

Maciej Potępa

Problem podmiotu w filozofii nowożytnej i postmodernistycznej

1. Nowożytna krytyka pojęcia rozumu i podmiotu

Jednym z prawie niekwestionowanych założeń filozofii XX wieku jest teza, że subiektywność nie należy — jak to miało miejsce wcześniej — do jej podstawowych pojęć. Co do tego istnieje zgoda między tak różnymi filozofami, jak: Habermas, Gadamer, Derrida, Lyotard, Foucault i Rorty. Krytyka subiektywności w filozofii współczesnej pozostaje w ścisłym związku z krytyką rozumu uniwersalnego. Rozum w filozofii współczesnej nie ma już żadnego własnego przedmiotu. Nie jest ani wyróżnionym sposobem świadomości siebie samego, ani pojęciem oznaczającym ludzką władzę poznawczą, lecz tylko zbiorem formalnych warunków, reguł i kryteriów możliwego, także transversalnego porozumiewania się w teoretycznych i praktycznych dyskursach. Z punktu widzenia takiego rozumu instrumentalnego człowiek nie jest już *animal rationale*, nie jest istotą rozumną, lecz indywiduum zdobywającym orientację w myśleniu i działaniu przez rozmawianie z innymi. Rozum został zdegradowany do roli pewnej, zasadniczo dowolnie określonej, jakości komunikacji. Z merytorycznego punktu widzenia dokonała się istotna zmiana w pojmowaniu rozumu. Przemiany te są wynikiem procesu postępującej jego desubstancjalizacji, degradacji i funkcjonalizacji. Rozum z najwyższej, wyróżniającej człowieka władzy poznawczej o własnej, obiektywnej, bądź transcendentalnej treści zmienił się w środek czy instrument opracowywania danego mu przedtem materiału poznania i, w końcu, w także zmienną strukturę warunków dla procedur możliwej komunikacji. W sumie rozum utracił charakter swoistego, odrębnego, samodzielnego źródła poznania i stał się historycznie uwarunkowanym środkiem poszukiwania porozumienia. W tym sensie Apel i Habermas interpretują rozum jako zbiór takich założeń, które muszą być przyjęte, aby, czy to w teoretycznym, czy praktycznym dyskursie, możliwe było porozumienie się i dojście uczestników do konsensu. Cechą wspólną wszystkich współczesnych koncepcji, czy to językowo-pragmatycznej teorii rozumu komunikatywnego Haber-

masa, czy to pragmatyczno-transcendentalej teorii Apla, czy koncepcji rozumu „transwersalnego” Welscha, jest przekonanie, że nie posiada on żadnej własnej treści, żadnych — jak to było jeszcze u Kanta — wypływających zeń idei. Wszystkie te koncepcje, mimo ich różnorodności, redukują rozum do narzędzia pewnej metody. Odnosi się on bądź wyłącznie do metod i procedur postępowania naukowego, bądź jest instrumentem zarówno teoretycznego, jak i praktycznego porozumiewania się czy też narzędziem tworzenia pomostu między heterogenicznymi formami dyskursu i różnymi formami racjonalności.

Również postmodernistyczni krytycy rozumu odrzucają jego substancjalne ujęcie, rozwijane przede wszystkim w epoce Oświecenia, ale także jego spekulatywne koncepcje, zwłaszcza Hegla, ale także Marksa. Postmoderniści posuwają się nawet tak daleko, że odrzucają rozum skończony, który posiada własną treść, jest niezależnym od empirii i dyskursu źródłem poznania *a priori*. Rozum skończony, umożliwiający teoretyczne poznanie istotnych wymiarów naszego doświadczenia świata i zarazem będący podstawą naszego wykraczania ku temu, co bezwzględne, nieuwarunkowane, ku temu, co warunkuje nasze myślenie, zostaje podejrzanym o wspieranie tendencji autorytarnych.

Właściwie ten sam zarzut stawiają postmoderniści pod adresem pojęcia podmiotu i samej zasadności posługiwania się nim w filozofii. Już samo pojęcie podmiotu prowadzić ma do materialnych, substancjalnych konsekwencji, implikujących represyjne, wrogie nastawienie wobec wszelkiej wielości i różnorodności. Krytyka subiektywności należy do tendencji stale wzmagających się w pokopernikańskim świecie krytyki kultury, cywilizacji i techniki ze wszystkimi jej instrumentami władzy. Niewątpliwie doszło w niej do głosu doświadczenie jednostki wystawionej na wpływ niekontrolowanych, anonimowych procesów w społeczeństwie, polityce i gospodarce. Ma ona więc u swych podstaw doświadczenie bezsiły jednostki, a motywowana przez nie krytyka (fałszywie rozumianej) subiektywności jest przede wszystkim krytyką rzekomej władzy podmiotu w świecie współczesnym. Trzeba również zauważyć, że postmodernistyczna krytyka subiektywności nie tylko jest uwarunkowana przez czynniki społeczno-polityczne, ale także zawiera w sobie istotny składnik filozoficzny.

Ale czy tak radykalne stawianie pod znakiem zapytania pojęcia podmiotu jest w ogóle usprawiedliwione? Czy mowa o „Ja” w filozofii stała się współcześnie w ogóle zbędna?

Te pytania nie są nowe czy postmodernistyczne: tworzą one bowiem centrum filozofii w nowożytnej myśli. W sposób uniwersalistyczny wykoncypowany podmiot, jak ma to miejsce u Kartezjusza i Kanta, został już przecież zakwestionowany w krytyce pojęcia samoświadomości u późnego Fichtego, Schleiermachera i Novalisa.

Można taki kartezjańsko-kantowski model nazwać refleksyjnym modelem podmiotu, mimo niewątpliwie występujących zasadniczych różnic pomiędzy podmiotem ujętym jako substancja myśląca, jak u Kartezjusza, a kantowskim pod-

miotem transcendentalnym. Kartezjusz i Kant bowiem ujmują istotę podmiotu jako refleksję. Model refleksyjny wychodzi od podmiotu myślenia i podkreśla, że podmiot stale znajduje się w pewnym odniesieniu do siebie. To odniesienie polega na tym, że podmiot za pomocą refleksji ujmuje siebie jako przedmiot; zdolność do konstruowania przedstawień, która pierwotnie odnosi się do przedmiotów, odnoszona jest do siebie samej. To dzięki refleksji zwróconej ku sobie podmiot odkrywa w filozofii Kartezjusza, że jego *cogitationes* dane mu są w sposób niepewny, natomiast samo istnienie podmiotu jako *cogito* w sposób apodyktycznie pewny. W ten sposób podmiot odkrywa daną mu w samoświadomości jedność z samym sobą.

Również Kant mówi o zdolności refleksji do odwracania się od przedmiotów należących do świata zewnętrznego i zwracaniu się ku sobie samemu. W tym akcie podmiot odkrywa jedność z samym sobą. Tę transcendentalną samowiedzę nazywa Kant transcendentalną apercepcją. Integralnym składnikiem wszelkiej świadomości jest nie tylko przedmiot, lecz również bycie świadomym przedmiotu. Wszelka świadomość przedmiotu zawiera w sobie potencjalną samowiedzę. Kant mówi o tym na początku (§16 w słynnym sformułowaniu: „Przedstawienie «Myślę» musi móc towarzyszyć mym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane” (B 131 n). Transcendentalna apercepcja pełni u Kanta funkcję Ja — ostatecznie fundującego poznanie. Nie jest to „Ja” ujęte, jak u Kartezjusza, jako substancja myśląca (*res cogitans*). Kantowskie „Ja” jako najwyższy warunek poznania samo nie może zostać poznane, ponieważ dopiero funduje warunki poznania kategoriałno-fenomenalnego. Owo „Ja” może zostać tylko pomyślane.

Teoria ujmująca Ja jako refleksję, porusza się stale po kole. Bowiem wkręca się w beznadziejne trudności, znane w literaturze pod mianem „trudności z identyfikacją świadomości”¹.

Otóż jeśli przyjmujemy, że „Ja” uzyskuje poznanie swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności dopiero poprzez zwrócenie się świadomości, za pomocą refleksji, ku sobie samemu, to wtedy identyfikacja jej nie jest możliwa, ponieważ podmiot nie zna tego, czego powinien szukać. Podmiot na drodze refleksyjnego zwrócenia się ku sobie samemu nie jest w stanie wyjaśnić swojej tożsamości, bowiem, żeby tego dokonać, należałoby wykazać, że „Ja ujmujące” refleksji jest tym samym, co „Ja ujmowane”. Jednak nie jest to możliwe.

Jeśli natomiast przyjmujemy, że podmiot jest już w posiadaniu wiedzy o swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności, to wtedy co prawda identyfikacja owej jedności nie nastręcza żadnych trudności, ale teoria podmiotu porusza się po kole, ponieważ już na początku rozumowania zostaje założony jej wynik.

¹ Por. D. Henrich, *Subjektivität als Prinzip*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, Bd 1, 1998, s. 31-44.

Fichte jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że podstawowy błąd refleksyjnej teorii podmiotu polega na tym, że przedstawia ona Ja w formie przedmiotu, znajdującego się „obok” innych przedmiotów. Nie jest więc w stanie pomyśleć „Ja-podmiot” w nim samym i dla niego samego. Mowa Fichtego o Ja, które samo siebie ustanawia (*Das Ich, das sich selbst setzt*), jest negatywnym obrazem refleksyjnego, kantowskiego modelu samoświadomości, którego braki Fichte w pełni rozpoznał już w *Wissenschaftslehre* z roku 1794². Podstawowa myśl Fichtego zmierza do tego, by wykazać, że żadne Ja podmiotu nie poprzedza samoświadomości. Podmiot wkracza na scenę dopiero wraz z pojawieniem się na niej świadomości Ja=Ja. Wychodząc od „Ja-podmiot”, nie można z niego wyprowadzić samoświadomości. Fichteński model zwykło się w literaturze przedmiotu określać mianem produkcyjnej koncepcji podmiotu³. Ale właściwie nigdy nie udało się Fichtemu wypracować w sposób jasny i wyraźny zadowalającej teorii samoświadomości. Można zasadnie twierdzić, że stadia w rozwoju Fichteńskiej „teorii wiedzy” pokrywają się z różnymi próbami wyjaśnienia przez niego tajemnicy samoświadomości. Jednak ostatecznie można wobec jego teorii postawić zarzut, że kiedy akt ustanawiania skierowuje się ku sobie samemu, musi już zakładać w celach identyfikacyjnych konieczną wiedzę o sobie samym, bowiem w przeciwnym przypadku ani samoustanowienie, ani samoidentyfikacja nie mogłyby mieć miejsca. Dlatego też Fichteński model podmiotu zdaje się być jeszcze bardziej niezrozumiały niż model refleksyjny. Fichte nie dostarcza nam dostatecznego dowodu na konieczną przynależność i jedność samoprodukcji i wiedzy o sobie samym. Teza o niemożliwości oddzielenia obu momentów w samoświadomości jest przede wszystkim tylko supozycją, która nie została udowodniona. I nic tu nie pomoże przywoływanie na pomoc w *Zweiten Einleitung zur Wissenschaftslehre* pojęcia „oglądu intelektualnego”, w którym filozof, jak to Fichte sformułował, „ogląda samego siebie w dokonywaniu aktu, w którym jest wytwarzane ja”⁴.

Schleiermacher, Novalis i Hölderlin jako pierwsi skorygowali refleksyjno-produkcyjny model samoświadomości. Sądzieli oni bowiem, że podmiot nie jest w stanie zapośredniczyć swojego bytu za pomocą refleksji. Absolutna władza podmiotu załamuje się na faktyczności niedostępnego dlań samozapośredniczenia. Niedostępność bytu podmiotu dla jego refleksyjnego ujęcia, absolutna zależność władzy refleksji od założonego w jej myśleniu czegoś od niego „innego” (w naszej bezpośredniej samoświadomości jest zawsze założona „transcendentna podstawa”) zmusza nas — twierdzi Schleiermacher — do przekroczenia obszaru re-

² Jako pierwszy Fichteński model samoświadomości poddał analizie D. Henrich w swoim głośnym artykule *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, w: *Subjectivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt/M. 1966.

³ K. Gloy, *Selbstbewusstsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses*, „Fichte-Studien”, Bd 1, 1990, s. 41-73.

⁴ J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, w: J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. I.H. Fichte, Bd 1, Berlin 1845, s. 463.

fleksji rozwijanej monologicznie przez podmiot i skierowania się w stronę interpretacji obecności w nas „transcendentnej podstawy”. Brak jedności samoświadomości w refleksyjnym jej ujęciu jest warunkiem otwarcia się podmiotu na świat i drugiego człowieka. Samoświadomość nie jest żadną przestrzenią, w której przejrzysty dla siebie podmiot za pomocą refleksji ugruntowuje w sposób ostateczny siebie i świat. Ażeby wyjaśnić samoświadomość, musielibyśmy przenieść jej grunt jedności do transcendencji („późny” Fichte mówi tutaj: o absolutnie albo absolutnej wiedzy)⁵.

W odmienny sposób trudności refleksyjno-produkcyjnego modelu samoświadomości próbował przezwyciężyć Hegel, zapośredniczając momenty „ustanawiania” i „bycia ustanowionym” w wyższej jedności. W tej koncepcji trudności, które wylaniają się w ramach refleksyjno-produkcyjnego modelu podmiotu próbuje się obejść poprzez teorię, która stawanie się Ja eksplikuje jako moment urzeczywistniania się absolutu. Struktura subiektywności jest momentem szerszej struktury, która wobec niej pełni funkcję ugruntowującą. Hegłowski model podmiotu operuje podobnie jak model refleksyjno-produkcyjny schematem ugruntowywania samoświadomości poprzez refleksję. I w zasadzie poza ten model nie jest w stanie wyjść.

Krytyka pojęcia podmiotu z biegiem czasu zostanie jeszcze zradykalizowana: Nietzsche, Heidegger, Gadamer utrzymywali, że subiektywność i samoświadomość są pochodne względem pierwotniejszej wobec nich realności, mianowicie: struktury rozumienia albo troski. Rozumienie nie oznacza u Heideggera, jak to miało jeszcze miejsce u Diltheya, sposobu poznania, ale określa sposób bycia *Dasein* w jego odniesieniu do bytu. *Dasein* charakteryzuje się w płaszczyźnie ontycznej tym, że „chodzi mu w jego byciu o samo bycie”. Każde *Dasein* „dysponuje” przedrozumieniem swojego własnego bycia. Rozumienie o którym mówi Heidegger w *Sein und Zeit* posiada egzystencjalno-ontologiczny charakter, to znaczy, iż jest ono sposobem, w jaki *Dasein* otwiera się na swoje bycie w świecie. Człowiek jako bytujący w świecie jest już zawsze rzucony w określony kontekst rozumienia samego siebie. Nigdy nie jest autonomicznym podmiotem ustanawiającym swoje egzystencjalne możliwości bycia. Heidegger wyraża ten moment w egzystencjalnej strukturze *Dasein* poprzez egzystencjał faktyczności. Hermeneutyka faktyczności wyraża ten istotny dla *Dasein* moment bycia rzuconym w świat. Człowiek egzystuje w świecie, w którym pozostaje otwarty na pewne określone możliwości rozumienia, a na inne jest zamknięty, nie zdając sobie sprawy z pochodzenia tego stanu rzeczy. Dlatego rozumienie ujawnia się nie jako gnoseologiczne odniesienie człowieka do zewnętrznego przedmiotu, ale jako egzystencjał

⁵ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre von 1801-02*, w: J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. I.H. Fichte, Bd 2, Berlin 1845, s. 13 (= J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth und H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, Bd 2/6, s. 143 i n.).

wskazujący na sposób bycia *Dasein* w świecie. Okazuje się, że rozumienie jest ukierunkowywaniem się na byt, który zawsze już znajduje się w jakimś związku odniesień, u którego podstawy leży sposób egzystowania *Dasein*. To skierowywanie się *Dasein* na byt wewnątrz-światowy ma charakter projektu. *Dasein* rozumie się bowiem zawsze na podstawie możliwości, które sam zaprojektował.

Ale fakt, że *Dasein* stale znajduje się pośród jakiegoś zastanego związku odniesień posiada określone konsekwencje dla rozumienia, mianowicie: moment rzucenia i projektowania zostają scalone w jedność. *Dasein* nie jest panem swoich projektów. O tyle też zasadne jest powiedzenie o człowieku, że jest „rzuconą podstawą”, jak i że jest „rzuconym projektem”, ponieważ „projektuje siebie na możliwości, w które jest rzucony”⁶.

Problem „rzucenia *Dasein* w świat” zawiera już w sobie podstawę Heideggerowskiej „Kehre”, po której Heidegger porzucił problematykę rozumienia, ażeby skoncentrować się na pytaniu o bycie i powodach zapomnienia o nim w dziejach. Po „zwrocie” na miejsce hermeneutyki faktyczności *Dasein* wkracza myślenie o byciu. W ten sposób Heidegger ostatecznie przekracza stanowisko subiektywizmu. W wymiarze myślenia o byciu w centrum uwagi znajduje się bezsiła *Dasein*. Człowiek nie jest zdolny do ugruntowania prawdy opierając się wyłącznie na sobie i dlatego nie powinien zmierzać do zapanowania nad bytem, rozwijając różne strategie uzasadniania jego racji istnienia. To, do czego jedynie jest zdolny to „nasłuchiwanie głosu bycia”. Okazuje się, że człowiek wie o tym, iż to jak sam siebie rozumie nie zależy od niego samego, ale od siły od niego potężniejszej. Tę siłę nazywa Heidegger byciem lub „przesłaniem” (*Geschick*) bycia.

Myśl późnego Heideggera wykorzystał w swojej filozoficznej hermeneutyce Gadamer, który odniósł jego rozważania nad problematyką bycia do problemu rozumienia w naukach humanistycznych. Również dla Gadamera rozumienie nie ma podstawy w subiektywności. Bowiem w zrozumieniu przeszłości nigdy nie odnosimy się intencjonalnie do jakiegoś „przedmiotu”, ale do „*Wirkungsgeschichte*”. W tym odniesieniu jesteśmy już określani przez „dzieje oddziaływań”, w tym sensie, że dzieje te należą do „bytu, który będzie rozumiany. „W ten sposób dominuje u Gadamera ponad interpretatorem jakiegoś dzieła tak zwane „stawanie się sensu”. U Heideggera przyjmuje ono formę „przesłania bycia”, a u Gadamera postać „stopienia się horyzontów”.

Ten wyłącznie tutaj dopuszczalny typ racjonalności dominuje nad każdym indywidualnym rozumieniem i każdym porozumieniem. Hermeneutyczne podważenie subiektywności zachowuje u Gadamera rys modelu refleksji, ponieważ tak zwany przez niego spekulatywny charakter rozumienia — który polega na tym, że jedno (na przykład tradycja) odbija się w drugim (np. w aktualnym rozumieniu), jak w samym sobie — zachowuje cechy tego modelu.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 399.

Gadamer zastępuje idealistyczny „podmiot” przez pojęcie tradycji i języka, ale utrzymuje w swojej koncepcji strukturę refleksji. Potęgę oddziaływającego na nas przekazu bycia można porównywać do potęgi tradycji. Gadamer mówi nawet, że „świadomość dziejowych oddziaływań jest o wiele bardziej byciem niż świadomością”⁷. W rozumieniu nie jest aktywny sam podmiot, lecz aktywne są dzieje.

Gadamer charakteryzuje w pewnym momencie zadanie hermeneutyki w następujący sposób: „ma ona wracać drogą Hegłowskiej fenomenologii ducha, gdy we wszelkiej subiektywności wykazuje się określającą ją substancjalność”⁸.

Hermeneutyka rozwija refleksję nad możliwością uświadomienia sobie tego momentu substancjalności w rozmowie z przekazem przeszłości. Formułując to z perspektywy Heideggera można powiedzieć, że przeszłość przejęła tu rolę bytu. To ona jest niewyczerpalną podstawą rozmowy. Właściwym aktorem tej rozmowy nie jest pojedynczy podmiot, lecz sama rozmowa w rozmowie z przekazem tradycji. Rozmowa jest właściwie sama dziejowym stawaniem się, w którym już zawsze się znajdujemy i przez którą jesteśmy już stale określani. Ta rozmowa dzieje się jako dzieje same; jest ona przez nas i dla nas stale aktualizowana. Jej struktura opiera się na dialektyce pytania i odpowiedzi. Zadaniem hermeneutyki nie jest nic innego jak wejście w taką rozmowę z przekazem tradycji. Podstawowym założeniem możliwości tej rozmowy jest język jako uniwersalne medium doświadczenia świata. Wszystko, co można zrozumieć, posiada językowy charakter — i odwrotnie. Modelem ontologicznym języka — a więc modelem jego sposobu bycia — jest dla Gadamera gra. Podstawową cechą gry stanowi fakt, że jej podmiotem nie jest grający, lecz sama gra. Grający jedynie włącza się w nią, podejmuje ją; kto gra, jest także grany. Sposobem bycia gry jest — jak powiada Gadamer — samoprezentacja. Język jest więc grą, która sama siebie grając przejawia u Gadamera rolę absolutnego podmiotu.

Jeśli to twierdzenie usytuujemy w perspektywie historii filozofii, to okazuje się, że ruch od Hegla przez Heideggera do hermeneutyki i później do filozofii postmodernistycznej, jest konsekwentny. Polega on na coraz radykalniejszym ujmowaniu bytu w aspekcie dziejowości i znoszeniu podmiotowości. Ale można zauważyć, że przewyżczeniu filozofii subiektywności odpowiada w paradoksalny sposób — spełnienie się jej do końca⁹.

Podmiot stopniowo rozplywa się; nie jest dla siebie samego zakładany, a tylko odgraniczony od tego, co inne i jako takie zanegowane.

U Heideggera nie możemy w ogóle mówić o byciu jako podmiocie dziejów; określeniu „podmiot” nie przysługuje tu żadne pozytywne znaczenie. Po Heideg-

⁷ H.G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd 1, Tübingen 1976, s. 127.

⁸ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 287.

⁹ Por. W. Schulz, *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers*, w: *Hermeneutik und Dialektik*. Bd 1, Tübingen 1970, s. 310.

gerze nie można już filozofii konstruować z perspektywy pojęcia subiektywności. Ale ta niestosowność — jak trafnie zauważył Walter Schulz — znajduje akurat swoją podstawę w tym, że proces subiektywizacji stał się obecnie procesem absolutnym¹⁰. Nie ma już żadnego bytu, który znajdowałby się poza dziejami; same dzieje stały się podmiotem. Dzieje — język — gra to są zasadniczo wymienialne pojęcia. Teraz są wszelkie sytuujące się poza historią metafizyczne pojęcia (np. duch u Hegla) ostatecznie usunięte, ponieważ dzieje stały się podmiotem absolutnym.

2. Postmodernistyczna krytyka podmiotu

a) Koncepcja znaku i dekonstrukcja podmiotu w filozofii Derridy

Filozofia postmodernistyczna w stosunku do filozofii nowożytnej w swojej krytyce pojęcia podmiotu idzie jeszcze dalej. Ale czy jest coś, co odróżnia ją od krytyki, której poddawane było w filozofii od stuleci pojęcie podmiotu? I czy tak radykalna krytyka, jakiej poddawane jest w niej pojęcie podmiotu, jest w ogóle uzasadniona?

Chciałbym odpowiedzieć na te pytania na podstawie tekstów dwóch autorów, mianowicie Jacquesa Derridy i Gianni'ego Vattimo — autorów, których dorobek można uznać za w pełni reprezentatywny dla filozofii postmodernistycznej.

Derrida w swojej koncepcji języka oparł się na badaniach F. de Saussure'a, który ze swoim *Cours de linguistique générale* zrewolucjonizował naukowe ujęcie języka. Podczas gdy jeszcze w 19 wieku język był rozpatrywany — zgodnie z podejściem historycznym — wyłącznie w sposób diachroniczny, Saussure zaproponował nowe, synchroniczne podejście, stawiając w centrum rozważań pojęcie struktury. Saussure wyróżnił w języku dwa momenty, mianowicie: pierwszy, odsyłający do realizującej się w czasie mowy, oznaczył przez pojęcie *parole*, drugi zaś, odnoszący się do jego struktury, przez pojęcie *langue*. Jedynym przedmiotem lingwistyki jest system językowy jako *langue*, natomiast mowa jako *parole* znalazła się poza obrębem jej zainteresowania. W podejściu synchronicznym język daje opisać się jako system różnic; żaden znak nie posiada tylko jemu wyłącznie przypisanego znaczenia. Znaki językowe można określić poprzez negatywne odniesienie do innych znaków systemu językowego. W tym sensie znaki nie są instrumentem, którym można się posłużyć przy oznaczaniu uprzednio istniejących różnicowań. Jest dokładnie na odwrót: różnicowanie struktury naszych przedstawień jest możliwe tylko dzięki znakom, ponieważ to one dopiero wprowadzają między przedstawieniami różnicowanie. Jeśli przyjąć, że znaki systemu językowego nie posiadają w sobie żadnego pozytywnego znaczenia, lecz tylko wartość relatywną, to język nie jest czymś substancjalnym, ale jest czystą

¹⁰ Tamże, s. 311.

formą. Znajduje się ona u podstaw poszczególnej mowy jako jej warunek. Przy takim podejściu tradycyjny pogląd na język, wedle którego język służy człowiekowi do wyrażania myśli i odzwierciedlania spostrzeganego przez niego świata, zostaje zakwestionowany. Tak naprawdę — twierdzą strukturaliści — to język wraz z całym swoim systemem zróżnicowań leży u podstaw pojęcia podmiotu i poznania świata.

Odkrycie strukturalistycznej lingwistyki prowadzi więc do poglądu, iż język może być analizowany bez odniesienia do podmiotowych aktów mowy i przedmiotów, do których odnoszą się znaki językowe. Dopiero w tej perspektywie otwiera się możliwość, aby podmiot i sens aktów mowy uznać za pochodny względem struktury językowej.

Do strukturalistycznej lingwistyki semiotycznej nawiązali etnolog Lévi-Strauss, psychoanalityk Jacques Lacan oraz filozof Jacques Derrida, przyjmując, że język jest czystą formą, która poprzedza każdy podmiot mówiący. I tak Lévi-Strauss w sposób istotny rozszerzył teoretyczne podejście strukturalistycznej lingwistyki poza sferę semiotyki — sferę fonemów, morfemów i słów — na mity, społeczne struktury i stosunki pokrewieństwa. Natomiast Lacan podjął próbę ugruntowania przy pomocy teorii znaków freudowskiej psychoanalizy. O ile podmiot mówiący w swojej mowie podporządkowany jest nieświadomej strukturze „*la lanque*”, to właśnie lingwistyka oferuje — wedle Lacana — model teoretyczny do konsekwentnego rozwinięcia myśli o tym, co nieświadome. W Lacanowskiej psychoanalizie okazuje się, że nie istnieje autonomiczny podmiot, który w sposób świadomy wytwarzałby zamierzony przezeń sens. To właśnie Lacan dokonał swoimi pracami przełomu, który wyprowadził badania nad językiem poza klasyczny strukturalizm. Celem bowiem klasycznego strukturalizmu, było wypracowanie ogólnych struktur analizowanych systemów znaków. Chodziło więc przede wszystkim o ustalenie ogólnie ważnej taksonomii; system znaków przypominał przy takim ujęciu sieć atomów kryształu o niezmienniej strukturze. Przyjęcie niezmienniej struktury systemu znaków było możliwe tylko na gruncie założenia, że znaki w takiej strukturze mają ustaloną wartość, którą można jednoznacznie ustalić i opisać. Założenie o stabilnej strukturze wartości znaków zostało podważone przez Lacana i Derridę. Derrida sądzi, że struktura językowa nie ma żadnego jednego wyróżnionego centrum, wokół którego byłaby zorganizowana. Liczba opozycji, w jakich może występować znak w strukturze językowej, ma charakter otwarty i nigdy nie daje się ostatecznie ustalić. Przez to wartość znaków ulega nieustannej przemianie, która nie podlega kontroli. Struktura języka jest nieograniczoną grą odniesień między znakami, którą wytwarzają same znaki językowe. Prawa opozycji i kombinacji, które określają zróżnicowanie i powiązanie znaków językowych, poprzedzają w istnieniu podmiot.

Derrida opiera swoje pojęcie języka na koncepcji różni (*différance*). Wykorzystuje przy tym dwuznaczność słowa *différer*, które jednocześnie znaczy: „odnosić się do czegoś” i „coś przesuwając”. Pojęcie *différance* wskazuje na proces

odnoszenia się znaków językowych do siebie, w którym wytwarza się sens terminów znaczących, jak i na samo przesunięcie obecności terminu oznaczonego. W *différance* założone zostają jednocześnie trzy momenty: po pierwsze, między znakami istnieje międzyprzestrzeń (*espacement*). Bez niej znaki językowe nie mogłyby się od siebie różnić. Przestrzeń bowiem tylko wtedy jest dana, kiedy jeden znak odnosi się do innego znaku — tak jak na przykład znak pisma zawsze wskazuje na słowo mówione. Po drugie: znak odnoszący się do innego znaku zawsze musi zostać pomyślany jako *dynamis*, jako siła. Należy podkreślić, że pojęcie *différance* nie oznacza źródłowej kauzalności, która jest przyczyną odróżnienia w piśmie tego, co znaczące i tego, co oznaczane, lecz tylko wskazuje na aktywność, która ugruntowana jest w samej konstytucji jakiegos znaku¹¹. Ta aktywność wytwarza nie tylko przestrzeń między znakami, ale także czas. Temporalizacja, o której mówi Derrida, manifestuje się na drodze okrężnej, którą zawsze musimy przemierzyć, gdy przechodzimy od jednego znaku do drugiego. W ten sposób znaczenie jakiegos znaku daje się jedynie sformułować na drodze okrężnej, tj. na drodze odniesienia do innego znaku. Tym samym jego znaczenie jest stale przesunięte, czasowo opóźnione. Można powiedzieć, że ślad innego znaku wytwarza to przesunięcie. Derrida wychodzi wraz z Saussurem i z Nelsonem Goodmanem od tego, że znaki konstytuują się tylko przez różnice. Każde słowo jakiegos języka istnieje, zgodnie z tym, dzięki różnicom, jakie dzielą go od innych słów. Można to wyrazić jeszcze inaczej: każde słowo wskazuje na wszystkie inne słowa jakiegos języka. Zakłada ono samo siebie jako wyprowadzone z tych innych słów. Każde słowo uzyskuje więc swoje znaczenie tylko o tyle, o ile nosi w sobie ślady innych słów¹². Wedle Derridy sieć nieograniczonych zróżnicowań między znakami wystarczy do tego, ażeby wyjaśnić znaczenie znaku.

Derrida obywateli w swojej filozofii znaku bez pojęcia świadomości. Świadomy podmiot jest dlań czymś wtórnym w stosunku do różnicujących się wzajemnie znaków. Dlatego też nie możemy zrekompensować braku identyczności znaku przez odwołanie się do podmiotu czy do rzeczywistości, do której odnoszą się znaki, ponieważ oba te elementy dopiero wylaniają się z procesu różnicowania się znaków. Nie jest bowiem tak, że najpierw istnieje podmiot, który różnicuje znaki. Wręcz na odwrót: to rozróżnianie i odnoszenie do siebie znaków konstytuuje dopiero podmiot.

Wedle Derridy *différance*, która konstytuuje wszelkie znaczenie znaków, sama nie posiada znaczenia¹³. Znaczenie jest zakorzenione w czymś, co samo pozabawione jest znaczenia¹⁴. Bezpośrednia przejrzystość tego, co ma sens zostaje w swoim źródle zaciemniona; i jeśli chce się ją zdefiniować jako to, co daje się wypo-

¹¹ J. Derrida, *Die Différance*, w: J. Derrida, *Rangänge der Philosophie*, Wien 1988, s. 34.

¹² J. Derrida, *Positionen*, Wien 1986, s. 67.

¹³ J. Derrida, *Die Différance*, dz. cyt., s. 37.

¹⁴ J. Derrida, *Schibboleth. Für Paul Celan*, Wien 1988, s. 63.

wiedzieć, to trzeba uznać, że jego źródłem jest milczenie. Filozofia różni Derridy nie jest myśleniem różni — w tym sensie nie jest ona żadną „uczasowioną filozofią źródła”¹⁵. Różnia nie jest ani „brakiem źródłowości [...], który jest czymś pierwotnym”¹⁶, ani czymś, co można by określić tylko *ex negativo*. Jest ona jedynie aspektem tego, co musimy założyć, żeby wyjaśnić funkcjonowanie znaków.

Jeśli źródło sensu znaków leży w czymś, co samo pozbawione jest znaczenia, mianowicie — w różni, to wtedy skłonni jesteśmy, jak to czyni Derrida, do całkowitego odrzucenia pojęcia podmiotu. Próba zakończenia procesu wzajemnego wskazywania na siebie znaków, tj. na przykład nadanie jakiemuś znakowi trwałego znaczenia czy przypisanie jakiejś interpretacji tekstu trwałego znaczenia jest wyrazem dążenia do panowania nad sensem i iluzorycznego dążenia — tak charakterystycznego dla kultury zachodniej — przedstawiania obecności sensu znaku w formie jego samoprezentacji.

Nie ulega wątpliwości, że Derrida podejmuje próbę dekonstrukcji, która wymierzona jest przede wszystkim w tradycyjną, hermeneutyczną teorię sensu. Jeśli bowiem nie możemy przypisać żadnemu znakowi trwałego znaczenia, to wtedy interpretacja nie może zmierzać, jak tego chce hermeneutyka, do odsłonięcia pierwotnego sensu tekstu czy symbolu. Dopiero interpretacja nadaje sens znakom tekstu. Przy czym nie jest ona zasadniczo niczym skrępowana, ponieważ nie musi orientować się na uprzednio zakładaną identyczność sensu. Przyjęcie sensu poprzedzającego interpretację ignoruje fakt, że znaki nie mają same z siebie żadnej pozytywnej treści. Jeśli bowiem dopiero poprzez interpretację znakom zostanie przypisana wartość, to nie istnieje żaden sens na który proces interpretacji miałby się orientować. W ten sposób interpretacja staje się czymś dowolnym — nieograniczoną grą terminów znaczących znaków, możliwą do prowadzenia w nieskończoność.

U podstaw kontrowersji między hermeneutyką a poststrukturalizmem znajduje się odmienne ujęcie języka. Dla hermeneutyki język, w którym przebiega rozumienie jest jednością. Każdy proces rozumienia tekstu czy tego, co powiedział drugi człowiek odwołuje się do wspólnego języka, do wspólnej przestrzeni sensu, w której realizuje się porozumienie. Przy czym nie tyle chodzi tu o to, że mówimy tym samym językiem, ile o poruszanie się w tej samej przestrzeni sensu. Hermeneutyka wychodzi od jedności języka i sensu, z którego dopiero wyprowadza różnicę.

Natomiast dekonstruktywizm utrzymuje, że znaczenie znaku wypływa z różnicy. Zawsze musimy założyć różnicę. Różnica między elementem nie posiadającym znaczenia i ukonstytuowanym w języku znaczeniem sama leży poza obszarem języka. Wychodząc od tej różnicy język dopiero konstituuje się jako nie

¹⁵ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M 1985, s. 197.

¹⁶ J. Derrida, *Freud und der Schauplatz der Schrift*, w: J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M 1976, s. 312.

zamknięta struktura. Każdy język odniesiony jest do różni, której nie jest wstanie uchwycić pojęciowo przy pomocy narzędzi języka. Różnia poprzedza każdy język. To ona sprawia, że każdy język jest nie zamkniętą w sobie strukturą, w której znaki nie są w stanie zachować tych samych znaczeń. Wszelka kontrola znaczeń języka załamuje się na różni, z której wylania się język. Derrida pokazuje w sposób jasny, że różnica między językami musi zostać pomyślana przy wychodzeniu od pierwszej różnicy, tej leżącej u podstaw każdego języka. Prowadzi to w konsekwencji do tego, że sądzi się, iż język obcy zaczyna się już we własnym języku¹⁷. Różnica językowa, fenomen obcości językowej nie zaczyna się dopiero tam — jak chce tego hermeneutyka — gdzie dwa języki przeciwstawiają się sobie jako względem siebie obce. Każdy język zawiera już sam w sobie obcość językową. Różnica między językami tworzy się w pewnym stopniu już w każdym języku. Tekst Derridy *Die Einsprachigkeit des Anderen* poświęcony jest prawie w całości pytaniu, jak można pomyśleć obcość we własnym języku¹⁸. Obcość manifestująca się w różnicy między poszczególnymi językami nie sytuuje się — jak twierdzi hermeneutyka — w opozycji do jedności, którą można wytworzyć w procesie rozumienia. Jedność ta konstytuuje się dopiero w procesie wychodzenia od różnicy, która leży u podstaw każdego języka, jako jedność różnicy języków.

Hermeneutyka propaguje takie podejście do języka, które zakłada w nim pojęcia: całości, ciągłości i koherencji sensu. W swoim postępowaniu wskazuje na niemożliwość wyjścia poza język. Natomiast dekonstruktywizm stawiając pytanie o genezę języka próbuje rozpatrywać ją w powiązaniu z tym, co leży poza jego obrębem.

W centrum konfrontacji między hermeneutyką a dekonstruktywizmem znajduje się pojęcie rozumienia. W teoretycznym rozwoju hermeneutyki w ostatnich latach dokonała się zmiana paradygmatu. Przy eksplikacji rozumienia nie wychodzi się już od fenomenu niezrozumienia, jak to jeszcze miało miejsce w hermeneutyce Schleiermachersa i Diltheya, ale przyjmuje się, że rozumienie tekstu, dzieła sztuki jest czymś wtórnym w stosunku do egzystencjalnego, w sposób bezpośredni danego fenomenu zrozumienia siebie samego i świata, w którym żyjemy. Heidegger twierdzi, że zawsze już siebie samych jakoś rozumiemy. Mówi on w tym kontekście o przedrozumieniach. Każde rozumienie opiera się na przedrozumieniu i dlatego można mówić w hermeneutyce o jego bezpośrednim charakterze. Dopiero wychodząc od bezpośredniego rozumienia można na przykład pytać o rozumienie w naukach humanistycznych czy o wyjaśnianie w naukach przyrodniczych. W perspektywie hermeneutyki proveniencji heideggerowsko-gadamerowskiej wszelkie momenty, które leżą poza rozumieniem i od których rozumienie

¹⁷ J. Derrida, *Schibboleth*, dz.cyt., s. 60.

¹⁸ J. Derrida, *Die Einsprachigkeit des Anderen*, w: A. Haverkamp (Hrsg.), *Die Sprache der Anderen*, Frankfurt/M 1997, s. 21.

jest uzależnione, ostatecznie dają się wciągnąć w orbitę teorii rozumienia. Na tym też ma polegać uniwersalny charakter rozumienia¹⁹.

Natomiast dekonstruktywizm rozpatruje rozumienie wychodząc od różnicy, leżącej u podstaw każdego języka. Każdy język jest już dla siebie obcy, ponieważ jego horyzont rozumienia stale jest kwestionowany przez różnię, leżącą u jego podstaw. Próba pomyślenia różni implikuje już przekroczenie rozumienia tego, co zostało już zrozumiane. W ten sposób język jako jednolita przestrzeń zrozumienia zostaje zakwestionowany. Dlatego też zrozumienia znaków nie można interpretować jako procesu jednolitego rozumienia. Hermeneutyka napotyka tutaj na swoje granice. W hermeneutyce nie został bowiem uchwycony proces zrozumienia znaków językowych. Proces konstytucji znaczenia znaków nie jest przecież obojętny — twierdzą dekonstruktywiści — dla zrozumienia samego sensu języka, mowy czy tekstu.

Hermeneutyka utrzymuje, że rozumienia nie daje się przekroczyć. Na przykład u Heideggera rozumienie ujęte zostało jako egzystencjał oznaczający formę otwartości *Dasein* na siebie samego i świat, w który jest ono rzucone. To egzystencjalno-ontologiczne rozumienie opierające się na bezpośrednio danych przedrozumieniach leży u podstaw wszelkich pochodnych form rozumienia. Z perspektywy hermeneutyki *Dasein* rozumienie ma strukturę projektu zawierającego trzy wzajemnie do siebie odniesione momenty, mianowicie: *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff*²⁰. Te trzy momenty rozumienia zakładają, że zrozumienie czegoś, np. młotka jest możliwe na gruncie usytuowania go w większej całości, np. w strukturze narzędzi, do której *Dasein* musi mieć *a priori* ontyczno-pojęciowy dostęp. Na gruncie hermeneutyczno-egzystencjalnej koncepcji rozumienia Heideggera sens świata nie jest czymś danym na trwałe, ponieważ jest każdorazowo dopiero konstytuowany w projekcie rozumienia przez *Dasein*. Rozumienie zawsze tworzy system odniesień między znakami. Nie można więc powiedzieć, że sposób obchodzenia się ze znakami, znaczenie zdań czy inne momenty, które znajdują się poza językiem, poprzedzają hermeneutykę rozumienia. Jest wręcz na odwrót: wszystkie wymienione powyżej momenty mogą dopiero wtedy zostać uwzględnione, kiedy rozumienie jest już właściwie ukonstytuowane. Nie mogą więc zostać uwzględnione jako momenty, które prowadzą dopiero do rozumienia.

Hermeneutyczna teoria rozumienia została *explicite* poddana ze strony Derridy ostrej krytyce. Doszło do tego na spotkaniu pomiędzy najbardziej prominentnymi przedstawicielami tych kierunków, które odbyło się w 1981 roku w Paryżu²¹. Derrida zarzucił hermeneutyce, że nie rozumie ona w sposób właściwy

¹⁹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 430.

²⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 213.

²¹ *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, hrsg. v. Ph. Forget, München 1984.

znaków. To, o co chodzi Derridzie w tej krytyce można zilustrować przykładem koncepcji znaku Heideggera, który w *Sein und Zeit* utożsamia go z tym, co poręczne. Argumentacja Heideggera implikuje tezę, że znaki nie budują między sobą żadnej innej formy odniesienia niż przedmioty należące do świata. Tak jak przedmioty należące do świata wzajemnie odnoszą się do siebie, tak też każdy znak — o ile zostanie zrozumiany — odnosi się do innych znaków. U Heideggera jedność rozumienia zagwarantowana jest poprzez system odniesień, w jakim znak występuje. „Znak jest czymś ontycznie poręcznym” i jest zawsze wkomponowany w jakiś „całokształt odniesień”²². Znaki wskazują na inne znaki oraz na przedmioty, które oznaczają. Rozumienie znaków utożsamia Heidegger z umiejętnością posługiwania się znakami. Dekonstruktywizm stawia pod adresem Heideggera następujące pytania, mianowicie: czy w kognitywno-praktycznym posługiwaniu się znakami dochodzi do głosu, jak twierdzi Heidegger, rzeczywiste rozumienie znaków? Czy znaki można wyłącznie rozumieć jako systemy odniesień?

Dekonstruktywizm wskazuje na to, że nie każde pojęcie rozumienia daje się wyjaśnić przez odniesienie do systemu znaków. To, że mogę, jak Heidegger, mówić o znakach w przeciwstawieniu do innych przedmiotów, znaczy, że już rozumiem je jako znaki. Zaś ten rodzaj rozumienia jest całkowicie heterogeniczny względem tego, które bazuje na praktycznej umiejętności posługiwania się znakami (sfera Heideggerowskiej poręczności). Właściwe zrozumienie znaku nie jest związane z teoretyczno-praktyczną umiejętnością obchodzenia się ze znakami. Bowiem z taką umiejętnością posługiwania się znakami możemy mieć dopiero wtedy do czynienia, kiedy znaki zostaną uprzednio rozumiane jako znaki. Rozumiemy zaś znaki w sposób właściwy, kiedy ujmujemy je w zróżnicowanym odniesieniu do innych znaków. Bez takiej właściwej formy rozumienia nie możemy w ogóle mówić o znakach.

Dekonstruktywizm odróżnia więc dwa poziomy rozumienia. Po pierwsze, zrozumienie właściwe, które ujmuje znak jako ślad pomiędzy innymi śladami. Po drugie, zrozumienie kognitywno-praktyczne, które zakłada, że znakami zawsze możemy posłużyć się w działaniu praktycznym. Pojęcie rozumienia ma więc dwa centra znaczeniowe. W ten sposób dekonstruktywiści wskazują na różnicę zawartą w samym pojęciu rozumienia. Można to też odczytać jako próbę wykroczenia poza samo rozumienie. Nie każde rozumienie opiera się na tym, co już w jakiś sposób zostało rozumiane. Bowiem rozumienie znaku jako znaku nie opiera się na tym, że uprzednio jest on w jakiś sposób rozumiany. Przedrozumienia, o jakich mówi Heidegger, nie obejmują rozumienia znaku jako znaku. Przede wszystkim różnica między rozumieniem znaku jako znaku a rozumieniem opartym na przedrozumieniach, odnoszących się do już ukonstytuowanego systemu znaków, nie daje się uplasować w strukturze samego rozumienia. Wprawdzie mogę próbować, tak jak to teraz czynię, wyartykułować zrozumienie tej różnicy.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz.cyt., s. 117.

Ale poruszam się już wtedy w sferze rozumienia i dlatego nie mogę uchwycić różnicy jako takiej. Bylibyśmy w błędzie, gdybyśmy przekonani byli o tym, że w ten sposób dekonstruktywizm przekreśla tezę o bezpośrednim charakterze rozumienia. Teza ta nie znajduje się w ogóle w centrum jego uwagi. Dopiero teza hermeneutyki, że każde rozumienie wskazuje zawsze na jakieś inne rozumienie, jest przedmiotem sporu. Dekonstruktywizm można odczytać jako próbę myślenia o tym, co leży poza sferą rozumienia i co je samo warunkuje. Przy czym pytaniem podstawowym jest problem genezy rozumienia i jego jedność. Rozumienie, o którym mówi dekonstruktywizm, ujawnia się w sposobie, w jaki tekst obchodzi się ze swoimi znakami. Hermeneutyka mówi o zrozumieniu tekstów. Te dwa aspekty rozumienia wzajemnie się nie wykluczają. Raczej jest tak, że rozumienie znaków wpływa na samo zrozumienie tekstu. W opozycji do stanowiska hermeneutyki, dekonstruktywizm sądzi, że sposób obchodzenia się ze znakami poprzedza wszelką określoność rozumienia. Dochodzi on w analizie pojęcia rozumienia do momentu, który sam leży już poza rozumieniem. Tym momentem — posługując się językiem Derridy — jest różnica, która leży poza obszarem cyrkulacji rozumienia. Dopiero ona otwiera rozumienie i pokazuje narodziny rozumienia *in statu nascendi*.

b) Krytyka pojęcia podmiotu w koncepcji „słabego bytu” Gianni Vattimo

Nasz świat — twierdzi Vattimo — można wraz z Nietzschem scharakteryzować, jako „świat pokopernikański”. Do tego „świata pokopernikańskiego” należy doświadczenie nihilizmu. Nihilizm to nie fałszywy pogląd, lecz patologia samego życia. Jest on przede wszystkim wydarzeniem historycznym czy też ciągiem takich wydarzeń. Nihilizm to proces historyczny — „to rzeczywistość”²³. O jakie wydarzenie historyczne tu chodzi? Co się stało, że dzieje nabrały wokół nas nihilistycznego sensu?

Bóg umarł; oto, co się stało, mówi Nietzsche. Dla Nietzschego cały proces nihilizmu daje się ująć poprzez śmierć Boga czy poprzez to, co nazywa on „przewartościowaniem najwyższych wartości”. Nihilizm dotyczy przede wszystkim samego bytu; dotyczy on czegoś całkiem innego niż po prostu człowieka²⁴. Nie jest więc poglądem, którego fałszywość czy moralna niesłuszność mogłaby zostać odkryta przez zwolenników innych, nie nihilistycznych poglądów. Vattimo widzi powiązanie pomiędzy Nietzscheańskim rozumieniem nihilizmu a jego ujęciem przez Heideggera. Nihilizm definiuje Heidegger jako proces, w którym „odrzucaamy bycie jako zasadę (*Grund*) bytu”²⁵. Polega on nie na tym, że bycie pod-

²³ G. Vattimo, *Apologie des Nihilismus*, w: G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, s. 23.

²⁴ G. Vattimo, *Der Nihilismus als Schicksal*, w: G. Vattimo, *Das Ende*, dz. cyt., s. 24.

²⁵ Por. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, w: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976, s. 6.

lega pełnej władzy podmiotu, ale że zostało ono rozmyte w obiegu wartości — w nieograniczonej niczym przemianie wartości użytkowych w wartości wymienne. Na miejsce wartości najwyższych wkroczyła uniwersalna zasada równoważności wartości. Bycie zostaje zniszczone, o ile zostaje poddane dyktatowi wartości.

Figura doskonałego nihilizmu jest charakterystyczna dla myślicieli postmodernistycznych. Nawet nihilizm rozumieją oni jako naszą jedyną szansę w czasach, w których wartości mogą rozwinąć swoją prawdziwą naturę, tj. swoją wzajemną wymienialność i nieograniczoną zmienność²⁶.

Stanowisko nihilizmu sytuuje się w opozycji do procesu obecnego w kulturze europejskiej, który Vattimo określa przez pojęcie „nostalgiczno-restauratywnej lektury kryzysu humanizmu”²⁷. Do tego procesu kulturowego zalicza on w filozofii współczesnej fenomenologię i wczesny egzystencjalizm (a więc także Heideggera *Sein und Zeit*) oraz humanistyczny marksizm. Wszystkie te zjawiska filozofii, które tworzą większą część europejskiej kultury, podkreślają patos autentycznego życia człowieka, odrzucają nihilizm i opowiadają się za spełnieniem idei humanizmu. Dla „nostalgiczno-restauratywnej” próby przezwyciężenia kryzysu humanizmu charakterystyczna jest wiara w najwyższe wartości, czyli wiara w możliwość wytworzenia albo restauracji „wartości w twardym sensie”. W centrum filozofii humanistycznej znajduje się idea człowieka jako bytu nieredukowalnego do niczego innego, niepowtarzalnego i posiadającego szczególny status, którego ośrodkiem jest idea wolności, przejawiająca się w zdolności człowieka do podejmowania autonomicznych rozstrzygnięć²⁸. Dla „nostalgiczno-restauratywnego” ujęcia kryzysu humanizmu jest charakterystyczne, że praktyczna realizacja ideału humanizmu jest możliwa wyłącznie na gruncie utopijnego obrazu człowieka oraz przy zastosowaniu środków rewolucji. Rozmycie najwyższych wartości nie oznacza dla nihilisty możliwości ponownego wytworzenia w życiu ludzkim „wartości w twardym sensie”: nie istnieje bowiem żadne przyswojenie na powrót tego, co uległo ostatecznemu rozpadowi. Nihilista nie reaguje także na przewartościowanie najwyższych wartości w ten sposób, że na miejsce starych wartości, prawdy, dobra i piękna, stawia tak zwane wartości niższe. Nihilizm nie jest to bowiem tylko pogląd, że nic nie ma sensu, ale przede wszystkim jest to określona sytuacja historyczna. Nihilizm jako sytuacja historyczna oznacza postępującą dezintegrację. Ale jest to tylko jedna strona zjawiska. Kryzys, o którym mowa, ma przecież także pozytywne, twórcze znaczenie. Jest warunkiem swego własnego przezwyciężenia; przewartościowania wszystkich wartości. Nihilizm to zmierzch tradycyjnych wartości najwyższych, ale także droga wyzwolenia od nich. Ale to wyzwolenie od wartości najwyższych nie jest równoznaczne z ich krytycznym prze-

²⁶ G. Vattimo, *Der Nihilismus als Schicksal*, dz. cyt., s. 25.

²⁷ G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus*, w: *Das Ende*, dz. cyt., s. 47.

²⁸ Tamże, s. 40.

zwyciężeniem, tj. z ich odrzuceniem jako niesłusznych poglądów czy postaw na rzecz słusznych.

Vattimo, który proklamuje w swojej filozofii apologię nihilizmu, próbuje wypracować nowe podejście do bytu. To podejście określa jako „ontologię upadku” i przeciwstawia je ujęciu dialektycznemu. Myśli ono bowiem dzieje odnosząc je do „doskonałej, ostatecznej i całościowej obecności bytu”. Vattimo odnosi się tu krytycznie do Hegla i Marksa. „Ontologia upadku” orientuje się na „życie, ujęte jako gra wykładania sensu, wzrost i śmiertelność”²⁹. Vattimo uważa, że taka koncepcja bytu „[...] lepiej oddaje znaczenie doświadczenia w świecie, w którym, tak jak w naszym, nie ma już w żadnym stopniu rozróżnienia między pozorem a bytem. Nasz świat zawiera jedynie [...] grę zjawisk, istotności, które pozbawione są wszelkiej substancjalności tradycyjnej metafizyki”³⁰. Vattimo zgadza się z tezą Nietzschego z *Götzendämmerung*, że „świat prawdziwy stał się baśnią”³¹, i dodaje do tego, że pojęcie baśni w naszej sytuacji nie straciło całkowicie na znaczeniu, ponieważ nie istnieje żadna prawda, która baśń odsłoniłaby jako iluzję czy pozór. Metafora baśni odniesiona do egzystencji człowieka w późnokapitalistycznym społeczeństwie wskazuje na to, że zjawiskom życia współczesnego nie można przypisać zniewalającej siły, która była jeszcze właściwa „metafizycznemu *ontos on*”³². Bycia nie daje się pomyśleć w pojęciach, lecz tylko w formie „przypominania”, jako „śląd” i jako „zjawisko”.

Celem Vattimo jest ugruntowanie dziejów na hermeneutyce. Przy czym dzieje są tu rozumiane jako „przekaz językowych przesłań, w których byt wydarza się i wzrasta”³³. Ze swoją ontologią „słabego bytu” próbuje on dać odpowiedź na pytanie, czy jesteśmy w stanie żyć bez neuroz w świecie, w którym „Bóg umarł”, w którym stało się jasne, że nie istnieją żadne trwałe, zabezpieczone struktury, lecz tylko w zasadzie „prawne ustanowienia” (*Justierungen*). Od tych ludzkich „ustanowień” Vattimo oczekuje orientacji w świecie: „przekaz, tradycja, która wykryształizowana dociera do nas w języku, w różnych językach, także w zastosowanych technikach, w ramach ludzkiego doświadczenia, zakreśla zawsze pewien obszar rozstrzygnięć, kryteriów racjonalności, czy lepiej to formułując rozumności”³⁴. Bycie przeto „uprzytamniane” w formie „ślądu”, jako „wspomnienie”, nigdy nie daje człowiekowi współczesnemu absolutnego oparcia. Uwolnienie człowieka od panowania „twardego bytu” prowadzi do zwiększenia wolności. Vattimo dodaje: „tak pomyślane bycie uwalnia nas, czyni nas wolnymi od wszel-

²⁹ G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Wien 1986, s. 34.

³⁰ Tamże, s. 33.

³¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe in 15. Bänden*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Bd 6, München–Berlin–New York 1980, s. 80.

³² G. Vattimo, *Apologie des Nihilismus*, dz. cyt., s. 29.

³³ G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, dz. cyt., s. 11.

³⁴ Tamże, s. 34.

kich nakazów oczywistości i wartości, od wszelkich „całości”, które wyśniła sobie tradycyjna metafizyka i które stale służyły wszelkim autorytarnym systemom panowania jako ich maska i legitymizacja”³⁵.

W takiej sytuacji nie powinno nas zbytnio dziwić, jeśli natrafiamy u Vattimo na silną awersję wobec pojęcia podmiotu, rozumianego jako „samoświadomość pojeđnana ze sobą samą”. Podmiot pomyślany w sposób humanistyczny jako samoświadomość jest pojęciem „przestarzałym”, ponieważ jest korelatem myślenia metafizycznego, które zapomina o byciu, stawiając na jego miejsce obiektywność i samą obecność bytu³⁶. Vattimo solidaryzuje się tym samym z prawdziwym sensem Heideggerowskiego antyhumanizmu, podkreślając, że w tym antyhumanizmie wyraża się coś więcej niż domaganie się nowej, innej zasady bytu, która pozwalając wyjść poza roszczenia człowieka do panowania, mogłaby dostarczyć dłań nowego punktu odniesienia. Humanizm myśli o podmiocie w horyzoncie gołej obecności i czyni niemożliwym zrozumienie życia *Dasein* w jego własnej dziejowości. W tej perspektywie podmiot zostaje sprowadzony do danej w spostrzeżeniu wewnętrznym w sposób apodyktyczny pewności własnego istnienia. Ujęty jako samowiedza, pomiot jest właściwie idealnym podmiotem nauk, a nie faktycznym bytem człowieka rozumiejącym siebie i świat. Humanizm jest wedle Vattimo i Heideggera doktryną, która człowiekowi przypisuje rolę podmiotu, tj. samoświadomości jako miejscu ewidencji, w ramach bytu pomyślanego jako zasada, względnie jako obecność. Heidegger pokazał w sposób przekonujący w odniesieniach, jakie występują wedle niego między metafizyką, humanizmem i techniką, że podmiot, którego stale powinniśmy bronić przed procesem dehumanizacji, sam właściwie jest jego podstawą, ponieważ uznany za funkcję świata obiektywnego skłania się do tego, żeby być obiektem manipulacji³⁷. Ideał podmiotu jako „samoświadomości pojeđnanej ze sobą samą” nie nadaje się do wyjaśnienia konstytucji *Dasein* człowieka należącego do późnej nowożytności.

„Późny” Heidegger przedstawił teorię dziejów bycia, którą sam wyłożył jako zmianę istoty prawdy. Dzieje prawdy wychodzą od zrozumienia bycia jako nieskrytości (*aletheia*) i przebiegają poprzez wiele różnych faz. I tak pod hasłem „przedstawienie” i „zasada racji” (*Satz vom Grund*) śledzi Heidegger dzieje bycia w nowożytnej myśli. W niej to u podstaw rzeczywistości znajduje się „podmiot przedstawiający”, który poprzez przedstawianie i pojęciowe określanie próbuje rzeczy podporządkować swojej władzy. Przedstawienie i zasada racji to istotne określenia, które wprowadzają filozofię na drogę myślenia o podmiocie. Świat podmiotu manifestuje się w świecie współczesnym w „istocie techniki”. Heidegger mówiąc o istocie techniki analizuje pojęcie „zestawu” (*Gestell*) w pierwszej części pracy *Identität und Differenz* (1957). Świat techniki to całość złożona

³⁵ Tamże.

³⁶ G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus*, dz. cyt., s. 49.

³⁷ Tamże, s. 53.

z „zestawiania,” (*Stellen*), „uporządkowania” (*Anordnen*), „nakładania” (*Auferlegen*) itp. Z dalszego przebiegu tekstu wynika, że „zestaw” świata techniki jest nie tylko czymś, w czym metafizyka osiągnęła swój szczyt i swoją najwyższą formę rozwoju, ale także — oznacza „pierwsze rozbłyśnięcie wydarzenia” (*Ereigniss*)³⁸. To, czego doświadczamy w zestawie, jest prologiem do tego, co nazywa się „wydarzeniem”. *Gestell* nie jest tylko momentem, w którym metafizyka i humanizm zbliżają się do swojego końca, w sensie ich zniknięcia i zakończenia, ale zapowiada także, jak pisze Heidegger, „pierwsze rozbłyśnięcie wydarzenia”. Przez sformułowanie „pierwsze rozbłyśnięcie wydarzenia” i pojęcie „zestawu” oznacza Heidegger totalny związek panowania i manipulowania przez człowieka, za pomocą techniki, rzeczywistością, który prowadzi do tego, że podmiotowi szukającemu w tym procesie bezwzględnego potwierdzenia swojego panowania nad rzeczywistością, samo to panowanie wymyka się. Myślenie, które pojawia się w sytuacji panowania „zestawu” i „pierwszego rozbłyśnięcia wydarzenia” porzuca (*fahren lässt*) bycie, ujęte w formie przedstawienia i racji. Heidegger wyraził to dosłownie w wykładzie *Zeit und Sein* z 1927 roku: chodzi o to, że „należy bycie odrzucić jako rację bytu”³⁹.

Kryzysu humanizmu nie można ostatecznie przezwyciężyć, lecz tylko „zwinąć” (*verwinden*). Dlatego też, z jednej strony, tradycyjny humanizm *animal rationale* jest nieporozumieniem, z drugiej zaś, zgodnie ze zrozumieniem człowieka w epoce myślenia metafizycznego, w oparciu o ujęcie prawdy jako przedstawienie i racja, jest czymś charakterystycznym dla europejskiego humanizmu.

Heidegger pisze w *Platons Lehre von der Wahrheit*: „Cokolwiek dzieje się z człowiekiem historycznym, każdorazowo wynika to z jakiegoś uprzedniego i odeń niezależnego rozstrzygnięcia co do istoty prawdy. Już na mocy tego rozstrzygnięcia zostaje zawsze przesądzone to, co w świetle ustalonej prawdy jest poszukiwane i zatrzymane jako coś prawdziwego, ale zarazem i to, co odrzucone i pomijane jako nieprawdziwe”⁴⁰.

Człowiek jest tylko momentem w tym działaniu się przesłania prawdy jako przedstawienie i racja. Dlatego też humanizmu nie można pomyśleć wyłącznie jako błędu człowieka, od którego można by się uwolnić aktem woli. Bowiem, jak Vattimo mówi za Heideggerem: „nie tylko w tym sensie metafizyka jest naszym losem, iż należy do nas i nas konstytuuje, i że tylko my możemy ją zwinąć, ale także samo zapominanie o byciu jest już w pewnym sensie wpisane w bycie (na-

³⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1954, s. 27.

³⁹ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, dz. cyt., s. 6.

⁴⁰ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”*, Bern 1947, s. 50; Por. przekł. pol.: *Platona nauka o prawdzie*, tłum. S. Blandzi, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 127.

wet zapomnianie nie zależy od nas). Bycia nie daje się uprzytomnić (*darsi tutto presenza*)⁴¹.

Humanizm nie jest jednak w stanie uratować — jak dowodzi Heidegger w *Brief über den Humanismus* — prawdziwej istoty człowieka. Również na drodze przypominania sobie bycia nie jesteśmy w stanie ująć go jak jakiegoś przedmiotu, który leży przed nami. Jeśli odnosimy się do bycia poprzez przypominanie, myślimy je jako już było, a więc jako więcej nieobecne. Powrót do dziejów metafizyki, który Heidegger wiąże z pojęciem „zwinięcia” metafizyki (czy humanizmu), nie prowadzi do żadnej epistemologicznej pozycji, „poza przypomnieniem sobie bytu jako czegoś, z czym już od dawna się rozstaliśmy”⁴².

Bycie ujawnia się tu tylko w formie przesłania i w formie przekazu. Myślenie nie podąża z powrotem do źródła, żeby nad nim zapanować; nie czyni właściwie nic innego, jak jeszcze raz przebiega tory błędzenia, „w którym jedynie znajduje się bogactwo i dane nam jest bycie”⁴³.

Z rozważań Vattimo wynika, że przesłanie bycia jest dla nas dostępne tylko w formie przekazu (*Überlieferung*). Nawiązuje on tu także do Heideggera, który pisze w *Satz vom Grund*, że myślenie bycia z perspektywy przekazu znaczy: „zaufać wyzwalamu powiązaniu z przekazem”⁴⁴. Nie istnieją w tym sensie żadne „wiecznie ważne struktury bycia” i „żadne wieczne struktury rozumu”, tylko — „akty słowa”, „przekazy tradycji”, które docierają do nas z przeszłości, z dawnych kultur, którym w momencie przeżywanego doświadczenia poprzez naszą na nie odpowiedź nadajemy sens⁴⁵.

W hermeneutycznej ontologii Vattimo opowiada się za „koncepcją słabego bytu”⁴⁶. Dostęp do pozytywnych szans, które postmodernistyczne myślenie otwiera dla warunków egzystowania człowieka, jest tylko wtedy możliwy, kiedy poważnie podchodzi się do rezultatów destrukcji ontologii, którą przeprowadzili Heidegger i Nietzsche. Dotyczy to przede wszystkim pojęcia podmiotu i spekulatywno-dialektycznego ujęcia dziejów.

Idea podmiotu nie jest w stanie w filozofii dzisiaj niczego ugruntować. Jest ona tylko epokową zasadą dziejów bycia i jako taka upadła. Także spekulatywno-dialektyczne ujęcie dziejów zawiodło, ponieważ nie potrafiło odpowiedzieć na pytanie: „dokąd zmierzamy”. Tylko filozofia postmodernistyczna, która wpraw-

⁴¹ G. Vattimo, *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, w: G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, dz. cyt., s. 190.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, s. 187.

⁴⁵ G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁶ R. Capuro, *Gianni Vattimo. Denker der Moderne*, w: G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, dz. cyt., s. 104.

dzie też nie wskazuje nam celu życia, potrafi pomóc nam żyć w warunkach „bycia w drodze donikąd”⁴⁷.

Vattimo widzi człowieka jako głęboko powiązanego z treściami dziejowych przekazów, które w powiązaniu z odpowiedziami na nie człowieka określają jego bycie. Przypominanie sobie bycia jest dlań związane ze skończonością człowieka. Przy tym tę skończoność człowieka rozumie on w sposób „ontyczny”, to znaczy jako biologicznie pojmowaną śmiertelność. I tylko przez tę biologiczną, rzeczywistą śmiertelność, jesteśmy także „rozmową”, jak to sformułował Hölderlin⁴⁸.

Ale, co to właściwie znaczy, że wyjście z subiektywności i metafizyki należy widzieć nie w przewyciężeniu, ale w zwinięciu metafizyki, jeśli Vattimo jednocześnie twierdzi, że subiektywność nie jest czymś, „co możemy pozostawić na boku, jak jakieś porzucone ubranie”⁴⁹. Inaczej to formułując: co właściwie krytykuje Vattimo odrzucając pojęcie podmiotu?

Odrzucony zostaje przede wszystkim podmiot czy Ja ujęte jako dusza czy substancja. Dalej odrzuca on także podmiot jako instancję porządkującą poznanie, wyposażoną w pozaczasowe wskaźniki. Zakwestionowany zostaje również podmiot jako „Ja absolutne”, który funkcjonuje jako podstawa wyjaśniania bytu, natury i historii. Vattimo zwraca się więc przeciwko substancjalnemu, transcendentalnemu i w sposób spekulatywny albo dialektyczny wykoncypowanemu Ja. Odrzucona zostaje, jak sądzę — zasadnie, koncepcja subiektywności absolutnej, która obiecuje nam ostateczne rozwiązanie zagadki dziejów. Vattimo, który szuka drogi „poza podmiot”, zwraca się przeciwko „silnemu” podmiotowi, ale sądzi przy tym, że mowa o podmiocie w filozofii w ogóle jest sensowna. I dlatego na pytanie Baumgartnera⁵⁰, skierowane pod jego adresem, mianowicie: czy wraz z odrzuceniem koncepcji „silnego” podmiotu zostaje odrzucona także skończona subiektywność, ujęta jako podmiot odnoszący się do siebie samego, pewny siebie, zdolny do refleksji, rozumiejący świat i samego siebie — można dać odpowiedź, że pojęcie tak rozumianego „podmiotu słabego” nie zostało u niego w ogóle odrzucone. Tym samym opowiada się Vattimo, wraz z Heideggerem, Lacanem za „kuracją odchudzającą podmiot”⁵¹, która powinna się do tego przyczynić, żebyśmy mogli „usłyszeć apel bycia”, który nie manifestuje się w ostatecznej „racji myślenia” czy w absolutnym duchu; jego „obecność-nieobecność” rozmywa się w stosunkach społecznych, które przeobrażają się coraz bardziej we wrażliwy or-

⁴⁷ G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁸ Tamże, s. 146.

⁴⁹ G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁰ H.M. Baumgartner, *Jenseits des Subjekts? Philosophieren nach dem Ende des Idealismus*, w: *Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, s. 25.

⁵¹ G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus*, dz. cyt., s. 54.

ganizm komunikacji⁵². Odrzucenie pojęcia podmiotu nie może więc być uznane za równoznaczne z odrzuceniem świadomości skończonej, która za pomocą refleksji odnosi się do siebie samej, a w tym zarazem do świata. Ma rację Baumgartner, gdy wychodząc ze stanowiska filozofii transcendentalnej wskazuje, że radykalne odrzucenie świadomości skończonej byłoby równoznaczne z niebezpieczeństwem wystawienia człowieka na bezgraniczne oddziaływanie procesu dziejów, któremu człowiek nie byłby w stanie niczego przeciwstawić. Radykalne odrzucenie podmiotu mogłoby nie tylko podważyć możliwość odpowiedzialnego działania człowieka, ale i uniemożliwić krytykę tego, co totalitarne w dziejach.

3. Podmiot w hermeneutyce

Także z punktu widzenia hermeneutyki pojęcia podmiotu nie daje się wykluczyć z filozofii. Procesu interpretacji, przybierającego formę hipotezy, nie można zrozumieć, jeśli wyłączy się z niego wymiar świadomości, sferę ludzkiej praktyki lub jeśli będzie się ją uważało za rezultat stosunków dynamicznie rozwijających się pomiędzy znakami języka. Derrida nie ma racji, jak mi się wydaje, jeśli twierdzi, że znaki stale wskazują na siebie bez jakiegoś wyróżnionego kierunku, bez jakiejś stale ukierunkowanej intencji wyrażania czegoś. Odniesienie znaków do czegoś innego absolutnie niewyraźnego, do nie dającej się ostatecznie skonceptualizować *différance* — jest przecież najczystszy zakamuflowany pozytywizm. A to znaczy, iż Derrida kontynuuje — wbrew temu, co sam na ten temat twierdzi — metafizykę obecności. Przyjmować język jako sam dźwięk, bez odniesienia do podmiotu, nie jest niczym innym, jak twierdzić, że język może się w pełni sam wyrazić⁵³. Rozumienie nie jest wyłącznie efektem opozycyjnych stosunków między znakami języka, ponieważ z jego praktyki nie daje się wykluczyć ludzkiej świadomości. Tylko w obszarze świadomości mogą zapadać hipotetyczne sądy, dokonywać się motywacje — co należy do istoty interpretacji. Podmiot jest ostateczną instancją, która sprawia, że sens każdorazowo może zostać wytworzony i zrozumiany⁵⁴.

Hermeneutyczna praktyka odgrywa zasadniczą rolę w procesie zrozumienia sensu tekstu, ponieważ sens tekstu, czy też znaku, może być ufundowany tylko w hermeneutyce. Występujące w tekście znaki uzyskują status znaków tylko na mocy interpretacji. Ekspresja (tekst) i interpretacja nie są dwiema dającymi się oddzielić od siebie stronami — produkcji i recepcji. Nie jest tak, że interpretacja nie trafia w pierwotny sens ekspresji, raczej to ekspresja posiada sens tylko w sposób „hipotetyczny” — tylko w formie przypuszczenia.

⁵² Tamże.

⁵³ Por. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 179-183.

⁵⁴ M. Frank, *Was ist Neostukturalismus*, Frankfurt/M 1984, s. 535.

Każda identyfikacja znaku pociąga za sobą interpretację, mianowicie interpretację, której nie można wydedukować z systemu języka, a w której słowo w przejściu od komunikacji do komunikacji zawsze zostaje zidentyfikowane jako inny znak. Indywidualnego użycia języka nigdy nie można wydedukować z semantyki i gramatyki. Język nie jest organem wykonawczym przepisów uniwersalnego kodu. Nie istnieje żaden kod, który byłby w stanie w pełni uchwycić każdorazowe indywidualne użycie języka. Indywidualnego użycia języka, które składa się, na przykład, na styl, nigdy nie można wyprowadzić z uprzednio znanego kodu. W hermeneutycznej praktyce nie możemy zdać się na ślepe użycie wyuczonych reguł, ponieważ samego użycia reguł rozumienia nie można sprowadzić do jakiegś wyróżnionej reguły⁵⁵.

Nawet reguły kontekstu, gdyby w ogóle istniały, nie mogłyby bez reszty antycypować i determinować jedynej w swoim rodzaju aktualnej kontekstowej sytuacji.

O prawdzie jakiegś interpretacji nie można nigdy definitywnie rozstrzygnąć. W tym sensie nie istnieje ostateczna, najlepsza interpretacja mowy czy tekstu, ponieważ w zależności od doświadczenia życiowego, miejsca położenia, światopoglądu i opanowania języka przez różnych interpretatorów zostaną dostrzeżone różne zróżnicowania słów w tekście, których sens mógłby być tylko w pełni kontrolowany z punktu leżącego poza komunikacją. Ale takiego punktu nie ma, ponieważ tylko w obrębie komunikacji słowa mogą posiadać sens. Sens zdania nie jest dany obiektywnie, to jest nie daje się go rozstrzygnąć poza komunikacją. Tylko w społecznej praktyce sens może zostać potwierdzony i to stale na nowo i bez ostatecznej gwarancji swojej obiektywności. Interpretacja staje się w ten sposób nieskończona.

W hermeneutyce niezbędne jest więc odwołanie się do podmiotu. Jest on bowiem ostatnią instancją dzięki której sens jest tworzony i może zostać w ogóle zrozumiany. Tym samym opowiadam się za hermeneutyką, która może i chce posługiwać się kategorią podmiotu. Zadanie hermeneutyki nie leży wyłącznie w sferze technicznej, lecz ma ono charakter filozoficzno-transcendentalny. Gadamer wyraził to najlepiej w przedmowie do *Wahrheit und Methode*: „Mój rzeczywisty zamysł był i jest filozoficzny. Chodzi nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania”⁵⁶.

The problem of the subject in the modern and the postmodern philosophy

The critique of the subject is an ever stronger phenomenon in the post-Modern world of culture, civilization and technology. The gist of the criticism is

⁵⁵ E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven-London 1967, s. 201.

⁵⁶ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 24.

to be found in the claim that the ego is not an unadulterated internal faculty, but a mental function submitted to various uncontrolled, anonymous processes in society, politics and economics. The postmodern philosophy dissects the concept of the subject to show it is no more than a literary fiction. The author raises the question, whether such criticism is ever justified, and argues that the concept indispensable for philosophy. His argument is historical. He shows how the concept originates with Descartes, follows it under the guise of self-consciousness in the classical German philosophy, reviews the Romantic conception of the subject and the role of this concept in Heidegger and Gadamer, to point out finally its importance for Derrida and Vatimo.