

Zwi(ch)nięte koło radykalnohermeneutyczne

ABSTRACT. Szaj Patryk, *Zwi(ch)nięte koło radykalnohermeneutyczne* [Twisted radical-hermeneutic circle]. „Przestrzenie Teorii” 30. Poznań 2018, Adam Mickiewicz University Press, pp. 231–245. ISSN 1644–6763. DOI 10.14746/pt.2018.30.11.

The article is an interpretation of the traditional figure of the hermeneutic circle made from the perspective of John D. Caputo’s radical hermeneutics. It begins with a recapitulation of the most important modern positions on the hermeneutic circle, which postmodern hermeneutics radicalizes, noting the impossibility of its closure or fulfillment. Movement in the postmodern hermeneutic circle takes place not between the parts and the whole, but only between the different parts. Thus, one might say that this circle is twisted, and this has a dual meaning. It evokes Jacques Derrida’s interpretation of a phrase from *Hamlet*, “time is out of joint”, but it also plays with the meaning of the twist, which can be understood as a *Verwindung*: the impossibility of the transgression beyond modern hermeneutics.

KEYWORDS: radical hermeneutics, deconstruction, hermeneutic circle

Nowoczesne koło hermeneutyczne – metoda czy „struktura rozumienia”?

Najpopularniejsza formuła koła hermeneutycznego, głosząca, że rozumienie dzieła sztuki ma postać kolistą, poruszając się od części do całości i od całości do części, jest wynalazkiem Friedricha Schleiermachera¹. Na gruncie myśli autora *Hermeneutik und Kritik* ma ona charakter postulatu metodologicznego, wprzęgniętego w – równie kolistą – metodę interpretacji, poruszającej się pomiędzy wymiarem psychologicznym (subiektywnym) i gramatycznym (obiektywnym) dzieła oraz pomiędzy dywinacją (specyficznym wczuciem w intencje autora tekstu) i działaniem porównawczym. Metodologiczne ograniczenia dzielają także rozmaite literaturoznawcze ujęcia koła hermeneutycznego, proponowane na przykład przez Emila Staigera, twierdzącego, że pierwsze podejście do tekstu literackiego jest swoistym doświadczeniem „ducha, który ożywia całość”, dookreślanym w kolejnych lekturach², czy przez Paula Ricoeura, próbującego godzić ze sobą teorie hermeneutyczne i strukturalistyczne na podstawie twierdzenia, iż rozumienie jest jedynie „naiwnym uchwyceniem znaczenia tekstu jako całości”, które

¹ Zob. F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, przeł. A. Bowie, Cambridge 1998 (szczególnie część *General Hermeneutics*, s. 225–268).

² Zob. E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, München 1963, s. 13.

musi zostać zweryfikowane przez analityczne wyjaśnianie, gwarantujące obiektywne „pojęcie” sensu³. Kolisty ruch interpretacji przebiega więc tu od rozumienia, przez wyjaśnianie, do pojęcia.

W kole hermeneutycznym widziano jednak często – czynili tak nieraz sami hermeneuci, na przykład Peter Szondi⁴ – błędne koło. Jak bowiem miałyby ono jednocześnie być metodą interpretacji tekstu oraz stanowić sam warunek rozumienia, a przy tym gwarantować jego „całościowość”? „Całościowość”, która – dodajmy – jest raczej postulatem niż rzeczywistym punktem dojścia procesu interpretacji, z czego zresztą zdawał sobie sprawę już Wilhelm Dilthey⁵. Uwagi te wskazują na ograniczenia metodologicznych ujęć koła hermeneutycznego, jednocześnie jednak pozwalają zauważyć, że jawi się ono jako błędne tylko wtedy, gdy pojmiemy je – w wąski i, koniec końców, nieuprawniony sposób – właśnie jako postulat metodologiczny. Podejście metodologiczne ujmuje bowiem koło *przestrzennie*, podczas gdy właściwiej byłoby je pojąć *temporalnie*⁶: w rzeczywistości ruch kolisty to nie tyle jakieś metodyczne działanie, ile sama, jak najwydatniej pokazał Hans-Georg Gadamer, „struktura rozumienia”. Koło hermeneutyczne nie trzyma się kurczowo raz obranego kierunku, przeciwnie – jest procesualne, umożliwia skorygowanie wyjściowej postawy, a nawet go wymaga, warunkując „ciągłe projektowanie-na-nowo”⁷ własnych antycypacji sensu „w obliczu rzeczy”, której dotyczy rozumienie. Nawet więc jeśli przystępujemy do rozumienia z pewnym „źródłowym” oczekiwaniem (a czynimy tak z pewnością, obarczeni własnymi przesądami, autorytetem tradycji, dziejowością, a także – co do listy Gadamera dodałyby nowsze nurty humanistyki – płciowością, uwarunkowaniem kulturowym i politycznym, a nawet ideologia), to nasza antycypacja sensu całości wciąż jest dookreślana (i, chciałoby się dodać, od-określana) przez części, skłaniające do jej nieustannej re-aranżacji. Ruch po kole hermeneutycznym polega więc na oddzielaniu ziaren

³ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, wstęp K. Rosner, Warszawa 1989, s. 160.

⁴ Zob. P. Szondi, *Wprowadzenie do hermeneutyki literackiej*, [w:] *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, wybór, oprac. i wstęp H. Orłowski, Warszawa 1986, s. 26.

⁵ „może ona [interpretacja] zrealizować swoje zadanie tylko w określonym stopniu: wszelkie rozumienie pozostaje zawsze tylko względne i nigdy nie może się zakończyć” (W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, [w:] tegoż, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 309–310. Cyt. za: Z. Dziuban, *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiary atypii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Poznań 2009, s. 20).

⁶ Zob. na ten temat W.V. Spanos, *Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: towards a postmodern theory of interpretation as dis-closure*, [w:] *Martin Heidegger and the Question of Literature*, ed. W.V. Spanos, Bloomington and London 1979.

⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 369.

od plew, przysądów właściwych od niewłaściwych, antycypacji trafnych od nietrafnych. „Kto chce rozumieć – mówi Gadamer – ten nie zda się na przypadkowość własnego poglądu wstępnego [...]. Kto chce rozumieć tekst, ten, przeciwnie, jest gotowy pozwolić mu coś sobie powiedzieć”⁸.

Autor *Prawdy i metody* daje do zrozumienia, że metodologiczne ujęcia koła hermeneutycznego nie odzwierciedlają w pełni jego radykalizmu wydobytego przez Martina Heideggera. To właśnie autor *Bycia i czasu* pokazał, że rozumienie nie jest – jak chcieli jeszcze Schleiermacher czy Dilthey⁹ – jakąś specyficzną metodą nauk humanistycznych, ale – o wiele bardziej „źródłowo” – fundamentalnym *modus*em *bycia Dasein*, tego „bytu, któremu jako byciu-w-świecie o nie samo chodzi”¹⁰. Jako takie, ma ono kolistą strukturę co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze, dane jest zawsze na gruncie określonych przedrozumień, umożliwiających – jak mówi Heidegger – wstępny zasób, wstępny ogład i wstępne pojęcie, które z kolei strukturyzują sens jako „to, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś”¹¹ (a więc nie coś immanentnie przynależnego bytom, ale swoistą przestrzeń rozumienia); po drugie, jest (zawsze już) samorozumieniem, wyznaczając relację zwrotną pomiędzy *Dasein* a światem: „w każdym rozumieniu świata współrozumiana jest egzystencja i na odwrót”¹². Jeśli więc w ogóle można mówić o rozumieniu jako metodzie postępowania, to byłaby ona wtórna względem tej podstawowej rozumiejącej postawy człowieka wobec świata, nadpisując się nad nią, ale też wydatnie przykrawając jej sensotwórcze działanie (RH, 79–80)¹³.

Radykalizm *egzystencjalnego* koła hermeneutycznego polega na przewartościowaniu tradycyjnej relacji logicznej pomiędzy potencjalnością i aktualnością. Analityka egzystencjalna *Dasein* zmierza do ukazania jego fun-

⁸ Tenże, *Koło jako struktura rozumienia*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 230.

⁹ Przy czym rola Diltheya byłaby tu niejednoznaczna. Autorzy nowszych opracowań skłonni są właśnie w nim, a nie w Heideggerze, upatrywać twórcę współczesnej filozofii hermeneutycznej (zob. na przykład A. Przyłębski, *Hermeneutyczna antropologia Wilhelma Diltheya*, [w:] tegoż, *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków 2016).

¹⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 195.

¹¹ Tamże, s. 206.

¹² Tamże, s. 207.

¹³ Cytaty z pism Johna D. Caputo – ze względu na ich dużą częstotliwość – lokalizuję bezpośrednio w tekście, przyjmując następujące skróty: RH – *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington–Indianapolis 1987; AE – *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington 1993; DH – *Demythologizing Heidegger*, Bloomington and Indianapolis 1993; PT – *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis 1997; MRH – *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington and Indianapolis 2000; HTRK – *How to Read Kierkegaard*, New York 2007.

damentalnego otwarcia, które Heidegger nazywa także „rzuceniem” w „tu oto”, w faktyczność istnienia. Otwartość sprawia, że rozumienie ma zawsze strukturę projektu, rozwijanego ze względu na możliwości egzystencjalne *Dasein*: „Projektowy charakter rozumienia konstytuuje bycie-w-świecie co do otwartości jego «tu oto» jako «tu oto» pewnej możliwości bycia”¹⁴. Oznacza to, że *Dasein* nie tyle *jest* (na sposób obecności), ile *projektuje się* – nie może być rozpatrywane od strony statycznego bytu, lecz od strony dynamicznego bycia, gdyż samo stanowi pewną „możliwość bycia”, „jest pierwotnie byciem-możliwym”, „jest zawsze tym, czym może być”¹⁵. Dlatego właśnie John D. Caputo, autor koncepcji hermeneutyki radykalnej, mówi, że „powtórzenie [jakie dokonuje się w kole hermeneutycznym – przyp. PS] zwraca się nie ku *aktualności*, lecz ku *możliwości*. Możliwość jest wyżej niż aktualność” (RH, 91). Produktywność rozumienia konstytuuje bowiem, jak stara się pokazać Caputo (ale także inni komentatorzy Heideggera¹⁶), inną niż substancjalna koncepcję tożsamości. Byłaby ona nie tyle podstawą podmiotu, ile zadaniem do osiągnięcia (RH, 29), które jednak ruch po kole hermeneutycznym stale odracza:

Możliwość w sensie modalnej kategorii obecności oznacza coś *jeszcze nie rzeczywistego* i *nigdy nie koniecznego*. Charakteryzuje ona coś *tylko* możliwego. Ontologicznie stoi niżej niż rzeczywistość i konieczność. Możliwość jako egzystencja natomiast to najbardziej pierwotny i ostateczny pozytywny ontologiczny określnik jestestwa¹⁷.

Ruch po kole hermeneutycznym stanowi więc egzystencjalny odpowiednik arystotelesowskiego *kinesis*, który – cytując Caputo – „*«istnieje»* we wzajemnej wymianie potencjalności i aktualności, nie będąc ani jedną, ani drugą, gdyż jest tą przestrzenią pomiędzy [*in-between land*], która sama opisuje dynamikę wolności” (RH, 16). Koło hermeneutyczne nie jest błędnym kołem, gdyż określa egzystencjalną prestrukturę *Dasein*. Nie da się go po prostu pozbyć, ale też nie da się postawić go jako metodologicznego postulatu. Jak podkreśla Heidegger, „nie chodzi tu o podporządkowanie rozumienia i wykładni określonego ideałowi poznania”, lecz o to, że *Dasein* zawsze już mieści się w kole, „ma ontologiczną strukturę koła”¹⁸, i właśnie dlatego może – paradoksalnie – stawać się tym, kim już jest (RH, 30), i odwrotnie: wciąż nawracać do „tego samego”, co *de facto* nie jest już „tym samym”, gdyż każde powtórzenie to jednocześnie przemieszczenie, iteracja wyjściowego problemu (RH, 68). Jak trafnie zauważa Zuzanna Dziuban, cyrkularność

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 198.

¹⁵ Tamże, s. 196.

¹⁶ Zob. na przykład K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.

¹⁷ M. Heidegger, dz. cyt., s. 196.

¹⁸ Tamże, s. 208, 209.

rozumienia jest nie tyle postulatem, ile fenomenem¹⁹. Wszystko to umożliwia autorowi *Bycia i czasu* postawienie słynnej tezy, że „decydujące jest nie tyle wydobycie się z owego koła, ile odpowiednie w nie wejście”²⁰. Koło hermeneutyczne stanowi bowiem nie metafizyczne uroszczenie, idealistyczną mrzonkę, pięknoduchowski postulat, ale – jak komentuje tę kwestię Gadamer – „radikalizację postępowania, które w istocie zawsze podczas rozumienia realizujemy. [...] W ten sposób przedsięwzięcie hermeneutyczne zyskuje twardy grunt pod nogami”²¹. Właściwe wejście w koło oznacza nieufność wobec własnych przedsądów, nieustanną weryfikację wstępnych mniemań, wrażliwość na inność (np. inność tekstu). Warunkuje tym samym (tym-innym-samym) ciągle utrzymywanie koła w ruchu (RH, 11–12).

Radykalne koło hermeneutyczne

Po tych wyjściowych rozpoznaniach i rekonstrukcjach pora jednak postawić pytanie: czy problem koła hermeneutycznego jako radykalizacji procesu rozumienia został przez hermeneutykę nowoczesną postawiony wystarczająco *radykalnie*? Jakie zastrzeżenia, korekty, uzupełniania mogłaby tu wprowadzić hermeneutyka ponowoczesna, rozwijana przede wszystkim w dialogu z myślą Jacques’a Derridy? Co „przejście przez ogień dekonstrukcji” (RH, 119), które według Caputo odbiera hermeneutyce naiwność i niewinność, czyniłoby z kołem hermeneutycznym? Czy wystawienie koła na działanie *différance*, będącej, zdaniem autora *Radical Hermeneutics*, jedynie radykalizacją hermeneutycznej skończoności (MRH, 43), nie załamywałoby jego ruchu pomiędzy częścią i całością? Czy nie wskazywałoby, że „gra”, jaką koło umożliwia, jest już z góry zabezpieczona, tak że „piłka nigdy nie wykracza poza granice boiska” (RH, 113)? Czy, w konsekwencji, umożliwiane przez koło otwarcie horyzontu rozumienia nie byłoby także pewnym zamknięciem?

Aby odpowiedzieć na te pytania, warto raz jeszcze powrócić do Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej, z której wyprowadzić można wniosek, iż *Dasein jest zawsze już czymś więcej niż (f)aktualnie jest*. Ta dwuznaczna formuła wskazywałaby – po pierwsze – że „nigdy nie jest ono «obecne» czy całkowicie *zaktualizowane*” (RH, 69), więc skończone, dopełnione, ostateczne, ale też – po drugie – że wykracza ono poza swój faktyczny byt, wciąż otwarte na nowe możliwości bycia. To jednak znaczyłoby, że ruch po kole hermeneu-

¹⁹ Zob. Z. Dziuban, dz. cyt., s. 20.

²⁰ Tamże, s. 208.

²¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 370–371.

tycznym traci perspektywę całościową, ulega przesunięciu w kierunku gry śladów (i śladów śladów) nigdy nieuzyskujących dopełnienia. Heidegger:

w jestestwie zawsze jeszcze *coś zalega*, co jako możliwość bycia jego samego nie stało się jeszcze „rzeczywiste”. Istota podstawowego ukonstytuowania jestestwa zawiera zatem *ciągłą niezamkniętość*. Taki brak całokształtu oznacza zaległość możliwości bycia. [...] Dopóki jestestwo *jest* jako byt, nigdy nie osiąga swej „zupełności” (*Gänze*)²².

Jeśli więc zadaniem rozumienia jest cyrkularny nawrót do tego samego (Heidegger mówi: „każdy myśliciel myśli tylko jedną jedyną myśl”²³), co *de facto* nie jest już *tym samym*, ale się przemieszcza, dopełnia, rozwija, otwiera na własne inne, to „całość”, „obecność”, samo „dopełnienie” byłyby jedynie hipostazami, efektami gry dokonującego się w kole hermeneutycznym powtórzenia: „re-prezentacja poprzedza i umożliwia tę obecność, którą jako by od-twarza”, zaś „powtórzenie jest «starsze» niż to, co powtarza” (RH, 4). Koło hermeneutyczne wystawia *Dasein* na upływ (znaczeń, sensów, życia), uniemożliwiając ustatecznienie, stabilizację, powstrzymanie gry powtarzalności, która skierowana jest nie w tył, ku czemuś minionemu, ale w przód. Jak bowiem za Sørenem Kierkegaardem twierdzi Caputo, właściwe powtórzenie – w przeciwieństwie do przypomnienia, *anamnesis* – nie nawraca wcale ku czemuś byłemu, lecz jest ruchem egzystencjalnym rzutowanym w przyszłość²⁴. Nie ma więc nic z późnoheideggerowskiego *Andenken*, pragnącego powrócić do źródeł i restytuować to, co minione (DH, 17–18), bliżej mu zaś do wspomnianej już Derridańskiej *iteracji*: nieustannego przesuwania, przeinaczania, samoporóżnienia, które wrzuca podmiot w kondycję radykalnohermeneutyczną.

Dlatego hermeneutyka ta – jak pisze Norbert Leśniewski – nie prowadzi do komfortowej konkluzji, lecz do burzliwych trudności życia. [...] Z tego to głównie powodu koło hermeneutyczne nie jest błędnym kołem – nie jest nigdy poznawczo pełniejsze, lecz bardziej problematyczne: nie kończy się ostatecznym pojęciem istoty, lecz dociera do punktu wyjścia – do problemu bycia²⁵.

Radykalne koło hermeneutyczne jest więc wyraźnie wykoślawione albo – jak mówi Edward Kasparski – skołowane²⁶. Nie ma w nim już – bo być nie

²² M. Heidegger, dz. cyt., s. 312.

²³ Tenze, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 30.

²⁴ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, [w:] tegoż, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. i oprac. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 15–17.

²⁵ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 161.

²⁶ Zob. E. Kasparski, *Hermeneutyka. Teoria interpretacji*, [w:] *Literatura, teoria, metodologia*, red. D. Ulicka, wyd. 2, Warszawa 2001, s. 134–136. Por. też G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, gdzie koło wiecznego powrotu zostało określone jako „wygięte”, „ekscentryczne” i „zdecentrowane” (s. 145).

może – ruchu od części do całości i od całości do części, jest raczej (formuła Tadeusza Różewicza okazuje się tu nader trafna) „zawsze fragment”. Kiedy więc hermeneutyka nowoczesna formułowała problem koła, zatrzymywała się w pół kroku. Widać to szczególnie w myśli Gadamera, u którego perspektywa całościowa jest jeszcze bardzo wyraźna. Twierdzi on nawet, że „zestrojenie wszystkich szczegółów w całość jest w każdym przypadku probierzem trafności rozumienia. Brak takiego zestroju równia się niepowodzeniu próby zrozumienia”²⁷. Do lektury tekstu przystępuje się bowiem zawsze z pewnym z góry zaprojektowanym sensem całości, który wprawdzie „stale podlega re wizji w świetle rezultatów dalszego wnikania w sens”²⁸, ale – w konsekwencji – w całkiem harmonijny i zgoła heglowski sposób ulec musi ostatecznemu dopełnieniu. Rodzi się tu jednak pytanie: czy hermeneutyka Gadamerowska nie wikła się tym samym w wewnętrzną sprzeczność? Albo, by postawić je w nieco słabszy sposób czy postulat osiągnięcia pełni zrozumienia jest na jej gruncie realizowalny? Wszak sam autor *Prawdy i metody* mówi, że „rozumieć to zawsze rozumieć inaczej”, że rozumienie nie ma żadnego określonego *telosu*, że „zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub musi mieć ostatnie słowo”²⁹. Nie przeszkadza mu to jednak zakładać „presupozyycji pełni”, głoszącej, „iż tylko to jest zrozumiałe, co rzeczywiście prezentuje sobą pełną jedność sensu. Czytając tekst, zawsze zakładamy jego pełnię”³⁰. Zdaniem Caputo dzieje się tak, gdyż Gadamer jest po prostu

bardziej „egalitarnym” heglistą, heglistą rozsądnie twierdzącym, że absolut nigdy nie przyjmuje absolutnej i kanonicznej formy, że sama struktura historyczności uniemożliwia absolutną instancję absolutu. Nie jest to [jednak – przyp. PS] heglizm bez absolutu, ale heglizm, w którym absolutowi brak absolutnej wykładni. (RH, 111)

Tym, czego Gadamer przede wszystkim nie dopuszcza, jest właśnie Derridiańska logika śladu, który – cytując dalej autora *Radical Hermeneutics* – „nie na-śladuje i nie kopiuje oryginału, ale wytwarza, produkuje efekty, na-znacza, poprzedza i czyni możliwymi wszelakie jedności – «znaczenia», «bycia», a nawet «języka» – w obrębie których operuje Gadamerowska hermeneutyka” (RH, 53).

²⁷ H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia...*, s. 227.

²⁸ Tamże, s. 229.

²⁹ Tenże, *Prawda i metoda...*, s. 757.

³⁰ Tenże, *Koło jako struktura rozumienia...*, s. 231. Warto jednak zauważyć, że u Gadamera obecna jest także tendencja przeciwna: „Nie znaczy to, że nieokreślone oczekiwanie sensu, które sprawia, iż dzieło staje się dla nas ważne, może za każdym razem znaleźć całkowite spełnienie, tak byśmy ze zrozumieniem i z aprobatą mogli sobie przyswoić pełny sens. [...] Oczekiwanie, że można w pojęciu zebrać sensowne treści, jakimi sztuka do nas przemawia, zawsze niebezpiecznie pozostawiało sztukę gdzieś w tyle” (H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 44–45).

Krytyki Caputo (i, rzecz jasna, Derridy) nie ustrzeżę się jednak także Heidegger. Czy otwarcie, jakie oferuje horyzont rozumienia, to rzeczywiście pełne otwarcie? Czy nie jest tak, że widzimy/rozumiemy w nim tylko to, co on sam sobą obejmuje, a mianowicie: *jedynie* możliwości bycia? Przecież poza „możliwościami”, jak powiada Miron Białoszewski, „jeszcze się czają niemożliwości”³¹ – to wszystko, co poza, ponad czy obok horyzontu, co się za nim skrywa, co nie-zrozumiałe, bez-sensowne, rozplenione, nie-toż-same.

Koło Heideggera nie dopuszcza takiego wykoślawienia, gdyż także ono – koniec końców – jest kołem części i całości. Wprawdzie autor *Bycia i czasu* wskazuje na niemożliwość ontologicznego ujęcia i określenia całościowego bycia jestestwa, jednak nazywa tę niemożliwość „pozorną”. Tym bowiem, co stanowi o całościowej egzystencji *Dasein*, jest śmierć: najbardziej ostateczna możliwość bycia, możliwość nie-bycia-już-tu-oto. Wbrew Heideggerowi, a za Derridą, Caputo twierdzi jednak, że śmierć jest nie tyle ostateczną możliwością, ile – właśnie – niemożliwością: czymś, co stanowi wyłom w intencjonalnych projektach *Dasein* i sprawia, że wypada ono z koła hermeneutycznego, albo raczej – co dokonuje zwi(ch)nięcia samego koła.

Koło zwi(ch)nięte

Jeśli więc koło hermeneutyczne nieuchronnie traci perspektywę całościową, to nie tylko ustanawia sensy, ale i nieustannie je gubi. Faktyczne życie – jak mówi Caputo – jest „złamane” albo „załamane” (DH, 50), niemożliwe do uładzenia. Skoro *Dasein* to byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi, byt zatroskany, którego projekty podlegają permanentnej rewizji, którego bycie nie może zostać wstrzymane, unieruchomione, ustatycznione (i ustatecnione) na wzór bytu-w-sobie, to jego projekty wystawione zostają na ciągłą de(kon)strukcję, permanentne załamywanie się.

Na czym ta de(kon)strukcja polega? Projekcyjny charakter rozumienia skutkuje wychyleniem *Dasein* w przyszłość, owo wychylenie dokonuje się zaś ze względu na całą uprzedniość i terażniejszość jego doświadczenia i rozumienia. Troska ma więc miejsce nie tyle w następstwie, ile w jedności trzech ekstaz czasowych: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Oznacza to, że następuje w niej swoiste zwichnięcie czasu: terażniejszość nigdy nie jest spójna i zwarta, „teraz” nigdy się nie aktualizuje, stanowiąc raczej przestrzeń „pomiędzy”: pomiędzy „jeszcze nie” przyszłości i „już nie” przeszłości. Jak pokazuje w *Widmach Marksa* Derrida, potoczne rozumienie terażniejszości jest tu mylące, ale też bardzo znaczące – tym bowiem, co

³¹ M. Białoszewski, *Choroba*, [w:] tegoż, *Wiersze*, Warszawa 2003, s. 439.

myśli blisko siebie „teraźniejszość” (łac. *praesenti*) i „obecność” (łac. *praesentia*), jest metafizyka³². Dokonywana przez nią „ontologizacja czasu” sprawia, że ujmujemy go jako byt pośród innych bytów, nie zaś – jako bycie: „żeby mówić [...] o obecności [*du présent*] [...] należy z góry rozumieć, czym jest czas, czym jest owo *ens* w *praes-ens*”³³. Jak komentuje tę kwestię, w bardzo caputiańskim stylu, Andrzej Marzec:

Charakterystycznymi cechami czasu i zanurzonej w nim dynamicznej rzeczywistości są upływ i przemijanie, czyli osobliwy stan pomiędzy byciem a niebyciem. Wspomnianego ruchu nie należy jednak wiązać z teleologicznym dążeniem czy też progresywnym posuwaniem się naprzód, lecz raczej ze zmiennością i nieuchwytnością. Ulotność zjawisk, ich niestałość i płynność wzbudzają mniej lub bardziej uzasadnioną chęć ich zatrzymania oraz utrwalenia [...]. Proces ontologizacji to nic innego jak wytwarzanie iluzji obecności. Ma miejsce wtedy, gdy za pomocą metafizyki konserwujemy przemijającą rzeczywistość i nadajemy jej zbyt wiele istnienia³⁴.

Ontologizacja wstrzymuje upływ, nadaje pozór stałości temu, co zmienne, procesualne, przemijające. Czym jednak jest owo zwichnięcie czasu, które skazuje wszelkie projekty ontologiczne na niepowodzenie, wszelkie koło hermeneutyczne na utratę perspektywy całościowej? Z pewnością nie jest ono skutkiem jakiegoś intencjonalnego działania podmiotu, przeciwnie – to sam czas, by tak rzec, go doświadcza. Żeby to ukazać, Derrida dokonuje interpretacji słynnej frazy z *Hamleta* Williama Shakespeare’a: „*The time is out of ioynt: Oh cursed spight / that ever I was borne to set it right*”. Brak tu miejsca na dokładniejsze omówienie zabiegu Derridy³⁵, jego intencje dobrze oddają jednak co najmniej dwa polskie tłumaczenia *Hamleta* przekładające „*out of joint*” właśnie jako „zwichnięcie”: Macieja Słomczyńskiego („Czasie zwichnięty! – Jak ci nie złorzeczyć? /Po cóż rodziłem się, by cię wyleczyć?”³⁶) oraz Władysława Tarnawskiego („Zwichnięty czas, w przeklętym ja momencie /Rodziłem się, by leczyć to zwichnięcie”³⁷). Zwichnięcie czasu oznacza jego wypadnięcie z torów, z zawiasów, czy – właśnie – z orbity koła hermeneutycznego, rozstrojenie i wywrócenie do góry nogami, które „niesie ze sobą szok poznawczy”³⁸, gdyż przerywa płynność ruchów. Koło hermeneutyczne

³² Zob. na ten temat J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016.

³³ Tenże, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, s. 194.

³⁴ A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2015, s. 192.

³⁵ Zob. J. Derrida, *Nakazy Marksa*, [w:] tegoż, *Widma Marksa...*, s. 19–89.

³⁶ W. Shakespeare, *Hamlet*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 1995, s. 77.

³⁷ Tenże, *Hamlet, król Lewicki duński*, przeł. W. Tarnawski, Wrocław 1966, s. 61.

³⁸ A. Marzec, dz. cyt., s. 213.

się zacina, cyrkularny nawrót zostaje złamany, zwichnięcie odbiera sprawność i sprawczość, wybija z rytmu, podważa intencjonalność.

Co więcej jednak, zwichnięcie nie jest stanem przejściowym: koło hermeneutyczne – jako koło temporalne – doświadcza go *chronicznie* i przewlekłe. By to uargumentować, odwołać się można do myśli filozofa skądinąd nie tak bliskiego Derridzie i tradycji hermeneutycznej, mianowicie do Giorgia Agambena. W książce *Homo sacer* wprowadził on pojęcie stanu wyjątkowego, czyli stanu, który nie tylko wykracza poza „normalną” organizację czasu i przestrzeni życia wspólnoty, ale także zdaniem włoskiego filozofa stanowi podstawową strukturę prawną nowoczesnej biopolityki. Stan wyjątkowy wprowadzany jest bowiem po to, by uporządkować pierwotnie chaotyczną relację:

Ponieważ „nie istnieje żadna norma, która daje się zastosować do chaosu”, musi on zostać wpiery włączony do porządku poprzez stworzenie obszaru nierozróżnialności zewnątrz i wnętrza, chaosu i sytuacji normalnej: stanu wyjątkowego. Po to, by do czegokolwiek się odnosić, norma musi założyć to, co nie jest objęte żadną relacją, a jednocześnie ustanowić względem tego pewną relację³⁹.

Stan wyjątkowy – paradoksalnie i wbrew swojej nazwie – wykazuje jednak według Agambena tendencję do wysuwania się na plan pierwszy i stawania się regułą organizacji państwa nowoczesnego. Żyjemy w permanentnym stanie wyjątkowym, wciąż doświadczając tego, co nie mieści się w ustalonym porządku prawnym i wciąż zawiązując nowe relacje pomiędzy owym porządkiem a nawiedzającym go chaosem, poddawanym usystematycznieniu. Ruch porządkowania nigdy się nie kończy, tak jak ruch po kole hermeneutycznym. Na gruncie hermeneutyki takim „stanem wyjątkowym” byłoby więc nierozumienie wywoływane przez inność, które musi zostać przyswojone, wchłonięte, zorganizowane w obrębie określonego horyzontu. Jeśli jednak stan nierozumienia jest permanentny, to i koło chybia swojego celu, tak że właściwiej byłoby chyba określić je jako rozwijającą się w nieskończoność spiralę. Być może więc najlepszym jego określeniem dysponowałyby – znów – literatura, a dokładniej Fernando Pessoa:

[spiralą – przyp. PS] to koło, które sunie w górę, nigdy się nie zamykając. [...] Ujmę to dokładniej: spirala to potencjalne koło, które się rozwija i nigdy się nie urzeczywistnia. Ale nie, ta definicja jest wciąż abstrakcyjna. Posłużę się konkretem i wszystko będzie jasne: spirala to wąż bez węża, owinięty pionowo wokół niczego⁴⁰.

³⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 32.

⁴⁰ F. Pessoa, *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. M. Lipszyc, Izabelin 2007, s. 104.

Etyczno-polityczne implikacje koła radykalnohermeneutycznego

Radykalne koło hermeneutyczne wyraża więc z całą mocą dramatyzm ludzkiej egzystencji. Niemniej, ma ono także wyraźne *pozytywne* znaczenie etyczno-polityczne. Ponowoczesna myśl hermeneutyczna uczy, że tylko uczynienie (albo utrzymanie) wyłomu w logice koła hermeneutycznego otwiera przestrzeń wydarzenia – tego, co wyjątkowe, wykraczające poza intencjonalne projekty, niemieszczące się w horyzoncie sensu, absolutnie Inne. Wydarzenia, które jednocześnie byłoby darem – wydarzeniem. Takie zwichnięcie byłoby przestrzenią gościnności, przygotowywania w kole miejsca dla czegoś naprawdę obcego i wyjątkowego, albo też – jak w książce *Prayers and Tears of Jacques Derrida* pisze Caputo – kwestią nie właściwego wejścia w koło, ale „nauki [...], jak właściwie *wyjsć z koła*” (PT, 160).

Etyczny wymiar ma oczywiście także koło nowoczesne, dążące do zniwelowania wyjściowych nieporozumień i przyswojenia obcości. Zadaniem tak zdefiniowanej hermeneutyki jest, jak pisał Gadamer, „rozjaśnianie rozumienia” będącego „udziałem we wspólnym sensie”⁴¹. Co jednak znaczy ów „wspólny” sens, jaką „wspólnotę” on ustanawia albo raczej: jaka wspólnota stoi u jego podstaw? Jest to, rzecz jasna, wspólnota wspólnego horyzontu, wspólnota otwarta, ale zasadniczo już zdefiniowana i ustalona. Wspólnota, która zamyka oczy na pojedyncze przypadki, a tego, co poza nią, w ogóle nie dostrzega. Dlatego właśnie Derrida i Caputo naciskają na konieczność utrzymywania zwichnięcia koła hermeneutycznego, na które tak czy owak jest ono zawsze już wystawione. Inność mieści się bowiem nie tylko na zewnątrz, ale także wewnątrz tożsamości. Rzucenie jest wprawdzie rzuceniem w dziedzictwo, w dar tradycji, w to, co wspólne, w *Geschick* wspólnoty, tak że – jak mówi Caputo – otwierana przez horyzont sensu „możliwość jest zarówno dziedziczna, jak i wybrana, co tłumaczy, dlaczego Heidegger używa tu aktywnego sformułowania «przekaz tradycji» (*ein Sichüberliefern*)” (RH, 88). Tak pojęta „tradycja” okazuje się jednak według Caputo zbyt „niewinna”, co uwidacznia się szczególnie w refleksji Gadamera:

Opisuje on ciągłość tradycji, ale pozostawia niezadany pytanie o to, czy tradycja od początku jest czymś jednolitym. Nigdy nie pyta, w jakim stopniu gra tradycji jest grą władzy, a jej jedność – czymś narzuconym przez istniejące uprawnienia. Jego „tradycja” jest nieczuła na nietzscheańską podejrzliwość, na foucaultowską genealogię. Nie mierzy się on z pęknięciami wewnątrz tradycji, z jej wrażliwością na różnice, z jej potencjałem opresyjnym. (RH, 112)

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia...*, s. 228.

Dla etyki radykalnohermeneutycznej ważniejsze zaś niż prawa i reguły rządzące życiem wspólnoty są pojedyncze przypadki, jednostkowe katastrofy, które wołają o sprawiedliwość (HTRK, 55). Za Derridą zapytuje ona o wyrzutków, uchodźców, bezpaństwowców – tych wszystkich, którzy nie mieszczą się w jakiegokolwiek wspólnocie, w jakimkolwiek horyzoncie. Tę różnicę pomiędzy hermeneutyką nowoczesną a ponowoczesną dobrze oddaje „poróżnienie” między Heideggerem a Derridą dotyczące – właśnie – kwestii zwichnięcia. W *Powiedzeniu Anaksymandra* niemiecki filozof sformułował podobne co Hamlet stwierdzenie o zwichnięciu czasu: „w czymś pękły spoiny”⁴². W interpretacji Heideggera oznacza to radykalną niesprawiedliwość: *a-dikia*, wybrakowanie, utratę harmonijnej całości, która rodzi wymóg ponownego wypełnienia, nastawienia pęknięcia, przywrócenia sprawiedliwości pojętej jako pełnia: *dikia*. Derrida jest jednak takiej interpretacji przeciwny, twierdząc, że to raczej – jak już powiedzieliśmy – utrzymywanie zwichnięcia rodzi prawdziwą, niedekonstruowalną sprawiedliwość wobec tego, co pojedyncze, inne, niezauważane przez całościowy horyzont. Sprawiedliwość dotyczy bowiem zawsze jednostkowego wydarzenia, niepodpadającego pod ogólne kategorie, szczególnie kategorie prawne. To właśnie pojedynczość innego wymaga sprawiedliwości (MRH, 179), możliwej tylko dzięki zwichnięciu, otwierającemu koło hermeneutyczne na radykalną inkluzję, radykalną wspólnotowość (MRH, 263). Sprawiedliwość, jeśli istnieje, jest niedekonstruowalna, jest – jak Kafkowski człowiek ze wsi – „przed prawem” i zawsze występuje w liczbie mnogiej: nie ma jednej sprawiedliwości, jest ich niepoliczalnie wiele – niepoliczalnie wiele zwichnięć: „nie znamy wszystkich imion własnych sprawiedliwości [...]. Sprawiedliwość nie jest jedną rzeczą, jednym imieniem, ale niekontrolowaną wielością imion. *Justitia disseminativa sui*” (AE, 89). I właśnie dlatego, kiedy Derrida pragnie afirmatywnie zdefiniować dekonstrukcję, mówi: „dekonstrukcja jest sprawiedliwością”⁴³. Sprawiedliwość to wszakże nie rodzaj *arché*, ale raczej przestrzeń *an-archii*, przepaści pomiędzy projektami etyczno-politycznymi a kruchością faktycznego życia (DH, 189). To właśnie w tej przepaści, w tym zwichnięciu, w tej wyrwie w obecności „mieści” się sprawiedliwość, która – jak mówi Caputo – „jest śladem, tego, co nadchodzi poza możliwością” (PT, XXIV), uruchamia tym samym czas inny niż linearny, inny niż zaprojektowany przez metafizyczną teleologię bądź eschatologię – czas mesjaniczny:

Czas zwichnięty jest czasem mesjanicznym, czasem, który nie zamyka się w sobie, który zostaje strukturalnie wy-stawiony [*ex-posed*] na ze-wnętrze [*out-side*] zapobiegające zamknięciu. [...] Ruch sprawiedliwości jest ruchem poza zawiasy

⁴² M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 286.

⁴³ J. Derrida, *The Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority”*, przeł. M. Quaintance, „Cardozo Law Review” 1990, nr 5–6, s. 945.

i zastale spoiny prawa ku widmu innego, który wykoleja mnie z mojego zafiksowania na terażniejszości, którego zjawienie się przede mną (*prévenance*) wytrąca mnie z równowagi, wciągając mnie w eksces rozproszenia [*dis-juncture*]. (PT, 123)

Czy jednak takie wykolejenie koła w ogóle jest możliwe? Jako się rzekło, z koła nie można po prostu *wyjsć*. W rzeczywistości nie można do niego nawet wejść – zawsze już w nim się jest. Chodziłoby więc ani nie o to, jak właściwe wkroczyć w koło (Heidegger), ani nie o to, jak właściwe je opuścić (Derrida), ale o to, jak je właściwe zwichnąć, od której strony otworzyć je na zjawienie się daru, zjawienie się niemożliwego:

Marzenie i pragnienie daru [...] są pasją i pragnieniem przekroczenia koła, *nawet jeśli nie pozostają całkowicie poza kołem*. Właśnie to ma na myśli Derrida, gdy mówi o impulsie napędzającym koło, o niemożliwym impulsie, który zamieszkuje koło i wprawia je w ruch, pragnąc, by przestało ono być idealnym kołem, by lekko się wykrzywiło i by nie stało w martwym punkcie. (PT, 172)

„Koło nie może poruszać się bez daru, a dar nie miałby nic do przekroczenia bez koła” (PT, 173). Dlatego zwichnięcie jest także zwinięciem: *Verwindung*, permanentną transgresją koła hermeneutycznego dokonywaną nie przeciw niemu, ale dla jego własnego dobra, wykraczaniem poza koło świadomym, że nigdy nie da się wykroczyć z niego całkowicie, sfałdowaniem, odbieraniem kołu pretensji do całości (*whole*), a więc pozbawianiem go „zdrowia” (*wholesome*), a nawet „świętości” (*holy*) w imię zanieczyszczenia, rozplenienia, kontaminacji, fragmentaryzacji niosących dobrą nowinę sprawiedliwości. „Czy to w ogóle się zdarza? Nigdy nie wiadomo tego na pewno”⁴⁴.

Jeśli więc nowoczesne koło hermeneutyczne poruszało się pomiędzy potencjalnością i aktualnością, ruch koła ponowoczesnego odbywa się raczej pomiędzy możliwością i... niemożliwością. „Niemożliwe” byłoby tym, co nie mieści się w horyzoncie otwieranym przez koło, co wywołuje eksces i „szokuje nasze oczekiwania, co zatem zależy od antycypujących oczekiwań i danych z góry horyzontów, które zostały określone zbyt wąsko lub ze zbyt małą tolerancją” (PT, 22). Niemożliwe nie jest przeciwieństwem możliwego. Podobnie jak hermeneutyka ponowoczesna w stosunku do hermeneutyki nowoczesnej, pozostają one do siebie w relacji *Verwindung*, nie *Überwindung*. Niemożliwe dokonuje zwichnięcia i zwinięcia możliwości, otwierając ją na to, co ponad nią, czyniąc w niej miejsce dla inności, miejsce dla sprawiedliwości. „Trzeba iść tam, dokąd iść nie można”, jak mówił Angelus Silesius, jak powtarzał za nim Derrida⁴⁵, i jak wielokrotnie powtarza Caputo (PT,

⁴⁴ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 98.

⁴⁵ Zob. tenże, *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, [w:] tegoż, *On the Name*, przeł. J.P. Leavey Jr., Stanford 1995, s. 75.

49). To w istocie jedyna droga, którą można podążać, albo którą cokolwiek może nadejść. „Jeśli idziesz ku możliwemu, nie dzieje się nic wyjątkowego. Jedynym wydarzeniem, wydarzeniem lub odkrywaniem, jest odkrywanie niemożliwego” (PT, 50).

Czy znajdujemy się jeszcze w obrębie koła hermeneutycznego? A może uprawiamy już, jak mówi Caputo, „hermeneutykę bez hermeneutyki” (MRH, 3)? Jeśli tak, to owo „bez” nie byłoby żadną utratą, lecz – przeciwnie – przestrzenią otwarcia (PT, 71), nie znaczącyoby także całkowitego pożegnania z hermeneutyką. Raczej wskazywałoby na paradoksalny charakter owego „bez” wyznaczającego przestrzeń ze/wnętrza (*with/out*). Nie można wyjść z koła, trzeba wyjść z koła.

Życie bez hermeneutyki jest możliwe.

Życie bez hermeneutyki jest niemożliwe.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Białoszewski M., *Choroba*, [w:] M. Białoszewski, *Wiersze*, Warszawa 2003.
- Caputo J.D., *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Bloomington 1993.
- Caputo J.D., *Demythologizing Heidegger*, Bloomington and Indianapolis 1993.
- Caputo J.D., *How to Read Kierkegaard*, New York 2007.
- Caputo J.D., *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington and Indianapolis 2000.
- Caputo J.D., *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis 1997.
- Caputo J.D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis 1987.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, przeł. K. Matuszewski i P. Pieniążek, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1992.
- Derrida J., *Psyche. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
- Derrida J., *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, [w:] J. Derrida, *On the Name*, przeł. J.P. Leavey Jr., Stanford 1995.
- Derrida J., *The Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority”*, przeł. M. Quaintance, „Cardozo Law Review” 1990, nr 5–6.
- Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016.
- Dilthey W., *Powstanie hermeneutyki*, [w:] W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzymieniowa, Warszawa 1982.

- Dziuban Z., *Obcość, bezdomność, utrata. Wymiary atypii współczesnego doświadczenia kulturowego*, Poznań 2009.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *Koło jako struktura rozumienia*, przeł. G. Sowiński, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- Kasperski E., *Hermeneutyka. Teoria interpretacji*, [w:] *Literatura, teoria, metodologia*, red. D. Ulicka, wyd. 2, Warszawa 2001.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantiusa*, [w:] S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. i oprac. B. Świdzki, Warszawa 2000.
- Leśniewski N., *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998.
- Marzec A., *Widmologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Warszawa 2015.
- Pessoa F., *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. M. Lipszyc, Izabelin 2007.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczna antropologia Wilhelma Diltheya*, [w:] A. Przyłębski, *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków 2016.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rosner, wstęp K. Rosner, Warszawa 1989.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003.
- Schleiermacher F., *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*, przeł. A. Bowie, Cambridge 1998.
- Shakespeare W., *Hamlet*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 1995.
- Shakespeare W., *Hamlet, królówic duński*, przeł. W. Tarnawski, Wrocław 1966.
- Spanos W.V., *Heidegger, Kierkegaard, and the Hermeneutic Circle: Towards a Postmodern Theory of Interpretation as Dis-closure*, [w:] *Martin Heidegger and the Question of Literature*, ed. W.V. Spanos, Bloomington and London 1979.
- Staiger E., *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, München 1963.
- Szondi P., *Wprowadzenie do hermeneutyki literackiej*, [w:] *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, wybór, oprac. i wstęp H. Orłowski, Warszawa 1986.

