność do poznania jako zawłaszczającą przedmiot władzę tworzenia pojęć, w których wszelka różnica jest redukowana. Uznać w pojęciu to, co pozapojęciowe, jest istotnym motywem *Dialektyki negatywnej* (Adorno 1986, 19–21).

11 „Hermeneutyka wymaga od etyki uznania, że rozumienie od początku rozwija wprawdzie wolę mocy, wolę panowania, że jednak w samym rozumieniu oddaje się sprawiedliwości granicom dzięki różnicy” (Schönherr-Mann 2004, 27).

nalnym sposobem opanowania tego, co rozumiane. Moment etyczny wydobyty zostaje szczególnie wówczas, gdy struktury hermeneutyczne odniesione zostają do węższego pola relacji interpersonalnych, w których mamy do czynienia z rozumieniem drugiego i spotkaniem z innym. W nawiązaniu do Levinasa, niemiecki filozof podkreśla, że uznanie inności innego konstituuje właściwą relację etyczną, relację odpowiedzialności, wbrew woli mocy i panowania nad innym zarówno w postaci symbolicznej, jak i zmysłowej. Tym samym sugeruje ścisły związek i ciągłość między realizacją rozumienia a wykształceniem się właściwej postawy moralnej: hermeneutycznie pojęty wysiłek rozumienia ukierunkowany na innego wyzwala postawę otwartości, uznania inności innego i zarazem troski o tę inność (troski o drugiego)¹².

W tym miejscu jednak należy zauważyć krytycznie, że między uznaniem inności innego a odpowiedzialnością za drugiego jest pewna istotna różnica. Uznanie inności innego może skończyć się praktycznie obojętnością. Ta jednak byłaby wyrazem tak samo totalizującego ujęcia innego, jak ogólne teorie, realizujące ideał tożsamości, których Schönherr-Mann pragnie uniknąć.

Innymi słowy, u Schönherr-Manna odpowiedzialność bierze się niejako znikąd. Więcej nawet, odpowiedzialność jest określona jako odpowiedzialność za drugiego w jego inności. Rozumienie ukierunkowane na innego i rozpoznające tę inność automatycznie, jak się wydaje, wyzwala postawę odpowiedzialności. Czy jednak nie zostaje tutaj pominięte, że po pierwsze rozumienie zawsze zakłada pewną wspólnotę przesądzeń, w więc pewną wspólną przynależność do pewnego świata i języka, w której to wspólnocie inny nie może być, jak u Levinasa, całkowicie inny. Po drugie, że odpowiedzialność za innego jako innego jest w podstawowy sposób czynem podmiotu moralnego i jako taka nie pojawia się jako prosta reakcja na uznaną inność.

Stąd, zasadnym wydaje się nie tylko wskazanie na etyczny potencjał hermeneutyki, ale również na różnicę między praktyczną realizacją postawy otwartości, jaka ma miejsce w rozumieniu a tą, jaka określa moralnie dobre działanie. Różnicę taką ukazuje Dybel, dla którego przejście od hermeneutyki do etyki odpowiedzialności stanowi radykalny „przeskok” w inną dziedzinę. Sądzę, że wydobyć samej różnicy i niewspółmierności fenomenowi hermeneutycznego wobec etycznego, która jednak nie oznacza zapoznania ich związku, stanowi bardzo istotną myśl Dybla.

Charakteryzując doświadczenie hermeneutyczne, a w szczególności podkreślając, że zawarty jest w nim, jako podstawowy, moment otwartości (na to, co inne, obce, niezrozumiałe itd.) niewątpliwie zauważamy jego znaczenie etyczne i wskazujemy na

12 „Jeśli wierzymy, że innego można rzeczywiście zrozumieć, to wówczas jesteśmy na najlepszej drodze do panowania nad nim. Jeśli ma się wzgląd na to, że innego nigdy nie możemy perfekcyjnie zrozumieć – co być może jest wyższą formą panowania – rozwija się przede wszystkim uznanie innego w jego swoistości, w jego różnicy, która zawsze umyka rozumiejącemu.” (Schönherr-Mann 2004, 27–28).

związki między hermeneutyką a etyką. Oprócz potencjału krytycznego, jaki niesie ze sobą hermeneutyka wobec takich klasycznych rozwiązań etycznych jak plato-nizm, kantyzm czy fenomenologia spod znaku etyki wartości, które z perspektywy hermeneutyki zapoznają dziejowość ludzkiego sposobu bycia w świecie, refleksja Heideggera, a w szczególności Gadamera, przyczynia się do ukazania fenomenu rozumienia jako zawierającego w sobie istotny składnik etyczny. Zawiera się on właśnie w postawie otwartości¹³.

Wedle Dybla jednak pomimo że „można mówić o pierwotnej jedności hermeneutyki i etyki” (Dybel 2012, 267), to doświadczenie hermeneutyczne różni się istotnie od doświadczenia etycznego. „Nie jest bowiem tak, że zawsze istnieje odpowiedniość między «otwartą» rozumiejącą postawą wobec innych a zachowaniami wobec nich, w których jesteśmy gotowi występować w imieniu ich «dobra»” (Dybel 2012, 263).

Wydaje się, że w fenomenie etycznym mamy do czynienia z podobnym rodzajem ukierunkowania, co w hermeneutycznym, tj. ukierunkowania na to, co inne, oraz z podobnym rodzajem „ryzyka”, na jakie musimy się wystawić, mianowicie ryzyka zakwestionowania siebie (ja). Podobieństwo to jest ważne, lecz pozostaje tylko podobieństwem, bowiem rozumiejący wciąż nie przekracza pewnej istotnej granicy, którą przekracza działający. Chodzi o granicę, z którą związane jest ryzyko bezpośredniej straty, cierpienia, „ofiary” zawsze powiązanej z naszym cielesnym byciem w świecie. Zakwestionowanie siebie w sferze etycznej jest zakwestionowaniem swego posiadania, własności. W tym ujęciu Dybel ma rację, kiedy podkreśla moment różnicujący. Ta gotowość do zakwestionowania siebie może być nazwana „otwartością”. Jeśli jednak owa „otwartość” łączy to, co hermeneutyczne z tym, co etyczne, to przecież przybiera ona inną postać w przypadku rozumienia a inną w przypadku działania. Inaczej niż w przypadku rozumienia innego, działając, narażamy własną cielesność (w szerokim sensie).

Zakładając bezpośredni związek naszej zdolności do działania ze zdolnością do rozumienia, można by sądzić, że postawa otwartości realizująca się podczas rozumiejącego spotkania z innością tekstu czy mowy bezpośrednio przekłada się na zdolność do „dobrego” działania. Wydaje się to jednak bardzo problematyczne. W pełni zdawał sobie z tego sprawę Arystoteles, kiedy odróżniał cnoty dianoetyczne od etycznych. Narażenie własnego życia, i w tym sensie krańcowy przypadek zakwestionowania swego „stanu posiadania”, jest czymś zasadniczo innym niż zakwestionowanie tego, co wydaje nam się, że wiemy.

13 „Tak czy inaczej, podobnie rozumiejąca, otwarta postawa zawiera w sobie niewątpliwie wyraźny moment etyczny. Można to ująć jeszcze radykalniej: obecny w owej postawie moment etyczny jest immanentnie zawarty w ludzkim rozumieniu jako takim.” (Dybel 2012, 266).

By pokazać odmienność tego, co etyczne od tego, co hermeneutyczne Dybel odwołuje się, podobnie jak Schönherr-Mann, do filozofii Levinasa: „Ujęcie to zakłada, że o tym, co etyczne, stanowi określony sposób odniesienia ja do Innego, które ma czysto osobowy charakter, gdyż występują oni wobec siebie przede wszystkim jako żywe istoty ludzkie, liczące się dla siebie nawzajem w całej niepowtarzalnej jednostkowości swego istnienia.” (Dybel 2012, 268).

W ten sposób otwartość hermeneutyczna stanowi analogon „otwartości” etycznej¹⁴ oraz może też w wielu sytuacjach stanowić jego realizację. Jednak etyczna „otwartość” nie sprowadza się do hermeneutycznej.

Różnica między przywoływanymi autorami wynika z różnej perspektywy ujmowania hermeneutyki. Dybel konsekwentnie podąża za myślą Gadamera, że w rozumieniu nie chodzi o rozumienie innego w jego swoistości, lecz o ukierunkowanie w rozmowie na rozumianą „rzecz”. Kwestia innego jest odsunięta na plan dalszy. Schönherr-Mann przechodzi natomiast od Gadamerowskiego rozumienia „rzeczy” do rozumienia innego. „Rzecz” do rozumienia staje się inny. Hermeneutyka skończonego rozumienia przeniesiona na rozumiejący stosunek do innego sytuuje się bliżej spotkania z nim i odpowiedzialności za niego niż hermeneutyka rozumienia „rzeczy” w rozmowie z innym. Tyle że dla Dybla właśnie rozumienie ukierunkowane na „rzecz” sprawia, że znajdujemy się w sytuacji współuczestnictwa, w której rozpoznajemy wspólnotę naszego położenia. W tym kontekście zrozumiałe jest, że przypisywać on będzie zasadnicze znaczenie dialogicznemu spotkaniu ja z ty, w którym ani doświadczenie różnicy, ani doświadczenie tożsamości nie są radykalne. Podstawową wręcz formułą, opisującą rozumienie, jest spotkanie w dialogu z ty, nawet jeśli chodzi o teksty tradycji.

Okazuje się zatem, że jeśli wziąć pod uwagę ukierunkowanie dialogiczne i rozumiejące spotkania ja z ty, którym jest ukierunkowanie na „rzecz” wypowiedzianą, to w takim ujęciu spotkania brakuje rzeczywistej odpowiedzialności za innego. „Fenomen moralny”, jakim jest według Gadamera każde rozumienie, jest więc rozumiany w bardzo szczególnym sensie. Nie interesuje nas osoba, lecz wypowiedziana rzecz (Gadamer 1993, 280). Jak pisze Dybel: „Tak napotykanie ty liczy się jedynie ze względu

14 Wzorem dla ujęcia analogii między doświadczeniem moralnym a hermeneutycznym są zapewne wypowiedzi Gadamera zawarte w *Prawdzie i metodzie* (Gadamer 1993, 333–336); również:

„Otwartość na innego obejmuje więc uznanie, że muszę w sobie przyjąć coś przeciw sobie, nawet jeśli nie byłoby innego, który by to przeciw mnie uczynił. Tu właśnie mamy odpowiednik do doświadczenia hermeneutycznego. Muszę uznać roszczenie tradycji nie w sensie samego tylko uznania inności przeszłości, lecz w taki sposób, że ma ona mi coś do powiedzenia. Również to wymaga zasadniczej otwartości.” (Gadamer 1993, 336).

Na analogię występującą między moralną relacją ja–ty a hermeneutycznym doświadczeniem tradycji zwraca uwagę również Hans-Herbert Kögler (2015, 315–316).

na to, co mówi i co należy odpowiednio zrozumieć. Natomiast nie zobowiązuje nas siłą rzeczy jako osoba, wobec której jesteśmy w naszych życiowych działaniach odpowiedzialni.” (Dybel 2012, 239). Gadamer, w wykładni Dybla, realizuje więc co prawda pewien rodzaj etyki, ale jest to etyka, którą można by nazwać etyką dialogu w poszukiwaniu prawdy. Określa ona, jak możliwy jest rzeczowy dialog i rozumienie tego, co mówi inny. Podstawowymi określeniami są tutaj: otwartość, świadomość własnej omylności i skończoności własnej perspektywy, rzetelność w słuchaniu i mówieniu, „dobra wola” wyrażająca się w założeniu prawdziwości, słuszności i szczerości itd. Oczywiście realizacja tych „warunków” w dialogicznym spotkaniu jest fenomenem moralnym o tyle, że w ogóle stanowi niejako możliwy sposób spotkania z drugim i budowania wspólnoty współuczestnictwa w „prawdzie”, w *logosie*. Zdaje się jednak nie wyczerpywać tego, jak spotkanie może się realizować, w szczególności wówczas, gdy inny staje przed nami w swej własnej indywidualności i staje się sam „prawdą”, którą nie tyle jesteśmy w stanie rozumieć, ile musimy na nią jakoś praktycznie zareagować. Dla Gadamera, jak pisze Dybel, „*Ethos* to przede wszystkim uczestniczenie wraz z innymi w «rzeczy», na którą otwiera nas tradycja i jej wytwory, oraz «dzielenie się» nią z innymi w rozmowie. Taki jest podstawowy wymóg etyczny, jaki człowiekowi w jego współbyciu z innymi narzuca sam *logos*.” (Dybel 2012, 243). Właściwa sytuacja etyczna musi natomiast wziąć pod uwagę spotkanie z realnym w swej indywidualności i wzywającym do działania drugim. Jak słusznie zauważa Dybel, „należałoby wyraźnie odróżnić od siebie te dwa aspekty fenomenu etyczności: ściśle hermeneutyczny, związany z sytuacją rozumienia innego, i egzystencjalno-osobowy, związany z określonym zachowaniem wobec innego.” (Dybel 2012, 257).

W ten sposób bardzo wyraźnie określa on granicę między hermeneutyką a etyką, albo inaczej: między etyczną treścią zawartą w hermeneutyce a samą etyką i właściwym jej przedmiotem.

Podwójny stosunek dostrzega Dybel pomiędzy tym, co hermeneutyczne a tym, co etyczne. Z jednej strony fenomen hermeneutyczny jest dla niego warunkiem możliwości pojawienia się odpowiedzialności, z drugiej strony przejście do realizacji tego, co etyczne (w czym ono samo się dopiero spełnia) jest naznaczone radykalną różnicą wobec płaszczyzny hermeneutycznej. Hermeneutyczne, rozumiejące i symetryczne współuczestnictwo w *logosie*, w rozumianej „rzeczy”, staje się warunkiem możliwości pojawienia się postawy odpowiedzialności wobec innego i świadomości odpowiedzialności, jaką inny ma wobec nas. Dzieje się to poprzez dostrzeżenie w innym współuczestnika tej samej „rzeczy”. Etyczne zaangażowanie na rzecz zastrzeżenia dobra innego, jego osobowej egzystencji, jest jednak związane z przejściem

w konkretne zaangażowanie i podjęciem ryzyka. Szeroko pojęty fenomen etyczności zawiera więc w sobie moment hermeneutyczny, ale etyczna zawartość tego momentu nie wyczerpuje tego, co etyczne. Jest on realizowany w pełni i istotnie dopiero w realnym zaangażowaniu na rzecz drugiego. Dybel ukazuje zatem potencjał etyczny, jaki tkwi w filozofii hermeneutycznej, w szczególności filozofii Gadamera, wskazując zarazem jej ograniczenia widoczne z perspektywy etyki. Podkreśla podstawowe znaczenie kwestii poświadczenia w działaniu odpowiedzialności za innego, odwołując się do Levinasa. Wskazuje jednak, wbrew temu ostatniemu, na symetryczność relacji osobowych¹⁵.

Różnica między hermeneutyką a etyką zostaje sprowadzona do różnicy „przedmiotu”: różnicy między fenomenem hermeneutycznym a fenomenem etycznym. Praktyka rozumienia to nie to samo, co praktyka moralna, choć zachodzą między nimi pewne związki. Różnica, o której mowa, jest w tym sensie radykalna, że praktyka moralna nie daje się sprowadzić do tego, co może zachodzić w praktyce rozumienia.

W tym miejscu zwrócę uwagę na pewien aspekt argumentacji Dybla. Rozróżnia on kompetencje hermeneutyki i etyki (zakwestionowanie siebie/wiedzy w dialogu, zakwestionowanie siebie/cielesności w akcie działania na rzecz drugiego). Oczywiście rozróżnienie to wydaje się jak najbardziej sensowne. Moja uwaga dotyczy zasadności wykorzystywania go na rzecz rozróżniania hermeneutyki i etyki (jak pojmuje ją, za Levinasem¹⁶, Dybel). Otóż jego argumentacja trafia w sedno tylko o tyle, o ile jest przypadkiem szerszej dyskusji na temat związku naszej „wiedzy” z naszym praktycznym działaniem. Poddając krytyce związek hermeneutyki i etyki, w gruncie rzeczy Dybel proponuje wykładnię związku między wiedzą, przekonaniem, rozumieniem a działaniem, nad którą dyskusja toczy się przynajmniej od czasów Sokratesa i jego słynnego utożsamienia cnoty z wiedzą.

Czy jednak, mówiąc o związku hermeneutyki z etyką, stwierdzamy właśnie taką jednoznaczną zależność między wiedzą a działaniem? Trudno przypisywać taką naiwność tym, którzy taki związek zauważają. Posłużmy się tutaj umownym odróżnieniem między etyką a moralnością, określając go dla potrzeb tego artykułu jako różnicę między namysłem nad naszym działaniem w kontekście możliwej realizacji w nim dobra a samą praktyką, w której dobro staramy się realizować. Etyka w takim

15 „Na tym zasadza się osobliwy paradoks «pokrewieństwa» i «różnicy» między tym, co w ludzkich relacjach wzajemnych «hermeneutyczne» i «osobowo-egzystencjalne», stanowiący o dwóch zasadniczo odmiennych, ale też zarazem ściśle ze sobą powiązanych obliczach fenomenu etyczności. Składają się one na osobliwą «dwujednię» tego fenomenu, nie mogą być doświadczane w oderwaniu od siebie.” (Dybel 2012, 290–291).

16 Cf.: „Zakwestionowanie Toż-Samego – niemożliwe w jego egoistycznej spontaniczności – dokonuje się dzięki Innemu. To zakwestionowanie mojej spontaniczności przez obecność drugiego człowieka nazywamy etyką.” (Levinas 2012, 31).

rozumieniu nie oznacza samego aktu czy aktów działania, lecz wysiłek intelektualny zmierzający w kierunku określenia sensu naszej praktyki. Zakwestionowanie siebie jako pewne możliwe doświadczenie naszej praktyki bycia w trosce o innego, należy niewątpliwie do sfery „moralnej” i stanowi jej istotny element (Dybel posługuje się wyrażeniem: „fenomen etyczny”). Jest jednak oczywiste, że takiego zakwestionowania, dokonującego się w praktycznym wyzwaniu, jakie stanowi dla nas drugi, nie można utożsamiać z samą wiedzą, czy wysiłkiem rozumienia, w którym owa wiedza zostaje zakwestionowana. Pytając, czy hermeneutyka ma związek z etyką niekoniecznie musimy mieć na uwadze związek wiedzy (czy niewiedzy) uzyskiwanej w postawie hermeneutycznej z praktyczną możliwością poświęcenia się dla innego. Odpowiadając pozytywnie na pytanie o możliwość takiego powiązania, uznawalibyśmy pewną wersję intelektualizmu etycznego. Jak pokazuje zarówno doświadczenie życiowe (do którego odwołuje się Dybel), jak i dzieje refleksji nad etyką i jej znaczeniem dla sfery praktyki (np. Arystoteles), kompetencje teoretyczne i praktyczne nie zawsze idą ze sobą w parze. Dotyczy to jednak nie tylko teoretycznych kompetencji hermeneutyki, lecz również teoretycznych kompetencji wszelkiej „teorii”, w tym przede wszystkim wszelkiej etyki, jeśli nazwa ta wskazuje obszar namysłu nad dobrem realizowanym w naszej praktyce. Nawet bowiem ten, który zna wszelkie koncepcje samopoświęcenia na rzecz drugiego nie musi przez to samo być w praktyce zdolny do poświęcenia samego siebie i tego, co posiada.

Argumenty Dybla odnoszą się więc do hermeneutyki, ale mają zasięg szerszy: dotyczą całej sfery „teoretycznej”, przez co tracą nieco na sile. Nie podważają przecież tego, o co pytamy w związku z hermeneutyką, o jej znaczenie etyczne, czyli o to, czy sama hermeneutyka może pełnić rolę, jaką pełniła etyka, tj. rozumienia naszego działania w kontekście możliwości realizowania w nim dobra, które jest właściwe działaniu ludzkiemu, a które nazywamy dobrem moralnym¹⁷. Podważają natomiast „etyczny intelektualizm”, który jest jednak tezą, jakiej nie wymaga wskazywanie na etyczne znaczenie hermeneutyki. Podważa również tendencje do zastępowania etyki hermeneutyką, upatrywania w hermeneutyce dyskursu wystarczającego do opisu

17 Najlepszym tego świadectwem jest samo dzieło Levinasa, w którym ustanawiając „prymat etyki, to znaczy relacji człowieka z człowiekiem” (Levinas 2012, 79), realizuje on tym samym pewną wykładnię sensu i znaczenia ludzkiego bycia w świecie, a stwierdzenia takie jak to, iż „nasza zdolność przyjmowania człowieka idzie dalej niż rozumienie, które tematyzuje i obejmuje swój przedmiot” (Levinas 2012, 79) nie są niczym innym jak pewnym szczególnym zrozumieniem istotności wspomnianych relacji oraz pewną wykładnią samego „rozumienia”. Oczywiście, jesteśmy w stanie być w relacji etycznej nie posiadając żadnej etyki (w znaczeniu tematycznej, świadomej wykładni istotności owych relacji). Nie oznacza to jednak, że działając w pewien sposób, nie dokonujemy tym samym interpretacji rzeczywistości. Dzieło Levinasa pokazuje, że nawet podkreślając autonomię obszaru etycznego wobec „rozumienia”, zachowujemy się jak istoty rozumiejące. Przypomnijmy, że ideał „dobrego rozumienia” zakłada, według Schönherr-Manna, uznanie „niekompetencji rozumienia” (cf. przypis 22).

tego, co stanowi „fenomen etyczny” i do przeceniania w tym znaczeniu hermeneutyki. Nie podważa natomiast, jak sądzę, uniwersalnych roszczeń hermeneutyki.

Oczywiście wraz z tymi stwierdzeniami nie kończy się problematyka relacji między hermeneutyką a etyką. Można bowiem bronić argumentacji Dybla, twierdząc, że tak jak słowo „etyka” oznacza dla niego pewien rodzaj praktycznego stosunku do innego, tak słowo „hermeneutyka” nabiera znaczenia „praktycznego” w tym sensie, że oznacza nie tyle namysł nad rozumieniem, ale samą postawę i praktyczną zdolność rozumienia, jaka ma być wynikiem hermeneutycznego namysłu. W takim ujęciu argumentacja nabiera innego znaczenia, bo nie odnosi się do wcześniej przez nas opisywanej relacji między obszarami „teoria” – „praktyka” (intelektualizm etyczny), czy też relacjami w obrębie obszaru „teoria” (etyczne znaczenie hermeneutyki), lecz zawiera się w obszarze „praktyka” (z jednej strony, praktyka, jaka może być wynikiem zajęcia postawy hermeneutycznej przeniesionej na stosunki międzyosobowe, np. postawy „otwartości” na drugiego, gotowości do zakwestionowania siebie – swoich przekonań; z drugiej strony praktyka, jaka może być wynikiem wykształconej zdolności do rzeczywistego poświęcenia samego siebie i tego, co posiadamy, włącznie z szeroko rozumianą cielesnością).

Argumenty Dybla zwracają wówczas uwagę przede wszystkim na to, iż właściwą granicę naszych zdolności moralnych stanowi nasze własne ciało (w szerokim sensie „otoczenia cielesnego”, tj. naszych potrzeb, pragnień, zdolności cierpienia i doznawania przyjemności, a nawet naszego posiadania, dzięki któremu zaspokajamy nasze potrzeby) i gotowość do poświęcenia go na rzecz i w trosce o drugiego. Postrzegając wywody Dybla w tym świetle, zauważamy, iż u podstaw jego krytyki etycznego znaczenia hermeneutyki leży przekonanie o zdominowaniu tej ostatniej przez – nazwijmy to tak – wzorzec idealizmu (logocentryzmu, filozofii świadomości), w którym nie dostrzega się właśnie tego, że w swym najprostszym i zarazem najtrudniejszym do realizacji sensie praktyka moralna (u Dybla „etyka”, „fenomen etyczny”) jest radykalnym wydaniem się na ryzyko śmierci zarówno w dosłownym sensie, jak i „obrazowym”, oznaczając przekroczenie granicy zatroskania o własne istnienie, własne ciało, własność w ogóle – na rzecz troski o życie, ciało i własność drugiego.

Podsumowanie

W takim ujęciu namysł nad relacją między hermeneutyką a etyką nabiera konkretniejszego wymiaru krytyki tych wszystkich koncepcji, co do których żywno nadzieję, że ukształtują naszą dobrą praktykę bez podjęcia tematu radykalnego

samopowiązania w działaniu na rzecz drugiego, a zatem bez zwrócenia uwagi na konieczność (zdolność) wyrzeczenia się samego siebie jako cielesnego, a nie tylko rozumiejącego.

Ponadto krytyka taka może mieć znaczenie wobec „hermeneutycznej” pluralizacji wykładni etycznych, o której napisano wyżej (punkt 2). Różnorodność interpretacji tego, co znaczy dobre życie, nie może być już pojmowana jako dowolność kreowania języków moralności, które nawzajem znoszą swe roszczenia do obowiązywania. Refleksja nad hermeneutyką, inspirowana Levinasowskim „prymatem etyki”, każe uznać istnienie Innego jako warunek ograniczający: „Przyjąć Innego to zakwestionować wolność” (Levinas 2012, 88), przynajmniej w rozumieniu jej jako arbitralnej spontaniczności. W tym sensie projekt hermeneutycznych granic etyki (jako teorii roszczącej sobie pretensje do obowiązywania powszechnego) sam ma swoje granice – w etyce (jako obszarze spotkania z Innym)¹⁸.

Z perspektywy Levinasa hermeneutyka z jej uniwersalnym roszczeniem wydaje się być kolejną wersją dążenia do pojęciowego zawłaszczania właściwego Toż-Samemu. Z perspektywy Vattimo jest ona filozoficznym zniesieniem teoretycznych podstaw tego dążenia. Dlatego dla jednego konieczne jest wyznaczanie etycznych granic hermeneutyce (punkt 3), dla drugiego natomiast wskazanie na hermeneutyczne granice etyki (pojętej jako postać teorii moralności) (punkt 2). Nazwy używane przez obie strony nie powinny nam jednak przesłaniać wspólnego im filozoficznego zamiaru obrony pewnych wartości: dialogicznej relacji, w której spotykamy Innego oraz pluralistycznego (nieprzejrzystego) społeczeństwa. Metafizyka Innego i utopia solidarności w radykalnie pluralistycznym (liberalnym) społeczeństwie (Rorty) są, oczywiście bardzo odmiennymi, próbami wskazywania na istotne znaczenie tych obszarów naszej praktyki, które wydają się szczególnie zagrożone. Choć jednak dokonywane z zamiarem praktycznym, realizowane są przecież środkami właściwymi teorii, co podkreślałoby tylko związek pomiędzy tymi dwoma obszarami (*praxis* i *theoria*), nie redukując zarazem jednego do drugiego. „Czy teoria – jak pisze Gadamer – ostatecznie jest praktyką, jak już podkreślał Arystoteles, lub praktyka jest w ogóle, jeśli tylko jest prawdziwie ludzką praktyką, zawsze jednocześnie teorią? Czy nie jest ona, o ile jest ludzka, niepatrzeniem na siebie i skierowaniem wzroku w stronę innych, pomijaniem siebie i wsłuchiowaniem się w innych. Takie życie jest jednością teorii i praktyki, która jest możliwością i zadaniem każdego człowieka.” (Gadamer 2008, 38).

18 To wszystko nie przeszkadza jednak dostrzegać etycznego potencjału hermeneutyki jako kształtującej postawę, w ramach której temat zaparcia się samego siebie w ogóle występuje, przyczyniając się – negatywnie – do neutralizacji etyk woli mocy i etyk realizacji własnych interesów.

Bibliografia

- Adorno T. W. 1986. *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa: Warszawa: PWN).
- Bollnow O. F. 1994. „Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej”. Translated by E. Paczkowska-Łagowska. In *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, edited by S. Czerniak, J. Rolewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Dybel P. 2012. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Gadamer H.-G. 1993. *Prawda i metoda*. Translated by B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- Gadamer H.-G. 2008. „Pochwała teorii”. Translated by A. Mergler. In H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja*. Warszawa: .
- Heidegger M. 2009. *Podstawowe problemy fenomenologii*. Translated by B. Baran. Warszawa.
- Hösle V. 1990. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München.
- Hösle V. 1995. *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Irrgang B. 2007. *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technologischen Gesellschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Januszkiewicz M. 2007. „Etyczny wymiar hermeneutyki (wokół Gianni Vattimo)”. In *Filozofia i etyka interpretacji*, edited by A. F. Kola, A. Szahaj. Kraków: Universitas.
- Kögler H.-H. 2015. „Ethics and Community”, w: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, edited by J. Malpas, H.H. Gander. London and New York: Routledge.
- Levinas E. 2012. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Translated by M. Kowalska. Warszawa: PWN.
- Marquard O. 1994. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. Translated by K. Krzemieniowa. Warszawa.
- Michalski K. 1978. *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pfafferott G. 1981. *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*. Bonn: Forum Academicum.
- Przyłębski P. 2010, *Etyka w świetle hermeneutyki*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Schönherr-Mann H.-M. 2004a. „Ethik des Verstehens. Perspektiven der Interpretation. Ein Überblick”. In *Hermeneutik als Ethik*, edited by H.-M. Schönherr-Mann. München.
- Schönherr-Mann H.-M., ed. 2004b. *Hermeneutik als Ethik*. München: W. Fink Verlag.
- Torzewski W. 2012. *Hermeneutika jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.

Vattimo G. 2004. „Gedanken zur Ethik”. In *Hermeneutik als Ethik*, edited by H-M. Schönherr-Mann. München.

Vattimo G. 2006. *Spółeczeństwo przejrzyste*. Translated by M. Kamińska. Wrocław.

Abstract

Hermeneutic Boundaries of Ethics and Ethical Boundaries of Hermeneutics

The article indicates five main points in which there are links between hermeneutic and ethical issues. They can be expressed in five theses: 1) A hermeneutic practice is included in the moral action. 2) Hermeneutical interpretation of practical reason defines the limits of ethics. 3) Understanding itself is an ethical phenomenon. 4) Hermeneutic ethics can be derived from hermeneutics. 5) Hermeneutics is ethically valid. The content of the article is limited to the analysis of the third thesis – it seems to concern the fundamental issues: the difference of the subject of hermeneutics and ethics, and the understanding of the practical and the theoretical. The issues related to theses 1 and 2 are also discussed, which is an introduction to the main reflection, in which there is a reference to the difference between Hans-Martin Schönherr-Mann and Paweł Dybel regarding their views on the ethical meaning of hermeneutics.

Keywords: hermeneutics, ethics, openness, ethical phenomenon, understanding

Nota biograficzna / Biographical Note

Wojciech Torzewski – dr. hab., profesor Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zajmuje się współczesną filozofią niemiecką, historią filozofii niemieckiej, hermeneutyką, etyką, koncepcjami tożsamości osobowej i teorią racjonalności.

Wojciech Torzewski – dr. hab., professor at Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz. He researches contemporary German philosophy, the history of German philosophy, hermeneutics, ethics, concepts of personal identity, and the theory of rationality.