

Günter ABEL  
(BERLIN)

## BEZWARUNKOWOŚĆ I PERSPEKTYWICZNOŚĆ

### I

Poniższy tekst dotyczy relacji pomiędzy perspektywicznością i bezwarunkowością, szczególnie zaś dwóch zespołów zagadnień: (a) trudności w posługiwaniu się terminem bezwarunkowość w związku z faktem, iż wszelkie próby rozumienia świata, siebie i sensu dokonywane przez istoty skończone muszą się zawsze dokonywać – właśnie z racji tej skończoności – w sposób włączający perspektywę oraz łączący elementy interpretacji budowania konstruktów, oraz (b) pytanie, czy przyjmując za punkt wyjścia taką perspektywiczność jest się zobowiązanym do przyjęcia tego, co bezwarunkowe. Termin „perspektywiczny” możemy rozszerzyć i posługiwać się słowem „interpretacyjny”. Jest on bowiem orzecznikiem wyrazistszym i mającym bardziej kwalifikujący charakter. Perspektywiczność jest terminem o węższym zakresie niż interpretowanie (sposoby interpretowania). Filozofia interpretacji<sup>1</sup> łączy i czyni wiodącymi te aspekty, które w perspektywie nie mają jeszcze niewątpliwie takiego charakteru. Należałoby między innymi wspomnieć, iż nie chodzi tu o podejście do jednego i tego samego świata z różnych punktów widzenia<sup>2</sup>. Ponadto zaś sposoby interpretacji nie są rozumiane jedynie jako procesy hermeutycznego zawładnięcia czymś wcześniej danym (np. tekstem). O wiele bardziej ma się tu na myśli ich pierwotny walor twórczy, zaś miejscem ich są te funkcje samego użycia języka i znaków, które związane są z podziałem na kategorie. Odnoszą się one przeto do urzeczywistniania pewności (*Bestimmtheit*) takiego a takiego doświadczenia oraz takiego a takiego sensu. Wszędzie i we wszystkich epokach mamy niezmiennie do czynienia jedynie ze światami interpretacji. A skoro

---

<sup>1</sup> Por. *Interpretationsphilosophie* w: „Allgemeine Zeitschrift für philosophie”, 13 (1988), 79–86; *Interpretationswelten*, w: „Philosophisches Jahrbuch”, 96 (1989); H. Lenk, *Walterfassung als Interpretationskonstrukt* w: *Allgemeine Zeitschrift für philosophie*, 13 (1988), 69–78.

<sup>2</sup> Podobnie jak u Leibniza: *Monadologia*, §57.

tak, to możemy rozszerzyć ujęcie problemu pytając o relację pomiędzy sposobami interpretacji a perspektywicznością.

Chęć odrzucenia, suspendowania czy też zafałszowania sposobów interpretacji oznaczałoby zniszczenie specyficzności istotnych dla nas światów oraz ważnego dla nas sensu, a więc tym samym zniszczenie ich samych. Tego rodzaju zamiar ma autodestrukcyjny charakter oraz nihilistyczne konsekwencje. Pozostałoby wówczas raczej puste nic niż czysty sens.

Kategoryzujący status pojęcia interpretacji może zostać wzbogacony o dwa elementy: (a) Wszystko, co dzieje się w ten-i-ten sposób, dzieje się w interpretacji jako interpretacja, której zasady ono ustanawia – nawet jeśli tych zasad wcale nie znamy bądź jeszcze nie znamy. Owo „dzianie się” może być od tego momentu postrzegane jako proces interpretacji. (b) Interpretacyjnej kwalifikacji podlegać może nie tylko aktywność bezpośrednio obdarzająca formą świat i sens, lecz także rozum. Jej porządkujące całość funkcje odnoszą się nie tylko bezpośrednio do doświadczenia czy też przedmiotów, lecz do działań rozumu. W tym przypadku do poszczególnych sposobów budowania konstrukcji w aspekcie perspektywiczno-interpretacyjnym. Można to nazwać przejściem rozumu krytykującego w interpretujący. Tym samym pojawiają się tu trzy aspekty sposobów interpretowania: (1) interpretacja kategoryzująca, (2) zjawisko interpretacji, oraz (3) rozum interpretujący. W jakim stosunku pozostają one do problemu bezwarunkowości?

Problem bezwarunkowości podzielić można na trzy zagadnienia, które mogą zostać przyporządkowane trzem aspektom interpretacji: bezwarunkowość (1) jako to, co ze swej strony nie podlega ograniczeniom i uwarunkowaniom perspektywicznym i interpretacyjnym, (2) jako Jedna bezwarunkowa podstawa Istniejącego oraz (3) jako coś bezwarunkowego, dla którego rozum zgodnie z jego podstawą jest czymś uwarunkowanym, a mianowicie jako (a) rozum teoretyczny w sensie odnajdywania najwyższych zasad sądenia i (b) jako rozum praktyczny w sensie usprawiedliwienia działań. Oczywiście żaden z tych aspektów nie może być ujmowany tak, jakby mówiąc o tym, co bezwarunkowe, miało się na myśli „rzecz”, ewentualnie coś określonego. Chodzi tu o graniczne pojęcie myślenia i działania, które można uzyskać dopiero dzięki refleksji.

Filozofia interpretacji nie twierdzi, iż moralna i epistemiczna wiara w bezwarunkowość jest „błędna”. Absolutnie nie może tu chodzić o fałszywość, odrzucenie czy też uchylene się od pytania o bezwarunkowość, jako że filozofii chodzi o tę płaszczyznę, na której dokonuje się przede wszystkim rozdziału pomiędzy tym, co uważane jest za „fałszywe” lub „prawdziwe”, ewentualnie „słuszne”. Należy jednak postawić pytanie, czy nie mogłaby nadejść godzina wiary w bezwarunkowość.

Chcąc podawać argumenty przemawiające za tezą tkwiącą w tych hipotetycznych sformułowaniach, należy zgodnie z trójdzielny podziałem wykazać, (1) iż nie może istnieć ani interpretacja; (2) iż procesu interpretacji nie można odnosić do

bezwarunkowej podstawy bądź do bezwarunkowego procesu fundamentalnego; (3) iż najwyższą podstawą rozumu nie musi już być odnalezienie dla tego, co uwarunkowane, tego, co nieuwarunkowane oraz iż w świetle filozofii interpretacyjnej etyka możliwa jest bez uczynienia takiego założenia. Każdy z trzech punktów opiera się na tym, iż sposoby interpretacji nie są ze swej strony związane z bezwarunkowością ani w sensie logicznego podporządkowania, ani w oparciu o ich samorozumienie.

Po przyjęciu takiego punktu wyjścia o znamionach interpretacyjno-krytycznych nie chodzi już o to, by wyjść poza sieć uwarunkowań rzeczywistego interpretowania, np. rzeczywistego mówienia, myślenia i działania, i przejść ku temu, co bezwarunkowe. Sensowniejszą i konsekwentniejszą wydaje się myśl, iż skończone i przez to posługujące się interpretacją stworzenia starają się poprzez refleksyjne wniknięcie w siebie otwarte na mechanizm sieci warunków interpretacji, z której wypływa i do której odnosi całe nasze działanie i poznanie. By jednak dojść do tego punktu, należy najpierw wyjaśnić, iż w ogóle, a także w jakim sensie, chęć dotarcia do tego, co bezwarunkowe powiązana jest jeszcze ze swej strony z życiową „optyką perspektyw”<sup>3</sup>. Należy więc pokazać, w jakim sensie mijają się to z interpretacyjnym i zdarzeniowym charakterem rzeczywistych wydarzeń życiowych, które w końcu ze swej strony nie mogą być już w ogóle charakteryzowane przy pomocy dychotomii między warunkowością i bezwarunkowością.

## II

Jeśli perspektywiczność i sposoby interpretacji mają znaczenie zasadnicze, to również moralna i epistemiczna (a także religijna) wiara w to, co bezwarunkowe, ma swe miejsce w, a nie poza całością naszych działań interpretacyjnych. Tym samym wiara ta musi się dać zrozumieć w sensie interpretacyjno-genealogicznym. Jej istnienie nie jest bowiem możliwe jako wypływające ze splotu uwarunkowań. Ona się przecież pojawia; prowadzące w końcu do dominacji pojawienie się innych charakterystyk procesów interpretacyjnych ma się dokładnie odwrotnie proporcjonalnie do mającej funkcje organizujące i orientujące siły wiary w bezwarunkowość. Wzrostowi dominacji tych pierwszych odpowiada osłabienie tej ostatniej. Szczególne znaczenie mają tu trzy aspekty, które wysunęły się na plan pierwszy głównie za przyczyną filozofii Nietzscheańskiej: (a) umiejscowienie interpretacji w czasie, (b) status tego, co perspektywiczne jako „podstawowy warunek życia”<sup>4</sup>, (c) niemożność zamknięcia (*Unabschliessbarkeit*) interpretacji. Pierwszy aspekt prowadzi do konieczności przyjęcia także czasowości, historyczności i stawiania się jako najwyższych i najbardziej ogólnych pojęć, takich jak „bezwarunkowość” lub „byt”.

<sup>3</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, aforyzm 11, w: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, wyd. G. Colli i M. Montinari, Abteilung VI, 2, s. 20. (KGW)

<sup>4</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, wstęp.

„Sens historyczny”<sup>5</sup> sięga głęboko i daleko. Następstwem drugiego aspektu jest pogląd, iż przezwyciężenie perspektywiczności zmierzające w kierunku poznania oznacza auto-destrukcyjne zniszczenie możliwości poznania w ogóle, od momentu, gdy życie, ujmowane także jako kategoria logiczna<sup>6</sup>, jest punktem wyjścia dla poznania. W trzecim aspekcie przyjmujemy możliwość, iż „to, co ostatnie”, to znaczy najwyższe pojęcia, które pojawiają się na końcu, jak choćby pojęcie Tego, co bezwarunkowe – postrzegane będą jako pierwsze, tzn. zostaną postawione „na początku, jako początek”<sup>7</sup>. Należałoby to interpretować w ten sposób, iż procesy interpretacyjne nie dochodzą w tym sensie do definitywnego i ogólnie wiążącego zakończenia, ani końca, ani finału. Nie chodzi więc o to, by przerwać tu myślenie i w ten sposób przeszkodzić w osiągnięciu zakończenia w tym, co bezwarunkowe. Raczej – i tu dopiero mieści się właściwe wyzwanie – w samym myśleniu zostaje ujęte, iż nie dochodzimy do takiego końca, do tego co bezwarunkowe, a co stanowiłoby zakończenie. Te trzy aspekty ilustrują pierwszeństwo splotu warunków interpretacji przed mówieniem o tym, co bezwarunkowe. Bezwarunkowość pojawia się następnie w aspekcie synkategorematicznym i synsemantycznym wobec uwarunkowanego, a nie odwrotnie. Podpada ona pod kategorie gramatyki horyzontów interpretacji. Niczego nie zmienia także wskazanie, iż wierze w bezwarunkowość można przyznać pierwszeństwo słuszności jako warunkowi życia i jako specyficzności rozumu. Bowiem w obu porządkach nie chodziłoby już o warunek **dla** życia i **dla** myślenia, lecz o wymaganie **ze strony** życia i myślenia, a więc o zależność tego, co bezwarunkowe od żywych i związanych ze znakami procesów interpretacyjnych. W optyce interpretacyjno-krytycznej bezwarunkowość może jeszcze jedynie zostać pomyślana jako „uwarunkowana bezwarunkowość”! Te dwa pojęcia są jednak nie do pogodzenia i w ścisłym znaczeniu sformułowanie takie przedstawia już rozdarcie/zniesienie dawnego pojęcia bezwarunkowości.

Ambiwalencja naszej sytuacji historycznej nie zostaje tym samym absolutnie zaprzeczona. Polega ona na tym, iż z jednej strony mówiąc, myśląc i działając, każdym słowem i każdym czynem dostarczamy, poprzez związane z tym mówieniem, myśleniem i działaniem, ontologiczne i związane z logiką określenia sensu – dowodów bytu i bezwarunkowości, z drugiej jednak strony musimy brać pod uwagę niepowodzenia wielkich projektów metafizycznych tradycji, do których należy przede wszystkim także odnajdywanie tego, co bezwarunkowe aż po to, co uwarunkowane. Ta sytuacja skłania do traktowania ontologicznych i odnoszących się do sensu zobowiązań nie jako realnie definicyjnych, esencjalistycznych i zgodnych

<sup>5</sup> Por. F. Nietzsche: *Zmierzch bogów*, KGW VI, 3 str. 68; oraz KGW VII, 3, Nachlassfragmente 38 (14). Z tego też powodu badania nad bezwarunkowością w aspekcie systematycznym i związanym z historią pojęcia nie są konieczne.

<sup>6</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, wyd. G. Lasson. t. II, 413–429.

<sup>7</sup> F. Nietzsche: *Zmierzch bogów*, s. 70.

z jakimiś kryteriami, lecz jako nominalnie odniesionych do znaków interpretacyjnych – jako interpretacyjnych supozycji. Niepowodzenie wewnętrznie sprzecznych, fundamentalnych teorii metafizycznych jest wówczas kompatybilne z funkcjonowaniem rzeczywistego mówienia, myślenia i działania. Ma się wówczas do czynienia ze stosunkami interpretacyjnymi, których logikę, estetykę i etykę należy wyjaśnić. Okazuje się przy tym, że mówienie o tym, co bezwarunkowe przynajmniej z dwóch względów rozmija się z faktem, iż relacje te mają charakter procesów i zjawisk.

Po pierwsze, (a) właśnie najbardziej ogólne i najwyższe pojęcia, takie choćby jak bezwarunkowość, jawią się jako najbardziej przewrotne<sup>8</sup>. Dzieje się to nie wbrew, lecz właśnie na gruncie ich ogólności. Takie bowiem pojęcia jak „bezwarunkowość” czy „byt” (i) w „najbardziej zasadniczy sposób”<sup>9</sup> stoją w sprzeczności ze „światem stawania się”, (ii) nie mogą ująć indywidualnego charakteru najbardziej wysublimowanych procesów interpretacyjnych i (iii) skrywają indywidualne i pragmatyczne elementy w połączeniu cech semantycznych (znaczenia, referencje, warunek spełnienia), a także w stosunku do prawdy naszych wyrażań i znaków, zarówno językowych jak i pozajęzykowych.

Po drugie, (b) jak to już zostało wyrażone, ani w rzeczywistym działaniu nie pojawia się bezwarunkowość, ani też rzeczywiste zjawisko w pojęciu tego, co bezwarunkowe. Odwrotnie zaś rzecz ujmując, ma to dwie niezmiernie ważne konsekwencje. Pierwsza przejawia się tym, że pytanie o bezwarunkowość może przestać być dla rzeczywistego zdarzenia pytaniem istotnym. Oznacza to tym samym, iż dla zrozumienia rzeczywistego mówienia, myślenia czy działania nie jest konieczne przyjęcie tego, co bezwarunkowe. Jednak to właśnie, a więc stwierdzenie, iż rozumienie znaków, zdań, myśli i działań, ani swoich własnych, ani innych osób nie jest możliwe bez przyjęcia takiego założenia, byłoby chyba najsilniejszym argumentem na rzecz bezwarunkowości. Jednak taki argument ani nie został podany, ani nie istnieje powód, by liczyć, iż zostanie podany. Rzeczywiste rozumienie i generowanie czy indywidualizacja interpretacji nie następuje poprzez odniesienie do jakiegoś wyższego i bezwarunkowego punktu, lecz przez jej uporządkowany lub nieuporządkowany stosunek do innych, a to znaczy do inaczej uwarunkowanych interpretacji. Możliwość stwierdzenia podobieństw i różnic jest ze swej strony zależna wyłącznie od mechanizmu sieci interpretacji, wewnątrz którego niektóre interpretacje każdorazowo grają rolę punktów łączących. Nie można osiągnąć absolutnego systemu uporządkowania lub jakiegoś bezwarunkowego punktu. Ale też nie jest to konieczne. Same relacje interpretacji dokonują wszystkiego, co jest tutaj konieczne. To, co bezwarunkowe jest opcją, a nie warunkiem rozumienia mowy, znaków i działania. Mając to na względzie, a także chcąc pozostać z zgodności z przedstawionym w części I trójdzielnym podziałem należy najpierw wychodząc od wewnętrznej sfery

<sup>8</sup> Por. F. Nietzsche, KGW VII, 3, Nachlassfragmente 38 (14).

<sup>9</sup> F. Nietzsche, tamże.

procesów interpretacji podnieść bariery perspektywiczności na taki poziom, iż chęć dotarcia do tego, co bezwarunkowe – jawić się będzie jako autodestrukcja. A więc należy bronić otwarcia się na zespół warunków interpretacji oraz wskazać, że proces interpretacji może zostać sprowadzony do Jednej podstawy, którą będzie należało następnie koniecznie określić. Na końcu należy zarysować drogę przechodzenia od rozumu krytycznego do interpretującego, z jednej strony jako rozumu nie powiązanego już z bezwarunkowością, z drugiej mając na względzie etyczne oraz odnoszące się do teorii działania konsekwencje interpretacji w ogóle.

### III

W jakim więc sensie jesteśmy skończonymi i istniejącymi w pewnej perspektywie stworzeniami dokonującymi interpretacji i budującymi konstrukty, którymi jesteśmy? Najistotniejsze aspekty są następujące.

(1) Jeśli będzie się człowieka traktować jako istotę posługującą się symbolami, budującą znaki<sup>10</sup> i posługującą się nimi, to wówczas dobitnym wyrazem jego skończoności, perspektywiczności i uwarunkowania jest fakt, iż znaki symboliczne są zawsze skończone i nadające skończony charakter, i właśnie przez to znaki te istnieją w określonej perspektywie i związane są z interpretacją. „Bezwarunkowe” znaki, perspektywy i interpretacje są albo martwymi znakami, albo owymi skrajnymi przypadkami, w których po to, żeby chodziło o procesy i znaki interpretacyjne, nic nie musi być z zamysłem realizowane. Analogicznie zaś o „znaku tego, co bezwarunkowe” należałoby powiedzieć, iż to, co bezwarunkowe mieści się w sferze albo zasad (*Grammatik*) i dziejów symbolicznego zastosowania znaków albo też, mówiąc słowami Hegla pozostaje „nieżywym samotnym” (*lebloses Einsame*)<sup>11</sup>. Nawet gdyby się udało wyjść poza jeden horyzont warunków czy interpretacji, to i tak oznaczałoby to wejście w jakiś inny. Zaś stwierdzenie, iż cechą charakterystyczną dla mówienia o tym, co bezwarunkowe, jest sąd, iż w szeregu zjawisk i splocie warunków nie może się ono pojawić na żadnym wysoko postawionym miejscu, wynika stąd, iż to, co bezwarunkowe musi być – teraz już w konsekwencji swego własnego pojęcia – interpretacją, właśnie dlatego, iż jego źródłem nie jest własna refleksja, nie da się go doświadczyć w żadnym miejscu i żadnym czasie.

(2) Z wewnątrz perspektywicznego i interpretacyjnego charakteru zastosowania i rozumienia znaków o charakterze symbolicznym wynikają kolejne następstwa, które ze swej strony wiążą się z perspektywicznością i sposobami interpretacji i uniemożliwiają uczynienie kroku w kierunku bezwarunkowości. Należy tu wspomnieć, iż poznanie może być wciąż jedynie poznaniem symbolicznym, iż cechy semantyczne znaków interpretacyjnych nie są ustalone wcześniej i nie są wewnątrz splecione z poznaniem, tzn. przed rzeczywistą interpretacją nie istnieją jako

<sup>10</sup> F. Nietzsche: *Wiedza radosna*, aforyzm 354, KGW V, 2, s. 274.

<sup>11</sup> G. F. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. J. Hoffmeister, s. 564.

esencja przedmiotu lub magia znaku, iż znaczenie interpretacji nie jest jednolite, nie jest przez każdego z nas pojmowane w ten sam sposób i z tym samym rezultatem, lecz są zrealizowane do sytuacji, czasu i indywiduum oraz zależne od dominującej każdorazowo postawy oraz tego, co uważamy za prawdziwe. Na pytanie o „prawidłowe” użycie znaków i języka nie można odpowiedzieć posługując się metafizycznym połączeniem znaku orzecznika i rzeczy, ale także nie w aspekcie solipsystycznym, lecz odpowiedź ta związana jest z uznaniem przez inne osoby posługujące się językiem i znakami, iż procesy identyfikacji i reidentyfikacji czegoś (pisanego małą literą) jako Czegoś (pisanego wielką literą) mają charakter interpretacyjnego tworzenia konstruktów; obiektywność możliwa jest zawsze jedynie w obrębie praktyki interpretacyjnej i jest od niej odróżniona.

(3) Jeśli więc w ogóle mamy do czynienia z określonymi światami oraz z ustalonymi cechami semantycznymi, z dającymi się sprecyzować warunkami prawdy oraz ze specyficznym sensem, tym samym dokonaliśmy już zakreslenia granic interpretacji w odniesieniu do różnorodności i ustaliliśmy cięcia interpretacyjne w odniesieniu do tego, co ciągle. Nasze światy (fenomenalnego dyskryminowania, odczuwania, postrzegania, mówienia, myślenia i działania) są, jak to zostało podkreślone, światami interpretacji, niezależnie od tego, czy zechcemy przesuwac się ku górze, czy ku dołowi. Ma to znaczenie nie tylko w odniesieniu do tworzenia szeregów, lecz także dla refleksji. Ani idąc ku górze, ani kierując się drogą na dół, ani przesuając się na zewnątrz, ani do środka nie dojdziemy do końca i w tym sensie nasze rzeczywiste światy pozostają światami przypadkowymi. Świat bezwarunkowy czy też świat tego, co bezwarunkowe jawi się wówczas albo jako zinterpretowany, albo jako najbardziej skrajna i wówczas kontrastowa projekcja zewnętrzna, ku której przechodzi się od gramatyki każdorazowej praktyki interpretacyjnej idąc ku górze, w dół, czy też wychodząc poza nią. Należałoby przy tym wspomnieć, iż świat bezwarunkowy byłby *eo ipso* światem, na którym byśmy się nie znali.

(4) Gdyby to odwrócić i spojrzeć do wewnątrz, nie odpowiadałoby to w żaden sposób temu, iż królestwo warunków interpretacji jako całość możemy przeniknąć, wywieść na drodze refleksji, iż możemy je potwierdzić lub uczynić przejrzystym. Droga refleksji ku warunkowości jest blokowana w nie mniejszym stopniu, niż ku bezwarunkowości. Oba te aspekty są ze sobą spojone jak bliźnięta syjamskie. Do tego zagadnienia przynależą kolejne aspekty, z których część zostanie sprecyzowana poniżej, na przykład: iż jest się uzależnionym od zjawiska interpretacji, przez które jest się uwarunkowanym, nie mogąc jednocześnie dokładnie wiedzieć, co nas w końcu skłania do tego, by tak właśnie interpretować; iż wyjaśnienie znaczenia pojęć, łącznie z pojęciami najwyższymi, a więc także z pojęciem bezwarunkowości nie może być nigdy pełne, doskonałe, skończone i w pełni wyraźne; iż także logiczna analiza realnych i nierealnych zdań warunkowych, a także ich stosunek

do tego, co możliwe i rzeczywiste, nie zobowiązuje do przyjęcia bezwarunkowości w sensie regulatywnym; iż każda myśl, także myśl o tym, co bezwarunkowe „musi być – mówiąc słowami Peirce’a – zinterpretowana przez innego lub iż wszelkie myślenie dokonuje się za pomocą znaków”<sup>12</sup>; iż Ja – jak to podkreśla Kant – nie jest samo przedmiotem poznania, nie może być w pełni przejrzyste, zaś ogląd intelektualny w znaczeniu krytycznym nie jest możliwy dla istot skończonych; iż granice możliwości uzasadnienia reguł i norm, a także granice fundamentalnego samoupewnienia się i samouzasadnienia kartezjańskiego rozumu, opierającego się na samoświadomości, pojawiają się szybko; iż chodzi o „interpretowanie jako takie”, a nie o coś w sensie „interpretacji w ogóle” odniesionej do idealistycznych konstruktów systemowych; a więc, iż wykluczone są zarówno system interpretacji jak i wywiedzenie interpretowania z samej myśli interpretacyjnej.

(5) Skończoność, uwarunkowanie i perspektywiczność dane są oczywiście jako związane ze znakami i interpretacją (a) w sensie odcinka czasu obejmującego własne istnienie (*Dasein*) (narodziny – śmierć, powstanie – zniknięcie), (b) w sensie granic pojemności (np. w odniesieniu do syntaktycznie i semantycznie zagęszczonego zastosowania i przetwarzania znaków) i (c) w sensie ograniczoności rzeczy ziemskich przez przestrzeń, czas, liczbę, siłę, ruch, trwanie i zdolności.

Każda nasza interpretacja jest uwarunkowana przez cały układ interpretacyjny. Ale jednocześnie ma ona także dla niego charakter warunkujący, a więc nie tylko interpretacja zależy od układu interpretacyjnego, lecz także i on zależy od niej. Widać to na przykład w indywidualacji interpretacji i jej semantycznych cech. Indywiduacja nie zachodzi jako proces przebiegający punkt po punkcie, lecz raczej holistycznie i przy aktywnym współdziałaniu wszystkich tego rodzaju interpretacji, których sobie do tej pory w ogóle nie uświadamialiśmy, wreszcie zaś całego układu interpretacyjnego. Co nie jest już jako całość zawarte, gdy na przykład sądzę, iż wujek Paul jeszcze nigdy nie opuścił Szwajcarii i nie uczestniczył w pierwszym kongresie Międzynarodowego Towarzystwa Schellingiańskiego w Leonbergu. Ale także odwrotnie, każda poszczególna interpretacja, bez żadnego trzeciego elementu, warunkuje całą resztę – „Całość”. Indywidualne interpretacje wpływające z układu interpretacyjnego polega ze swej strony klasyfikacji i dopiero wówczas staje się takim-to-a-takim układem interpretacyjnym, tym, co się następnie manifestuje jako takie-to-a-takie klasyfikacje.

#### IV

Należałoby zapytać, czy liczne i policentryczne zjawiska interpretacji mogą zostać sprowadzone do bezwarunkowej przyczyny ewentualnie bezwarunkowego

<sup>12</sup> Ch. S. Peirce: *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, wyd. K-O. Apel, Frankfurt a. M. 1976, 31.

zdarzenia podstawowego (*Grundgeschehen*), czy też jest to niemożliwe. Na wstępie należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia.

(a) Im bardziej specyficzna, tzn. rozczłonkowana i podzielona, jest semantyczna i pragmatyczna struktura procesu, tym bardziej jest on uzależniony od interpretacji i wymaga jej. (b) Żaden z jego poszczególnych elementów nie byłby elementem interpretacji, którym jest, gdyby to wszystko, co go warunkuje, nie miało charakteru interpretacji. Tak na przykład nikt z nas nie byłby istotą interpretującą, którą jest, gdyby wszystko to, co warunkujące nie miało charakteru interpretacji<sup>13</sup>. Nasuwa się tutaj kilka trudności, wynikających z próby uprzedniego założenia tak podmiotu dla zjawiska, jak i owego zjawiska przyczyny.

Im bardziej specyficzne, a tym samym w wyższym stopniu wyinterpretowane są części lub fragmenty pewnego tworu organizującego, w tym większym stopniu są one uzależnione – jak to podkreśla Nietzsche – od wzajemnej gry wielu innych, w dużej mierze jemu samemu nieznanych części. Ze względu na rosnącą kompleksowość tych zjawisk i ich coraz silniejsze związanie ze sposobami interpretacji, coraz trudniejszym staje się przeniknięcie, czy też uczynienie przejrzystą samej tej zależności oraz manifestującej się w niej sieci uwarunkowań. Wreszcie, tzn. przy „wyższych” i „późniejszych” sposobach zorganizowania i zdarzeniach genealogicznej przynależności nie można nawet doświadczyć. Wzrostowi zależności towarzyszy tu uszczuplenie przejrzystości, możliwości doświadczenia i poddania refleksji warunków interpretacji. Jest to istotne między innymi ze względu na myślenie, które staje się świadome samego siebie oraz ze względu na problem Ja jako podmiotu.

Przy takim punkcie wyjścia Ja i jego świadomość mogą zostać potraktowane jako coś, co ma swą podstawę w wielowątkowym, policentrycznym i wolnym zjawisku interpretacji, którym jest każdy z nas jako „społeczny twór wielu dusz”, jako w wysokim stopniu kompleksowa wysublimowana „żywa gra organizująca”<sup>14</sup> wielu małych inteligencji. Spełnienia się tego zjawiska są ograniczone przez pojęcia intelektu, określające ogólne reguły poznawania i pewne prawidłowości<sup>15</sup>. Ponieważ świadomość pojawia się dopiero „późno”, a Ja w sensie podmiotu racjonalnego działania i poznania pojawia się jako coś „wyższego”, można – wskazując na przedstawione właściwości – mówić o tworcach interpretacyjnych; Ja ostatecznie nie „wie” i nie może na drodze refleksji dojść w gruncie rzeczy do tego, co jest jego motorem w interpretowaniu, dzięki któremu on sam nie jest bytem. Nie wie on, co nim powoduje, gdy interpretuje tak jak interpretuje, tzn. gdy czuje, postrzega, mówi, myśli i działa. Oczywiście ze swej strony jest to stwierdzenie późniejsze i skierowane ku sobie, a nie stwierdzenie wstępne wobec rzeczywistego mówienia,

<sup>13</sup> Por. F. Nietzsche: KGW VIII, 1, Nachlaßfragment 7 (2); por. G. Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin – New York 1984, 157–162.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, KGW VIII, 3, Nachlaßfragment 22 (22) i *Poza dobrem i złem*, aforyzm 19.

<sup>15</sup> Por. Wypowiedź Kanta o „wolnej grze” zdolności poznawczych w *Krytyce władzy sądzienia*, §9.

myślenia i działania. Postawa mówiącego lub uczestnika wobec tego, co on mówi, myśli lub czyni nie traci przy tym na znaczeniu.

Jeśli w tym punkcie Ja jako podmiot odniesie się do siebie raz jeszcze krytycznie, to stanie ono przed centralną alternatywą. Albo jako kartezjańska samoświadomość trwać będzie przy tym, by się fundamentalistycznie samo-uzasadnić i samoupewnić i dotrzeć do tego, co bezwarunkowe. Albo też wraz z podmiotem w nas otworzymy się wobec całości warunków interpretacyjnych, których oczywiście nie da się przeniknąć ani wywieść na drodze refleksji, a z których to warunków wywodzi się i do których odnosi się wszelkie nasze rzeczywiste interpretowanie. Tego aspektu nie będziemy tutaj dalej rozwijać<sup>16</sup>. Prowadzi on także ku pre-kognitywnej i pre-racjonalnej cielesności. Wspominamy jedynie, iż w odniesieniu do innego wymiaru nie zniknie ani Ja jako podmiot, ani indywiduum jako osoba. Raczej oba ulegną przeinterpretowaniu. Ja jako podmiot może być postrzegane jako pewien rodzaj „regeneracji” z ustanawiającą reguły dominacją odnoszącą się do czasu. Zwłaszcza będąc odnoszącą się do interpretacji organizacją cielesną, którą się jest, jest się żywą i nie dającą się podporządkować jakiemuś ogólnemu pojęciu indywidualnością.

Zwrócenie się nie ku stronie podmiotu, lecz ku zjawisku interpretacji ukazuje, że zjawisko to pozbawione jest podstawy, tzn. nie może być sprowadzone do „Jednego bezwarunkowego zdarzenia podstawowego” (*Grund-geschehen*), które będąc punktem wyjścia, nadawałoby każdej pojedynczej interpretacji charakter jedynie jednostkowy. Jest to już widoczne także w tym, iż różne sposoby interpretowania (np. potoczny, odnoszący się do zjawiska, naukowy, artystyczny, moralny, religijny) nie dadzą się na siebie wzajemnie przełożyć i nie mogą być zredukowane do jednej wspólnej dla wszystkich podstawy<sup>17</sup>. Nie znaczy to, iż żyjemy w dysjunktywnych światach. Ale nie zakładające redukcji, kompleksowe i policentryczne zjawisko interpretacji nie może i nie musi być odniesione do „Jednego bezwarunkowego zdarzenia podstawowego”.

Niemożliwe jest także podanie uniwersalnego systemu koordynacyjnego lub jakiejś stałej/określonej i ahisterycznej ilości ogólnych reguł i praw, które byłyby podstawą umożliwiającą rzeczywiste interpretacje. Systemy koordynujące są oczywiście konstruktami interpretacyjnymi, reguły zaś są późniejszymi rekonstrukcjami. Reguły, o których się później powie, że się postępuje zgodnie z nimi, staną się jednak zrozumiałe dopiero później. To jednak pokazuje, iż prawda reguł i praw zależy od interpretacji. Owe reguły nie mogą zatem określać specyficznego istnienia interpretacji. Konstrukcja maksymalnego wyznacznika zostaje jednocześnie

<sup>16</sup> por. G. Abel, *Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib*, w: M. Djurić (wyd): *Der Begriff der Philosophie bei Nietzsche*, Würzburg 1990, 1–46.

<sup>17</sup> Por. N. Goodman: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1981, rozdz. I.

zablokowana za siecią rzeczywiście, uwarunkowanych i warunkujących interpretacji.

Swoisty, pozbawiony podstaw, bezpodmiotowy i zjawiskowy charakter procesów interpretacyjnych opisuje Nietzsche w odniesieniu do pojawienia się i wyjaśnienia jakiejś myśli. Myśl, podobnie jak znaczenie innych naturalnych znaków, nie jest już z góry jasnym, wyraźnym i ustalonym konstruktem stworzonym przez podmiot i z jego woli, wtedy i tam, gdzie się chce. To raczej ona zjawia się, „gdy ona chce”, a nie gdy „ja chcę”<sup>18</sup>. Pojawia się ona jako „znak wieloznaczny”, który potrzebuje „interpretacji”, mówiąc dokładniej: „samowolnego ograniczenia i zacieśnienia, aż stanie się w końcu jednoznaczna”<sup>19</sup>. Uczynienie jej jednoznaczną, a więc odarcie znaczenia znaku z nieokreślności i nadanie jej przez to określonego znaczenia, jej znaczenia – to właśnie złożony proces interpretacji. Gotowa – jak to się zwykło mówić – myśl jest efektem interpretacji, posiada logiczne właściwości i może się potem ze swej strony włączać w inne procesy interpretacyjne. Jest uwarunkowana i działa warunkująco. Należy również zwrócić uwagę, iż źródło (*Ursprung*) myśli pozostaje ukryte. Nie wiadomo, „kto to wszystko czyni” i „z pewnością więcej jest widzów niż twórców tego procesu”. Istnieje duże „prawdopodobieństwo”, iż myśl jest „symptomem o wiele bardziej kompleksowego stanu”. W całym kompleksowym zjawisku interpretacji „w znaku odnajduje wyraz jakiś element naszego stanu ogólnego”<sup>20</sup>.

## V

Rozum krytyczny, który Kant określa jako „zdolność (zapewnienia) prawidłom intelektualnym jedności przez podporządkowanie ich naczelnym zasadom”<sup>21</sup>, może już ze swej strony zostać uznany za mający związek z interpretacją w dwóch aspektach. (a) Ponieważ chodzi o rozum ludzki, a nie boski, miejsce rozumu jest wewnątrz, a nie na zewnątrz naszego systemu interpretacyjnego. Może on zostać potraktowany jako owa regulatywna interpretacja, która – opatrzona właściwą dominacją odniesioną do czasu – całościowo organizuje kontekst interpretacji. Istnieje tam, gdzie zarówno praktyczne, jak i teoretyczne interpretacje będąc same ze sobą w sprzeczności, są w całości korpusu interpretacyjnego koherentne (same) z sobą i z innymi interpretacjami. Miara rozsądku przenosi się więc ze swej strony w sferę interpretowania. (b) Charakter rozumu objawiający się w sferze interpretacji i budowania konstruktów przejawia się właśnie w tym, iż jako rozum teoretyczny przygotowuje on naczelne zasady sądenia, a jako rozum praktyczny – usprawiedliwienie działań. Zarówno zaoferowanie takich poglądów, jak i ich wprowadzenie

<sup>18</sup> *Poza dobrem i złem*, aforyzm 17.

<sup>19</sup> KGW VII, 3, Nachlaßfragment 38 (1).

<sup>20</sup> KGW, w innym miejscu.

<sup>21</sup> *Krytyka czystego rozumu*, B 359.

mające na celu całość i jedność funkcji poznania i działania, są oczywiście procesami uwikłanymi w sferze interpretacji i tworzenia konstruktów. Rozum interpretujący może być postrzegany jako kontynuacja rozumu krytycznego, w której rozum ów dostrzega swój własny charakter interpretacyjny, wychodząc od niego uzyskuje zrozumienie samego siebie i przejmuje ograniczenia związane z pytaniem o sposoby interpretacji **jako takie** jako rekomendujące jego samego.

Ma to szereg konsekwencji i wykazuje różnice w stosunku do tradycyjnych koncepcji rozumu. Tak więc rozum interpretujący powiązany jest z czasem, znakiem, perspektywą i historią – w taki sposób nie miało to miejsca w dawniejszych pojęciach rozumu. Rozum nie jest dany, gotowy, po prostu obecny. Organizując pojedyncze interpretacje w pewną całość w aspekcie funkcjonalnym, w tych właśnie funkcjach staje się on jednocześnie dopiero tym rozumem organizującym, którym jest. Ta podstawa i naszkicowana otwartość rozumu wobec mechanizmu sieci jego uwarunkowań wskazują, iż interpretacyjno–pragmatyczny i żywy rozum, a więc rozum na miarę człowieka, nie może już być rozumem absolutnym i nie odnosi się już do tego, co bezwarunkowe. Rozum interpretujący czerpie z samoograniczającego poglądu, iż nie tylko nie można osiągnąć bezwarunkowości, lecz nawet nie możemy wyjaśnić w sensie krytycznym ani roszczenia do jej poszukiwania, ani wzięcia pod uwagę jej regulatywnego charakteru w całościowym organizowaniu poszczególnych interpretacji. Jak więc wygląda ta klasa naszych praktyk interpretacyjnych, które w węższym sensie nazywamy „działaniami”? Pytanie o bezwarunkowość można rozłożyć heurystycznie na trzy pytania: (1) Czy można definicyjnie określić, czy jest właściwie działanie?; (2) czy istnieje coś, co w rzeczywistym działaniu, tzn. wówczas, gdy się działanie rozpoczyna lub prowadzi, założone jest w sposób nie dający się zmienić?; (3) Czy w odniesieniu do tego, co się wówczas czyni, istnieje coś, co dane jest w sposób bezwarunkowy lub kategoriyczny?

(1) Istnieją dobre przesłanki, by działania, jak to pokazał Hans Lenk, ujmować jako „konstrukty interpretacyjne”<sup>22</sup>. Postrzeganie czegoś jako działania, i odróżnionego od czystego przebiegu ruchu, jest możliwe zawsze jedynie przy pomocy interpretacji, interpretacyjnego zakreslenia granic. Określony i indywidualny charakter działania, a także jego intencjonalność mogą być pomyslane jako efekty interpretacji. Odnosi się to zarówno do trzeciej osoby, tzn. do perspektywy zewnętrznego interpretującego obserwatora, jak do pierwszej osoby, tzn. do perspektywy samego działającego, przy czym w obu przypadkach ma to charakter nie tylko retrospektywny, lecz także konstytutywny. Bez horyzontów interpretacji nie istnieje żadne specyficzne zjawisko, ani też żadne określone działania. Nie da się podać w definitywny i ogólnie wiążący sposób w wolnym od interpretacji i bezwarunkowym

<sup>22</sup> Por. H. Lenk: *Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer Konstituenten – und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie*, w: H. Lenk (wyd): *Handlungstheorien – interdisziplinär*, tom II, München 1978, przede wszystkim strony 293–298 i 323–327.

sensie, czym jest działanie. Taki esencjalizm traci zasadność poprzez charakter interpretacyjny, tzn. poprzez fakt, (a) że tworzenie konstruktów jest tu warunkiem nieuniknionym i koniecznym, (b) iż granice takiego tworzenia nie są ustalone, lecz muszą zostać dopiero zakreślone przez skończone, a więc związane z perspektywą stworzenia i (c) iż wraz z uzależnieniem od perspektywiczności ustanowiona zostaje możliwość „także bycia inaczej” (*Auch-anders-sein-Könnens*) w następstwie pluralizmu innych i inaczej uwarunkowanych perspektyw, i że każde określone działanie musi być efektem ograniczającej interpretacji. Nie wiemy, czym jest „właściwie” działanie, tak samo jak niewiele wiemy o prawdziwych motywach naszych działań. W sensie pragmatycznego punktu wyjścia także Kantowskiej filozofii praktycznej, jesteśmy ograniczeni do subiektywnych, pojawiających się w świadomości, maksym działania, do maksym interpretacyjnych.

(2) Na pytanie o to, co jest założone w rzeczywistym działaniu w sposób nie dający się zmienić, można odpowiedzieć wykorzystując odpowiedź na pytanie pierwsze, a także powracając do tego, co już zostało powiedziane. Do rzeczywistego działania w ogóle by nie doszło i nie zaistniałoby ono, gdyby nie dokonały się już wcześniej następujące akty interpretacyjne: (a) uczestnik musi sam odróżnić swe działanie od czystego ruchu ciała lub od prostej reakcji na bodziec; (b) musi istnieć poznanie uwarunkowanej okolicznościami, czasem i osobą sytuacji, zaś to poznanie pragmatycznie musi mieć ważność (*gelten*) jako zakończone i musi być uważane za prawdziwe<sup>23</sup>. Dopiero to pozwala na dokonanie założenia przyjętego już w działaniu: sytuacja jest **taka i taka**, ja zaś działam **tak i tak** stosownie do niej i zgodnie z moją maksymą interpretacyjną. (c) Wraz z rozpoczęciem działania wiążemy się, przez użycie znaków interpretacyjnych, w sposób nieunikniony i konieczny w dwóch aspektach; z jednej strony z logicznymi presupozycjami, z drugiej – z ustaleniem i ekstensjonalnością semantycznych cech znaków działania. Z jednej bowiem strony przypisuje się sensowność tym swoim właśnie działaniom, i ich zaniechaniu, z drugiej jednak w rzeczywistości posługujemy się w działaniu znakami o ustalonym znaczeniu, zekstensjonalizowanych referencjach i takimi, o których sądzimy, że spełnione zostały warunki ich spełnienia. Jeśli się rzeczywiście mówi, myśli i działa, to ustalenia te już nastąpiły. Akty te jednak są aktami interpretacyjnymi, zaś ich rezultaty rezultatami interpretacji i odpowiednio konieczności – są koniecznościami interpretacyjnymi, a nie koniecznościami bytu, czy bezwarunkowości.

(3) W związku z pytaniem, czy w działaniu coś dane jest w sposób bezwarunkowy, należy wymienić przede wszystkim te aspekty, którymi już nie możemy się posłużyć ze względu na ich interpretacyjno-krytyczne cechy.

<sup>23</sup> Na szczególnie wymiar pragmatyczny jako fakt o centralnym znaczeniu już w etyce Kanta zwraca uwagę J. Simon w: *Kants Pragmatische Ethikbegründung*, w: „Archivio di filosofia”, LV (1987), 183–204.

(a) Esencjalizm celów, wartości i norm nie da się już wyjaśnić koherentnie w sensie krytycznym.

(b) Materialna etyka wartości, która musiałaby podawać materialne, a jednocześnie ogólne kryteria wartości, byłaby – analogicznie do tego, co Kant pokazał na przykładzie bezsensowności ogólnego materialnego kryterium prawdy<sup>24</sup> – sama w sobie skazana na niepowodzenie. Materialności i ogólności nie da się sformułować jednocześnie. Po przyjęciu takiego punktu wyjścia może chodzić jedynie o formę moralności, w której określa się nie to, czym powinna być osoba, lecz jaka powinna być.

(c) Nie istnieje „jedna ustalona i ogólnie wiążąca ontologia moralna”, lecz istnieje ich wiele. Tak więc nie uda się np. podać definicji instancji, która rozróżnienie między „dobrym” i „złym” dokonywane w sądach moralnych mogłaby uczynić ogólnie wiążącym. To, co jawi się jako dobre, w jednej perspektywie w innej będzie złe. Samo rozróżnienie opiera się na przekonaniach (*Glaubenseinstellung*) poddających ocenie wartość. Te zaś nie dadzą się sprowadzić do jednej wspólnej osoby i nie można ich potraktować formalnie, a mianowicie poddać algorytmizacji. „Ontologiczną relatywność” (Quine) należy więc uzupełnić o relatywność moralną, ewentualnie ze względu na fakt konieczności wyjścia od prymatu rozumu praktycznego, pogłębić ją w tym kierunku. Jednakże ani relatywność pojęciowa, ani moralna nie może być błędnie rozumiana jako relatywizm.

(d) Należy oczywiście wykluczyć moralności oparte na dogmatyzmie, a ponadto wszelkie wpajanie poglądów. Filozofii i w filozofii nie chodzi o zastąpienie tego, co jest, tym, co być powinno. Nic nie zostaje jej „wszczepione”.

(e) Nie tylko nie możemy mieć ostatecznego uzasadnienia, ale też nie jest ono konieczne. Z jednej strony odnosi się to do dowodowo–dedukcyjnych strategii klasycznego racjonalizmu. Podstawy podejmowania decyzji, fakt, iż postąpimy tak a nie tak, nie wymykają się wprawdzie wyjaśnieniu racjonalnemu, ale potraktowaniu dowodowo–dedukcyjnemu chyba tak. Z drugiej jednak strony odnosi się to jeszcze także do transcendentualno–pragmatycznego i refleksyjnego uzasadnienia ostatecznego. W tym ujęciu ważne byłyby między innymi następujące aspekty: (i) dające się wywieść na drodze refleksji uzasadnienie wyczerpie się szybko i trzeba będzie wówczas powiedzieć: ja interpretuję właśnie tak jak interpretuję – przy czym wymienia się tu nie ostateczne uzasadnienie, lecz właśnie sposób interpretacji; (ii) nie znamy – jak to podkreśla Kant – prawdziwych motywów naszego działania, lecz wciąż mamy do czynienia z subiektywnymi maksymami; (iii) z faktem, iż także refleksja ma charakter interpretacyjny, związana jest niemożność dojścia do jakiegoś definitywnego, czy ogólnie wiążącego wniosku; pozostaje więc przypadkowość; (iv) a więc inne interpretacje innych interpretatorów są w każdej chwili możliwe i że nie są one odniesione i nie należy ich odnosić realnie do żadnej wspólnej osoby

<sup>24</sup> Por. *Krytyka czytego rozumu*, B 82 ff.

ani zapowiadać wspólnej wszystkim idealności, nie ma też konieczności ich antycypacji. Ze względu na interpretacyjno-krytyczną cechę pozycje te – (a) do (e) – a wraz z nimi zawarte w nich wersje bezwarunkowości, są chybione.

Wraz z wprowadzonymi do tego trzeciego pytania odgraniczeniami pojawia się już *ex negatio* i pośrednio problem, jakie konsekwencje etyczne ma zastosowanie filozofii interpretacyjnej i co mogłoby teraz – gdy punkt wyjścia umieściliśmy wewnątrz sposobów interpretacji – stać się dla samego interpretowania elementem nie ulegającym zmianie (nie: co jest – nie ma bowiem żadnej gwarancji dla relacji moralnych). Spośród konsekwencji wymienić można: (a) fakt, iż żadna interpretacja nie może być rozumiana jako absolutna, (b) żadna interpretacja nie dysponuje podstawami ostatniej instancji, które pozwoliłyby jej podporządkować sobie inne obce interpretacje, (c) inne interpretacje mogą w nie mniejszym stopniu tkwić „w prawdzie” niż własne, (d) każda pojedyncza i indywidualna interpretacja, a więc każda jednostka, pojedynczy człowiek posiada wartość, (e) poszczególne interpretacje absolutnie nie mogą być podporządkowane ogólnej, „tej Jednej ogólnej i wyłącznie prawidłowej interpretacji”, lecz należy je uznać za indywidualne interpretacje, (f) wzajemny stosunek ich i innych interpretacji, a także innych osób interpretujących powinien zostać podtrzymany, (g) tym samym w roszczeniu własnego działania interpretacyjnego mieści się już możliwość, iż inne osoby mogą uważać za prawdziwe co innego, niżby się samemu chciało i co się samemu uważa za prawdziwe.

To ostatnie, jak to już podkreśla Kant, nie jest czymś, co mogłoby być zaproponowane przez czysty rozum praktyczny. Bowiem prawo moralne wyrażające się w imperatywie kategorycznym, odnosi się jedynie do powinności, a z jej imperatywu nie wynika, co jest rzeczywiście czynione. Tutaj w decydujący sposób w grę wchodzi – w etyce interpretacyjnej – ważne dla Kanta „wolne przyjęcie woli innego jako swojej maksy”<sup>25</sup>, tzn. jako własnej maksy interpretacyjnej. Kant nazywa to „miłością”. Nie jest ona wyrazem bezwarunkowości prawa moralnego. Ani bowiem miłość nie może być bezwarunkowa i zaoferowana przez czysty rozum, ani nie może dotyczyć tego, co bezwarunkowe. Jednocześnie należy podkreślić wysoki stopień odpowiedzialności, który związany jest z etyką interpretacyjną. Niemożliwym jest uchylenie się od odpowiedzialności poprzez wskazanie na proces (*Geschehn*) interpretacji. Dokładnym tego przeciwieństwem jest przypadek (*Fall*). Z pojęciem interpretacji związana jest pewnego rodzaju poczytalność. Wynika ona z wymienionego wcześniej faktu, że każda interpretacja może być także inna, że istnieją inne osoby, a więc inne interpretacje, oraz że nie tylko poszczególne interpretacje zależą od „całości”, lecz że „całość” także zależy od nich. Przyjmując to za punkt wyjścia należałoby wyjaśnić stosunek pomiędzy etyką interpretacyjną i Kantowską

<sup>25</sup> I. Kant: *Das Ende aller Dinge*, w: *Werke*, wyd. W. Weischedel, tom 9, s. 188. Ten fragment interpretuje J. Simon w cytowanej pracy, 195–198.

etyką imperatywu kategorycznego. Byłby to między innymi problem relacji między prawem moralnym jako powinnością, a tym, co się rzeczywiście czyni lub tym, co się dzieje. Jest to jednak inny temat. Dla rozważanych tutaj relacji istotnym jest, że pytanie o bezwarunkowość przestało być z czasem istotnym pytaniem dla zjawiska interpretacji. Odnosi się to także do sieci warunków rzeczywistego interpretowania, które nie dadzą się jako całość przeniknąć, ani nie są wywiedzione na drodze refleksji. Nie jest to więc ze swej strony jakimś „nowym” wymiarem bezwarunkowości. Już okoliczność, że wygenerowane i postulowane przez korpus interpretacyjny światy zawierają w sobie „nieskończone interpretacje”<sup>26</sup>, pokazuje, iż nie może tu już chodzić o bezwarunkowość. Jednocześnie wyraźnym staje się, iż rozważanie nie kończy się po prostu na przeciwieństwie „bezwarunkowy” – „uwarunkowany”.

Tłumaczyła Marzanna Łągiewska

---

<sup>26</sup> F. Nietzsche: *Wiedza radosna*, aforyzm 374.