

PRZEKŁAD

GUNTER SCHOLTZ

(Bochum)

POSTMODERNISTYCZNY ATAK NA HERMENEUTYKĘ¹

Ponowoczesność znowu stała się nienowoczesna, unika się nawet tego słowa. Wprowadziła do nauk humanistycznych lat 80. i 90. wielkie zamieszanie; dzięki mocnej deklaracji na rzecz „antyhumanizmu” i „antyhermeneutyki” stała się wyzwaniem dla przedstawicieli prawie wszystkich dyscyplin, które w anglosaskim obszarze językowym nazywają się *humanities*, a obfitością literatury zdobyła również rynek czasopism i książek. Ale obecnie ustąpiła pod wpływem nowej mody: naturalizmu, który bezpiecznej bazy dla nauk o tekście oczekuje od kognitywistyki i filozofii mózgu.

Może właśnie dlatego sytuacja obecnie sprzyja temu, aby z pewnego dystansu zapytać, gdzie tkwiły podstawy ówczesnych walk między ponowoczesnością a nowoczesnością. Z pewnością istniały po temu przyczyny społeczne i kulturowe, jak odwrócenie się od marksizmu jako nowoczesnej ideologii przewodniej. Filozofowie postmoderniści, jak J. F. Lyotard, należeli przecież wcześniej do partii komunistycznej.

Wydaje się jednak, że zaszło tu zwykłe nieporozumienie, spowodowane niedostatkami starannego badania i lektury. I tak, pewien niemiecki humanista utrzymywał, że młody Schleiermacher w swoich sławnych *Mowach o religii* z 1799 roku zaatakował hermeneutykę, pisząc o „zawziętości rozumienia”. Kto jednak weźmie do ręki tę książkę, dowie się, że Schleiermacher krytykował jedynie trzeźwo myślących ludzi Oświecenia, którym brakowało jakiegokolwiek zmysłu dla sztuki

¹ Tytuł oryginału: *Der postmoderne Angriff auf die Hermeneutik*.

i religii, nigdzie jednak nie mówił o hermeneutyce². W innych przypadkach mamy, zdaje się, do czynienia z podobnymi błędami. Uwypuklam pewne aspekty, które dotyczą hermeneutyki, bowiem, jak zaznaczono, autorzy ponowoczesni wykształcili, co wystarczająco wiadomo, zdecydowaną antyhermeneutykę. Dokonali tego za pomocą dwóch rodzajów argumentacji: pochodzącej z teorii tekstu oraz moralnej. Za pomocą pierwszej dowodzi się, że rozumienie, od którego wychodzi hermeneutyka, nie jest w ogóle możliwe. Druga argumentacja kulminuje w zarzucie, że rozumienie stanowi akt przemocy wobec Innego, pozbawiający go jego odmienności i obcości.

1. ATAK POCHODZĄCY Z TEORII TEKSTU

Pierwsza argumentacja korzystała z obserwacji i rozważań strukturalizmu i kulminowała, np. u J. Derridy, w tezie, że interpretacje nie mogą odnosić się do sensu zamierzonego przez autora, bowiem tekst w ogóle nie posiada żadnego trwałego sensu, lecz ewentualnie powstaje każdorazowo od nowa przy lekturze. Jeśli w tym poglądzie Derridy chodzi o ogólną tezę na temat wypowiedzi językowych, to zostaje ona odparta już w przypadku każdego zakupu. Bowiem gdy w piekarni żąda się chleba, domniemany sens zdania nie ginie, jak wiadomo z doświadczenia. Jeśli tym samym opisany zostaje proces recepcji dzieł literackich, to w obszarze nowszej hermeneutyki znajdujemy podobne ujęcie. W Gadamera *Prawdzie i metodzie czytamy*, że sens dzieła wyłania się dopiero wówczas, gdy tekst zostaje wyłożony w twórczej interpretacji oraz odniesiony do pewnej określonej sytuacji i tam zastosowany. Przypuszczenie pewnego „sensu w sobie” miałoby być nieuzasadnionym dogmatem³. Przeciwno temu zaprotestowali przedstawiciele tradycyjnej hermeneutyki, bowiem przy założeniu takiej radykalnej „dziejowości rozumienia” nie byłoby miejsca dla żadnego identycznego tekstu⁴. Już z tego widać, że całkowicie niedopuszczalne jest mówienie o jednej hermeneutyce, skoro istnieją bardzo odmienne stanowiska hermeneutyczne. Jeśli chodzi o zakwestionowanie przez Gadamera okreś-

² J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1988, s. 51 n.

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, wyd. II, Tübingen 1965, s. 283, 290–295, 375, 448.

⁴ Zob. szczególnie E. D. Hirsch, *Gadamers Theorie der Interpretation* [w:] tenże, *Prinzipien der Interpretation*, przeł. A. A. Späth, München 1972, s. 301–320.

lonego sensu tekstu, to można pokazać, że u niego samego prowadzi ono do sprzeczności, ponieważ z całą oczywistością stale zakłada on taki sens w innych fragmentach swojego dzieła⁵.

Tym, co dodało skrzydeł antyhermeneutyce, była przede wszystkim znana rozprawa Rolanda Bartha o „śmierci autora”. Pogląd, że nauka o literaturze może albo musi zrezygnować z założenia istnienia określonych autorów, wywołał wielką dyskusję, w której pojawiło się wiele publikacji na temat „powrotu autora”⁶. Jednak krytyka powrotu autora i krytyka hermeneutyki nie ucichła całkowicie. W pewnym nowym artykule została streszczona i wzmocniona⁷. Skupię się na stosunku tego ujęcia do hermeneutyki.

(a) Czytamy, że hermeneutyka widzi w autorze „gwaranta znaczenia” poza tekstem. „Model hermeneutyczny” miałby wychodzić od „emanacji sensu z instancji osobowej poza tekstem”. Jednak złożoności „wewnątrz- i międzytekstowych odniesień”, jakie wydobywa nauka o literaturze, nie sposób sprowadzić do intencji autora. Autora zna się także tylko z jego tekstu⁸.

Ta charakterystyka hermeneutyki jest błędna. Nie jest prawdą, że hermeneutyka sprowadza sens tekstu zawsze do intencji autora. Już Friedrich Ast w roku 1808 skierował swoją uwagę jedynie na „ideę” dzieła i na „ideę” literatury antycznej, wręcz na „ideę” całego Antyku, podczas gdy autorzy pozostawali w tle⁹. Gadamer w roku 1960 nawet wyraźnie zdystansował się wobec intencji autora. Nie ku autorowi i jego zapatrywaniu zwraca się rozumienie tekstu, lecz ku „rzeczy”, która w tekście dochodzi do głosu. Jednak hermeneutyka, jako teoria kunsztu i metody, najczęściej faktycznie uczyła szanowania zamysłu twórcy wypowiedzi językowych. Intencja autora była dla niej ważna, z uwagi na pytanie o cel tekstu, który dopiero nadaje zwartość jego częściom. W żadnym wypadku nie sprowadzała jednak całościowego sensu tekstu wyłącznie do świadomej intencji autora. Friedrich Schleiermacher i Wilhelm von Humboldt mówili o „przemo-

⁵ G. Scholtz, *Gadamer's philosophische Hermeneutik und die Geisteswissenschaften*, „Divinatio” 36, 2012–2013, s. 7–24, tu s. 15 i n.

⁶ Bardzo liczna literatura na temat tej dyskusji znajduje się w książce: *Theorien und Praktiken der Autorschaft*, wyd. M. Schaffrick, M. Willand, Berlin–Boston 2016.

⁷ M. Baßler, *Mythos Intention. Zur Naturalisierung von Textbefunden* [w:] *Theorien und Praktiken der Autorschaft*, s. 151–167.

⁸ Tamże, s. 153, 155.

⁹ F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808.

cy języka”, która determinuje myślenie¹⁰. Wszelka mowa lub pismo miały dwa źródła: język i autora. Prowadzi to u Schleiermachera niekiedy nawet do śmiałej tezy, że można by zrozumieć wszystkie teksty, gdyby znało się wszystkie możliwości języka.

W historii hermeneutyki stawało się wówczas coraz bardziej wyraźne, że teksty zawierają coś więcej i co innego, niż ich autorzy chcieli świadomie powiedzieć. Uznanie tego faktu oznaczało koniec hermeneutyki oświeceniowej, która faktycznie skupiała się na myślach lub intencjach autorów. Już Martin Chladenius w swojej teorii wykładni w roku 1742 zauważył fakt, że tekst i myśli autora nie zawsze zgadzają się ze sobą¹¹. Teksty miały zawierać myśli lub dopuszczać wnioski, które umykały w sposób oczywisty samym autorom. Chladenius nie był zdecydowany, jak z tym postąpić. Z jednej strony uznał fragmenty z takimi implikacjami za „niezrozumiałe”, ponieważ autor nie chciał o nich powiadamiać. Ale z drugiej strony teksty, które wykazywały naddatek sensu, nazwał „owocnymi”. Chladenius napisał swoją hermeneutykę – jak zapowiada już tytuł jego dzieła – z uwagi na wykładnię „rozumnych i historycznych mów i pism”, dzieł poetyckich dotknął tylko marginalnie. Około roku 1800 zainteresowanie rozkwitającej filologii zwróciło się jednak właśnie również do tekstów poetyckich i mitologicznych; tym samym zmieniło się też stanowisko wobec treści i nieświadomych dla autora implikacji. Friedrich Schlegel i Friedrich Schleiermacher żądali ciągle jeszcze od interpretatora, aby podjął próbę zrozumienia tekstu tak samo dobrze, jak rozumiał go twórca, jednak dodatkowo domagali się, aby rozumieć tekst lepiej niż rozumiał go jego autor. Chodziło o to, że interpretator powinien wysłedzić wszystko to, co w ogóle nie przyszło na myśl samemu autorowi¹². W przypadku interpretacji dzieł

¹⁰ F. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813), Kritische Gesamtausgabe (cytowane jako KGA), t. I, 11, Berlin–New York 2002, s. 64–93; o „przemocy języka” tu s. 72. Język posiada „niezależne, zewnętrzne, zadające gwałt samemu człowiekowi, istnienie”. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830–1835) [w:] tenże *Werke in fünf Bänden*, wyd. A. Flitner, K. Giel, wyd. IV, Darmstadt 1963, t. 3, s. 368–756, tu s. 392, 439.

¹¹ J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig 1742, przedruk Düsseldorf 1969. Na ten temat zob.: G. Scholtz, *Das Unverständliche bei Chladenius und Friedrich Schlegel* [w:] *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, wyd. G. Kühne-Bertram, G. Scholtz, Göttingen 2002, s. 17–33, tu s. 20–22.

¹² F. Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, wyd. W. Virmond, KGA, t. II. 4., Berlin–Boston 2012, s. 39, 126; tenże, *Über den Begriff der*

literackich hermeneutyka posiłkowała się również filozoficzną estetyką tego czasu. Kant bowiem twierdził, że to właśnie natura przepisuje geniuszowi reguły w jego produkcji artystycznej (a więc nie wyuczona poetyka), Schelling zaś uważał, że sztuka pochodzi z działalności, która jest zarówno świadoma, jak nieświadoma. Dlatego dzieło sztuki zawiera, zdaniem Schellinga, zawsze o wiele więcej aniżeli zamierzył świadomie jego sprawca, a interpretator jest w stanie wyartykułować. „Podstawowym znamieniem dzieła sztuki jest więc nieświadoma nieskończoność [...] Artysta w swym dziele, oprócz tego, co najwyraźniej było zamierzone, wydaje się jak gdyby instynktownie przedstawiać nieskończoność, której całkowicie odsłonić nie jest zdolny żaden skończony intelekt”¹³. Gdy zatem Friedrich Schlegel oświadczał, że w wszystkich dzieł klasycznych nie da się nigdy w pełni i wyczerpująco zinterpretować¹⁴, to było to zgodne z filozofią sztuki Schellinga. Nie jest więc prawdą, że hermeneutyka zawsze – jak jeszcze przeważająco w XVIII stuleciu – była zorientowana jedynie na intencję autora. Świadome zamiary autora, które uznaje również Schelling, nie uchodziły bynajmniej za źródło całej zawartości dzieła literackiego. To, że jednak autor w wielu przypadkach jest nam znany tylko z tekstu¹⁵, podkreślał właśnie w swojej hermeneutyce Schleiermacher¹⁶. Kontynuując lekturę, uczymy się coraz lepiej poznawać autora i na podstawie tej wiedzy coraz lepiej go rozumieć. Wówczas zaś wiemy, czy możemy przypisywać mu, jak np. Sokratesowi, również zwroty ironiczne, czy też nie.

Gdy zatem uważa się, że teksty poetyckie zawierają sensy, których nie możemy sprowadzić do woli i świadomej intencji autora, lecz które

Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch [A. and B.] (1829), KGA, t. I. 11, s. 599–641, tu s. 618. Dalsze cytaty na dowód w: M. Bauer, *Schlegel und Schleiermacher. Früromantische Kunstkritik und Hermeneutik*, Paderborn–München 2011.

¹³ F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800) [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, dział II, t. 3, Stuttgart–Augsburg 1856, s. 619. (Cytat za: F. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, przełożyła, wstępem, przypisami i skorowidzami opatrzyła K. Krzemieniowa. Tekst opracował M. J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 357 – dop. tłum.)

¹⁴ „[...] wszystkie utwory klasyczne nigdy nie zostają całkowicie zrozumiane, dlatego muszą wiecznie być poddawane krytyce i interpretowane”, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (dalej KFSA), t. 16, s. 141, nr 671.

¹⁵ M. Baßler, *Mythos Intention*, s. 155.

¹⁶ „Trzeba już znać człowieka, aby zrozumieć mowę, a przecież można go poznać dopiero na podstawie mowy”, F. Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik*, s. 25.

ujawniają się dopiero w pracy nad tekstami, to wówczas nie reprezentuje się żadnej antyhermeneutyki, lecz porusza się w koleinach hermeneutyki klasycznej.

Kolejna główna teza postmodernistycznej antyhermeneutyki jest następująca: Zakładanie intencji autora jest dla nauki o literaturze całkowicie niepotrzebne, a wręcz stanowi przeszkodę. Nie można jej analizować i niepotrzebnie zawęży ona możliwości interpretacji. Służy „domknięciu sensu tekstu” i ogranicza pracę naukową. Intencje zostają z reguły skonstruowane dopiero wtórnie. „Teksty nie są żadnymi komunikatami”¹⁷.

To pryncypialne odrzucenie intencji jest trudne do uzmysłowienia, bowiem wszelkim działaniem i mówieniem zmierzamy do jakiegoś celu, nawet jeśli polega on tylko na spędzaniu czasu bądź wyrażaniu nastroju. Edmund Husserl nauczał, że nasza świadomość jest zawsze świadomością intencjonalną, a dawniejsza filozofia, np. metafizyka Leibniza, wychodziła z założenia, że wszelkie życie jest z istoty *appétition*, dążeniem, dążeniem do percepcji. Jeśli teksty nie pochodzą ze świadomych czynności, mogły powstać właściwie tylko w stanie delirium, ponieważ są dowodnie produktami ludzkimi. Generalne odrzucenie intencji nie jest zatem sensowne. Słuszne jest tylko to, że nie wobec wszystkich tekstów poetyckich powinniśmy stawiać naiwne pytanie: „co poeta chciał przez to powiedzieć”. Nie oznacza to jednak, że wola bądź intencja twórcy jest nieważna.

To bowiem, czy w jakimś tekście mamy do czynienia z satyrą, czy z poważnie pomyślanym stanowiskiem, czy mamy przed sobą parodię, czy epigońskie partactwo, czy czytamy relację z faktów, czy tekst oparty na fikcji, w wielu wypadkach nie wynika jednoznacznie z samego tekstu i potrzebna jest nam znajomość autora. Łatwiej moglibyśmy zdecydować, czy sławne *Tao te King* należy interpretować jako pouczenie dla księcia, czy jako ogólną filozofię, gdybyśmy wiedzieli coś więcej o domniemanym autorze Laotse. Dlatego August Boeckh powiada, że interpretator musi uchwycić zawsze również rodzaj, *genre* tekstu, a słusznie widzi go w „celu i kierunku”, do których zmierza autor¹⁸. Już w XVIII wieku np. Crusius napominał w swojej hermeneutyce, że trzeba każdorazowo zwracać uwagę na cel każdego utworu: „bowiem jeśli czynny jest rozumny duch, to wszystko, co się dzieje, musi z ko-

¹⁷ Por. M. Baßler, *Mythos Intention*, s. 154, 157.

¹⁸ A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, wyd. E. Bratuscheck, Darmstadt 1966, s. 83.

nieczności zależeć od rodzaju działającego podmiotu, od jego celu i od natury użytych środków”¹⁹.

Jeśli postmoderniści przeciwnicy hermeneutyki widzą w tym pewne ograniczenie możliwości interpretacyjnych, to jest to całkowicie słuszne. Jednak to ograniczenie jest potrzebne, gdy dąży się do postępowania naukowego²⁰. Jedynie ono pozwala tekstowi uniknąć samowoli interpretatora. Jeśli ustalenie gatunku, do którego tekst należy, byłoby jedynie dowolnym wyborem czytelnika, moglibyśmy instrukcje użytkownika określić jako nowoczesne wiersze, a książki historyczne jako powieści – każdorazowo według własnych kryteriów²¹. Należy jednak również przyznać, że obok gatunku, który ustalił autor, faktycznie istniały i istnieją utwory literackie, poprzez które twórca chciał przekazać określone przesłanie: polityczne, filozoficzne, religijne itd. Fryderyk Schiller chciał uczynić z teatru nawet „instytucję moralną”. Ponieważ za pomocą tekstu poetyckiego można, a nawet chce się, prowokować krytykę i zajęcie stanowiska, zupełnie nieuzasadnione jest utrzymywanie, że poprzez teksty literackie nigdy nie chciano niczego komunikować, niczego przekazywać. Gdyby dziś jakiś autor pozwolił sobie w swoich dziełach na politycznie niepoprawne wypowiedzi, to wszyscy antyhermeneutyki natychmiast przywołałoby go do porządku i postawili pod pręgierzem. Dlatego o wiele bardziej przekonujące było wymaganie tradycyjnej hermeneutyki, aby zorientować się, czy tekst był sporządzony dla określonego kręgu czytelników, czy nie.

Jeśli chodzi o zarzut „domknięcia sensu tekstu” przez odwołanie się do intencji autora, to należy z naciskiem powtórzyć, że przedstawiciele hermeneutyki – przynajmniej od czasów Friedricha Schlegla – w żadnym razie nie chcieli ograniczać interpretacji do owej intencji. Wszyscy teoretycy wykładni radzili, aby tekst postępująco wstawiać w coraz to rozleglejsze konteksty, a kontekstów tych nie można było

¹⁹ Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig 1747, przedruk Hildesheim 1965, s. 1086, §633. Ten cel dawniejsza hermeneutyka nazywała „skopus” (od greckiego *skopos* = cel). Jeśli nie uchwyciło się „skopusu”, nie zrozumiało się tekstu – bardzo rozsądnie!

²⁰ Dlatego również Umberto Eco domagał się takiego ograniczenia, U. Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München–Wien 1994. Jednakże również Eco nie akceptuje żadnej intencji autora, z wyjątkiem *intentio operis*. Pytanie, czy intencje są możliwe bez świadomości intencjonalnej.

²¹ Gdy Hayden White uczynił tematem swojej książki *Metahistory* (Baltimore–London 1973) pokrewieństwo między opowiadaniem poetyckimi a historycznymi, zakładał, że historycy nigdy nie chcieli pisać powieści. Inaczej jego książka zapewne nie byłaby tak prowokacyjna.

przecież odczytać z intencji autora. Maksyma, że autora trzeba rozumieć lepiej niż rozumiał on samego siebie, prowadziła u ucznia Schleiermachera, Boeckha, do starań, aby obok hermeneutyki równie dokładnie opracować dziedzinę „krytyki”: podczas gdy hermeneutyka rozważała tekst „w sobie”, krytyka ustosunkowywała go wobec innych²². Krytyka należy – według Boeckha – do interpretacji w sposób równie konstytutywny jak hermeneutyka. Stanowisko to przejął następnie E. D. Hirsch. Hermeneutyka miałaby być ukierunkowana na „sens” tekstu, krytyka na „znaczenie”, jakie może mieć²³. Słusznie upominał już Boeckh, że trzeba to, co chciał powiedzieć autor, wyraźnie odróżnić od tego, co może wiedzieć jedynie interpretator. Inaczej wykładanie stanie się wkładaniem²⁴.

2. ATAK MORALNY

Autorzy postmodernistyczni również pod względem moralnym starali się postawić hermeneutykę w kłopotliwym położeniu. Rozumienie i jego teorie były podejrzewane o to, że chcą każdorazowo Innego poddać samowolnym wykładniom, skrepić go własną perspektywą, a tym samym dokonać na nim gwałtu i nie pozwolić mu być tym, kim jest i chciałby być. Derrida w swojej dyskusji z Gadamerem streścił to w znanym osławionym powiedzeniu, że „dobra wola rozumienia” jest „dobrą wolą mocy”²⁵. Rozumienie – dotychczas kojarzone z cnotami społecznymi – pojawia się u Derridy jako coś całkiem innego: nie oznacza uznania Innego i zdania się na niego, lecz jest formą moralnie wątpliwego sprawowania władzy.

Dla ludzi o zdrowym rozsądku teza ta jest dziwaczna, wręcz bezsensowna. Nikt się dotąd nie skarżył, że został zrozumiany, podczas gdy wielu żaliło się na brak zrozumienia. Orientalistka Annemarie Schimmel z powodu swojego zrozumienia dla mistyki islamskiej popadła w konflikt nie z mułłami, lecz z współuczestnikami własnej kultury, którzy dopatrzili się u niej zbyt wiele sympatii dla islamu. Także dla tradycyjnej hermeneutyki teza Derridy jest myślą absurdalną. Gdyby rozumienie było niemożliwe bądź moralnie wątpliwe, język i mówienie straciłyby swój sens, a tym samym również twierdzenie Derridy.

²² A. Boeckh, *Enzyklopädie*, s. 55.

²³ E. D. Hirsch, *Prinzipien der Interpretation*, zob. przyp. 4.

²⁴ Tamże, s. 87.

²⁵ J. Derrida, *Guter Wille zur Macht [w:] Text und Interpretation*, wyd. Ph. Forget, München 1984, s. 56–58, 62–77.

Moralnie problematyczne było dla dawnej hermeneutyki nie rozumienie, lecz rozumienie fałszywe i nierozumienie, i to zarówno rozmyślne, jak z zaniedbania. Dlatego, powiadał Schleiermacher, rozumienia trzeba w każdej chwili chcieć i poszukiwać²⁶. Wraz z *common sense* wychodziło się z założenia, że ludzie mówią i piszą, aby być zrozumianymi. Dlatego, aby nie czynić Innemu krzywdy wskutek nieporozumienia, fałszowania jego intencji i rozpowszechniania o nim nieprawdy, hermeneutyka Oświecenia zawierała również reguły etyczne. Interpretator powinien zawsze stać na stanowisku, że teksty są sensowne, i dlatego odnosić się do autora z życzliwością. Wszystko to, co niezrozumiałe, wszystko pozornie bezsensowne bądź sprzeczne, powinien odnosić najpierw do własnego braku zrozumienia i dopiero wtedy składać niezrozumienie na karb autora, gdy wszelkie wysiłki hermeneutyczne zawiodą²⁷. W tym sensie tradycyjna hermeneutyka знаła wprawdzie granice rozumienia, była wręcz kulturalnym sposobem obchodzenia się z takimi granicami, jednak swoim zadaniem uczyniła przesunięcie ich możliwie daleko, aby oddać sprawiedliwość intencji Innego. W ten sposób *common sense* i tradycyjna hermeneutyka zgodne są co do tego, że postmodernistyczne ujęcie rozumienia jako uzewnętrznienia woli mocy nie jest sensowne.

Hermeneutyka stawia przed nami zadanie, jak już wspomniano, aby przynajmniej starać się zrozumieć to, co pozornie niezrozumiałe i bezsensowne. Według Friedricha Schlegla, interpretator powinien nawet odtworzyć niejasności, którym uległ dany autor, to znaczy – powinien zorientować się, w jaki sposób i dlaczego popadł on w niejasność²⁸. W tym sensie postaramy się zrekonstruować tezę Derridy na temat rozumienia. Taka próba – niezależnie od tego, że dzięki niej oddajemy autorowi sprawiedliwość – jest również pożyteczna i interesująca. Otóż, poprzez analizę tej wypowiedzi otrzymujemy, po pierwsze, dokładniejszy wgląd w postmodernistyczną antyhermeneutykę, po drugie – jak się okaże – teza Derridy prowadzi nas w sam środek pojęciowej gmatwaniny, za którą nie on jeden odpowiada i która powinna

²⁶ F. Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik*, s. 127.

²⁷ W. Künne, *Prinzipien der wohlwollenden Interpretation* [w:] *Intentionalität und Verstehen*, Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1990, s. 212–236; O. R. Scholz, *Hermeneutische Billigkeit. Zur philosophischen Auslegungskunst der Aufklärung* [w:] *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder*, wyd. B. Niemeyer, Würzburg 1991, s. 286–309.

²⁸ F. Schlegel, *Philosophische Fragmente*, KFSa, t. 18, s. 63, nr 434. Por. *Athenäums-Fragment 401*, KFSa, t. 3, s. 60.

zostać rozwikłana. I po trzecie, to wyjaśnienie pozwala następnie oczekiwać, że w sposób bardziej właściwy zobaczy się związek między rozumieniem a moralnością i potrafi się go ocenić. W każdym razie, muszą całkowicie uwolnić się od wywodów własnych Derridy, zamieszczonych w cytowanym kontekście, ponieważ – o ile je rozumiem – nie wydają się zawierać żadnego objaśnienia jego tezy. Zamiast tego będę okazjonalnie odwoływać się do E. Lévinasa i – przede wszystkim – sięgać do źródeł nowszej filozofii interpretacji. Opinia Derridy, że dobra wola rozumienia jest dobrą wolą mocy, opiera się bowiem w sposób oczywisty na powiązaniu filozofii Nietzschego i Heideggera, i dlatego nieco więcej uwagi poświęcę najpierw tym autorom.

(a) *Wola mocy* jest jednoznacznie pojęciem zaczerpniętym z „późnego” Nietzschego. On jednak nie mógłby być autorem owego problematycznego zdania Derridy. Bowiem, według Nietzschego, wola mocy spełnia się lub działa poprzez interpretowanie, nie poprzez rozumienie. U Nietzschego – inaczej niż np. u Schleiermachera i Boeckha – jedno od drugiego jest ściśle oddzielone. Poprzez interpretację wola mocy, która przenika wszystko, co żyje, i zachowuje je przy życiu, dokonuje ustrukturywania swojego świata otaczającego w taki sposób, że może go zasymilować i uczynić dla siebie gotowym do użycia. Już w witalnych procesach życiowych – jak czytamy – mają miejsce „interpretacje”; również ukształtowanie organów, którymi zdobywa się łup i za pomocą ciała przetwarza w pożywienie, jest interpretowaniem – niezależnie od tego, jak osobliwe wydawałoby się nam nadużycie tego pojęcia. „Późny” Nietzsche zanotował: „Wola mocy interpretuje (w budowie organu chodzi o pewne interpretacje): rozgranicza, określa stopień, odmienności mocy [...] Interpretacja jest naprawdę środkiem, aby nad czymś zapanować. (Proces organiczny ustawicznie zakłada interpretowanie)”²⁹. Wszystkie funkcje poznawcze człowieka, takie jak spostrzeganie, przedstawianie, myślenie, poprzez które stwarza on sobie obraz swojego świata, polegają na takich interpretacjach³⁰. A te ukazują właśnie przemoc, jaką Derrida przypisuje rozumieniu, ponieważ oznaczają „gwałcenie, prostowanie, skracanie, opuszczanie,

²⁹ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre* [w:] tenże, *Werke*, wyd. K. Schlechta, wyd. III, München 1962, t. 3, s. 489. Zobacz na ten temat i w ciągu dalszym: J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin–New York 1982.

³⁰ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß*, s. 487.

wypychanie, zmyślanie”³¹. Nietzsche mógłby zatem jedynie powiedzieć: rzekomo dobra wola zinterpretowania czegoś jest wolą mocy. Inaczej niż Derrida, z moralnego punktu widzenia Nietzsche nie ma nic do zarzucenia tej woli, ponieważ w końcu służy ona życiu. Przecież w kontekście swojego „przewartościowania wartości” Nietzsche krytycznie wyrusza na plac boju przeciwko zaprzeczaniu woli.

Na poziomie kognitywnym sprawione przez wolę interpretowanie polega – według Nietzschego – nie na przysłuchiwaniu się i czytaniu, lecz szczególnie na mówieniu: na nazywaniu i rozkazywaniu. Dlatego z tej woli zostaje wywiedziony również język. „Początek języka – czytamy w *Genealogii moralności* – należy ująć jako uzewnętrznienie mocy panujących. Mówią one: to jest tym a tym, przypieczętowują każdą rzecz i zdarzenie pewnym dźwiękiem i niejako biorą ją tym samym w posiadanie”³². Wszelki język, o ile interpretuje rzeczywistość, zawsze ją również przekształca: upraszcza to, co złożone, dzieli tam, gdzie istnieją powiązania, bezpowrotnie ustala tam, gdzie istnieje jedynie stawanie i zmiana³³. Jego „niezgrabność”³⁴ właśnie zdradza go jako instrument interpretacyjny na służbie woli panowania.

Zupełnie inaczej zostaje przez Nietzschego wywiedzione i scharakteryzowane rozumienie. Swoją podstawę, jako forma współdoznawania, ma ono w strachu. Człowiek ze swoją „delikatną i kruchą naturą” zdany jest na to, by z gestów i min odczytywać zamiary wrogie lub przyjazne i poprzez odtwarzanie ekspresji uczuciowych innych ludzi udaje mu się coraz szybciej odtworzyć w sobie ich uczucia. W ten sposób „bojaźliwość jest mistrzynią owego współdoznawania, owego szybkiego zrozumienia dla uczucia innego człowieka (także zwierzęcia)”³⁵. Ludzie w swoim rozumieniu doprowadzili do tego, że w towarzystwie ciągle i mimowolnie współdoznają i rozumieją. Nie jest to dla Nietzschego żadną cnotą, ponieważ rozumienie oznacza „przestawienie się”, abstrahowanie od własnej woli – i dlatego jest dla niego równie szkodliwe i nienawistne, jak litość. Chociaż nawet rozumienie muzyki ma tu swoje źródło, rozumienie w cywilizacji jest dla niego oznaką dekadencji. U „dumnych, samowładnych ludzi i narodów” zmniejsza się, „ponieważ mają mniej strachu, natomiast wszystkie rodzaje rozumie-

³¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [w:] tenże, *Werke*, t. 2, s. 890.

³² Tamże, s. 773.

³³ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* [w:] tenże, *Werke*, t. 1, s. 878 n.

³⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* [w:] tenże, *Werke*, t. 2, s. 589.

³⁵ F. Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralische Vorurteile* [w:] tenże, *Werke*, t. 1, s. 1112.

nia i wczuwania się powszechne są pośród ludów bojaźliwych³⁶. Dlatego Nietzschego rozróżnienie interpretowania i rozumienia możemy ostatecznie tak oto zrekapitulować: Nadludzie i ludzie władzy z silną wolą interpretują, odciskają na wszystkim swoje piętno i ponadto jeszcze kształtują język. Ludzie stadni, natomiast, z ich bojaźliwą moralnością niewolników, przystosowują się, rozumieją, doznają, współczują. Ustalająca wartości i interpretująca moralność panów jest „aktywna”, sympatia i rozumienie natomiast są „bierne”³⁷, są zasadniczymi rysami moralności niewolników. Nie zdziwiłbym się, gdyby Nietzsche gdzieś napisał, że interpretowanie jest męskie, rozumienie kobiece.

Także dla rozumienia istnieje u Nietzschego odpowiednia teoria języka, która teraz wypada całkiem inaczej, mianowicie empirystycznie. Słowa – jak czytamy w *Poza dobrem i złem* – są znakami dla pojęć, pojęcia z kolei „znakami obrazowymi” dla często powracających wrażeń. Poprzez klimat, ziemię, niebezpieczeństwo, potrzeby i pracę wykształciły się w danym narodzie identyczne kompleksy wrażeń i te stanowią podstawę dla języka i rozumienia³⁸. Język staje się potrzebny również dlatego, że ludzie unikają wojny wszystkich przeciw wszystkim i chcieliby egzystować „stadnie”, aby zachować samych siebie³⁹. Tym samym język i rozumienie zostają przez Nietzschego objaśnione, ale również zakwestionowane i zlekceważone. Zrozumiały język może bowiem wyrazić jedynie to, co jest wspólne dla wielu albo dla wszystkich, a to dla Nietzschego znaczy, że jest ordynarne: „przeciętne, poślednie, dające się przekazać”. Wytworniejsi ludzie, arystokracja, myślą, doświadczają i żyją – według Nietzschego – inaczej niż owi ludzie przeciętni i dlatego muszą być samotni i dumnie rezygnować z bycia rozumianymi. Nie dziwi przeto, gdy pisze: „przez język już popolituje się mówiący”⁴⁰. (Prawdopodobnie nie mylimy się, domyślając się w sposobie wyrażania niektórych postmodernistycznych autorów naśladowania tego patosu dystansu: unika się konwencji językowych i świadomie pisze w sposób nieco zagadkowy, aby nie popolitować się

³⁶ Tamże, s. 1113.

³⁷ F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß*, s. 888.

³⁸ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, s. 740 n.

³⁹ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* [w:] tenże, *Werke*, t. 3, s. 311.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [w:] tenże, *Werke*, t. 2, s. 1005.

z plebsem i zaznaczyć wyjątkowość swoich poglądów i doświadczeń, dystansując się od zniwelowania, o które zostaje pomówione wszelkie objaśnianie.)

Nietzschego rozróżnienie pojęć rozumienia i interpretowania nigdy przedtem nie zostało podjęte w takiej ostrości. W hermeneutyce prawie zawsze istniało rozróżnienie między rozumieniem – *intelligere* a wykładaniem – *explicare*. Ich stosunek był sporny. Schleiermacher i Boeckh chcieli widzieć hermeneutykę ograniczoną jedynie do rozumienia, ponieważ objaśniająca wykładnia zwraca się ku innym i dlatego, z kolei, staje się przedmiotem rozumienia. Jednak panowała zgodność co do tego, że wykładanie naturalnie zawsze domaga się użycia własnego języka. I przeważnie w ten sposób my również odróżniamy rozumienie i interpretowanie. Trywialne wypowiedzi codzienne, jak „podaj mi sól” – są rozumiane bez interpretacji; trudne i bogate w treść teksty, jak trzy *Krytyki* Kanta, muszą jednak najczęściej zostać zinterpretowane, aby stały się zrozumiałe. Do interpretowania należy zawsze własna mowa interpretatora, do rozumienia nie.

(b) Heidegger zniwelował w dużej mierze to rozróżnienie i obydwie pojęcia widział w podobnej funkcji, jak Nietzsche interpretowanie. Dlatego wydaje mi się on ważnym sprawcą postmodernistycznej antyhermeneutyki. Właśnie on, który odcisnął długotrwałe piętno na nowszej hermeneutyce filozoficznej w Niemczech, sprowokował również nową krytykę hermeneutyki. Aby uczynić to zrozumiałym, muszę pokrótce sięgnąć do sławnych paragrafów 31. i 34. jego głównego dzieła *Bycie i czas*, których nie może zabraknąć w żadnym wyborze tekstów z dziedziny hermeneutyki. Przekonujemy się tu – i świadomie dystansuję się nieco od języka Heideggera – że rozumienie zawsze współprzynależy do istnienia ludzkiego. Egzystuje się na sposób rozumiejący i w rozumieniu otwiera się przed nami zarówno świat, jak i nasze własne istnienie, to znaczy wiemy w jakiś sposób, jak ma się sprawa z nami i o co chodzi z rzeczami. Pierwsze elementarne rozumienie zawiera się już w „położeniu”, to znaczy w nastroju jestestwa. Ale to rozumienie może formować się i wykształcać dalej; wówczas staje się „wykładnią” i zostaje zrozumiane „coś jako coś”. Ta wykładnia przechodzi w „wypowiedź”, tak że cały ten fragment ostatecznie kończy się teorią mowy i języka⁴¹.

⁴¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, wyd. IX, Tübingen 1960, s. 142–167.

Ciągle jeszcze dziwię się, że w tych paragrafach znaleziono nowe uzasadnienie hermeneutyki⁴². Bowiem to, co przedstawia tu Heidegger, nie ma nic wspólnego z tym, co zawsze nazywało się hermeneutyką, lecz chodzi tu o przekształcenie i zastąpienie logiki arystotelesowskiej⁴³: w miejsce spostrzeżenia – pojęcia – sądu stawia Heidegger rozróżnienie nastrój–rozumienie–wykładnia – wypowiedź. W tym tkwi paralela wobec Nietzschego teorii interpretacji. W obydwu przypadkach ludzkie poznanie zostaje sprowadzone do pewnej podstawy przedteoretycznej: do witalistycznego zinterpretowania woli mocy u Nietzschego i do egzystencjalnego rozumienia jestestwa u Heideggera. W obydwu przypadkach rozważanie przechodzi w teorię języka i mówienia – i nie prowadzi bynajmniej do teorii rozumienia tekstów.

Dlatego nie powinno również bardzo dziwić, gdy Derrida całkiem jawnie wrzuca – że się tak wyrażę – Nietzschego i Heideggera do jednego garnka. Dla tego powiązania mógłby przywołać jeszcze inne podstawy. Rozumienie oznacza u Heideggera „coś móc” i jest ciągle projektem, to znaczy czynnością, sprawczością, poprzez którą jestestwo właśnie egzystuje i której nie może zaniechać⁴⁴ – dokładnie tak, jak dla Nietzschego interpretowanie jest konstytutywne dla woli mocy. Od tego projektu zależy u Heideggera każdorazowa „perspektywa”⁴⁵, w której jestestwo wyklada samo siebie i swój świat. I to odpowiada dokładnie „perspektywie”, która u Nietzschego kieruje każdą interpretacją. Każdorazowo mamy do czynienia z racjonalnie niedającym się uzasadnić ustaleniem; w jednym przypadku z egzystencjalną decyzją, w drugim – z prostym faktem woli mocy. W rezultacie u Heideggera „rozumienie” oznacza również interpretowanie, ponieważ należy do niego sławne hermeneutyczne jako. Gdy jest rozumiane, to coś jest rozumiane jako coś, a to znaczy, że jest interpretowane i tendencyjnie przekładane na własny język⁴⁶.

Gdy Heideggera pojęcie rozumienia zastosuje się wobec odnośnienia się do innych ludzi, zatem do stosunków społecznych, do interpersonalności, wówczas faktycznie wypada obawiać się tego, co postmoderniści filozofowie insynuują wszelkiej hermeneutyce:

⁴² Przykładowo J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 121 nn.

⁴³ Rozprawa Arystotelesa *Peri hermeneias (De interpretatione)* jest logiką wiedzy i teorią sądu, z którą hermeneutyka dzieli jedynie nazwę.

⁴⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 143, 145.

⁴⁵ Tamże, s. 146 n.

⁴⁶ Tamże, s. 149.

każdorzazowo Inny staje się konstruktem projektu mojego jestestwa, ponieważ może jawić się wyłącznie w moim każdorzazowym „oglądzie”, co może przyjmować rysy moralnie wątpliwe. Max Frisch w swoim dramacie *Andorra* i opowiadaniu *Żyd z Andorry* efektownie ukazał, jak fatalnie jest, gdy tworzy się „obraz” Innego i wiąże go z nim na trwałe. Właśnie tego ze strony rozumienia i hermeneutyki obawiają się postmodernistyczni filozofowie. Według E. Lévinasa, rozumienie jest całkowicie identyczne z poznaniem; oznacza podporządkowanie czegoś szczególnego pewnemu pojęciu ogólnemu. W konsekwencji rozumienie Innego dokonuje się, według niego, „na podstawie pewnego pojęcia”⁴⁷. Zgodnie z tym zrozumienie kogoś oznaczałoby wciśnięcie go w „gorset” własnych pojęć. Lévinas w swojej krytyce rozumienia stale dystansuje się od swego nauczyciela Heideggera⁴⁸. I zawsze chodzi mu o podkreślenie, że nie powinno się podporządkowywać Innego jakiejś ontologii, przyporządkowywać go obszarowi istnienia i poddawać przymusowi własnych pojęć. Wszystkie to są obawy, które wprawdzie mogą być zasadne wobec *Bycia i czasu* Heideggera, tracą jednak jakikolwiek sens z uwagi na tradycyjną hermeneutykę. Jej bowiem nie chodzi w ogóle o rozwijanie ontologii i „pojmovanie” Innego (po francusku: *comprendre*), lecz jedynie o rozumienie jego wypowiedzi, co nie ogranicza wolności Innego, lecz prowadzi do jej uznania.

Na tym tle wydaje się zrozumiałe, że Derrida w zamiarze krytycznym – jak uważamy – utożsamia Heideggerowskie „rozumienie” z „interpretowaniem” Nietzschego i posądza je o bycie postacią woli mocy. To, że jednak Derrida i Lévinas powiązali natychmiast hermeneutykę i rozumienie z filozofią Heideggera, ujawniło się na podstawie ogólnego stanu dyskusji, w której Gadamer, partner rozmowy z Derridą, ustawicznie zapewniał gromkim głosem, że Heidegger głębiej położył podstawy hermeneutyki, w co wszyscy, albo prawie wszyscy, również mu uwierzyli i za nim powtarzali⁴⁹.

Gadamer przejął od Heideggera także poszerzenie pojęcia rozumienia na całość istnienia człowieka, jak również przewagę wykładni, własnego mówienia⁵⁰. W nowszej dyskusji do bardzo wielu nieporo-

⁴⁷ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, przekład, wydanie i wstęp W. N. Krewani, wyd. III, Freiburg–München 1992, s. 109 n.

⁴⁸ Tamże, s. 76 nn, 108 nn.

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 240 i n.

⁵⁰ Por. na ten temat również G. Scholtz, *Das Interpretandum in der philosophischen Hermeneutik Gadamers* [w:] *Gadamer verstehen/Understanding Gada-*

rozumień doprowadził fakt, że w „filozoficznej hermeneutyce” Gadamera upatrywano szczytu całego rozwoju hermeneutyki. Do tych nieporozumień należy również twierdzenie Derridy, że rozumienie opiera się na woli mocy – co jest mieszanką motywów z pism Nietzschego, Heideggera i Gadamera. Opinię, że całość hermeneutyki kulminuje w filozofii Gadamera, promował on sam⁵¹. Nie jest ona jednak uprawniona, bowiem zapoczątkowaną przez Heideggera i rozwiniętą przez Gadamera „hermeneutykę filozoficzną” z tym, co powszechnie nazywa się hermeneutyką, łączy jedynie nazwa. Hermeneutyka była zawsze głównie ukierunkowana na zrozumienie tekstów, filozofia Heideggera i Gadamera dotyczyły przede wszystkim rozumienia ludzkiego istnienia przez nie samo. Była ona „teorią kunsztu” bądź teorią metody nauk humanistycznych, podczas gdy tamte stanowiły teorię człowieka w kontekście jego tradycji; tradycyjnej hermeneutyce znane były zawsze granice rozumienia, Gadamer jednak pisze, że rozumienie jest pozbawione granic. Wprawdzie Heidegger (niestety!), sam uważał, że jego „ontologia fundamentalna” jest również podstawą dla hermeneutyki zorientowanej na nauki humanistyczne: „interpretacja filologiczna” i „wykładnia historyczna” – czytamy w *Byciu i czasie* – są tylko derywatami źródłowego, danego w nastrojeniu rozumienia siebie i świata⁵². Heidegger sprawia wrażenie, że wszystko, co mówi o rozumieniu jestestwa i jego otoczenia, odnosi się w podobny sposób również np. do zrozumienia dialogów Platona. To jednak nie sprawdza się. Trzeba jasno stwierdzić, że miał on na myśli coś całkiem odmiennego niż dyscyplina, która wcześniej nazywała się „hermeneutyką”.

3. REZULTAT

Tradycyjne systemy hermeneutyki – przy całej odmienności – zawsze potrafiły wykazać ważność zarazem etycznego i teoretyczno-naukowego punktu widzenia. Teksty traktowane były jako artefakty, jako wypowiedzi poszczególnych autorów. Tekst z zawartymi w nim myślami nie jest żadną „rzeczą”, lecz pewnym „factum”, czymś

mer, wyd. M. Wischke, M. Hofer, Darmstadt 2003, s. 13–34, tu szczególnie s. 25–28.

⁵¹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik [w:] Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t 3, wyd. J. Ritter, Basel–Stuttgart 1974, s. 1061–1073.

⁵² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 152.

wytworzonym, pewnym „faktem ducha”, powiadał Schleiermacher⁵³. Dlatego pierwszym zadaniem rozumienia było dosłyszeć i ująć to, ku czemu kierował się autor, gdy mówił albo pisał. Hermeneutyka, jako teoria rozumienia i wykładni, zawsze więc przede wszystkim miała służyć autorowi, aby jego mowa albo utwór stały się zrozumiałe. Ponieważ tekst traktowany był jako wypowiedź Innego, któremu należy się uwaga, formułowano w XVIII stuleciu – jak już wspomniałem – obok metodycznych, również etyczne reguły interpretacji, aby nie wyrządzić krzywdy Innemu. Teoria tekstu i etyka były zgodne nawet jeszcze wówczas, gdy hermeneutyka około roku 1800 postulowała, aby autora rozumieć lepiej niż on rozumiał samego siebie. Nie znając wystarczająco tych teorii, postmoderniści autorzy ruszyli do boju, krytykując hermeneutykę; jak widać, mieli jednak na uwadze jedynie Heideggera i Gadamera, filozofów, których hermeneutyka tylko dzieliła nazwę z tradycyjnymi teoriami hermeneutycznymi.

W ramach myślenia postmodernistycznego popadły jednak ze sobą w konflikt impuls moralny i teoretyczno-tekstowy, gdy bowiem moralizująca antyhermeneutyka stawiała w centrum Innego, inny podmiot, i uważała, że musi go chronić przed hermeneutyką, to antyhermeneutyka, zajmująca się teorią tekstów, rygorystycznie usunęła Innego, autora, i uznała go za martwego. Wspólne w tych stanowiskach jest jedynie to, że Innego nie da się zrozumieć. Dla partii etycznej jest on po prostu obcy i taki ma pozostać; dlatego nie powinien zostać zasymilowany, włączony w nasze własne rozumienie. Według postmodernistycznych teoretyków tekstu także nie może on być rozumiany, ponieważ dla nauki o tekście w ogóle nie istnieje, lecz jest martwy, to znaczy całkowicie obojętny. W obydwu argumentacjach wszystkie koncepcje hermeneutyki – od XVII do XX stulecia – zostały „wrzucone do jednego garnka” i unieważnione, chociaż antyhermeneutyki częściowo ciągle jeszcze reprezentowali ich tezy. „Hermeneutyka” – to była w postmodernistycznym myśleniu tylko pewna fikcja, której potrzebowano, by uwypuklić własną szczególność i zdystansować się wobec akademickiego przemysłu naukowego. Pozostaje jedynie zapytać, dlaczego ten sposób myślenia mógł zdobyć taki wpływ. To jest jednak rozległe zagadnienie.

Z oryginału niemieckiego przełożyła
ELŻBIETA PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA

⁵³ F. Schleiermacher, *Vorlesung über Hermeneutik*. Pouczające jest, że Baßler traktuje tekst jedynie jako „obiekt”, to znaczy jako martwą rzecz.