

Danuta Wajsprych  
Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego w Olsztynie

# O teorii „myśli słabej” w pedagogice humanistycznej<sup>1</sup>

On the idea of “weak thought”  
in humanistic pedagogy

## 1. Uwagi wstępne

Spośród wielu rozmaitych zjawisk nadających ton współczesnemu myśleniu, postawom i debatom wydarzającym się w zachodniej kulturze Gianni Vattimo – włoski filozof postmodernizmu – uprzywilejowuje hermeneutykę (czy ontologię hermeneutyczną), co do której postawił swego czasu (1989) tezę, że jest ona *koiné*, mową powszechną dzisiejszej filozofii<sup>2</sup>. Kilka lat później w pracy *Oltre l'interpretazione* (1994)<sup>3</sup> doprecyzował tę kwestię, mówiąc, że nie stawia tej tezy w sensie „mocnym” i nie rości sobie pretensji do obiektywnego opisu zjawisk, co byłoby sprzeczne z duchem jego fi-

### SŁOWA KLUCZOWE

Gianni Vattimo, myśl słaba, etyka interpretacji, hermeneutyka, dialektyka, filozofia różnicy

### KEYWORDS

Gianni Vattimo, weak thought, ethics of interpretation, hermeneutics, dialectic, philosophy of difference

<sup>1</sup> Artykuł ten ze zmianami był opublikowany jako część rozdziału w książce: D. Wajsprych, *Pedagogia agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Toruń – Olsztyn, 2011.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.

<sup>3</sup> Tenże, *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Stanford 1997.

lozofii. Vattimo proponuje więc tylko interpretację ukazującą ogólny klimat filozofii doby obecnej oraz również – jak można zasadnie sądzić – wielu zjawisk przekraczających wąsko rozumianą filozofię znajdującą wyraz w społecznych i politycznych nurtach, a także w podejmowanych kierunkach i zadaniach edukacyjno-wychowawczych rozpatrywanych w perspektywie różnych projektów etycznych.

Zasadniczym tematem tego tekstu pragnę uczynić ilustrację teorii „myśli słabej” Gianniiego Vattima, która stanowi oryginalny sposób hermeneutycznej interpretacji faktów kulturowych. Nie chodzi tu jednak o powrót do tradycyjnej „hermeneutyki technicznej”, czyli filologicznej metody wykładni tekstów religijnych i literackich (Friedrich Schleiermacher) czy „hermeneutyki filozoficznej”, badającej warunki i możliwości poznawcze tej metody (Wilhelm Dilthey), co raczej o uświadomienie sobie i przyjęcie postawy bliższej filozofii hermeneutycznej.

## 2. „Myśl słaba” jako sposób refleksji nad współczesną kulturą

Myśl słaba jest sposobem filozoficznego namysłu nad szeroko rozumianą kulturą, a w niej nad filozofią człowieka, a nawet bytu, oraz nad warunkami możliwości samego wychowania, jak i jego teorii. Jest to taki typ refleksji, który z jednej strony poszukuje dla siebie normatywnych punktów oparcia, z drugiej zaś przyznaje im prowizoryczny status, pozbawiając się przywileju uniwersalistycznych roszczeń. W naturze tej myśli leży hermeneutyczne odroczenie konkluzywności, co pozostawia projekty tworzone w jej polu nieusuwalnie niedomknięte, a jednak nie musi to oznaczać osłabienia jej potencjału dla praktyki.

Myśl słaba jako idea filozoficzna pojawia się w horyzoncie ponowoczesnej krytyki metafizyki logosu poszukującej spełnienia w ostatecznym, w osiągnięciu Prawdy. Jej sens można jednak odnaleźć w sokratejskim ideale mądrości. Mądrość bowiem, która przyjmuje tu status najwyższej wartości, nigdy nie zostaje rozpoznana. Jest właśnie ideałem, który zawsze powinniśmy mieć przed oczami, będąc jednocześnie świadomi, że nigdy nie będziemy jej dysponentami. Przy takim ujęciu mądrości, zadaniem wychowania jako *paidei* staje się poszukiwanie, nie zaś jej rzeczywiste uobecnianie. Podkreśla się tu zatem za Sokratesem drogę poszukiwań, nie zaś drogę przekazu prawdy. Mądrości nie można bowiem ani nabyć, ani przekazać, gdyż być może, jak chce Vattimo, prawda jest

jedynie doświadczana, w związku z czym nie posiadamy możliwości jej transmisji ku innym.

Swoją koncepcję myśli słabej (*pensiero debole*) Vattimo wyłożył najpełniej w pochodzącym z roku 1992 szkicu *Dialektyka, różnica, słaba myśl*<sup>4</sup>, w którym przeciwstawił ją myśli mocnej – w swych najbardziej ogólnych rysach – tożsamej z wielką tradycją metafizyczną, zwłaszcza z filozofią poświeceniową. Warto przypomnieć, że myśl mocna cechuje się tym, iż rozpatruje byt, czy raczej byty, w kategoriach obecności, trwałości, stabilności. Jest to myśl zakładająca możliwość bezpośredniego – pozbawionego kulturowych, historycznych, językowych mediacji – dostępu do bytu, niezależnie od tego, czy nacisk położony jest na bezpośredniość czystych danych zmysłowych (jak w wariacie empirystycznym), czy też na transcendentalne warunki możliwego doświadczenia (jak w różnych wariantach racjonalistycznych). Dla myśli mocnej punktem wyjścia będzie zawsze problem początku, fundamentu, ufundowania – czy to w tradycyjnej wersji metafizyki arystotelesowskiej, akcentującej znaczenie pierwszych zasad, *archai*, czy też w wersji historycystycznej, heglowskiej, operującej kategoriami spełnienia, zwieńczenia, finalności.

Myśl mocna pojmuje historię jako ruch linearny, progresywny, jednokierunkowy, jej narzędziem jest pojęcie totalności, utożsamiane z prawdziwością jako dokonaniem, pełnym rozwinięciem wewnętrznej istoty jakiegoś zjawiska (jak mówił Hegel: „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”)<sup>5</sup>, oraz zawłaszczeniem jako zniesieniem alienacji i odzyskaniem, przywróceniem tego wszystkiego, co w toku historii odrzucone, wykluczone, zatracone. Wydaje się więc, że za wyróżnione postaci myśli mocnej można uznać filozofię dialektyczną, filozofię transcendentalną, szczególnie fenomenologię, operująca pojęciem *epoché*, tj. zawieszenia odniesień do konkretnych horyzontów historyczno-kulturowych, a także różne odmiany filozofii wzorujące się na modelu nauk ścisłych, dedukcyjnych, zakładających referencyjną koncepcję prawdy.

<sup>4</sup> Szkic ów pochodzi z tomu II: *Pensiero debole*, red. G. Vattimo, P.A. Rovatti, Milano 1992. Cytaty lokalizuję za polskim przekładem M. Surmy, który ukazał się w „Tekstach Drugich” 2003, nr 5.

<sup>5</sup> Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1983, s. 28.

Dla myśli słabej byt nie stanowi esencji, istoty, nie tyle jest, ile wydarza się czy też przydarza. Właśnie kategorie zdarzeniowości, czasowości, rzucenia – zaczerpnięte przez Vattima z analiz Martina Heideggera – najlepiej charakteryzują tę koncepcję bytu, którą można by określić jako słabą. Wymiar temporalny myśli słabej, akcentowany czasownikami: wydarzać się, zdarzać, przytrafiać zawiera obszerne pole znaczeniowe, odnoszące się z jednej strony do sfery przygodności, z drugiej zaś do czasowości jako rozwinięcia, elementarnego następstwa wydarzeń w czasie, dzięki takim wątkom semantycznym, jak spotykać się, przylegać, następować, wynikać. Rozwijając więc zarówno refleksje Vattima, jak i intuicje zawarte w języku, można by rzec, że myśl słaba jest bliska kategorii narracji, zarówno dlatego, że traktuje byt w kategoriach przygodności, zdarzeniowości, przypadkowości, wydarzenia się w czasie, jak i dlatego, że sama siebie traktuje wyłącznie jako opowieść o byciu, które znajduje swe uzasadnienie nie w całościowym, uniwersalnym projekcie teoretycznym, lecz w sferze uzasadnień lokalnych, cząstkowych, narracyjnych.

Dla myśli słabej byt jest zawsze dany w różnorodnych zapośredniczeniach, „otwiera się” w kontekstach kultury, historii, mowy. Także prawda nie jest procedurą logiczną czy też metafizyczną, nie jest rozumiana jako zgodność myśli z rzeczą, lecz jest jedynie procedurą retoryczną i interpretacyjną. Jej ustalanie zachodzi zawsze w określonych horyzontach, w zderzeniu różnych dyskursów i gier językowych. Prawda dla słabej myśli jest domeną wolności, otwarcia<sup>6</sup>.

Myśl słaba nie tyle tworzy własne projekty, nie tyle buduje całościowe wizje i interpretacje świata, ile korzysta z tego, co zastane. Ten właśnie wątek swoście pojętego stosunku do tradycji i poprzedników wydaje się jednym z najciekawszych i najbardziej oryginalnych w dokonanej przez włoskiego filozofa krytyce metafizyki. Słabą myśl charakteryzuje Vattimo na tle dwóch wielkich nurtów filozoficznych, sygnalizowanych w tytule szkicu: dialektyki, której dwudziestowieczne wersje reprezentują, według włoskiego filozofa, Jean-Paul Sartre i Walter Benjamin, oraz filozofii różnicy, której głównym przedstawicielem jest oczywiście Heidegger i wprowadzone przez niego pojęcie różnicy ontyczno-ontologicznej pomiędzy bytami a byciem.

---

<sup>6</sup> Por. A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. VI–XXI.

Otóż myślenie słabe pozostaje z tymi dwoma tradycjami myślowymi w stosunkach dwuznacznych; odróżnia się od nich, ale nie pozostawia ich po prostu poza sobą, nie znosi ani nie przewycięża w jakimś quasi-dialektycznym ruchu. Podobnie jak filozofia różnicy „zaszczepia się” niejako w łonie projektu dialektycznego, rozwijając i akcentując tkwiący w nim samą wątek negatywności, tego, co wymyka się totalizacji i zawłaszczeniu, tak też myślenie słabe „pasożytuje” na filozofii różnicy i dialektyce, rozwijając tę pierwszą, której zawdzięcza właściwie wszystko, lecz także nieustannie pamiętając czy też rozpamiętując tę drugą, wchłaniając niektóre jej wątki, zwłaszcza te „samorozkładowe”, ale również etyczne, czy też niektóre refleksje na temat historii i jej „rozpuszczenia się w konkretnych tworzących ją ludziach” (Sartre, cyt. w tekście Vattimo). „Przejście różnicy w słabą myśl daje się pomyśleć tylko wtedy, gdy przyjmuje się także dziedzictwo dialektyki”, konkluduje Vattimo<sup>7</sup>.

Stosunek myśli słabej zarówno do wielkiej tradycji filozoficznej, jak i do tradycji kulturalnej w ogóle, Vattimo określa zaczerpniętym od Heideggera terminem *Verwindung*, który przeciwstawia pojęciu *Ueberwindung* – dialektycznego przekroczenia, zniesienia. *Verwindung* – przebolewanie, przyjęcie do siebie, ozdrowienie, pożegnanie, pozostawienie – to w słowniku filozofii heideggerowskiej kategoria opisująca traktowanie dziedzictwa metafizycznego jako czegoś z jednej strony już nam obcego, pozostającego poza nami, choćby właśnie jako to, co dziedziczymy, otrzymujemy z przeszłości, z drugiej jednak strony – jako czegoś bliskiego, czegoś, w czym wciąż, chcąc nie chcąc, tkwimy i do czego należymy, choćby dlatego, że niczym innym nie dysponujemy. Nie jesteśmy już nowocześni, lecz wciąż jakoś w nowoczesności tkwimy, pojmujemy ograniczenia języka metafizyki, lecz jesteśmy świadomi, że żadnego innego nie posiadamy. Możemy jedynie ten język poddawać dekonstrukcji, przemieszczeniu, zniekształceniu, świadomi, że nie daje nam on już pełnego, bezpośredniego dostępu do bytu, istoty, nas samych<sup>8</sup>.

Słabą myśl cechuje więc nie próba tworzenia nowych – czyli lepszych – języków projektów, wizji, które miałyby zastąpić stare i zuży-

<sup>7</sup> Zob. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5, s. 130.

<sup>8</sup> A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, dz. cyt., s. XV.



te, zdezaktualizowane języki, projekty i wizje, ani nawet tęsknota za tym, co nowe, lecz pewien specyficzny stosunek do tego, co zastane, polegający na nieuchronnym uwikłaniu w to, co pozostawia ono za sobą i pogodzeniu się z tą kondycją. Ta gra przynależności i nieprzynależności, tożsamości i różnicy zbliża słabą myśl do dwuznacznego statusu współczesnego dzieła sztuki, który, jak pisze Vattimo, polega na nieustannym, autoironicznym kwestionowaniu własnych reguł i problematyzowaniu własnego statusu, na cytowaniu, parodiowaniu, pastiszowaniu, przepiszywaniu tradycji<sup>9</sup>.

Poświęciłam temu wątkowi myśli Vattima tak wiele miejsca dlatego, że ma on znaczenie podstawowe dla zrozumienia istoty słabej myśli, a także najpełniej charakteryzuje proces jej „osłabienia” w stosunku do istnienia, sposób, w jaki nie tylko tradycja, lecz także byt jawi się w kategoriach słabych. Pojęty nie jako obecność, lecz jako wydarzenie się, nie jest dany bezpośrednio, lecz tylko w znakach, śladach, kontekstach, kulturowych przekazach, różnorodnych zapośredniczeniach, w przesłaniach:

O byciu możemy powiedzieć w tym miejscu tylko tyle, że jest przekazem, przesłaniem, *Ueberlieferung*, *Geschick*. Świat jest doświadczany w horyzontach, które są zbudowane z serii cech, rezonansów językowych, wieści pochodzących z przeszłości, od innych (od innych żyjących obok nas, jako inne kultury). A priori, które umożliwia nasze doświadczenie świata to *Geschick*, przeznaczenie-przesłanie, czy też *Ueberlieferung*, przekaz. Bycie nie jest, lecz się przekazuje (wyrusza w drogę i wysyła siebie), przesyła się<sup>10</sup>.

Wydaje się, że niezależnie od konkretnych przykładów myśli mocnej podanych, czy raczej rzucanych *en passant*, przez Vattima<sup>11</sup> można ją interpretować w całości jako przede wszystkim epistemologię, traktowaną jako filozofię przedstawień, którą interesuje przede wszystkim to, jak świat – rzeczy, zjawiska, byty – jawią się ludzkiemu umysłowi: czy to pod postacią kartezjańskich *res extensae* przeciwstawionych substancjom myślącym, czy kantowskich fenomenów, będących produktem narzuconej na rzeczywistość siatki kategoryjnej, czy przedstawień klasycznej filozofii idealistycznej,

<sup>9</sup> G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006, s. 42.

<sup>10</sup> Tamże, s. 47.

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Historia zbawienia, historia interpretacji*, przeł. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4, s. 16.

czy też husserlowskich poematów, sensów, będących wynikiem noetycznych aktów podmiotu, czy wreszcie, w wersji strukturalistycznej, znakowych wytworów, różnicujących i porządkujących operacji, jakich dokonują systemy i struktury.

*Addio*, które Vattimo kieruje pod adresem myśli mocnej jest więc, według mnie, pożegnaniem przede wszystkim z epistemologią i jej różnymi nowożytnymi odmianami. Co jednak po epistemologii? Wydaje się, że w pracach autora *Credere di credere* można odnaleźć trzy podstawowe alternatywy dla poznawczego „mocnego” stosunku do bycia, trzy drogi, po których kroczyć może myśl słaba, trzy języki, które mogą zastąpić język epistemologii.

Pierwszy z nich to język estetyki, dostarczający takiego modelu uprawiania nauki, myślenia o historii, a także o prawdzie, który może rywalizować z modelem scjentyistycznym, teoretycznym, poznawczym, technologicznym. Prawda więc nie jest już dłużej pojmowana jako zgodność sądu z rzeczywistością, lecz jako otwarcie, stoczenie się Bycia, manifestujące się – tu Vattimo znów podąża tropem Heideggera – w dziele sztuki. Historia, w tym także historia nauki, nie ma charakteru jednokierunkowego, progresywnego i kumulatywnego rozwoju, lecz rządzi się logiką bliską logice rewolucji artystycznych, gwałtownej wymiany jednych kanonów i paradygmatów na inne, która podważa moc takich kategorii jak postęp czy przewyciężenie, *Uebewindung*, na rzecz *Verwindung*. Ta „estetyzacja” nauki i doświadczenia, prowadząca do traktowania teorii naukowych jako swoistych dzieł sztuki, zamkniętych w sobie, rządzących się własnymi regułami, które nie wymagają weryfikacji przez odniesienie do świata zewnętrznego, lecz jedynie do immanentnych zasad koherencji, jest wątkiem dość tradycyjnym, częstym w modernistycznym myśleniu o nauce. Warto podkreślić także fakt, że sfera doświadczenia estetycznego, służąc jako paradygmat myślenia o historyczności w ogóle, potwierdza swą rolę centralną w nowoczesności. Jest obarczona, jak pisze Vattimo, swoistą „odpowiedzialnością”, wykracza poza sferę wąsko rozumianej autonomii, zbliża się ku sferze doświadczenia etycznego<sup>12</sup>. Nie dziwi więc, że refleksja nad sztuką zajmuje bardzo ważne miejsce w wielu książkach włoskiego filozofa – choćby w *La fine della modernità* czy *Oltre interpretazione*.

<sup>12</sup> Zob. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1991, s. 103.

Sferę doświadczenia etycznego, czy też etyczno-religijnego, można uznać za drugi język słabej myśli. Miejsce „mocnego” stosunku poznawczego zajmuje w niej przemyśliwanie, rozpamiętywanie, wspomnianie przekazu bycia, zawsze skrywającego się i nigdy w pełni nieuobecnionego, oraz takie kategorie jak *pietas* czy *Caritas*, zakładające nie wolę wiedzy i poznania, ale szacunek, życzliwość, troskę, pieczę nad tym, co się przydarza i co naznaczone jest skończonością, śmiertelnością, ułomnością, co przemawia do nas głosami godnymi usłyszenia i podjęcia. Ten wymiar etyczny nie ma jednak charakteru imperatywnego, normatywnego, mającego oparcie w sferze racjonalności, lecz przybiera postać „etyki dóbr”. Co znamienne, a nawet na pozór przynajmniej paradoksalne, Vattimo stara się odnaleźć ten wymiar etyczny – umiaru – w nietzscheańskiej figurze nadczłowieka, którą, wbrew literze tekstu, usiłuje poddać „osłabieniu”<sup>13</sup>.

Rolę nadrzędną wobec obu wspomnianych wymiarów słabej myśli – estetycznego i etycznego – pełni jednak metafizyka śladu, czy też znaku, która tu przeciwstawia się szczególnie mocno metafizyce obecności<sup>14</sup>. „Tym, co stanowi o przedmiotowości przedmiotów nie jest ich odporne trwanie naprzeciw, ale ich wydarzanie się, czyli ich istnienie wyłącznie na mocy otwarcia”<sup>15</sup>, pisze autor *Oltre interpretazione*. Różnicę między myślą mocną a myślą słabą można by więc, na koniec, opisać za pomocą opozycji przedstawiania i naśladowania, potraktowanych jako dwie przeciwstawne strategie poznawcze, dwa biegunowo odmienne sposoby odnoszenia się myśli do świata. Myśl mocna przedstawia rzeczy i byty, po to, by uczynić je w pełni przejrzystymi i poznawalnymi dla podmiotu, lub też reprezentuje je, czyli dubluje, powtarza, zastępuje nieobecną rzecz jej substytutem<sup>16</sup>. Myśl słaba zaś, która otwiera się na przekaz, przesłanie, dziedzictwo, akceptując jego

<sup>13</sup> G. Vattimo, *La saggezza del superuomo*, w: *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano 2000, s. 192–194.

<sup>14</sup> Nawiązuję tu do rozróżnienia wprowadzonego przez Barbarę Skargę w jej książce *Ślad i obecność*, Warszawa 2002. Marek Szulakiewicz metafizykę śladu nazywa metafizyką orientacji. Zob. M. Szulakiewicz, *Myślenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, w: *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2003, s. 46.

<sup>15</sup> Zob. G. Vattimo, *Historia zbawienia, historia interpretacji*, dz. cyt., s. 18.

<sup>16</sup> Zob. I. Lorenc, *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Warszawa 2001, s. 146.



„słaby”, bo zawsze zapośredniczony w konkretnej tradycji i naznaczony ułomnością, przypadłością i upadłością charakter – naśladuje, kroczy po śladach, tropi je i odczytuje, odpowiada na nie własnym śladem<sup>17</sup>.

### 3. „Myśl słaba” w badaniach pedagogicznych

Myśl słaba w badaniach pedagogicznych może spełniać rolę strategii udaremniania (Lech Witkowski), odnoszącej się do osłabiania kolonizującej mocy dyskursu na drodze jego fragmentaryzacji, rozbicia, odebrania mu części perswazyjnej mocy<sup>18</sup>. Udaremnienie nie oznacza jednak zaniechania, jest bowiem strategią pobudzającą refleksję w przestrzeni, którą nazywam: „między Scyllą pragnienia mocnego fundamentu a Charybdą jego odrzucenia”. Nie jest ona symbolem upadku myśli, a wręcz przeciwnie – wyrazem jej siły i odwagi.

Ilustracja teorii myśli słabej (słabej ontologii, ontologii hermeneutycznej), którą starałam się podkreślać, oznacza ostatecznie, że mamy tu do czynienia z wypracowaną architektoniką sieci wzajemnych zależności jakie istnieją między etyką a hermeneutyką. Zależności te dotyczą zresztą nie tylko wąsko rozumianej filozofii, ale również wielu zjawisk znajdujących wyraz w społecznych i politycznych debatach, w tym w podejmowanych kierunkach i zmianach edukacyjno-wychowawczych. Powtórzmy raz jeszcze, prezentowana „ontologia hermeneutyczna” posiada trzy wymiary: po pierwsze, charakteryzuje się ona odrzuceniem pojęcia obiektywności rozumianej jako ideał wiedzy historycznej (*resp.* humanistycznej), co dokonało się za sprawą Diltheya – tym samym odrzucona została metoda właściwa naukom pozytywnym; po drugie, model hermeneutyczny poszerzony został na całą wiedzę, a więc już nie tylko historyczną; po trzecie wreszcie, ontologia hermeneutyczna stoi na stanowisku, że bycie ma charakter językowy, co pociąga za sobą uznanie faktu, że wszelkie rozumienie ma również charakter językowy.

Istnieje co najmniej kilka powodów, dla których możliwe jest ustanowienie relacji etyki z hermeneutyką, nazywając ją etyką in-

<sup>17</sup> Vattimo pisze, że „[...] *pietas* jest miłością do tego, co żyje i jego śladów – tych, które pozostawia i które zachowuje jako otrzymane z przeszłości”. Zob. Tenże, *Etica della interpretazione*, Milano 2001, s. 20.

<sup>18</sup> <sup>17</sup> L. Witkowski, *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty humanistyczne dla nowoczesnych nauczycieli*, Warszawa 2000, s. 74–76.

interpretacji<sup>19</sup>. W tym miejscu chcę zwrócić uwagę na wkład Hansa-Georga Gadamera, przekładający się w sposób szczególny na problem etyki interpretacji, który w sposób oryginalny on ugruntował. Chodzi mianowicie o podjęcie przez Gadamera wielkiego niepokoju Platońskiego związanego z pismem<sup>20</sup>. Jak pamiętamy, Platon zarzucał tekstom pisanym m.in. to, że mówią tylko to, co mówią. Są bierne i bezradne wobec poczynań interpretatora, który może sobie na nich w sposób dowolny używać, traktować w sposób uprzedmiotowiający. Za jedyny środek zaradczy uważał więc Platon przychodzenie tekstowi z pomocą jego ojca – autora<sup>21</sup>. Z faktu samoalienacji pisma, jego

<sup>19</sup> Wskazane rysy ontologii hermeneutycznej pozwalają na rozszerzenie jej na wiele zjawisk dwudziestowiecznej filozofii, wliczając tu postacie tak różne jak Heidegger, Wittgenstein, Ricoeur, Derrida, Foucault, Deleuze czy Lacan. Owe trzy cechy nierozzerwalnie związane są z kołem hermeneutycznym, a przywołanie go wydaje się jednym z podstawowych warunków możliwości postawienia pytania o to, na czym ma polegać etyczny wymiar hermeneutyki? I właśnie: jak to się dzieje, że możliwe a nawet konieczne jest ustanowienie mariażu interpretacji i etyki? Czy można wskazać warunki i uzasadnienie przyjęcia takiej perspektywy? Podjęcie takiego namysłu jest zarazem próbą argumentacji przeciw wysuwanyemu stanowiskom, że hermeneutyka uważana może być za dyskurs totalizujący (metafizyczny?), zmierzający w stronę pozbawienia Innego jego inności. Tak jednak dzieć się nie musi i to z wielu powodów. Po pierwsze, hermeneutyka jest nią w tej mierze, w jakiej pragnie ona zakwestionować podejście metafizyczne. Takie podejścia zauważalne są w koncepcjach Nietzschego i Heideggera oraz ich następców. Ów zasadniczy zwrot przeciw metafizyce podkreśla się w odniesieniu do Heideggera, dla którego podstawowym powodem sprzeciwu wobec metafizyki nie były kwestie czysto teoretyczne, ale etyczne. Dlatego hermeneutyka, zrodzona z Heideggerowskiej polemiki z metafizyką, pozostaje do dzisiaj myśleniem motywowanym przede wszystkim przez etyczne rozważania. Po drugie, w sensie bardziej szczegółowym, zanegowana zostaje statyczność relacji podmiot–przedmiot. Z jednej strony zakwestionowany zostaje podmiot rozumiany jako podmiot epistemologiczny, a więc pozbawiony wszelkich rysów osobowych (ta depersonalizacja, jak wiadomo, stanowi jeden z podstawowych warunków postawy naukowej). Z drugiej strony zakwestionowany zostaje także przedmiot, jako to, co daje się zobiektywizować, sfunkcjonalizować, sprowadzić do narzędzia. Krytyce poddaje się sam akt poznawczy jako możliwość czystego, tj. niezapośredniczonego oglądu i jako ustanowienie władzy podmiotu (w duchu Kartezyjańskim). Wszystko to składa się na wstępny i konieczny warunek przejścia z refleksji teoretycznej (epistemologicznej) do etycznej.

<sup>20</sup> Platon, *Fajdros*, w: Tenże, *Dialogi*, t. 2, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty 1999.

<sup>21</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993 (zwłaszcza część trzecia), s. 358–363.

uniezależnienia się od autora, czyni jednak Gadamer wartość pozytywną. Dzieje się tak dlatego, że autor *Prawdy i metody* postanawia przemienić relację człowiek-tekst w relację etyczną, tzn. relację żywą, w spotkanie człowieka z człowiekiem, w żywy dialog<sup>22</sup>. W tym sensie rozmowa między ludźmi staje się modelem dla relacji tekst-interpretator. Książki są jak ludzie – możemy z nimi rozmawiać, mogą one również przemieniać nasze życie. Ową relację z całą pewnością uznać więc możemy za etyczną z powodu strukturalnej analogii z sytuacją komunikacji międzyludzkiej. Fakt ów niemal powszechnie jest dziś przyjmowany i opisywany – takie podejście odnajdujemy dziś choćby w odniesieniu do zjawisk określanych mianem zwrotu etycznego w kulturze (w pracach m.in. Wayne’a Booth’a, Marthy Nussbaum czy Richarda Rorty’ego)<sup>23</sup>.

Stawiając problem etycznych żądań inspirujących hermeneutykę, warto zastanowić się w jaki sposób filozofia interpretacji ustosunkowuje się do rozmaitych wyzwań płynących z doby obecnej i jakie konsekwencje wyłaniają się z uznania perspektywy nihilistycznej, która winna zastąpić metafizyczny ogląd rzeczywistości. Otóż, o ile hermeneutyka nie jest teorią metafizyczną odwołującą się do fundacji, esencji itp., o tyle stawia ona w nowym świetle problem relacji człowieka do bycia w perspektywie zagrożeń płynących z naukowo-technicznej organizacji świata. Etyka hermeneutyczna nie będzie zatem niczym innym jak odpowiedzią myślenia na relację człowieka do bycia w kształcie nadanym w epoce spełnionej metafizyki, to jest w epoce światooobrazu<sup>24</sup>.

#### 4. „Myśl słaba” a wychowanie

Teleologia każdego procesu wychowania jest określana nie tylko w wymiarze temporalnym i przestrzennym, ale w jakiś szczególny sposób. Jest to wymiar istotowo i jakościowo określający ludzkie by-

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Na temat tzw. zwrotu etycznego zob. „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2 (tu artykuły m.in. Marthy Nussbaum, Agaty Bielik-Robson, Michała Pawła Markowskiego, Richarda Rorty’ego).

<sup>24</sup> G.Vattimo, *Beyond Interpretation*, dz. cyt., s. 32. W kwestii pojęcia światooobrazu por. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, w: Tenże, *Drogi lasu*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1997, s. 67–95.

towanie – wymiar aksjologiczny. Inaczej mówiąc, w procesie wychowania poszukujemy odpowiedzi na pytanie jaka jest aksjologiczna perspektywa fenomenu ludzkiego życia, w tym wychowania. Ponieważ dla ludzkiego poznania rzeczywistości wartością bezwzględną jest prawda, a dla wychowania dobro, podstawowe pytanie powinno brzmieć: jak uzyskać prawdę o dobrym wychowaniu człowieka? Jednakowoż prawda wiąże się z możliwością fałszu, błędu, dobro ze złem, krzywdą. Jeśli nawet przyjęlibyśmy założenie o absolutnie obiektywnym istnieniu świata wartości, jako takiego który jest niezależny od woli człowieka, to na poziomie ludzkiej egzystencji nie unikniemy relatywizmu wartości, o ile tylko zgodzimy się co do tego, że człowiek jest personą, w najbardziej podstawowym rozumieniu tego pojęcia, jako byt *per se* dokonujący się dzięki sobie i poprzez siebie, byt, który trzodzi się, pracując nad sobą i ze sobą – a w rezultacie dla siebie i w relacji do drugiego, w łączności z dość bezwzględnie doświadczanym poczuciem osamotnienia<sup>25</sup>.

Wydaje się, że w trudzie poznawania i urzeczywistniania dobra pomagać może umieszczenie analiz przedmiotu badań w polu interpretacyjnym myśli słabej. Chodzi o to, aby uniknąć dwóch podstawowych zagrożeń, jakimi jawią się „mocny” nihilizm z jednej i metafizyka z drugiej strony. „Mocny” nihilizm ma wymiar irracjonalny i destrukcyjny. Może on nadto tęsknić do jakiejś stabilnej struktury i popaść ostatecznie w metafizykę (nowy Bóg, nowe autorytety, nowe prawdy). Metafizyka zaś, uprzywilejowując jakąś jedną, całościową prawdę, prowadzi nieuchronnie do kresu dialogu, sprzeciwu wobec pluralizmu. Okazuje się ostatecznie formą przemocy, ograniczenia myślenia. Ważniejszy w takim postępowaniu badawczym jest proces dochodzenia do celu (prawdy) niż on (cel) sam. Oznacza to, że pojęcie prawdy nie wskazuje już na jakąś stabilną, metafizycznie ugruntowaną strukturę, do której mielibyśmy dostęp w bezpośrednim poznaniu. Antropologia kulturowa wytrąciła nas bowiem z przekonania o uniwersalności, pewności i autorytatywności wiedzy.

Rozumienie ujawnia zatem swój charakter bycia usytuowanym, wpisuje się w uwarunkowania historii i języka, sytuacji społecznej i politycznej, egzystencjalnej i światopoglądowej itd. Odrzucenie

---

<sup>25</sup> K. Ablewicz, *Hermeneutyka i fenomenologia a pedagogika*, w: *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, red. S. Palka, Gdańsk 2010, s. 104.

stanowisk absolutystycznych otwiera w tej sytuacji drogę ku emancypacji i wolności. Czy oznacza to jednak nieuchronny krach porządku znaczenia i wartości? Otóż nie. Wartości i znaczenia, jakie nasza tradycja, kultura i język wytworzyły, są tym bez czego nie jesteśmy w stanie żyć, bez czego nie bylibyśmy nawet zdolni do postrzegania i doświadczania świata. Zmuszeni wszakże jesteśmy do tego, aby nie opuszczała nas świadomość fragmentarycznej perspektywy, w którą jesteśmy uwikłani, ograniczeń wynikających z bycia-w-sytuacji. Nie chodzi zatem o to, aby prawdę odrzucać, ale o to, by stała się ona otwarciem, szczególnym doświadczeniem, w którym zdajemy sobie sprawę z tego, że całość jest zawsze ukryta za częścią. Wydaje się bowiem, że w dobie ponowoczesnej podstawowe wymiary paradygmatu kultury europejskiej zostały zdemaskowane jako wielkie iluzje.

Myśl słaba daje badaczowi możliwość konstytuowania analiz w zawsze ryzykownym szerokim spektrum interpretacyjnym, niepewnym swych racji, bo nieumocowanym w jakiejś stabilnej strukturze bytu. Kontynuacja wchodziłaby w zakres tego, co (za Heideggerem) określiliśmy mianem *Verwindung*. Kontynuację uważać można za jedno ze znaczeń pojęcia racjonalności w epoce postmodernizmu. W takiej perspektywie każda nowa interpretacja wkracza w dialog z tymi, które ją poprzedzały oraz nie wytwarza niezrozumiałego dialogicznego skoku. Wreszcie imperatyw kontynuacji należy do racjonalności, która nie definiuje siebie w relacji do obiektywnych struktur, które myślenie powinno by i mogło odzwierciedlać, ale w szacunku i *pietas* dla bliźniego<sup>26</sup>.

## 5. Ku teoriom „słabym” – zamiast zakończenia

Doświadczamy dziś sytuacji współlistnienia wielu teorii edukacyjnych. Z tej wielości nie wyłania się jednak – na szczęście – żaden spójny Wielki Paradygmat. Czy miałoby być w tym coś niepokojącego? Paul Feyerabend powiada: „zwiększanie się liczby teorii jest

<sup>26</sup> Bogusław Milerski w tej kwestii pisze: „skoro pluralizm ontologiczny i teoriopoznawczy nie może zostać zredukowany do zasad absolutnych, jedynym spoiwem staje się dyskurs. Jako forma uprawomocnienia i weryfikacji nie jest on jednak możliwy bez etosu wzajemnego uznania”. Por. B. Milerski, *Paradygmat humanistyczny w pedagogice*, w: *Edukacja, moralność, sfera publiczna*, red. J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak, Lublin 2007, s. 471–482.



korzystne dla nauki, podczas gdy teoretyczna jednolitość osłabia jej moc krytyczną. Jednolitość teoretyczna stanowi także zagrożenie dla swobodnego rozwoju jednostki<sup>27</sup>. Można powiedzieć, że obowiązują tu prawa wolnego rynku: sklep, który nie konkuruje z innymi, najczęściej niewiele ma do zaoferowania.

Dzisiejsze teorie różnią się od teorii w „mocnym” (nowoczesnym) sensie tego słowa. Wydaje się, że rozszerzenie zakresu teorii pozwala nam dziś mówić o ich słabości, bynajmniej nie w sensie negatywnym, ale w takim jak pojmowana jest ona przez jednego z najciekawszych filozofów doby ponowoczesnej – Giannię Vattima<sup>28</sup>. Słabość sprzeciwia się mocy nowoczesności, wskazuje też na sposób rozumienia kategorii poznawczych. Teorie słabe wyrzekają się więc twardej naukowości, czy wręcz dystansują się wobec niej. Rozumieją, że do prawdy (prawdy pozbawionej metafizycznego gruntu) dotrzeć można także na drodze nienaukowej (tzn. sprzeciwiającej się scjentyzmowi). Teoretyk słaby cieszy się z wielości teorii i pragnie podtrzymać ich rywalizację. Dostrzega, że w nauce jest miejsce także dla teorii „wyliminowanych”, teorii z przeszłości. „Prawdę mówiąc – stwierdza Feyerabend – mogą one wywodzić się skądkolwiek, gdzie tylko można je znaleźć – ze starożytnych mitów i współczesnych przesądów, z elaboratów ekspertów i rojeń pomyleńców<sup>29</sup>. Teoria współczesna, czy raczej teorie współczesne, teorie słabe, są samoświadome. Dostrzegają, że wpływ (wartość) teorii wynikała i wynika nieraz z faktu częstego ich wygłaszania, skutecznej retoryki i władzy tych, którzy je głoszą niż z faktycznych treści jakie z sobą niosą<sup>30</sup>.

Tradycyjny paradygmat pedagogiki wpisywał się przede wszystkim w ramy tzw. orientacji ergocentrycznych, respektujących autonomię pedagogiki i propagujących immanentne metody jej badania. Współczesne teorie często przekraczają dychotomię egocentryzm-egzocentryzm – są to tzw. teorie „średniego zasięgu<sup>31</sup> koncentru-

<sup>27</sup> P.K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996, s. 33.

<sup>28</sup> Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt.

<sup>29</sup> P.K. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, dz. cyt., s. 42.

<sup>30</sup> Tamże, s. 24.

<sup>31</sup> Terminu tego użył Ryszard Nycz w odniesieniu do teorii literatury. Zob. Tenże, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.

jące się np. na pewnych wybranych dyskursach. Warto w tym miejscu przypomnieć, że różne teorie pedagogiczne w sposób wyraźny podkreślają swój historyczny wymiar, bywa że wiele z nich wprost wyrasta z konkretnych zjawisk kulturowych, filozoficznych i tzw. dyskursów mniejszościowych (np. *gender*, postkolonializm). Teorie te, nieroszczące sobie prawa do powszechnego obowiązywania i „związujące” panowanie metafizyki, nazwać chcielibyśmy teoriami „słabymi”.

Nie należy zapominać jednak, że z teoriami słabymi wiążą się rozmaite zagrożenia (np. rozmycie, podważanie podstaw dyscypliny czy zasad obowiązujących w nauce). Mimo to, jak się wydaje, z tej wielości implikującej rywalizację, czy może raczej – grę teorii, wynika więcej korzyści niż strat. Współczesna teoria, przekraczając ciasne horyzonty swej dyscypliny, otwiera się na szeroką problematykę kulturową i inne dyskursy humanistyczne. Dostrzegając skomplikowany status „pedagogiczności” pedagogiki, zmuszona jest ona rozszerzać swój zakres. Z jednej strony, skoro doświadcza uwikłania pedagogiki w inne dyskursy (filozoficzne, religijne, psychoanalityczne, socjologiczne itd.), musi poszerzać swoje zainteresowania także o te dziedziny, a także wzbogacać swoje narzędzia o te, które pochodzą z innych obszarów humanistyki.

## Bibliografia

- Ablewicz K., *Hermeneutyka i fenomenologia a pedagogika*, w: *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, red. S. Palka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2010.
- Dybel P., *Problem dziejowości rozumienia w hermeneutyce Gadamera (na przykładzie pojęcia tradycji)*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997.
- Feyerabend P.K., *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Siedmioróg, Wrocław 1996.
- Gadamer H.-G., *Człowiek i język*, w: *Tenże, Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac. i wstęp K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, „Inter Esse”, Kraków 1993.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, wybór, oprac. i wstęp H. Orłowski, „Czytelnik”, Warszawa 1986.

- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1983.
- Heidegger M., *Czas światooobrazu*, w: Tenże, *Drogi lasu*, przekł. zbiorowy, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997.
- Lorenc I., *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, „Scholar”, Warszawa 2001.
- Milerski B., *Paradygmat humanistyczny w pedagogice*, w: *Edukacja, moralność, sfera publiczna*, red. J. Rutkowiak, D. Kubinowski, M. Nowak, Oficyna Wydawnicza „Verba”, Lublin 2007.
- Nietzsche F., *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, przeł. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Wydawnictwo „A”: koed. „Colonel”, Kraków 2001.
- Nussbaum M., *Czytać aby żyć*, przeł. A. Bielik-Robson, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1995.
- Platon, *Fajdros*, w: Tenże, *Dialogi*, t. 2, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, „Antyk”, Kęty 1999.
- Rorty R., *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, przeł. A. Szahaj, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.
- Rose D.E., *The ethical claims of „Il pensiero debole”: Gianni Vattimo, pluralism and postmodern subjectivity*, „Journal of Theoretical Humanities”, 2000, t. 7, nr 3.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, FNP – Wydawnictwo UWr, Wrocław 2002.
- Szulakiewicz M., *Myślenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, w: *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003.
- Vattimo G., *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 1997.
- Vattimo G., *Etica della interpretazione*, Garzanti, Milano 2001.
- Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991.
- Vattimo G., *La saggezza del superuomo*, w: Tenże, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Garzanti, Milano 2000.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5.
- Vattimo G., *Etyka komunikacji czy etyka interpretacji*, w: Tenże, *Spółczesność przejrzysta*, przeł. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006.
- Vattimo G., *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr 1.
- Vattimo G., *Historia zbawienia, historia interpretacji*, przeł. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4.

Vattimo G., *Pensiero debole*, red. G. Vattimo, P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1992.

Witkowski L., *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty humanistyczne dla nowoczesnych nauczycieli*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2000.

Zawadzki A., *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.

## SUMMARY

The article refers to a philosophical idea of “weak thought”, grounded by Italian postmodern philosopher, Gianni Vattimo, which can be seen as a hermeneutical interpretation of cultural facts, including educational ones. Vattimo shows the idea of “weak thought” at the background of two big philosophical streams: dialectic and philosophy of difference. It is a type of reflection, which seeks normative anchorages for itself on the one hand, but gives them provisional status on the other hand, depriving itself of the privilege of universalistic claims. The abovementioned concept reveals the relationships between ethics and hermeneutics, in which the ethics of open continuation is privileged. It also underlines the possibility of weakening the colonizing power of the “strong” (modern and scientific) discourse in the pedagogy. Towards the truth (the truth devoid of the metaphysics) one can reach also through the unscientific path, which stands against the scientism and leads through the area of interpretation.

## ADRES DO KORESPONDENCJI:

dr hab. Danuta Wajsprych, prof. OSW  
Wydział Nauk Humanistyczno-Społecznych  
Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego  
ul. Bydgoska 33  
10-243 Olsztyn

## STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy filozoficznej idei „myśli słabej” włoskiego filozofa postmodernistycznego, Gianniego Vattimo, która może być traktowana jako sposób hermeneutycznej interpretacji faktów kulturowych, z edukacyjnymi włącznie. Słabą myśl charakteryzuje Vattimo na tle dwóch wielkich nurtów filozoficznych: dialektyki i filozofii różnicy. Jest to taki typ refleksji, który z jednej strony poszukuje dla siebie normatywnych punktów oparcia, z drugiej zaś przyznaje im prowizoryczny status, pozbawiając się przywileju uniwersalistycznych roszczeń. Wspomniana koncepcja ukazuje związki między etyką i hermeneutyką, ze szczególnym uwzględnieniem etyki otwartej kontynuacji. Podkreśla ona również możliwość osłabienia kolonizującej mocy „mocnego” (nowoczesnego i naukowego) dyskursu w pedagogice. Do prawdy (prawdy pozbawionej metafizycznego gruntu) można również dotrzeć na drodze nienaukowej, która sprzeciwia się scjentyzmowi i wiedzy przez interpretację.

