

Małgorzata Budzowska
Uniwersytet Łódzki

MORBUS HERMENEUTICUS **– WYZWANIE WSPÓŁCZESNEJ** **HUMANISTYKI**

MORBUS HERMENEUTICUS
– THE PROBLEM OF CONTEMPORARY HUMANITIES

The issue that is taken in the article concerns the problem of the essence of hermeneutics. Taking into consideration the Herbert Schnädelbach's conception of "morbus hermeneuticus", the author develops a reflection on the status of hermeneutics in philosophy. In the discussion about ideas of freedom of cognitive process the views of M. Polanyi, O. Marquard, R. Girard, G. Simmel, J. Baudrillard, M. Foucault, J. Derrida are presented. In addition, the author introduces the concepts of chaos theory and theory of contingency. Based on the indicated culture's texts author tries to find a positive evaluation of hermeneutic method, which should be understood in a more extended sense and thus not seen as a state of disease (*morbus hermeneuticus*).

Termin sformułowany przez Herberta Schnädelbacha – *morbus hermeneuticus*¹ – odnosi się do metody prowadzenia refleksji filozoficznej, która ogranicza się do analizy i interpretacji tekstów wybitnych myślicieli. Określenie tego sposobu myślenia o filozofii, jako choroby, wyraźnie wskazuje na negatywny stosunek Schnädelbacha do omawianego problemu. Co więcej, autor rozwija swoją metaforę, omawiając niebezpieczeństwa zakażenia innych lub siebie od innych tą „chorobą”. Ma to swoje szczególne uzasadnienie w odniesieniu do metodologii nauczania filozofii. Schnädelbach uważa bowiem, że większość seminariów organizowanych dla studentów filozofii polega na interpretacji tekstów wybitnych myślicieli. Ten kierunek określa filologizacją filozofii, poprzez którą klaruje się stanowisko ontologii hermeneutycznej zamykającej dziedzinę filozofii w historii oddziaływania tekstów myślicieli przeszłości. Schnädelbach wskazuje na wygodę

¹ H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus – tezy na temat pewnej choroby filozoficznej*, [w:] idem, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 221-227.

takiego sposobu nauczania filozofii, gdy nauczyciel ze wsparcia ze strony tekstów czyni zasadniczą metodę wykładu. Z drugiej strony katedry studenci przyswajają sobie ową wygodną technikę filozofowania, która zawsze musi odbywać się z tekstem klasyka w ręku.

Filozofowanie sprowadza się tym samym do „bycia ku tekstowi”. Ontologowie hermeneutyczni zakładają, iż po Heglu zadaniem filozofii współczesnej jest wyłącznie analiza tekstów historycznych. Hegłowska „sowa Minerwy” zakłada bowiem konieczność zamknięcia etapu – w układzie triadycznym: zniesienia opozycji i wyłonienia się nowej syntetycznej jakości. Dopiero z perspektywy syntezy możliwy jest poznawczy ogląd etapów/opozycji. Zjawisko musi „umrzeć”, by móc być poznany, będąc wewnątrz zjawiska, podmiot nie jest w stanie nabrać odpowiedniego dystansu poznawczego do przedmiotu poznania, wobec czego jego poznanie jest niemożliwe. W ten sposób filozofia wkracza w dziedzinę literaturoznawstwa, którego celem jest analiza i interpretacja tekstu. Wszelkie samodzielne próby podjęcia omawianego problemu, lub nawet krytyczne podejście do analizowanych tekstów, jest postrzegane jako pozbawione podstaw naukowości. Tu bez wątplenia Schnädelbach ma rację. Zarzuty o nienaukowość wywodu często bazują na argumentacji hermeneutycznej. Naukowiec chcący zademonstrować swój własny punkt widzenia na sprawę ma obowiązek, w świetle kategorii hermeneutycznych, mieć w pełni zapoznaną literaturę przedmiotu, którego badania się podjął. Dostyc często jednak kończy się to tym, że wywód stanowi jedynie analizę wszystkich wcześniejszych poglądów na dane zagadnienie, a argumenty stanowiące bazę dla własnych przemyśleń są niebezpiecznie zapośredniczone przez teksty. Nie ulega wątpliwości, co podkreśla Schnädelbach, iż całe historyczno-filozoficzne zaplecze powinno stanowić niezbędną podstawę w toku studiów filozoficznych. Nie można jednak czynić z hermeneutyki wyłącznego sposobu na refleksję filozoficzną. Za zasadniczą ideę, która powinna przyświecać studiom filozoficznym, Schnädelbach uznaje zdolność do samodzielnego myślenia, do sądów krytycznych, do dokonywania analizy i syntezy codziennych doświadczeń, do umiejętności ogarnięcia chaosu współczesnego świata własną myślą, nie zapośredniczoną przez teksty.

Schnädelbach wyraźnie wskazuje, że nie jest jego celem całkowita negacja metod hermeneutycznych, lecz sprzeciw skierowany ku tendencjom totalnej filologizacji filozofii, do formułowania ontologii hermeneutycznej, jako jedynej możliwej metody badawczej. Celem myśli filozoficznej powinna być refleksja nad problemami poruszonymi przez wybitnych filozofów, których teksty stają się jedynie punktem wyjścia. Hermeneutyka powinna zatem stanowić jedynie grunt do dyskusji. Natomiast nasz stosunek do tekstu winien mieć charakter dialogowy – filozofia to „mówienie o sprawie”, podczas gdy filologia to „mówienie innych o tej sprawie”. Filozoficzna rozmowa z tekstem jest dyskusją o sprawie, jest naszym otwarciem na tekst, ale i naszą krytyką tekstu, naszą kontynuacją dyskusji z tekstem. Chodzi

o to, jak mówi Jan Kott, „(...) by z pocierania tekstu o tekst wydobyć iskrę życia. Własny sens i nową jakość doznań.”² Nauka krytycznego myślenia wobec tekstu oraz nauka argumentacji bez wsparcia ze strony tekstu to zasadnicze cele nauczania filozofii.

Wychodząc poza problematykę edukacji, kwestia hermeneutyki stanowi istotne zagadnienie do rozważenia w polu nauk humanistycznych. Grecki czasownik *hermeneuo* zawiera swoje spektrum semantyczne w polu interpretacji i objaśniania³. Współczesne ujęcie tego pojęcia, rozważane przez Schnädelbacha, sprowadzone zostało do znaczeń interpretacji tekstów zastanych, myśli już sformułowanych, idei już ukonstytuowanych. Wydawać się zatem może, co zostało już wyżej wspomniane, iż „chorobą” hermeneutyki jest objaśnianie koncepcji historycznych zawartych w tekstach. Sama idea hermeneutyki zakłada bowiem objaśnianie, „czynienie jasnym” (*make clear*⁴) świata, w którym istniejemy. Rodzi się zatem pytanie, na ile historia myśli jest w stanie objaśnić współczesną rzeczywistość. W rozważaniu rzeczywistości należałoby zatem zawsze wychodzić od postawienia problemu. Dopiero w kolejnych etapach poszukiwania rozwiązań sięganie po teksty przeszłości powinno stanowić jeden ze sposobów dochodzenia do prawdy. Nie ma chyba większego znaczenia, że idea, do której samodzielnie doszedłem/doszłam, stanowi powtórzenie tezy sformułowanej przez wybitnego myśliciela przeszłości. Dla mojego świata ma ona wartość odkrywczą, stanowi bowiem rezultat moich własnych, w pełni samodzielnych, czasami intuicyjnych, procesów myślowych. Potwierdzenie ze strony wybitnego tekstu przeszłości może stanowić nobilitację moich kompetencji poznawczych. Oczywiście pozostaje kwestia, na ile moje procesy myślowe poddane zostają nieświadomemu zapośredniczeniu przez poznane przeze mnie teksty.

Do tego problemu nawiązuje koncepcja milczącej wiedzy zaproponowana przez Michaela Polanyi⁵ w połowie XX w. Milczące poznanie odbywa się poza świadomością podmiotu, który ulega wpływom zewnętrznym i wewnętrznym (własnego ciała) w sposób bezwiedny. Zjawisko poznania nie zamyka się bowiem wyłącznie w sferze rozumowej (i zwerbalizowanej) refleksji⁶. Jest w równym stopniu wyni-

² Słowa J. Kotta przytoczone przez E. Baniewicz [w:] E. Baniewicz, *Janusz Głowacki, Antygone w Nowym Jorku. Antygone w Tompkins Park*, [w:] *Dramat polski: Interpretacje*, część 2: po roku 1918, red. J. Ciechowicz, Z. Majchrowski, oprac. D. Ratajczakowa, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 355-363, s. 355.

³ Por.: *A Lexicon abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, The Clarendon Press, Oxford 1972.

⁴ *Ibidem*, s. 271.

⁵ Por.: M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, The University of Chicago Press, Chicago 1966; M. Polanyi, *The Logic of Tacit Inference*, *Philosophy*, 1966. 41(1), s. 1-18.

⁶ Por.: komentarz M. Polanyi'ego dotyczący tzw. paradoksu Manona: „(...) to search for the solution of a problem is an absurdity; for either you know what you are looking for, and then

kiem pracy kory czołowej (funkcji myśli racjonalnej) oraz ciała migdałowatego (funkcji emocji), bazujących na doznaniu zmysłowym. Pierwotną formą orientacji w otoczeniu jest bowiem emocja, wywołana impulsem zewnętrznym, działającym na zmysły⁷. Dopiero na tej podstawie umysł ludzki jest w stanie konstruować specjalistyczne procesy myślowe. Etap instynktowo-emocjonalny pozostaje często poza świadomością, jako przestrzeń zachowań reliktowych. Człowiek współczesny jest bowiem wytworem kultury, która reliktywość zachowań spycha w przestrzeń głębokiego ukrycia. Pozostając świadomie wyłącznie w sferze poznania intelektualnego, człowiek wydaje się niejako przenosić naturalną sobie ścieżkę poznania (instynkt-emocje-intelekt) w obręb racjonalnej refleksji. Do tego stopnia wypiera możliwość uwarunkowań nieświadomych, że nie zauważa, iż część jego intelektualnego poznania „narasta” w umyśle poza świadomością. Proces ten jest powszechnie znany psychologom rozwojowym, którzy w tym mechanizmie upatrują istotę poznania w wieku wczesno-dziecięcym, gdy umysł chłonie rzeczywistość w dużej mierze nieświadomie. Proces socjalizacji, czy inaczej ujmując, kulturywacji ludzkiego umysłu – wyprowadzania z dziecięcego stanu natury w dorosły stan kultury – jawi się zatem jako mechanizm wprowadzania ograniczeń w poznaniu. Dojmująca potrzeba ogarnięcia myślą całości jawiącego się świata, sprzyja zjawisku skrywania tego, co wymyka się poznaniu i kategoryzacji. Zmienność doznań instynktownych i emocjonalnych jest cechą eliminującą ów tryb poznania ze świadomości podmiotu. Jakkolwiek jednak jednostka starałaby się wyprzeć poza-świadome uwarunkowania swojego poznania, nadal pozostają one czynnikami wpływającymi znacząco na stan zebranej wiedzy. Zapoznane przez nas teksty przeszłości pozostawiają ślady w naszym umyśle i podświadomie warunkują nasz ogląd rzeczywistości. Uwolnieniem od tego typu wpływów byłoby tylko, według zaleceń Freuda, ich gruntowne przepracowanie, ale do tego konieczne jest ich ujawnienie w przestrzeni świadomości.

Częściową odpowiedzią na postawiony wyżej problem milczącej wiedzy oraz tradycyjnie pojmowanej hermeneutyki (tak, jak ją rozumie Schnädelbach), byłoby stanowisko Odo Marquarda, który zakłada dwa różne systemy hermeneutyczne⁸. Hermeneutykę w klasycznym rozumieniu definiuje on w kategoriach hermeneutyki singularyzującej, dążącej do uniwersalizacji, generalizującego konsensusu, w świetle którego uprawniony jest tylko jeden punkt widzenia. Tymczasem propozycją, wpisującą się, jak sądzę, w postulaty Schnädelbacha, byłaby hermeneutyka

there is no problem; or you do not know what you are looking for, and then you cannot expect to find anything.” [M. Polanyi, *The Tacit Dimension...*, wyd. cyt., s. 22.].

⁷ Por.: Sz. Wróbel, *Czy do wyjaśniania zachowań potrzebna jest kategoria emocji?*, s. 29, [w:] *Wiedza a uczucia*, red. A. Motycka, IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 25-39.

⁸ O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] idem, *Rozstanie z filozofią zasad pierwszych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 120-151.

pluralizująca, zakładająca istnienie wielu, różnorodnych punktów widzenia, wielu równouprawnionych interpretacji, czym przeciwstawiałaby się absolutyzmowi hermeneutyki syngularyzującej: „Smutną nauką jest każda filozofia, która nie potrafi o tej samej rzeczy myśleć raz tak, a raz owak, i nie potrafi temu ‘tak’ pozwolić, by rozwijało myśl ‘owak’, a temu ‘owak’, by rozwijało myśl ‘tak’. W tym znaczeniu nawet pomysł jako jedna myśl (*Ein-fall*) jest podejrzany: niech żyje wielość myśli (*Viel-fall*)”⁹. Proponowana przez Marquarda hermeneutyka pluralizująca byłaby zatem otwarciem na znaczenia, byciem wobec tekstów przeszłości, co wiązałoby się z postawą krytyczną i rozszerzeniem pola uwarunkowań. Jednocześnie, podobnie jak Schnädelbach, Marquard wyraźnie zaznacza, iż „nikt nie stoi w zerowym punkcie wyboru stanowisk, każdy już jest w jakieś uwikłany.”¹⁰ Hermeneutyka jest odniesieniem do przeszłości, objaśnia to, co już zaistniało. Sięga zatem zawsze do rodowodu i każda zmiana, jaką wprowadza, jest zmianą zawierającą *quantum* rodowodu. Jest zatem sposobem łagodnego wprowadzania zmian. Wybierając fakt z przeszłości, czyni go pytaniem o przyszłość. Chroni więc świat przed nagłym zerwaniem, które mogłoby poważnie zaburzyć równowagę. Hermeneutyka, mając na celu zachowanie rodowodu, ratuje zrozumiałość rzeczy i tekstów adaptując je do nowych kontekstów. Źródeł hermeneutyki należy doszukiwać się w przekonaniu o wartości dyskusji, nieskończonej rozmowy, której celem jest prezentacja myśli każdego uczestnika, nie zaś osiągnięcie konsensusu. Hermeneutyka nie jest odkrywaniem „nowego” istnienia, lecz próbą nowego odczytania bytów już istniejących – historycznych.

Niebezpieczeństwo takiego ujęcia postawy hermeneutycznej doskonale opisuje model trójkątny mimetycznego pożądania René Girarda¹¹. Pragnienie według innego (*selon l'autre*) ujawnia sytuację, w której przedmiot pragnienia zostaje zdefiniowany za pośrednictwem modelu. Nie jest pragnieniem według siebie (*selon soi*), samoistną demonstracją woli podmiotu, lecz pragnieniem wskazywanym przez pośrednika. W tym trójkątnym układzie przedmiot pragnienia jest bytem wyobrażonym przez podmiot na podstawie wskazań pośrednika. Pragnienie trójkątne jest zatem imitacją (naśladowaniem) pragnienia będącego abstrakcją, tylko w niewielkim stopniu mającą odniesienie w rzeczywistości. W istocie główną ideą tego układu jest fascynacja modelem, nie przedmiotem pragnienia.

Zależnie od dystansu duchowego dzielącego podmiot i pośrednika można mówić o pośrednictwie zewnętrznym, gdy ów dystans jest spory i faktycznie istnieje zasadnicza różnica między podmiotem a pośrednikiem. Wówczas mamy do czy-

⁹ O. Marquard, *Manifest pluralistyczny?*, [w:] idem, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 116-124, s. 123.

¹⁰ *Ibidem*, s. 122.

¹¹ R. Girard, *Pragnienie trójkątne*, [w:] idem, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 7-59.

nienia z pośrednikiem w roli autorytetu, do którego podmiot w pełni świadomie przyznaje się. Gdy dystans jest mały, a w konsekwencji różnica między modelem a podmiotem niweluje się, zachodzi pośrednictwo wewnętrzne, ukryte na tyle, że w świadomości podmiotu pośrednik nie istnieje. Podmiot pragnący nie przyznaje się do pośrednika, lecz podświadomie z nim rywalizuje, uznając go za przeszkodę w realizacji pragnienia. Usiłuje przez to odwrócić wektor zależności, wskazując siebie jako źródło pragnienia, czyli jako model. Brak różnicy między ludźmi stanowi podstawę dla rozwoju pośrednictwa wewnętrznego. Gdy człowiek nie może otwarcie odwołać się do rzeczywistego autorytetu, świadomie postrzega ludzi jako równych sobie, nieświadomie, jako podziwiane modele, do których nie chce się przyznać. Kult oryginalności i wolnej woli nie spętanej żadnym wzorem skłania do coraz głębszego skrywania pośrednika: „Najhałaśliwiej uprawiany indywidualizm kryje nową formę imitacji”¹². Ciągłe broni się rzekomej „partenogenezy wyobraźni”, nie zauważając, że wyobraźnia nieustannie zapładniana jest z zewnątrz. Obserwacje Girarda pograżają hermeneutykę w kręgu imitacji, w którym praca wyobraźni jest oscylacją między modelami. Głęboki pesymizm Girarda wpisuje się w po części w koncepcję nie uświadamianej milczącej wiedzy Polanyi’ego, skazując tym samym człowieka na nieustanne zapośredniczanie własnych myśli i uczuć. O ile jednak Polanyi postuluje pozytywną ewaluację milczącej wiedzy poprzez próby jej odkrycia i przepracowania, o tyle Girard wydaje się wskazywać na negatywne aspekty mimesy pożądań, która odbiera człowiekowi pełną wolność kierowania własnym życiem psychicznym.

Bardziej optymistyczne podejście do problemu poznania zapośredniczonego prezentuje Georg Simmel¹³, rozważając etapy rozwoju osobowości ludzkiej na bazie rzekomej antynomii natury i kultury. W ujęciu Simmel’a, natura i kultura są różnymi „formami namysłu” nad rzeczywistością, przy czym natura jest tym etapem rozwoju podmiotu, który poprzedza stan kultury. Przejście ze stanu natury w stan kultury następuje w momencie gdy zastana energia naturalnych popędów zostaje poddana i wchłonięta przez wolę. W związku z tym kultura zawiera się w celowym działaniu człowieka. Zważywszy przy tym na fakt, iż przedmiotem kultury jest człowiek, cel człowieka określa się w dążeniu do dopełnienia i pogłębienia jego własnej istoty. Stan naturalny istoty jest jej stanem potencjalnym, który zawiera kompleks możliwości. Te natomiast mogą zostać zrealizowane przez proces kultywacji. Kultura stanowi jednak tylko jeden z możliwych procesów dopełnienia istoty duszy ludzkiej. Procesy dopełniania mogą bowiem być nakierowane wyłącznie do wewnątrz, lub też zostać zapośredniczone przez obiekty zewnętrzne. Kultywacja jest zatem procesem opierającym się na wykorzystywaniu obiektów zewnętrznych w stosunku do istoty.

¹² *Ibidem*, s. 21.

¹³ G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Dopełnianie człowieka jest wynikiem teleologicznego splotu podmiotu z przedmiotem, gdzie rozwój duszy zachodzi przy wykorzystaniu tworców obiektywnych. Jako, że w pojęciu kultury zawiera się współdziałanie podmiotu i przedmiotu, koniecznym jest wskazanie na jej (kultury) charakter subiektywny (podmiot) i obiektywny (przedmiot). Kultura obiektywna jest wobec tego kulturą obiektów stanowiących środki lub etapy dla rozwoju duszy. Kultura subiektywna jest w tym układzie celem ostatecznym tak rozumianego procesu. Nie może zatem zaistnieć bez kultury obiektywnej, która zapośrednicza dążenia duszy do samorozwoju. Kultura obiektywna może istnieć samoistnie, zaświadcza jednak wówczas o niedoskonałości podmiotu, który nie potrafi wykorzystać jej do kultywacji własnej istoty w kulturę subiektywną. Droga do doskonałości duszy musi zatem prowadzić przez „wartości i szeregi” względem duszy zewnętrzne (obiektywne). Dopełnianie się człowieka jest realizacją planu zawartego w jego duszy. Potencjalność zwartej energii istoty ujawniająca się w stanie naturalnym aktualizuje się poprzez wielość i różnorodność obiektów zewnętrznych, by ostatecznie powrócić do istoty, dopełniając ją poprzez swoje aktualizacje. Jedność istoty rozwija się zatem jedynie w drodze zapośredniczenia wielości rzeczy obiektywnych. Dusza (istota) ludzka musi więc „rozlać się” na świat obiektów, przez co ów świat zyskuje wartość swojego istnienia jako wartość kultury zależnie od tego, czy duszy uda się rozpoznać w tym spotkaniu wartości jednoczące jej kulturę subiektywną. Specyficznym uzupełnieniem idei Simmel’a jest Cassirerowska koncepcja poznania zapośredniczonego przez formy symboliczne¹⁴. Obiektywizacja poznania poprzez symboliczne zapośredniczenie stanowi najlepszą drogę samopoznania dla podmiotu i jako taka przeciwstawia się spontaniczności i bezpośredniości filozofii życia. Proces symbolizacji nadaje doznaniu zmysłowemu sens semantyczny, przez co pozwala na utrwalenie go w pamięci, czyli przepracowanie przez umysł. Symbolizacja stanowi więc medium stylizujące rzeczywistość, a ponadto znosi przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu. Wobec istnienia różnych systemów symboli należy przyjąć pluralizm światów możliwych do uzupełnienia. W związku z tym zniesiona zostaje kategoria jedynego świata obiektywnego oraz podmiotu przekraczającego ten świat. Podmiot transcendentálny zostaje wprowadzony w świat empiryczny i rozszczepiony na różnorodne języki i kultury, tak jak umysł rozprasza swoją tożsamość na różne konteksty.

Choroba hermeneutyczna krytykowana przez Schnädelbacha jest rozumiana jako ograniczenie wolności poznania. Pluralizmy myślowe Marquarda poszerzają przestrzeń poznania o stanowisko każdego człowieka, przyznając znaczenie każdej ludzkiej refleksji. Jest to postawa wpisująca się w przekonanie, iż świat jest strukturą zmienną, podlegającą nieustannej krytycznej dekonstrukcji - „Problem jest innego rodzaju. Nie jesteśmy w stanie przewidzieć, kiedy spadnie następna

¹⁴ Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.

kropla z ciekącego kranu, jeśli kapanie jest nieregularne. Każda kropla stwarza warunki dla następnej, najmniejsza zmiana burzy wszelkie nasze przewidywania, a pogody przewidzieć się nie da i po wsze czasy będzie nieprzewidywalna. Kiedy przepuścisz dane liczbowe przez komputer, od razu to zobaczysz: przyszłość jest chaosem. Takich rewolucji w nauce dokonano już kilka razy od czasu, kiedy zeszliśmy z drzew. Najciekawiej żyje się w czasach, kiedy wszystko, co wydawało się, że wiesz, okazuje się nieprawdą.¹⁵ Teoria chaosu¹⁶ sugeruje optykę pluralizmu poznawczego, zakładającego wielość sensów i znaczeń, wikłanych w chwilowe kategorie przez atraktory (często „dziwne”, bo nieprzewidywalne) komponujące rzeczywistość jako strukturę fraktalną. Ale nawet w założeniach chaotycznych istnieje moment Hegłowskiej ciągłości, zluźnienia z przejściem wartości etapu – każdy element fraktala odzwierciedla całość jego struktury. Hegłowska pozostaje jednak jedynie idea śladu, gdyż fraktalna struktura chaotycznej rzeczywistości nie zakłada porządku teleologicznego. Nie jest, jak chciał Hegel, oczyszczaniem ze zmienności w drodze ku jedności Absolutu, lecz raczej podkreśleniem owej zmienności i niemożności zjednoczenia absolutnego.

Paradoksalną próbą przekroczenia zasad chaotycznej rzeczywistości jest zasada kontyngencji ludzkiego istnienia¹⁷. Człowiek, jako istota kontyngentna, uwolniona od brzemienia, ale i wspomżenia ze strony magii i religii, bierze pełną odpowiedzialność za swoją egzystencję. Działając w przekonaniu, iż nic nie jest ani konieczne, ani niemożliwe, jednostka rozważa opcjonalność wyboru. Przyjmuje zatem istnienie wielości kierunków działania, gdyż konstytuuje je jej własna odpowiedzialność. Jest to zatem postawa krytycznego wyboru, akt samodzielności w myśleniu, co wpisuje się w postulat Schnädelbacha i jest, wyjściowo, potwierdzeniem chaotycznej struktury rzeczywistości, dla której jednostka staje się atraktorem. Jednak paradoksalnie, człowiek współczesny, upatrując w kontyngencji możliwości uwolnienia od sytuacji granicznych, usiłuje ustabilizować swój atraktor i uczynić go strukturą monistyczną. Wysiłki mające na celu uwolnienie się od konieczności wpisanych w chaos świata (koniecznością jest chaotyczność istnienia), zmierzają do określenia zasad kalkulowanego ryzyka. Umiejętność przewidywania wszelkich konsekwencji działania jest we współczesnym świecie umiejętnością porównywalną z magiczną zasadą prekognicji, przypisywaną szamanom. Tak rozumiana zasada kontyngencji wydaje się mieć wspólną podstawę z chorobą hermeneutyczną, gdyż w równym stopniu zawiera możliwości istnienia jednego kierunku rozwoju doświadczenia. Co więcej, współczesna egzystencja, zanurzona w przestrzeni

¹⁵ T. Stoppard, *Arkadia. Wynalazek miłości*, przeł. J. Limon, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 57.

¹⁶ Por.: M. Bartosiak, *Zastosowanie teorii chaosu w badaniach literackich*, [w:] *Literatura. Teoria. Metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 2001, s. 488-514.

¹⁷ Por.: S. Czerniak, *Kontyngencja, Tożsamość, Człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, IFiS PAN, Warszawa 2006.

wirtualnej, zatraciła wartość doświadczenia. Zderzenie z rzeczywistością, której mechanizm nie podlega przewidywaniom myśli ludzkiej, bywa doświadczeniem niezwykle bolesnym, o czym w wymiarze globalnym zaświadcza kłęski żywiołowe (*vide* huragan Katrina, tsunami w Japonii, trzęsienie ziemi w Apulii), w wymiarze jednostkowym – stany depresyjne i tendencje autodestrukcyjne. Zawieszenie kompleksu doświadczeniowego wydaje się być powiązane z ekstremalnym wyparciem milczącej wiedzy ciała mającego doświadczać rzeczywistość. Doświadczenie świata w przestrzeni wirtualnej jest przede wszystkim doświadczeniem umysłu rozwijającego zdolności kumulacyjne i strategiczne. Prymat wiedzy nad doświadczeniem (Platońskiej wiedzy zdaniowej - „knowledge that” nad Arystotelesowską wiedzą praktyczną - „knowledge how”¹⁸) symuluje możliwość łatwego powrotu, pozwala na transgresje „ja”, które w warunkach rzeczywistości są niemożliwe. Absolutne zawierzenie postawie kontyngentnej znamionuje totalną separację od rzeczywistości, co skutkuje zagubieniem i brakiem komunikacji ze światem rzeczywistym. Człowiek obawia się bowiem sytuacji granicznych, w których moment wyboru pozostaje w zawieszeniu w obawie przed konsekwencjami ograniczenia. Postawa refleksji filozoficznej proponowana przez Schnädelbacha jest nawiązaniem do postawy liminalnej, będącej momentem kryzysu poznawczego, wyzerowania koniecznego dla nowego rozpoznania.

Schnädelbach jednak ciągle pozostaje w heglowskiej przestrzeni śladu i marquardowskiego uwikłania w rodowód. Tymczasem warto zastanowić się nad możliwością wkroczenia w hermeneutykę fazy liminalnej. Jest to o tyle istotne, że kondycja współczesnego człowieka w diagnozie Zygmunta Baumana¹⁹ znamionuje się płynną tożsamością, która rozciąga fazę liminalną na całość egzystencji.

Fazę budowania nowych granic i konstytuowania nowego porządku bez ciężaru, ale i wsparcia, ze strony historii, opisał Jean Baudrillard w stosunku do Ameryki²⁰. Kultura Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w diagnozie Baudrillarda jest iluzją istnienia bezrefleksyjnego, czystym *signifiant* pozbawionym *signifié*. Ameryce brak korzeni, historycznego zaplecza, a przede wszystkim brak doświadczenia narastania czasu i kształtowania się przeszłości. Dlatego Ameryka żyje w wiecznej terażniejszości, bez znaków przeszłości. Jest urzeczywistnioną utopią przede wszystkim dlatego, że wierzy w swoją doskonałość, w to, że jest realizacją marzeń. Co więcej, cały świat jej wierzy. Bazując na wielonarodowej emigracji złożyła świat iluzji z fragmentów marzeń. Nie obciążona historią, z siłą i zuchwałością charakterystyczną dla początku, mogła sobie na to pozwolić. Nas,

¹⁸ Por.: M. Budzowska, *Fedra, czyli o etyce uczuć w tragediach Eurypidesa, Seneki i Racine'a*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2010, s. 54-55.

¹⁹ Por.: Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora SA, Warszawa 2011.

²⁰ Por. rozważania J. Baudrillarda w dwóch rozdziałach: *Urzeczywistniona utopia* oraz *Desert forever*. [w:] idem, *Ameryka*, przeł. R. Lis, Sic!, Warszawa 1998, s. 99-141; s. 157-169.

Europejczyków, przepelnia nieustanna nostalgia za ideałem, którego urzeczywistnienia jednak w istocie nie pragniemy. Chodzi o to, by odkrywać nowe możliwości dążenia do ideału, a nie żeby go realizować. Jesteśmy „zranieni przez ideał”, ale i przez krytyczny zmysł i brak jednoznaczności w jego formułowaniu. Przy rozważaniu hermeneutyki w fazie liminalnej, w akcie zerwania i nowego otwarcia, warto uświadomić sobie niebezpieczeństwa tkwiące w procesie tworzenia nowych konstrukcji bez wsparcia ze strony przeszłości.

Refleksja nad terażniejszością była dla Kanta rozważeniem różnicy w historii. Skoro terażniejszość jest „wyjściem” z przeszłości, to zasadnicze pytanie dotyczy różnicy między przeszłością a terażniejszością, jest zatem ponownie poszukiwaniem śladów przeszłości (lub ich braku) w terażniejszości. W nawiązaniu do koncepcji Kanta, Michel Foucault rozważa *ethos* nowoczesności rozumiany jako krytykę naszego historycznego bytu²¹. Filozoficzny *ethos* nowoczesności polega na refleksji nad granicami, nie tyle dotyczącej tego, czego nie wolno przekroczyć, czyli nad ograniczeniem, ile tego, na ile można przekroczyć granice, czyli nad wykroczeniem. Tak rozumiana postawa krytyczna będzie miała za zadanie nie tyle doszukiwanie się praw uniwersalnych, ile próbę rozpoznania zdarzeń historycznych, które spowodowały nasze „teraz” i to kim jesteśmy. Nie chodzi o wyjście poza siebie – transcendencję, ale o odnalezienie źródła siebie aktualnego, archeologię siebie. Historyczna „ontologia nas samych” przeciwstawia się wszelkim projektom globalizacji. Zanurzenie w aktualności pozwala rozpoznać rzeczywistość jako strumień zmienności, nie poddający się schematyzacji. Należy mieć przy tym świadomość, że skupienie na sobie, lokalność poznania, nie chroni nas przed wchłonięciem przez struktury globalne. Ponadto badanie możliwości przekroczenia jest działaniem permanentnym, ciągle rozpoczynanym na nowo. Jest to postawa zbliżona do, rozważanej przez Foucault, idei nowoczesności postulowanej przez Charles’a Baudlaire’a. Nowoczesność rozumie się tutaj jako postawę, sposób działania (*ethos*) w i wobec terażniejszości. Jako badanie terażniejszości, tak żarliwie postulowane przez Schnädelbacha, postawa nowoczesna jest próbą uchwycenia w aktualności tego, co niezmiennie, ogólniejsze, wychodzące poza ulotność „teraz”. Jednocześnie jest to postawa ironiczna, świadoma swych tendencji idealizacyjnych wyrażanych w wyobrażaniu sobie i przekształcaniu terażniejszości w celu uchwycenia jej istoty. Postawa nowoczesna nie nawołuje do odkrywania siebie, lecz do autokreacji, do traktowania siebie jako przedmiotu *in statu nascendi*. Trudno w Baudlaire’owskim postulacie autokreatywnego poznania nie zauważyć wpływów filozofii życia.

Przyjmując za główny cel zadań filozofii objaśnianie świata zastanego, doświadczenia codzienności, hermeneutyka otwierałaby się na obszar ludzkiego

²¹ Por.: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 247-293

działania w przestrzeni współczesności. Nie rozważałaby słów o działaniu, lecz samo działanie, nie czyjąś narrację zjawiska, lecz samo zjawisko. Kwestią zasadniczą pozostaje jednak dobór narzędzi, w tym słownika, którego należałoby użyć do wyrażenia idei. Wchodzimy tym samym w rozszerzone spektrum znaczeń *hermeneuo*, które nie tylko objaśnia, ale również tworzy słownik dla objaśniania. Zamknięcia hermeneuzy w przestrzeni słowa osłabia niejako odkrywczność danej idei. Trudno jest bowiem wyjść poza słownik zastany, stanowiący twór kompilacyjny z różnych tekstów przeszłości. Subtelność problemu zawiera się w kwestii przesunięć i rozłożenia akcentów, zmian semantycznych postępujących wraz ze zmianami rzeczywistości, w odniesieniu do sformułowań ukonstytuowanych myślą historyczną. Wbrew żądaniom Schnädelbacha trudno uciec od filologii, gdyż badanie rzeczywistości jest zawsze jednoczesnym badaniem możliwości języka, który mógłby tę rzeczywistość wyeksplikować. Ideą Schnädelbacha, jak sądzę, jest mówienie o tym samym problemie własnym językiem. W tym zawierałaby się najistotniejsza wartość myśli refleksyjnej, by jednostka umiała i miała możliwość ekspresji własnych myśli.

Wyjściem poza strukturalistyczny Lacanowski przymus języka, który zakłada, że człowiek jest istotą nie tyle mówiącą, co mówioną, byłaby Derridiańska idea wolnej gry. Głosząc ideę działań dekonstrukcyjnych, Jacques Derrida stwierdza: „Dekonstruować’ filozofię to zatem przedzierać się jak najuważniej przez ustruktururowane genealogie jej pojęć, nie wychodząc poza ich obręb, ale jednocześnie ustalać, z pewnej perspektywy zewnętrznej, której nie może ona nazwać ani opisać, co historia ta mogła zataić lub usunąć poza nawias, konstytuując się jako historia dzięki takiemu leżącemu w jej interesie stłumieniu.”²² Dookreślając metodę dekonstrukcji w szczególnym odniesieniu do badań literackich, Jonathan Culler zauważa, że „poddać jakąś wypowiedź dekonstrukcji to ukazać, jak podważa ona tę właśnie filozofię, którą głosi, lub te hierarchiczne przeciwstawienia, na których się opiera, wskazując w tekście zabiegi retoryczne leżące u podłoża jego rzekomego rozumowania, kluczowego pojęcia, czy przesłanki.”²³ Wychodząc od Heideggerowskiej krytyki monadycznych totalności, Derrida radykalizuje wiarę w nieskończony ruch znaczeń ujawniany w wolnej grze. Wolność gry demonstruje się w negacji istnienia *primum signatum*, źródłowego *signifié* z jednej strony, z drugiej w afirmatywnym geście stwarzania sensów. Kontrasygnata czytelnika/odbiorcy tekstu, postulowana przez Derridę, wydaje się wpisywać w postulat krytycznej postawy wobec tekstu Schnädelbacha: „Dekonstrukcyjna inwencja – wynajdywanie przyszłości dla tradycji, torowanie drogi nowym zdarzeniom – nie może być

²² J. Derrida, *Positions*, Éditions de Minuit, Paris 1972, s. 15. Cit. za: J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań naukowych*, przeł. M. B. Fedewicz [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 321-386, s. 322.

²³ J. Culler, *op. cit.*, s. 322.

więc dekonstrukcją w sensie negatywnym, burzącym, lecz przeciwnie: chroni ona dziedzictwo przed naturalną śmiercią w maszynie do reprodukcji gotowych klisz.²⁴ Definiując hermeneutykę w kategoriach wolnej gry, Derrida wskazuje na dwa, dalece odmienne, podejścia do gestu interpretacji, „które razem dzielą pole, noszące kontrowersyjne miano pola nauk humanistycznych”²⁵. Istnieje zatem interpretacja dążąca do rozszyfrowania źródła i uwolnienia od wolnej gry sensów, podczas gdy druga afirmuje wolną grę i „próbuję wykroczyć poza człowieka i humanizm”²⁶. Pierwsza nastawiona jest teleologicznie na poszukiwanie ukrytego *signifié*, druga odnajduje swą istotę w dysypatywniej strukturze sensów. Podobny stosunek do rzeczywistości ujawniała chociażby twórczość Szekspira, którego anamorficzny język był otwarciem ku znaczeniom, zaproszeniem do znakowania, sam nigdy nie sugerujący znaczenia²⁷.

Tekst Schnädelbacha diagnozujący „chorobę hermeneutyczną” współczesnej filozofii dotyka szerokiego spektrum problemów oscylujących wokół kwestii dyskursu nauk humanistycznych. W trakcie swych analiz badacz próbuje jednocześnie przeciwstawić istotę refleksji filozoficznej i literaturoznawczej. Faktem jednak jest, iż myśl filozoficzna na przestrzeni dziejów wymagała literatury, jako nośnika sformułowanych idei, co obecnie stanowi podstawę dla istnienia historii filozofii. Postulat Schnädelbacha dotyczyłby zatem kwestii uprawiania filozofii, która to metoda powinna być zbliżona do platońskiego sympozjonu, szerokiej dyskusji nad „sprawą” aktualną we współczesnej rzeczywistości. Byłaby zatem próbą wyjścia poza dyskurs zastany, ucieczką przed uwiedzeniem przez dyskurs autorytetu i wejściem w samodzielność myślenia i języka. Zapoznanie tekstów przeszłości wydaje się niezbędnym *background'em* dla indywidualnie znaczonego początku. Jednak nieustannie istnieć będzie niebezpieczeństwo zapośredniczenia poznania przez autorytet przeszłości. Wolność w poznaniu i wolność w formułowaniu własnego dyskursu wydają się być przestrzeniami skażonymi, według Schnädelbacha, przez ontologię hermeneutyczną. Jak wyżej próbowałam wykazać, hermeneutyka w sensie genologicznym nawiązuje do objaśniania rzeczywistości, jest zatem aktem poznania. Schnädelbach zamyka pojęcie hermeneutyki w przestrzeni tekstów, sprowadzając je do definicji interpretacji tekstów. W powyższych rozważaniach starałam się poszerzyć przestrzeń hermeneutyki, przywracając jej pierwotne znaczenie i tym samym przyswajając ją refleksji filozoficznej. Jakkolwiek jednak moje

²⁴ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Dekonstrukcja czy dekonstrukcjonizm*, [w:] eidem, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2006, s. 361-380, s. 369.

²⁵ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przeł. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” LXXVII, 1986, z.2.

²⁶ *Ibidem*

²⁷ P. Bogalecki, „Winne tu chyba optyczne złudzenie...”. *Szekspir – prawda – anamorfozy*, „Anthropos?” 4-5 (2005).

próby rozważenia problemu samodzielności poznania, samodzielnej hermeneutyki rzeczywistości byłyby przekonujące, łatwo zauważyć, że dokonują się one zawsze za pośrednictwem tekstów. Mimo, że jest to esej o wolności dyskursu stosujący metodę żonglerki tekstami, to w pewnym stopniu jest też próbą hermeneutyki pluralizującej, oddającej głos każdemu, oraz próbą wysunięcia z każdego tekstu kultury „istoty sprawy” tak, by móc sformułować chwilowy atraktor jednoczący pleniące się sensory hermeneutyki.