

Paweł Pieniążek

Między hermeneutyką a dekonstrukcją (Gadamer – Derrida/Nietzsche)

W kwietniu 1981 odbyła się w Paryżu głośna debata między Gadamerem a Derridą; wcześniej dekonstrukcja i hermeneutyka nie stały się do poważniejszej konfrontacji. Debata ta ujawniła nie tylko fundamentalną niezgodność między hermeneutyką a dekonstrukcją, ale również odsłoniła szerszy kontekst tego sporu, w którym jako zasadniczy punkt odniesienia pojawia się obok Heideggera Nietzsche. Co więcej, Nietzsche, a bynajmniej nie jego widma, jak chce tego Gasché¹, stał się poniekąd „świadkiem koronnym”² paryskiej debaty.

¹ R. Gasché, „Widma Nietzschego”, przeł. D. Plat, *Teksty drugie*, 5 (2000), ss. 187–196. W uwikłaniu Nietzschego w debatę między dekonstrukcją a hermeneutyką Gasché widzi utrudnienie, powodowane zresztą przez samą hermeneutykę, która, potwierdzając właściwy sobie gest odniesienia do przeszłości, chce, pomimo związania Nietzschego z Derridą, stworzyć pozór dialogu. Argument ten jest zupełnie nieprzekonujący przy wyjaśnianiu chociażby zaangażowania Derridy na rzecz Nietzschego w debacie paryskiej, podobnie jak argument dotyczący resentymentów Gadamera i umniejszania przez niego „umniejszenia wartości wszelkiej myśli z nim [Nietzschem] związanej” (ibid., s. 188). Jak zobaczymy, stawka przywołania Nietzschego jest wyższa, i nie będzie głównie chodziło o „interpretację myśli Heideggera w ogóle”. Przecistawiając się co nieco idiosynkratycznie hermeneutycznemu insynuowaniu Derridzie deprecjacji Heideggera kosztem Nietzschego, Gasché utrzymuje, iż Derridzie nie można przypisać twierdzenia, iż Heideggerowski sens bycia jest czymś obecnym, czymś co można odkryć (ibid., s. 195) i że Derrida „nie wybiera między Heideggerem a Nietzschem” (s. 195). Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, odsyłamy do zakończenia *Różni* oraz do *O gramatologii* (przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, ss. 39–46), wskazując na dwuznaczność Derridańskiego odczytania Heideggera, znacznie większą niż w odniesieniu do Nietzschego. Jeśli zaś chodzi o drugą tezę, to, odróżniając idealny model dekonstrukcji od praktyki dekonstrukcyjnej samego Derridy, trudno się z nią zgodzić.

² J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, New York 1994, s. 336. Podzielamy pogląd Hofmanna, iż Nietzsche pojawia się w „punkcie przecięcia i w ogniu krzyżowym tej debaty, i na tym polega jego aktualność” (ibid., s. 319). Do książki tej odwołuję się znacznie częściej, aniżeli wskazują na to zaznaczone odniesienia.

Nietzsche, ze względu na swą skrajność, stanowi dla Gadamera, wyzwanie, nie dając się łatwo ulokować w „kontekście tradycji filozoficznej”³. Uznając jego kluczową rolę w krytyce filozofii subiektywności, Gadamer wyklucza go jednak z tradycji hermeneutycznej i paradoksalnie sytuuje w perspektywie interpretacji Heideggerowskiej, która w filozofii podmiotowości (z wolą mocy jako jej złowieszczym apogeum) dostrzega spełnienie metafizyki obecności. Gadamerowska próba rozwiązania tej – pozornej dlań – aporii poprzez zniesienie odzwierciedlającej ją „pozornej sprzeczności woli mocy i idei wiecznego powrotu” (DZ 121), stanie się ważnym momentem w walce toczonej raczej wokół aniżeli o Nietzschego podczas debaty paryskiej. Natomiast Derrida od samego początku zasymilował myśl Nietzschego, widząc w nim wyzwoliciela „pisma spod władzy logosu”, znaczącego spod władzy znaczonego: „pismo, tekst, w stosunku do sensu byłyby dla Nietzschego operacjami ‘pierwotnymi’.”⁴ Rozwinięciem takiego podejścia do Nietzschego są takie teksty Derridy jak *Otobiographie*, a przede wszystkim *Ostrogi. Style Nietzschego*. Derrida śledzi tu, na przykładzie wątku kobiety jako alegorii prawdy, wewnętrzny ruch tekstu Nietzscheańskiego, sprawiający, że odnosi się on do samego siebie, rozplenia się i podważa własne dogmatyczne pretensje do prawdy i ostatecznego sensu, ujawniając swoją nieredukowalnie heterogeniczną, pluralną *teksturę*, pracę rządzących nim nierozstrzygalników, wielość stylów i ostatecznie „prawdę jako nie-prawdę”. Toteż, jeśli chodzi o oznaczenie przynależności Nietzschego, karty zostały rozdane już wcześniej, ale to wokół Nietzschego, nad przepastną różnicą dzielącą hermeneutykę i dekonstrukcję, krzyżować się będą mniej lub bardziej subtelne strategie interpretacyjne, zaznaczać dyskretnie przesunięcia.

³ H.-G. Gadamer, „Dramat Zaratustry”, przeł. G. Sowinski, w: A. Przybylski (red.), *Nietzsche 1900-2000*, Kraków 1997, s. 121 – dalej jako DZ.

⁴ J. Derrida, *O Grammatologii*, op. cit., s. 42; por również *ibid.*, s. 42 n. oraz B. Banasiak, „Interpretacja i styl. Derridiańska wizja filozofii F. Nietzschego,” w: W. Mackiewicz (red.), *Renesans nietzscheizmu a marksizm współczesny*, Warszawa 1990, ss. 44–68.

*

W inauguracyjnym wystąpieniu, Gadamer przedstawił *credo* swojej hermeneutyki rozwijającego się dziejowo rozumienia, u którego podstaw odnajduje „dobrą wolę rozumienia”⁵. W swej przedsądowej i cyrkularnej strukturze rozumienie „kraży” między rozumianym a tym, co on już przed-rozumie. W krążeniu tym, w kolejnym stapieniu się horyzontów rozumiejącego i rozumianego ujawnia się stopniowo sens. Świadomość, zanurzona w określającym dziejowość rozumienia „związku oddziaływań”, otwiera się i wykracza poza siebie, „wystawiając się na to, co inne jako jeszcze nie-rozumiane”, rozpraszając się w fundującej skończoność człowieka dziejowej grze rozumienia artykułującego się w dialogowej strukturze języka.⁶ Jej modelem jest interpretacja tekstu, który jako „pojęcie hermeneutyczne” stanowi jedynie „produkt pośredni, fazę w dzianiu się rozumienia”. Toteż interpretacja, będąca jedynie „wtrąceniem się do rozmowy”, powinna „całkowicie zniknąć”, gdyż nie jest tekstem, lecz jedynie „służy tekstowi”, który „sam właśnie znika” (TI 45, 46); jedynym jej celem jest „rozumienie tego, co w tekście powiedziane” (TI 35), które, aby zostać „jednoznacznie zrozumiane”, powinno „znaczyć jako to, co znaczeniowo tożsame” (TI 39). Powiedziane nie jest „tym, co mówiący, wzg. piszący pierwotnie powiedział, lecz tym, co chciałby on powiedzieć, gdybym był jego pierwotnym rozmówcą” (TI 39). Hermeneutyki nie interesuje bowiem „intencjonalne zorientowanie na sens”, lecz „wspólnota sensu, która buduje się w dialogu” (TI 31) i która w nieskończonym procesie rozumienia, w rodzącym „oczekiwaniu sensu” „napięciu między horyzontem tekstu i horyzontem czytelnika” (TI 46), pozwala przybliżyć źródłowy, poprzedzający komu-

⁵ H.-G. Gadamer, „Text und Interpretation”, w: Ph. Forget (Hg.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, München 1984, ss. 24–55 – dalej jako TI. W naszym omówieniu odwołujemy się tylko do niektórych, dla nas najważniejszych, wątków wystąpienia Gadamera.

⁶ „Dziejowe doświadczenie wyróżnia to, że stoimy w jakimś dzianiu się, nie wiedząc, co się z nami dzieje i dopiero poprzez rzut oka wstecz pojmujemy to, co się stało” (TI 27).

nikację hermeneutyczną sens. Właśnie te uniwersalistyczne i spekulatywne założenia hermeneutyki staną się celem krytyki Derridańskiej.

W swojej odpowiedzi Derrida stawia trzy pytania.⁷ Pierwsze dotyczy statusu hermeneutycznej „dobrej woli” rozumienia (TI 38). Jako fundament wszelkiej „wspólnoty rozmówców” musi być ona, zdaniem Derridy, „bezw warunkowo zakładana”. Ze względu na tę aksjomatyczną bezwarunkowość poza „wielkim wartościowaniem” Derrida sugeruje kantowski rodowód „dobrej woli” i – pośrednio kierując przeciwko Gadamerowi oskarżenie Heideggera pod adresem nowożytniej metafizyki – pyta, czy to określenie woli nie należy jeszcze do „minionej epoki”, a mianowicie do „metafizyki woli” określającej „bycie bytu jako wolę bądź chcącą podmiotowość” (GWM I 57). Za pytaniem tym kryje się sugestia, iż „dobra wola rozumienia” jest tytułową „dobrą wolą mocy”. Innymi słowy, gwarantem aksjomatycznie zakładanego sukcesu „dobrej woli”, a zatem zrozumienia, może być tylko przemoc, „skoro, jak powiada Kant, nie istnieje nic bezwarunkowo dobrego poza dobrą wolą” – dzięki przemocy dobra wola rozumienia potwierdza się jedynie w tym, co rozumiane, znosząc w immanencji rozumienia wszelkie inne. Drugie pytanie Derridy dotyczy pojęcia kontekstu. Hermeneutyka ujmuje go jako „całościowy układ powiązań życiowych”, który poprzez „żywy dialog w żywym doświadczeniu żywego rozmawiania ze sobą” prowadzi do „ciągle postępującego rozszerzania kontekstu interpretacyjnego”. Derrida pyta, czy włączenie interpretacji psychoanalitycznej do hermeneutyki (kwestię tę podjął Gadamer) nie prowadzi do „zerwania”, konieczności „ciągłego przestrukturowywania” lub „nowego ustrukturywania kontekstu”. Stąd trzecie pytanie: czy warunkiem rozumienia nie jest w ogóle „zerwanie odniesienia [...], zniesienie zapośredniczenia” i czy Gadamerowskie doświadczenie, którym rządzi „urzeczywistniające się w dialogu ‘porozumienie’ bądź potwierdzająca sukces zgoda”, nie jest znoszącym inne doświadczeniem metafizycznym, „samoprzedstawieniem” (GWM I 57, 58)?

⁷ J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (I)”, w: Forget (Hg.), op. cit., ss. 56–58; dalej jako GWM I.

W swojej odpowiedzi, jak również w późniejszym tekście z 1985, Gadamer nie wprowadza nowych akcentów do swojego rozumienia hermeneutyki.⁸ Nie godzi się na przypisanie hermeneutycznej „dobrej woli” znaczenia kantowskiego i na powiązanie jej z metafizyką. Rozumienie nie jest bowiem „posiadaniem racji”, a więc przymocą, jego celem nie jest „wytropienie słabości innego”, lecz „uczynienie go możliwie najsilniejszym, tak aby jego wypowiedź stała się przekonująca” (UD 59).⁹ Gadamer mocniej podkreśla rolę zerwania i granicy rozumienia („nie istnieje w ogóle pozbawione zerwania rozumienie innego”), które „jest tylko krokiem na nigdy niekończącej się drodze” „nigdy nie kończącego się dialogu”. Rozumienie nie jest więc samopotwierdzeniem.¹⁰ Szybko jednak przywraca hermeneutyczny sens pojęciu „zerwania”, utrzymuje bowiem, że jeśli chce się opisać język „w jego funkcji”, to należy wyjść od „tworzącego się i przekształcającego rozumienia”, u którego podstaw leży „cała solidarność między ludźmi”. To w jej perspektywie „ciągle natykamy się na granice i czujemy, że wzajemnie (bądź w nas samych) się roz mijamy” (UD 60, 61), i to ona funduje hermeneutyczną intencjonalność: „kto otwiera usta, chciałby zostać zrozumiany, inaczej bowiem nie mówilby ani nie pisałby”. Ten argument Gadamer zwraca performatywnie przeciwko samemu Derridzie, który „kieruje pytanie do mnie i musi z pewnością przy tym zakładać, że zamierzam go zrozumieć” (UD 59). Sugeruje ironicznie, iż Derrida nie czuje się i nie może czuć się rozczarowany, gdyż tym afektywnym gestem potwierdziłby metafizykę. Gadamer dodaje też: „jednak nie potrafię zrozumieć, że on tym samym ma rację tylko dla siebie i porozumiewa się z samym sobą. Rozumiem bardzo dobrze, że przy tym powołuje się na Nietzschego. Ale wła-

⁸ H.-G. Gadamer, „Und dennoch: Macht der guten Willens”, w: *Text und Interpretation*, ss. 59–61 (dalej jako UD) oraz idem, „Destruktion und Dekonstruktion”, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1985 (dalej jako DD).

⁹ Z tego względu Forget sugeruje raczej platoński, aniżeli kantowski rodowód pojęcia „dobrej woli”, zob. idem, „Leitfaden einer unwahrscheinlichen Debatte”, w: Ph. Forget (Hg.), op. cit., ss. 8–11.

¹⁰ „Rezygnuje się z siebie, ażeby siebie odnaleźć. Sądzę, że nie jestem wcale tak bardzo daleki od Derridy, gdy podkreślam, że nie wie się wcześniej, nim się nie odnajdzie” (UD 61).

śnie dlatego, że obaj nie mają racji wobec samych siebie: mówią i piszą, by zostać zrozumianymi” (UD 61).¹¹ Krótko, zarzuca Derridzie hipokryzję czy też złą wiarę.

Wieńcząca paryską debatę odpowiedź Derridy¹² może się wydać zaskakująca, jako że podejmuje w niej krytykę Heideggerowskiej interpretacji Nietzschego. Ale nie jest to przypadek. W swoim wyjściowym wystąpieniu Gadamer przywołuje bowiem Heideggera jako swojego poprzednika, odnajdując u niego impuls, który skłonił go „do krytycznego przekroczenia dyskusji o metodzie i do rozszerzenia hermeneutycznego podjęcia problemu” (TI 25). Ma tu na myśli nie tylko hermeneutykę faktyczności z *Bycia i czasu*, ale także Heideggerowską filozofię bycia po tzw. zwrocie – wbrew tym, którzy „odnajdują w niej raczej poezję niż filozoficzne myślenie”, podnosi ona bowiem w perspektywie sensu bycia fundamentalne „zadanie ‘rozumienia’”. Chodzi więc jedynie o to, by przetłumaczyć „specyficzny, na poły poetycki język Heideggera” na metodyczny język hermeneutyki: „jestem świadom – i to w pełni, w konfrontacji z francuskimi kontynuatorami – że moja własna próba «przetłumaczenia» Heideggera poświadczy moje granice” (TI 28).

Ale ta próba przetłumaczenia Heideggera nie jest niewinna. Jej celem jest właśnie operacja poświadczenia granic hermeneutyki, i to właśnie ona określa całą ukrytą strategię Gadamera. Jej istotą jest nieznaczące odstępstwo od Heideggera, ofiara z Heideggera, ale złożona tylko po to, aby go ocalić dla hermeneutyki. W tym celu należy uwolnić Heideggera od pewnej dwuznaczności, która pozwalała Derridzie nie tylko oskarżać Heideggera o przynależność do opisywanej przezeń epoki metafizyki obecności, ale także tłumaczyć go – chociażby w *Ostrogach* – na język filozofii różnicy, stanowiący rdzeń dekonstrukcji. Jak pokazuje dekonstrukcyjne zawłaszczanie Heideggera, granica między hermeneutycznym wymiarem myśli Heideggera a jej potencjałem dekonstrukcyjnym, między filozofią sensu bycia a filozofią różnicy jest płynna, podat-

¹¹ Z tą samą ironią prosi Derridę o wybaczenie mu tego, iż „usiłuje go zrozumieć” (UD 61).

¹² J. Derrida, „Guter Wille zur Macht (II). Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)”, w: Ph. Forget (Hg.), op. cit., ss. 62–79 – dalej jako UI.

na zatem na pracę dekonstrukcji. Toteż należy dokonać operacji dedekonstrukcji, zwinięcia i odwrócenia ruchu dekonstrukcji poprzez wzmocnienie myśli Heideggera, uodpornienie jej na dekonstrukcyjną infiltrację, co właśnie wymaga jej modyfikacji. Ale w tej wzmacniającej i ochronnej modyfikacji nie tyle chodzi o bezpośrednią, obronną w gruncie rzeczy rewizję Heideggerowskiej filozofii bycia – byłoby to przecież równoznaczne z potwierdzeniem dobrego prawa dekonstrukcji – ile raczej o modyfikację, a może tylko rozwinięcie myśli Heideggera, które pozwoliłoby w perspektywie jego myśli, w imieniu Heideggera, na rzecz jego myśli, określić jego stosunek do dekonstrukcji, zająć wobec niej aktywną postawę, rozprawić się z nią, a to znaczy: umieścić w obszarze metafizyki. To zaś wymaga rewizji, rozszerzenia i zaktualizowania Heideggerowskiego schematu rozumienia końca metafizyki. Operacja Gadamera jest prosta: należy ukazać, iż rewindykowana przez dekonstrukcję, rozpleniąca się wielość sensów jest drugą, niedostatecznie zaakcentowaną przez Heideggera, stroną, a raczej dopełnieniem wieńczącej metafizykę nowożytną filozofii podmiotowości, figurą jej spełnienia i wyczerpania, a więc, zdaniem Gadamera, jej samozniszczenia. Ostatecznie, chodzi więc nie tyle o prawo własności do potężnego autorytetu ciężającej na XX wieku myśli Heideggera, o ukazanie go jako strażnika tradycji hermeneutycznej, który jedynie dzięki tej przynależności nie popadł w „logocentryczną metafizykę”, ile o kwestię przewyższenia metafizyki: uwięzienia w niej dekonstrukcji, wprowadzenia z niej hermeneutyki.

W swoim tekście Derrida nie będzie walczył o spuściznę Heideggerowską, uzna milcząco hermeneutyczne prawa Gadamera po to tylko, by pokazać pracę metafizycznych założeń w tekście Heideggera, a tym samym, pośrednio, w tekście jego hermeneutycznego sukcesora. Odpowiedź ta rozwija logikę ironicznej wymiany między oboma antagonistycznymi dyskursami, ale Gdamerowskiej ironii performatywności Derrida przeciwstawia ironię aksjomatyczną. Nawiązując do wcześniejszego zarzutu i oskarżając Heideggera oraz całą hermeneutykę o przynależność do metafizyki obecności, chce pokazać, iż za hermeneutyczną aksjomatyką skrywa się znosząca inne przemoc rozumienia tekstu czy sensu bycia. Przeciwnie hermeneutyce wygra Nietzschego, którego Gadamer odda bez wahania,

i, jak sądzi, bez strat, właśnie ulokowanej u kresu metafizyki dekonstrukcji. Aby to uczynić, Gadamer musi, w zgodzie z modyfikacją Heideggerowskiego schematu spełnienia metafizyki, poddać re wizji Heideggerowską interpretację Nietzschego.

W swym pierwszym wystąpieniu Gadamer przywołuje bowiem Nietzschego jako tego, który „nauczył nas wątpić w uzasadnienie prawdy w samoupewaniu się samoświadomości” (TI 33), podważając w ten sposób kognitywny „mit samoświadomości”, a wraz z nim „ideał ostatecznego uzasadnienia”. Krytyka ta była również wymierzona w „naiwność pozytywistycznego pojęcia faktu”, przeciwko któremu zwraca pojęcie interpretacji. Właśnie „wraz z Nietzschem rozpoczęła się kariera” tego pojęcia. W tej perspektywie Nietzsche postawił fundamentalne pytanie, które „rozstrzyga o randze i zasięgu hermeneutyki”: „czy interpretacja oznacza *włożenie* sensu, czy jego odnalezienie?” (TI 34). W przekonaniu Gadamera Nietzsche przyjmuje tę pierwszą możliwość, wykluczając się z kręgu hermeneutycznego. Tym samym potwierdza, a zarazem radykalizuje metafizykę podmiotowości: zasadą ustanawiania sensu jest bowiem wola mocy, która u kresu metafizyki sprowadza byt do wartości. Uprawomocniając w ten sposób Heideggerowską interpretację Nietzschego jako „skrajnego, końcowego punktu [...] historii zapomnienia bycia” (TI 28), Gadamer wykracza jednak poza jej dogmatyczny schematyzm, przedstawia jej bardziej subtelny obraz i poddaje pewnej modyfikacji. Jej punktem wyjścia jest właśnie uznanie Nietzschego za destruktora samoświadomości – na tym polega „epokowe znaczenie Nietzschego”, „lekcja, jakiej udzielił [...] nowoczesnemu myśleniu”. Krytyka ta odkrywa „ostateczną, najbardziej radykalną obcość, którą tchnie coś najbardziej nam własnego, mianowicie *świadomość*”. W rezultacie „skrajnej, samoniszczycielskiej demaskacji złudzeń” Nietzsche „zrywa kolejne maski Ja, aż do chwili, gdy nie ma już żadnej maski, ale nie ma też Ja”¹³. Nietzscheańska wola mocy byłaby zatem zasadą rozproszenia *ja* substancjalnego i jednolitego, jego samozniszczenia, a tym samym zasadą rozproszenia sensu, i w tym znaczeniu „zniszcze-

¹³ H.-G. Gadamer, „Filozoficzne podstawy XX wieku”, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Słowo, rozum, dzieje*, Warszawa 1967, s. 67.

nia metafizyki w myśleniu o wartościach” (TI 28). Toteż, gdy w wystąpieniu paryskim Gadamer stwierdza w kontekście nietzscheańskiej introdukcji pojęcia interpretacji, iż pojęcie to „nie oznacza odnalezienia jakiegoś istniejącego sensu, lecz ustanowienie sensu w służbie ‘woli mocy’” (TI 27), to owo ustanawianie ujmuje niewątpliwie – zgodnie z logiką przekształcenia „samego bytu w pojęcie wartości na służbie ‘woli mocy’” (TI 28) – jako pluralne i różnicujące. Ta istotna konsekwencja nie została wyartykułowana *expressis verbis* podczas dyskusji z Derridą, nie mniej jednak jest już zakładana w uznaniu Nietzschego za poprzednika dekonstrukcji. Gadamer przywołuje nietzscheańską wielość w tekście z 1985 odkrywając w filozofii Nietzschego „oszałamiające bogactwo faset i nieustanną grę masek, w której, jak się wydaje, Nietzschego śmiało i odważne myślenie rozprasza się w nieuchwytnej wielości” (DD 372). Motywu wielości Gadamer nie wiąże jednak z ideą woli mocy jako zasady różnicowania, ale z tezą o jedności woli mocy i wiecznego powrotu. I nie tyle chodzi tu, jak się wydaje, o przejście od wątku metafizyki wartości do owej tezy¹⁴, ile o rozwinięcie *Wertdenken*, doprowadzenie go do ostatecznych konsekwencji w perspektywie jedności woli mocy i wiecznego powrotu, w których pogodzeniu, czyli rozwiązaniu „pozornej sprzeczności”, Gadamer widzi „zasadniczą zasługę Heideggera” (DZ 121). Właśnie to pozwala zrozumieć, zdaniem Gadamera, rzeczywisty sens Nietzscheańskiej wielości i uzgodnić ją z interpretacją Heideggerowską, widzącą w woli mocy terminalną manifestację jedności zachodniej metafizyki. Deklarując wprost, iż wykładnia Heideggera „w rzeczywistości mnie przekonała”, Gadamer zaprzecza, jakoby „sam Nietzsche miał przed oczyma jedność w rozproszeniu i sam ujął pojęciowo wewnętrzny związek podstawowej zasady woli mocy i objawionego w południe przesła-

¹⁴ Na to przejście, aczkolwiek wyciągając odmienne wnioski, zwraca uwagę D.F. Krell w *Infectious Nietzsche*, Bloomington 1996, s. 150, por też ss. 147–157. Trudno jednak mówić o przejściu, skoro, jak zauważa Forget (op. cit., s. 21 n.), wątek jedności woli mocy i wiecznego powrotu Gadamer podkreśla w poprzedzającym paryską debatę wywiadzie (*Le Monde Dimanche*, 15. 04. 1981), afirmując w pełni interpretację Heideggera; zdaniem Forgeta Derrida miał „na oku” tę deklarację, gdy w swoim ostatnim wystąpieniu poddaje krytyce Heideggerowską aksjomatykę jedności.

nia wiecznego powrotu tego samego. Ale jeśli dobrze rozumiem orędzie Heideggera, to Nietzsche właśnie tego nie uczynił, toteż te metafory jego ostatniej wizji jawią się nam jako odbijające się powierzchni, za którymi nie istnieje żadna jedność. Przedstawia to jednolite zakończenie, w którym pytanie o samo bycie zapomina o sobie i się zatracza” (DD 372). Negując jedność sensu na rzecz jego wielości, Nietzsche nie uchwycił jedności własnego rozproszonego myślenia, nie wyartykułował jedności woli mocy i wiecznego powrotu. Uczynił to Heidegger: wola mocy „chce samej siebie, jest wolą woli, a koło powrotu odsłania absurdalność wszelkiej woli i wszelkiego wyboru, wszelkiej ucieczki i wszelkiej nadziei”, prowadząc w ten sposób do „samolikwidacji pytania o sens, o cel” (DZ 121).¹⁵ Wyrastająca z niej wielość byłaby zatem figurą „samozniszczenia metafizyki” – jej „bez-istociem”, „nieuchronną ślepą uliczką” „zachodniego myślenia”, najwyższą postacią zapomnienia bycia: „w Heideggerowskim obrazie Nietzschego ujawnia się w gruncie rzeczy głęboka dwuznaczność, polegająca na tym, iż śledzi go on aż po ostateczną skrajność i tam właśnie widzi urzeczywistniające się bez-istocie metafizyki” (TI 28). W ten sposób Gadamer może jednoznacznie powiązać w optyce *Wertdenken* bez-istocie rozumiane jako „samozniszczenie metafizyki” z przekształceniem metafizycznej jedności sensu w jego postmetafizyczne rozplenienie. W wystąpieniu paryskim powiązanie to nie zostaje ukazane wprost, ale dochodzi do głosu w innym, poświęconym Heideggerowi, tekście z 1981r.: „skrajność rozpuszczenia rozumienia sensu, które przedstawia Nietzscheańska krytyka samoświadomości, należy rozumieć, jak chce Heidegger, wychodząc zawsze od metafizyki – jako jej bez-istocie”¹⁶. W tym kontekście ciekawe jest, iż, odsłaniając za Heideggerem ukrytą, destrukcyjną logikę myślenia Nietzschego, Gadamer nie ukazuje wprost związku woli mocy z wiecznym powrotem, na gruncie którego wola mocy ustanawiałaby sens, a wieczny powrót różnicowałby go. Powinien go jednak wyartykułować, gdyż Heideg-

¹⁵ W „Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik”, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1985, t. II s. 11. Gadamer widzi w „nowej francuskiej recepcji Nietzschego zniszczenie pytania o sens i bycie w ogóle”.

¹⁶ H.-G. Gadamer, „Die Geschichte der Philosophie”, w: J.C.B. Mohr (Hg.), *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983, s. 138.

gerowska wola mocy, która chce samej siebie, chce samej siebie jedynie ustanawiając cele, które owo chcenie legitymizują. Formułując taką tezę Gadamer zbliżyłby jednak za bardzo interpretację Heideggera do interpretacji Derridy czy Deleuze'a, o których wspomina w „Dramacie Zaratustry” (DZ 121). Taki był zresztą jego cel: ukazać nietscheańską genealogię dekonstrukcji. Ale w swej dwuznaczności teza ta jawiłaby się jako zbyt pozytywna, zacieralby jałową negatywność spełniającego metafizykę podmiotowości i wartości myślenia nietscheańskiego, odrywała różnicującą jedność woli mocy i wiecznego powrotu od metafizycznego schematu interpretacyjnego Heideggera.

Nietzsche, filozof wielości, byłby więc poprzednikiem dekonstrukcji, i tylko w tej perspektywie „byłby radykalniejszy” od Heideggera, którego doświadczenie bycia „zostaje przekroczone, w całym jego radykalizmie przez ekstremizm Nietzschego”. Ale to Heidegger wykracza poza metafizykę, „nie znajdując samozadowolenia, tak jak Nietzsche, w jej skrajnym samozniszczeniu” (TI 28). Wykroczenie to oznacza wyjście poza obie strony zapomnienia bycia: poza logocentryczną jedność sensu, jak i poza jego dekonstrukcyjną wielość.¹⁷ Toteż Heideggerowskie bycie może być tylko byciem, które „z tą samą pierwotnością, z jaką się ukazuje, także się powstrzymuje i uchyla” (TI 28). I właśnie to doświadczenie bycia Gadamer próbuje „przetłumaczyć” na hermeneutyczną „niedokończoność wszelkiego doświadczenia sensu” (TI 27).

W tej modyfikacji Heideggerowskiego schematu interpretacyjnego, rozumianej jako rozwinięcie dwuznaczności logiki wyczerpania się metafizyki i czyniącej z Nietzschego myśliciela bez-istotnej, protodekonstrukcyjnej wielości, nie należy zatem widzieć jedynie wyrazu hermeneutycznej – dobrej – woli rozumienia myśli Nietzschego. Chodzi o strategię, która pozwoli dokonać metafizycznej lokalizacji dekonstrukcji, uznać ją za postnietscheańskie zwieńczenie metafizyki obecności; toteż nic dziwnego, że to dopiero po spotkaniu z Derridą, w stłumionej reakcji na nie, Gadamer nie

¹⁷ Nietzscheańskie „odczarowanie dialektyki” i zniszczenie „metafizyki świata prawdziwego za pozornym” oznacza dla Heideggera jedynie moment przejściowy, „towarzyszenie w drodze”, albowiem „mottem jego recepcji Nietzschego” było: „tak wiele stuleci – i żadnego nowego Boga” (DD 364).

tylko więcej uwagi poświęci Nietzschemu, ale właśnie wyraźniej zaakcentuje protodekonstrukcyjny motyw rozproszenia sensu u Nietzschego. Pewna sprawiedliwość oddana literze tekstu Nietzschego jest więc poświęceniem go, oddaniem go dekonstrukcji, po to tylko, by ocalić Heideggera dla hermeneutyki.¹⁸ Uznanie gwałtu zadanego tekstowi Nietzschego przez Heideggera¹⁹, ma tylko ocalić Heideggera i całą hermeneutykę, a tym samym stracić Nietzschego i jego „francuskich kontynuatorów” w otchłani metafizycznego zapomnienia bycia – taki jest, jak się wydaje, sens odpowiedzi Gadamera na „prawdziwe wyzwanie”, jakie stanowi dlań „spotkanie z francuską sceną”.

W takim też kontekście należy widzieć odpowiedź Derridy, który dobrze odczytał intencje Gadamera i przejrzał zastawioną pułapkę. Toteż odpowiedź ta jedynie pozornie odbiega od tematu. Uderzając w Heideggerowską interpretację myśli Nietzschego, uderza pośrednio w rewizjonizm Gadamera. Derrida nie przyjmuje bowiem Gadamerowskiej korekty, oddającej prawa do Nietzschego Derridzie. Ignoruje ją, wie bowiem dobrze, iż jest wymierzona w dekonstrukcję i że byłaby jej kresem, a jednocześnie zwycięstwem hermeneutyki, potwierdzeniem jej jako trzeciej drogi między dawną metafizyką sensu a nową postmetafizyką wielości sensów. Toteż Derrida nie poszedł tropem wskazanym przez Gadamera, nie znalazł zrozumienia dla jego subtelniejszej interpretacji Nietzschego, nie przyjął praw własności do jego myśli z nadania Gadamera – nie przyjął więc trucizny, odmówił skoku w przepaść postmetafi-

¹⁸ W tej optyce może jedynie dziwić utyskiwanie Hofmanna, iż Gadamer oddał Nietzschego Derridzie, zaprzepaszczając wygranie go dla – zrewidowanej – hermeneutyki.

¹⁹ W tekście o Heideggerze z 1981 Gadamer wprost wskazuje na ów gwałt, pisząc, iż „myślowe obcowanie Heideggera z dziejami filozofii wiąże się z przemocą myśliciela, który jest popychany przez swoje pytania i wszędzie próbuje rozpoznać samego siebie” (idem, *Die Geschichte...*, op. cit., s. 139). W *Prawdzie i metodzie* stwierdza, w odpowiedzi na zarzuty Löwitha wobec hermeneutyki Heideggera, iż „brutalność wielu Heideggerowskich interpretacji wcale z tej teorii rozumienia nie wynika. Jest raczej twórczym nadużywaniem tekstów, które zdradza pewien brak świadomości hermeneutycznej”, (przeł. B. Baran, Kraków 1973, s. 449). W „Dramacie Zaratustry” powie o „całej apodyktyczności [...] metod interpretacji” Heideggera (DZ s. 121).

zycznego bez-istocia. Postępuje zgodnie ze strategią czytania Nietzschego przedstawioną w *O Grammatologii*: należy potwierdzić interpretację Heideggera w jej dogmatyzmie, jednak po to, by „w pewien sposób, w punkcie, w którym treść dyskursu Nietzscheańskiego jest niemal stracona dla pytania o bycie” ukazać, jak „jego forma zyskuje absolutną dziwność, w której tekst powołuje w końcu inny typ lektury” i w której forma, właśnie wielość stylów, uchyla jego dogmatyczne roszczenia.²⁰ Toteż wychodzi od tego dogmatycznego odczytania Heideggera nie tylko po to, by wyzwolić Nietzschego – już nie pluralność jego dyskursu, lecz pluralność jego podmiotowości – ale przede wszystkim, i strategicznie, po to, by odsłonić metafizyczne założenia interpretacji Nietzschego, jej modyfikacji, a tym samym całej hermeneutyki sensu. Tylko w ten sposób może ocalić dekonstrukcję przeciw metafizyce, i poddać dekonstrukcyjnej lekturze, jak np. w *Ostrogach*, tekst Heideggera, wydobyć z niego i zdyskontować różnicujące *es gibt*, co, rzecz jasna, byłoby niemożliwe przy schemacie podsuwany przez Gadamera. Jedyne co Gadamer z niego zachowa, to teza o „brutalności” Heideggera, ale jej akcydentalność uczyni ogólną zasadą lektury hermeneutycznej.

Derrida wychodzi przede wszystkim od kwestii podmiotu, statusu „imienia własnego” (Nietzschego). Przyznaje, że to Heidegger w spektakularny sposób postawił pytanie „kim jest Nietzsche?” w relacji do jego sygnowanego „imieniem własnym” dzieła. Tytuł książki Heideggera brzmi po prostu *Nietzsche*, a pierwsze zdanie przedmowy: „‘Nietzsche’ – nazwisko myśliciela stanowi tytuł rzeczy jego myślenia”²¹. Derrida podkreśla opozycję Heideggera wobec empirystycznego redukcjonizmu, przekształcającego imię własne (Nietzschego) w „indeks indywidualnej ‘biografii’ czy ‘psychologii’”, ujmującego więc dzieło Nietzschego w kategoriach genetyczno-biograficznych, a jego myśl w kategoriach biologiczno-psychologicznych; Derrida ma tu na myśli opozycję Heideggera wobec biologizmu filozofii życia w różnych jej odmianach (akademickiej czy faszystowskiej) (zob. UI 66–70). Właśnie na gruncie tego redukcjonizmu myśl Nietzschego podlegała różnym zniekształceniom. To

²⁰ J. Derrida, *O gramatologii*, op. cit., s. 42.

²¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. C. Wodziński i inni, Warszawa 1999, t. I, s. 3.

też w swojej interpretacji Heidegger chce „ocalić Nietzschego przed jego własnym losem”, przed „dwuznacznością jego oddziaływania”. W tę akcję ratunkową Heidegger angażuje całą swoją filozofię bycia i krytykę zachodniej metafizyki. W jej perspektywie odrywa przede wszystkim „imię własne” od tego, co biograficzne, czyni je „tytułem rzeczy jego myślenia”, wiążąc to ostatnie z dziejami bycia. Myślenie Nietzschego jest myśleniem samego bycia. Jak każdy „istotny myśliciel” jest on myślicielem „jednej jedynej myśli” – woli mocy, w której „zwiastuje spełnienie epoki nowożytnej”²². I właśnie ta „jedność i jedyność myślenia” funduje i gwarantuje jedność imienia własnego „Nietzsche”, które w ten sposób nie jest imieniem „jakieś jednostki bądź osoby podpisującej”, lecz wyłącznie „mianem myślenia [...], sprawą myślenia, zostało (ono) przez nią wytworzone i określone” (UI 66). W ten sposób *Nietzsche* jest „funkcją spełnionej jedności zachodniej metafizyki”, która „zebrała się tutaj na swoim szczycie” (UI 63, 62), i jako taki ogniwem łańcucha nierozzerwalnych jedności: jedności zachodniej metafizyki, jedności myślenia *Nietzschego*, jedności imienia własnego „Nietzsche”.

Ale akcja ratunkowa, która ma ocalić Nietzschego przed dwuznacznością, sama jest dwuznaczna, albowiem „gdy Heidegger ratuje Nietzschego, potępia go; chce go równocześnie uratować i potępić” (UI 70). Z jednej strony Nietzsche jest „wybrańcem historii bycia”, rozstrzygającym „między prymatem bytu a panowaniem bycia”, z drugiej zaś Heidegger czyni zeń ostatniego metafizyka, który, „stojąc w kręgu tego rozstrzygnięcia”²³, spełnia metafizykę. Derrida pyta, czy tym „ambivalentnym gestem” Heidegger nie powraca do „gestu klasycznej metafizyki, i to w chwili, gdy odwołuje się do tego, co wobec niej inne” (bycie). Tak jak ona rozgranicza bowiem „sprawę życia lub imienia własnego od sprawy myślenia” (UI 66, 67). Jeżeli metafizyka rozpuszcza podmiot empiryczny w uniwersalnej idealności poznania racjonalnego, w jedności sensu obiektywnego, to Heidegger dokonuje tego, przekształcając go w epifaniczną funkcję myślenia bycia. W ten sposób „odtworza najpotężniejszy (a jednak najogólniejszy) schemat metafizyki”,

²² Ibid., s. 479.

²³ Ibid., s. 478.

w której „siły imienia własnego” otrzymują posiadany już w metafizyce status „nieistotnego miejsca”. Genetycznej zatracie jednostkowości podmiotu przeciwstawia jego zatrąę w jedności bycia, nie pozwalając ugruntować jego niepowtarzalności i jego dynamicznego związku z dziełem.

Dwuznaczna akcja ratunkowa Heideggera wspiera się zatem na „interpretacyjnym rozstrzygnięciu dotyczącym jedności i jedyności myślenia”. To unifikacyjne założenie rządzi całą metafizyką obecności, która „pragnie własnej jedności, marzy o niej bądź sobie ją przedstawia”; interpretacja Heideggera i jego filozofia bycia należą właśnie do tej logocentrycznej, „zebranej jedności zachodniej metafizyki” (UI 72). Ale ta jedność pracuje również po stronie „tego, co biograficzne, imienia własnego [...] i podpisu”. Derrida przywołuje „małe zdanie Heideggera” poprzedzające nietzscheańskie motto książki Heideggera: „sam Nietzsche opisuje doświadczenie, które określa jego myślenie”²⁴, a następnie komentuje: „Nietzsche nazywa siebie [...] na gruncie tego, na gruncie czego należy móc go nazwać. Zostaje nazwany, wychodząc od jego doświadczenia myślowego, od niego otrzymuje swoje zadanie” (UI 72). W ten sposób metafizyka porusza się po „autonomicznym kole”; u jego podstaw istnieje zatem „aksjomatyka, zgodnie z którą musi istnieć interpretacja zebrana wokół myślenia, które ze swej strony łączy jeden jedyny tekst i ostatecznie jedno jedyne miano bycia, doświadczenia bycia” (UI 73). Można by powiedzieć, iż aksjomatyka jedności umożliwia centrujący ruch koła, który skupia podmiot i myślenie w ich tożsamości, zapośredniczając z zewnątrz *metafizyczną* wymianę między myśleniem a imieniem własnym, a zatem między jednolitym znaczoną (myślenie bycia) i przygwożdżonym doń, posłusznym znaczącą (*Nietzsche*)²⁵, i jedynie na jej gruncie „wraz z *wartością* imienia ta jedność i ta jedyność wspierają się wzajemnie przeciwko groźbie rozplenienia” (UI 73). Uwolnienie od aksjomatyki jedności doprowadziłoby do zdecentrowania koła, rozproszenia podmiotu i tekstu. Za aksjomatyką jedności Derrida odsłania więc przemożny strach przed rozproszeniem. Ta aksjomatyka i ten strach

²⁴ Ibid., s. 1.

²⁵ Ph. Forget, op. cit., s. 21.

określałyby również, dodajmy, hermeneutykę Gadamera, w której jedność poprzedzającego dialog sensu zakłada i zarazem warunkuje jedność podmiotu w jego nakierowanej na tożsamy sens „dobrej woli” rozumienia, a przynajmniej jego nadzieję na, jak powiada Gadamer, „odnalezienie się” po wystawieniu się na dziejowość rozumienia. Metafizyka ponosi porażkę, znosi podmiot, ale zarazem nie może się bez niego obejść, potrzebuje go i wstydliwie zakłada jako niemożliwy warunek własnej możliwości; zakładając go w jego jedyności, nie chce i nie może go ugruntować.

W oczach Derridy Nietzsche odrzuca poręczającą tożsamość jego imienia aksjomatykę jedności, uwalnia decentrujący – pozbawiony ochronnej i centrującej jedności – ruch koła, podejmując tym samym ryzyko „rozerwania na kawałki i rozproszenia w maskach”; potwierdza swą jednostkowość, ale tylko za cenę utraty tożsamości: „wiadomo, czym Nietzsche ryzykował pod tym względem” (UI 73–74). I to określa, zdaniem Derridy, Nietzscheańską „politykę podpisu”: „któż jednak powiedział, że nosi się jedno jedyne nazwisko? Z pewnością nie Nietzsche [...]. Czyż Nietzsche nie był obok Kierkegaarda jednym z niewielu, którzy zwielokrotniali swoje nazwiska i grali swoimi podpisami, tożsamościami i maskami? Którzy nazywali siebie wiele razy i wieloma imionami” (UI 72). W *Otobiographies* doda, iż Nietzsche było „nazwiskiem tego, który jako jedyny [...] rozważał filozofię i życie, naukę i filozofię o życiu *swoim imieniem, w swoim imieniu*. Jedyным być może, który wprowadził w grę swoje imię – swoje imiona – i swoje biografie. Ryzykując niemal ‘sobą’, ‘nimi [eux]’, swoim życiem, swoimi nazwiskami i ich przyszłością, a zwłaszcza polityką tego, co podpisał”²⁶. I czy w swojej auto-biografii sam Nietzsche – Derrida pisze o tym właśnie w *Otobiographies* – nie rozpraszał własnej tożsamości, gdy mówił o swoim „podwójnym pochodzeniu”²⁷, a zatem o jedności życia i śmierci, i gdy twierdził: „żyję na własny kredyt”²⁸, kredyt tożsamości, który

²⁶ J. Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984, s. 43.

²⁷ „Jako swój ojciec już umarłem, jako swoja matka jeszcze żyję i się starzeję”, F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Kraków 1995, s. 19; por. również *Otobiographies...*, ss. 62–66.

²⁸ F. Nietzsche, op. cit., s. 13.

„zaciągnął na swoje nazwisko”, ale również na „nazwiska innego”, nie wiedząc, „czy będzie on kiedykolwiek honorowany”²⁹.

Pozbawione metafizycznej aksjomatyki jedności, decentrujące koło gruntuje nierozzerwalny związek jednostki i myślenia, autora i tekstu, znaczącego i znaczonego, życia i śmierci, ich jedność, ale zarazem, na gruncie tej decentracji, jedność tę różnicuje, różnicując tożsamość imienia własnego i myślenia. Z tego koła nie można wyjść, a jeśli, tak jak Heidegger, to jedynie na drodze „metonimicznej”, przemocy.³⁰ Tradycja filozoficzna bezskutecznie usiłowała rozzerwać to koło na gruncie zewnętrznej aksjomatyki jedności, redukując jeden moment do drugiego, określając prymat jednego nad drugim, przekształcając oba w hierarchiczne przeciwieństwo: albo genetycznie sprowadzała myśl do życia, a wówczas nie potrafiła pokazać, jak tekst może być powtarzalny w intersubiektywnej komunikacji, albo podporządkowywała życie jednostkowe uniwersalności bytu/bycia, i wówczas nie mogła zadośćuczynić jego prawom. Tymczasem pozbawione jedności oba momenty koła nie poddają się jakimkolwiek metafizycznym strategiom esencjalizacji, identyfikacji, hierarchizacji. Różnicujący ich wymianę ruch decentracji odsyła bowiem do wspólnego im „nadmiaru”. Ów różnicujący i produktywny nadmiar Derrida nazywa „egzergą” – niepodatnym na jakiegokolwiek zawłaszczenie „marginesem między ‘dziełem’ i ‘życiem’, systemem i ‘podmiotem’ systemu”, a zatem „miejscem”, które „nie znajduje się ani w dziele, ani w życiu autora [...], ale zarazem nie jest wobec nich zewnętrzne”, jako że zakreśla „natychmiast znikającą granicę”. Margines ten, który nie jest „ani aktywny, ani

²⁹ *Otobiographies*, s. 47.

³⁰ Derrida wskazuje tę przemoc, gdy Heidegger, przeciwstawiający się biologicznej interpretacji myśli Nietzschego, a zarazem podporządkowujący ją myśleniu bycia, w „irytujący sposób” zniekształca aforyzm Nietzschego „*In media vita*” (*Wiedza Radosna*, § 324), nie dostrzegając niszczącego wszelką jedność różnicowania życia w śmierci i poprzez śmierć (zob. UI 71). Podobnie gdy analizuje pozornie sprzeczne fragmenty z Nietzschego, Heidegger przeciwstawia życie śmierci, i ujmuje je w perspektywie całości bytu, jedności woli mocy i wiecznego powrotu. Tymczasem Derrida widzi w nich „uwolnioną metonimizację”, „inkluzję ‘całości’ w ‘część’, i to bez możliwej totalizacji (por. UI 74–77).

pasyny, ani zewnętrzny, ani wewnętrzny”, można nazwać „dynamis, z racji jego siły, jego mocy, jego wirtualnej i mobilnej możliwości”³¹.

*

Dyskusja między Derridą i Gadamerem, zakończyła się fiaskiem, ujawniając głęboki „kryzys rozumienia” (Simon). Gadamer wskazał na złą wiarę Derridy, Derrida na metafizyczną założeniowość hermeneutyki. Jednakże dyskusja ta sprawiła, że spór między hermeneutyką i dekonstrukcją okazał się dla współczesności kluczowy. W pierwszym rzędzie ujawniła zasadnicze słabości hermeneutyki Gadamera. Krytyka Derridy odsłoniła u jej podstaw metafizyczne pojęcia całości oraz jedności sensu, fundujące hermeneutyczny optymizm, uniwersalizm i finalizm, które znalazły swój wyraz w „teleologii sensu”, a zatem w idei progresywnego poszerzania i stapienia się kolejnych horyzontów, stopniowego wylaniania się poprzez ich integrację znaczącej całości tekstu, nawet jeśli, jak zauważa Behler, „całkowite uświadomienie sobie znaczenia jest nie do osiągnięcia w teraźniejszości, pozostaje niejasne w przeszłości i nigdy nie zostanie osiągnięte w przyszłości. Wiara w zgodność i dominująca relacja między wszystkimi częściami są w takiej perspektywie stale zakładane. Strukturalny model całości, jedności i uniwersalnego powiązania zostaje fundamentalnie podtrzymany”³². Za Derridą inni krytycy, m.in. Frank, czy Hofmann, zarzucają hermeneutyce Gadamera spekulatywny charakter, widząc w niej pozostałości zwalczanego przez nią refleksyjnego modelu świadomości, a w waloryzowanym przez nią dialogu „dialog spekulatywny”, „lustrzany monolog” – znoszącą Drugiego „dialektykę samoświadomości”. Modelem dialogu jest bowiem interpretacyjna relacja z tekstem, dialog z tekstem, a nie z Drugim. W obsesyjnym dążeniu do osiągnięcia „jedności sensu mowy” w jego „znaczącej tożsamości” oraz w obawie przed popadnięciem w psychologizm, Gadamer

³¹ Ibid., s. 59, 41.

³² E. Behler, *Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford 1991, s. 147. Także A. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York–London 1990, s. 115.

eliminuje jako to, co nieistotne, jednostkowe różnice, jednostkowość i odmienność Drugiego. W dialogu z Drugim interesuje go jedynie to, co pozwala teleologicznie przybliżyć poprzedzającą go „wspólną rzecz”, co zatem współkonstruuje uniwersalność sensu.

Toteż hermeneutycznemu idealizmowi Derrida przeciwstawia dekonstrukcyjne rozerwanie jedności sensu na gruncie absolutnej różnicy, zerwania i nieciągłości. W kontekście krytyki strukturalizmu mówi o dwóch typach totalizacji. Pierwsza „może być oceniana jako niemożliwa; przywołujemy wówczas empiryczny wysiłek podmiotu lub skończonego dyskursu dostającego zadyszki wobec nieskończonego bogactwa, którego nigdy nie jest w stanie opanować”³³. Jest to przypadek hermeneutyki, w której „granice rozumienia są jedynie konsekwencją skończonej konstytucji *Dasein*”³⁴. W drugim przypadku nie mamy już do czynienia z istnieniem skończoności świadomości w nieskończonym świecie, ale ze strukturalną niemożnością totalizacji sensu. Wówczas nie chodzi o „pole niewyczerpane [...], zbyt duże” dla skończonej świadomości, ale o „brak czegoś, a mianowicie centrum, które zatrzymuje i gruntuje grę uzupełnień”³⁵, ateleologiczną grę znaczących. Derrida mówi o „strukturalnej granicy” interpretacji, określając w ten sposób strukturalne przeciwieństwo między dekonstrukcją a hermeneutyką. Nie unika jednak trudności.

Podzielając krytycyzm Derridy wobec Gadamera wielu komentatorów nie godzi się na przeniesienie go na całość hermeneutyki. W swej krytyce odtwarzają, jak się wydaje, Gadamerowski schemat samozniszczenia metafizyki, zarzucają bowiem Derridzie iż, absolutyzując różnicę i zerwanie, głosi negatywną hermeneutykę, przedstawia negatywne pojęcie jedności, całości, samoświadomości i rozumienia, i w ten sposób pozostaje dłużnikiem hermeneu-

³³ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 423.

³⁴ R. Gasché, op. cit., s. 196. Jak zauważa S. Majetschak, teleologia sensu niedostępnego skończonemu umysłowi *eitypicznemu* zakłada istnienie umysłu archetypowego jako miary lektury pierwotnej, umysłu boskiego. I to pozwala Derridzie uznać hermeneutykę za pozostałość teologiczną (idem, „Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei J. Derrida”, *Philosophisches Jahrbuch*, 100 (1993)).

³⁵ J. Derrida, *L'écriture...*, op. cit., s. 423.

ki oraz metafizyki obecności, nie potrafiąc – właśnie na gruncie negatywnej aksjomatyki jedności – pozytywnie ugruntować i interpretacyjnego pluralizmu i różnicy³⁶, koncepcji różnicy, której Vattimo zresztą zarzuci, iż w różnicowanym przez nią tekście odzwierciedla się niezmiennie jako ta sama³⁷ – a zatem jako jego stale obecna zasada. Tym samym antyhermeneutyczny radykalizm Derridy zagraża prawomocności samego pojęcia interpretacji („aktywnej” lub „produktywnej”). Nie taka jest zapewne intencja Derridy, gdy w *Ostrogach*, w kontekście polemiki z hermeneutyką, chcącą rozszyfrować nietzscheańskie „zapomniałem mego parasola”, mówi o „posunięciu rozszyfrowywania możliwie najdalej”, a w polemice z Gadamerem o „warunkach rozumienia”. Derrida jest świadom trudności ugruntowania – taki zamiysł przypisuje mu np. Gasché³⁸ – dekonstrukcyjnej hermeneutyki, gdy oponuje wobec arbitralności interpretacyjnej, wynikającej, jak się wydaje, z absolutnego ujęcia różnicy: „Ale to przekształcenie nie może być jednak dokonywane zgodnie z własnym widzimisię. Wymaga protokołów czytania. Dlaczego nie powiedzieć tego bez ogródek: jeszcze nie znalazłem jakiegokolwiek, który by mnie satysfakcjonował”³⁹. „Mrowie krytycznych pytań”, które Derrida słusznie kieruje pod adresem hermeneutyki, obejmuje również, jak się wydaje, dekonstrukcyjny zamiysł „wysadzenia z siodła hermeneuty”.

³⁶ Frank zarzuca Derridzie, iż nie jest w stanie pomyśleć choćby tranzytywnego statusu jedności (podmiotu, sensu) niezbędnej dla ugruntowania aktu interpretacji; a jego radykalizm bierze się z negacji jedynie znanego modelu świadomości, to znaczy samoświadomości, M. Frank, *Was ist Neostukturalismus*, Frankfurt am Main 1984, ss. 305, 333–335, 358–366, 532–538, 549–558. Podobny zarzut stawia Lévinas, dla którego radykalizm Derridy bierze się z negacji podstawowych kategorii racjonalistycznej metafizyki: Derrida „odwraca pojęcie graniczne we wstępne, brak w źródło, otchłań w warunek” (E. Lévinas, „Zupełnie inaczej”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty*, 3 (1975), s. 94). W tym kontekście teza W. Schulza, podtrzymywana przez M. Potępę, zgodnie z którą „przewycięzeniu filozofii subiektywności w hermeneutyce odpowiada – w paradoksalny sposób – spełnienie się jej do końca” (M. Potępa, „Problem podmiotu w filozoficznej hermeneutyce”, *Przegląd Filozoficzny*, 1 (1994)), odnosiłaby się w jeszcze większym stopniu do dekonstrukcji Derridy.

³⁷ G. Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, Cambridge 1993, s. 71.

³⁸ Por. R. Gasché, „Deconstruction and Hermeneutics,” w: N. Rogle (red.), *Deconstructions. A user's Guide*, Basinglake 2000.

³⁹ Cytat za: A. Schrif, op. cit., s. 118; por. również ss. 111–119.

*

Ten równoległy krytycyzm wobec Gadamera i Derridy otworzył pole dla prób przewartościowania hermeneutyki poza alternatywą jedności i rozproszenia, rozumienia i nie-rozumienia, „dialektyki” i „sofistyki”. Część tych prób rozwija się całkiem zasadnie, jak się wydaje, pod znakiem Nietzschego (Vattimo, Schrift, Hofmann⁴⁰). Niewątpliwie Nietzsche sytuuje się bliżej Derridy niż idealizmu i optymizmu tradycyjnej hermeneutyki. Wskazując na nieusuwalność interpretacyjno-perspektywicznego wymiaru istnienia ludzkiego, ma tragiczną świadomość nie(z)-rozumienia (siebie samych i innych). Jest to świadomość porażki dialogu w codziennej komunikacji, a zatem świadomość granic porozumienia i „tragicznego ubóstwa języka”⁴¹. Nie mniej jednak Nietzsche nie skazuje nas na negatywną hermeneutykę, która wydaje nas grze absolutnej różnicy, lecz wpisuje ją w proces rozumienia. Innymi słowy, wiedząc, iż więcej nas dzieli niż łączy, nie zadawała się tragicznym doświadczeniem różnic, nie wyklucza dogmatycznie możliwości (po)rozumienia, widząc w nim wyzwanie, niezależnie od jego trudności i nieskończoności. Stąd waloryzacja, nie tylko w okresie *Narodzin tragedii*, ale również w ostatnich latach jego twórczości, muzycznego *Stimmung* komunikowanego w afektywnych pokładach języka. Toteż poszukując tego hermeneutycznego marginesu egzystencji ludzkiej, nie przedstawia teorii perspektywizmu czy interpretacji o uniwersalnych pretensjach, lecz uzależnia „rozumienie lub nie-rozumienie”⁴² od rozrzutności przypadku jako daru i łaski nieprzewidywalnego oraz nie dającego się ująć w *całości* życia, odnosząc je do empirycznego, niespekulatywnego, kompleksu konkretnych, życiowych warunków rozumienia, a zatem do „indywidualnej zdolności komunikowania się i siły rozumienia”⁴³, partykularyzujących

⁴⁰ W swojej pracy Hofmann dokonuje rekonstrukcji nietzscheańskiej hermeneutyki, przedstawiając krytycznie w kontekście hermeneutycznym współczesne interpretacje myśli Nietzschego.

⁴¹ Hofmann, op. cit., s. 311. Na temat hermeneutyki u Nietzschego por. również pracę M. P. Markowskiego. *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, w której autor wskazuje na ograniczenia hermeneutycznego radykalizmu Nietzschego.

⁴² F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., s. 57.

⁴³ Hofmann, op. cit., s. 312.

jednostki różnic wrażliwości i odczuć, heterogenicznych wartościowań, którymi nie dysponujemy, a które poświadczają granice rozumienia i nie-rozumienia. W tej hermeneutycznej apoteozie przypadku domaga się polityki czekania. I jeśli radykalizuje, jak sądzi Derrida, „wszystkie ‘empiryczne’ czy niefilozoficzne wątki”, które „bezustannie niepokoiły filozofię” i których „słabością, nieuniknioną zresztą, było to, że wytworzyły się w obszarze filozofii”⁴⁴, to jedynie poprzez odrzucenie wszelkiej spekulatywnej próby rekonstrukcji idealnych warunków zarówno rozumienia, jak i nie-rozumienia. W ów enigmatyczny proces rozumienia, którego „szans [...] nie można wyliczyć” (Jaspers), Nietzsche wpisuje siebie samego: „Odtąd wszystkie me pisma są wędkami: może nienajgorzej umiem łowić? ... Jeśli się nic nie *złowilo*, to nie moja w tym wina. *Brakło ryb...*”⁴⁵

Paweł Pieniążek

⁴⁴ J. Derrida, *O gramatologii*, op. cit., s. 40.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., s.110.