

PIOTR DE BOŃCZA BUKOWSKI

 <https://orcid.org/0000-0001-9593-9413>

Uniwersytet Jagielloński

piotr.bukowski@uj.edu.pl

KRYTYKA PRZEKŁADU LITERACKIEGO JAKO DIALOG. MODEL HERMENEUTYCZNY

Abstract

Translation Criticism as a Dialogue. The Hermeneutic Model

In this article, I reflect on the productivity of hermeneutic translation criticism, focusing on literary translation. I pose the question whether the hermeneutic mode of translation analysis and evaluation – largely based on the premises of the Romantic art critique – is capable of making a significant contribution to the contemporary discussion on the functional model of translation criticism. According to my argument, the source of the productivity (and functionality) of translation criticism is **dialogicity** – a feature that can be considered fundamental in the case of hermeneutics. Following the dialogical hermeneutics of F. Schlegel, F. Schleiermacher and H.-G. Gadamer, as well as H.R. Jauß’s aesthetics of reception, I formulate some major postulates of a hermeneutic critique of literary translations. This criticism is of an interrogative nature: it finds and poses questions that are answered by the examined statements. The critic’s questions include those *about* the original and *to* the original, *about* the translator and *to* the translator, as well as *about* the reader and *to* the reader. Finally, I show cases in which a critical dialogue around literary translations crystallizes. It is a dialogue that can be shaped and interpreted by the postulated hermeneutic translation criticism.

Keywords: literary translation, translation criticism, hermeneutics, dialogue

Słowa kluczowe: przekład literacki, krytyka przekładu, hermeneutyka, dialog

1. Hermeneutyka w defensywie

Krytyków hermeneutycznej teorii przekładu nigdy w przeszłości nie brakowało i nie brakuje też dziś. Jej opozycyjność wobec scjentyistycznych kierunków badań przekładoznawczych, bazujących zwykle na lingwistyce kontrastywnej, drażni ich zwolenników już od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Często wytykają oni hermeneutyce przekładu spekulatywny charakter, subiektywność sądów, uwikłanie w metaforyczny język i oderwanie od tłumaczeniowej praktyki. Zarzuty te formułowane są ze szczególną mocą w kontekście hermeneutycznej krytyki przekładu czy właściwie hermeneutycznych postulatów w domenie krytyki przekładu, gdyż panuje dość powszechne przekonanie, iż hermeneuci nie wypracowali żadnej spójnej *teorii* krytyki przekładu, czy – ujmując rzecz wężej – oceny jakości przekładu. I tak autorka najbardziej bodaj wpływowego, udoskonalonego przez dziesięciolecia modelu ewaluacji tłumaczeń, Juliane House, w nowym wydaniu swojej klasycznej już monografii *Translation Quality Assessment* o znaczeniu hermeneutycznie zorientowanej krytyki przekładu wyraża się zdecydowanie deprecjonująco (zob. House 2015: 10). Podobne stanowisko, tyle że skondensowane na użytek zwięzłego kompendium, House prezentuje w pracy *Translation. The Basics*. Dokonując przeglądu modeli krytyki przekładu, podejście hermeneutyczne lokuje w domenie „poglądów o charakterze anekdotycznym i subiektywnym” i podsumowuje w następujący sposób: „w ogromnej większości przypadków sądy te opierają się wyłącznie na wrażeniach i uczuciach, i jako takie prowadzą do globalnych, niezróżnicowanych wartościowań” (House 2018: 79; przeł. PdBB).

Stanowisko Juliane House chciałbym zinterpretować jako symptom czegoś, co powinno zaniepokoić hermeneutów przekładu. Rozumiem je bowiem jako oznakę słabości hermeneutycznej krytyki przekładu, która najwyraźniej nie potrafiła dotąd produktywnie wykorzystać swego dziedzictwa – czyli skoncentrowanej wokół kwestii języka, tekstu, rozumienia i interpretacji myśli filologicznej, filozoficznej i teologicznej. W niniejszym artykule podejmę zatem refleksję nad produktywnością hermeneutycznej krytyki przekładu, skupiając się na krytyce tłumaczenia literackiego, czyli domenie, w której czuję się najbardziej kompetentny. Mojej refleksji towarzyszyć będzie przekonanie, iż źródłem jej produktywności (a zatem

i funkcjonalności) jest cecha, którą uznać można w przypadku hermeneutyki za podstawową – *dialogiczność*¹.

Na początek chciałbym podjąć się swoistej inwentaryzacji, dokonując krótkiego przeglądu istniejących hermeneutycznych modeli pod kątem ich heurystycznego potencjału. Będę miał przy tym na uwadze pytanie sceptycznych wobec hermeneutyki badaczy przekładu: czy ujęcia takie rozszerzają pole widzenia krytyka, czy w istocie zawężają jego perspektywę, nie wychodząc poza płaszczyznę czysto subiektywnych osądów?

2. O hermeneutycznych modelach krytyki przekładu

Wielu zwolenników krytycznej opinii Juliane House o hermeneutyce przekładu mógłby zaskoczyć fakt, iż wyważoną, wyraźnie afirmatywną opinię o hermeneutycznym kontekście krytyki tłumaczenia prezentuje Katharina Reiß w wydanej równo 50 lat temu monografii *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*. Co więcej, wpisuje ona perspektywę hermeneutyczną w lingwistyczny model oceny jakości tłumaczeń. Współtwórczyni niemieckiej szkoły funkcjonalistycznej wyróżnia tłumaczenia, które zachowują odpowiedniość w stosunku do typu tekstu oraz przekłady, które są adekwatne w odniesieniu do funkcji przekładu w kulturze docelowej. Krytyka jest, jej zdaniem, właściwa, jeśli formułuje wobec tłumacza oczekiwanie, iż stosować on będzie metody prowadzące do tych właśnie typów adekwatności. Lecz jednocześnie musi ona brać pod uwagę subiektywne uwarunkowania procesu hermeneutycznego i „struktury osobowości” tłumacza; determinanty, którym podlega też sam krytyk (Reiß 1971: 115).

Należy jednak pamiętać, że niemiecka badaczka widzi w subiektywności hermeneutycznego procesu granicę dla krytyki przekładu; włączenie do refleksji kategorii personalnych traktuje jako konieczne uzupełnienie „normalnej krytyki” (Reiß 1971: 113), czyli krytyki wartościującej według obiektywnych kryteriów. W krytyce hermeneutycznej można co najwyżej

¹ Pisząc w tym kontekście o dialogu i dialogiczności, nawiązuję do długiej tradycji badawczej, eksponującej „dialogiczną podstawę hermeneutyki” (Grondin 2007: 99–100) oraz kluczową rolę „dialogicznego porozumienia” w filozofii Hansa-Georga Gadamera (Grondin 2007: 163–168; o jego znaczeniu w perspektywie kompetencji tłumacza zob. Piecychna 2019). Warto tu podkreślić, iż owa dialogiczność nie powinna być utożsamiana z zaproponowaną przez Michaiła Bachtina teorią **dialogowości**, która opiera się na zasadzie „radikalnej inności”, nie zaś na zmierzającej do syntezy/rozwiązania dialektyce (De Man 2009: 412).

konfrontować interpretację z interpretacją, koncepcję twórczą z inną koncepcją twórczą (oraz ich wpływ na oryginał i przekład), dochodząc do względnych jedynie sądów krytycznych, które mogą być wskazówką dla odbiorców.

Zauważmy, iż podkreślając rolę konfrontacji punktów widzenia, perspektyw interpretacyjnych oraz dialogiczne ukonstytuowanie odbiorcy tekstu krytycznego, wciągane niejako w rozmowę o przekładzie, Reiß przedstawia bardzo ciekawą propozycję dla hermeneutyki przekładu. Zachowajmy ją w pamięci, gdyż koresponduje ona z ową dialogicznością, którą postaram się scharakteryzować w dalszej części mojego wywodu.

Bez wątpienia najwybitniejszą dziś przedstawicielką szkoły hermeneutycznej w przekładoznawstwie jest Radegundis Stolze, która od wczesnych lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku stara się łączyć niemiecką tradycję hermeneutyki filozoficznej z nowoczesnymi, lingwistycznymi narzędziami badania procesu tłumaczeniowego, jego produktu oraz kompetencji tłumacza. Jakkolwiek w głównym naukowym dziele badaczki (*Hermeneutik und Translation*, 2003) problem krytyki przekładu pojawia się incydentalnie, podobnie jak w jej rozproszonych studiach, w swojej pierwszej ważnej monografii – *Hermeneutisches Übersetzen* (1992) – Stolze usiłowała zmierzyć się z tym zagadnieniem, proponując bardzo ciekawą konceptualizację.

Punktem wyjścia jest tu konstatacja, iż pojęcie ekwiwalencji to jedynie względnie przydatne narzędzie krytyki przekładu. W tym kontekście odchylenia od struktur tekstu oryginalnego nie mają większego znaczenia, ważne natomiast, za pomocą jakich środków językowych tłumacz wyraża w języku docelowym konkretną wypowiedź. W centrum uwagi lokuje się zatem **formułowanie** wypowiedzi w nowym języku. Z perspektywy hermeneutycznej można je ująć jako językowe wyrażenie rozumienia tekstu (Stolze 1992: 68).

Opisując drogę od oryginału do przekładu, Stolze odwołuje się do regulatywnych pojęć „symetria” oraz „zgodność” (*Stimmigkeit*). Pisze także o procesie „optymalizacji”, podczas którego rozumienie jest pogłębiane, a to, co zostało zrozumiane – wyrażane coraz doskonalej w języku docelowym (Stolze 1992: 72; cyt. wg Stolze 2009: 352). Znajdując trafne określenie, tłumacz zamyka ów proces rozumienia, „kierując się kryterium intuicyjnej oczywistości” (Stolze 2009: 352). Ujęcie to akcentuje procesowość przekładu, kreatywność tłumacza i związek rozumienia tekstu wyjściowego z formułowaniem tekstu docelowego, polegający na zbliżaniu się do właściwego sformułowania – czyli tego, które zestrojone jest z sensem oryginału,

współbrzni z nim. Jednak takie zestrojenie przekładu z dominującym tonem oryginału opiera się przede wszystkim na **sluchu** tłumacza, który niełatwo poddaje się racjonalizacji w krytycznej analizie.

Tradycja hermeneutyczna inspirowała także wybitnych przekładoznawców wywodzących się spoza niemieckiego kręgu językowego: George'a Steinera i Antoine'a Bermana. Autor *After Babel* stworzył regulatywną fikcję idealnego przekładu, który „pomnażać” będzie „wagę, aurę oryginału, bez względu na jego językowo-kulturowe oddalenie bądź izolację” (Steiner 2007: 33). Paradoksem takiego tłumaczenia jest nietautologiczność repetycji, która sprawia, że lustro przekładu „rzuca nowe światło” na jego przedmiot (Steiner 2007: 33). W tym oglądzie kategoria wierności traci swój (początny) sens. Według Steinera tłumacz jest wierny wtedy, gdy jego dzieło „usiłuje przywrócić równowagę sił, integralnej obecności i tożsamości, podważonych przez wtargnięcie i przywłaszczenie” (Steiner 2007: 33). Te enigmatyczne uwagi są lepiej zrozumiałe w kontekście czteroetapowego „ruchu hermeneutycznego”, opisanego w *After Babel* (Steiner 2009: 329–334), jednakowoż zdają się mało użyteczne w praktyce krytycznej. Dowodu na to dostarcza sam Steiner, wymieniając wśród „znakomitych”, „równoważących” przekładów zarówno „fragmenty Pindara i Sofoklesa w wersji Hölderlina”, jak i „Shakespeare'a w tłumaczeniu [A.W.] Schlegla i Tiecka” (Steiner 2007: 34). A są to, rzecz jasna, zupełnie różne projekty translatorskie, wychodzące – co uczony przemilcza – z odmiennych założeń.

Jednak w pracach Steinera znaleźć można także inne, bardziej obiecujące ścieżki wiodące do hermeneutycznej krytyki przekładu. Jedną z nich wytycza przeświadczenie, iż tłumaczenie jest w istocie transcendentalnym **dialogiem**. Tłumacz otwiera się na autonomiczne „**bycie** tekstu” i otrzymawszy ów transcendentalny dar, przekazuje go dalej w przekładzie. Owo przekazanie daru nie jest jednak możliwe bez uprzedniego Heideggerowskiego „zapytania o bycie”, które wymaga od pytającego-interpretatora otwarcia się na **rzecz**, otwarcia w sobie przestrzeżeni, w której może się ona ujawnić (Steiner 1989: 55). W dialogicznym horyzoncie tego ujęcia bardzo wyraźnie ukazuje się zatem **pytanie**, kluczowy element hermeneutycznej refleksji na temat poznania.

Przedwcześnie zmarły Antoine Berman posiadał gruntową wiedzę o filozoficzno-literackim środowisku, w którym narodziła się nowoczesna niemiecka hermeneutyka. Świadectwem jego wysokich kompetencji w tym zakresie jest wydana przezeń w 1984 roku monografia *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, będąca kamieniem

milowym w historiografii myśli przekładoznawczej. Francuski uczony był także żywo zainteresowany teoretycznymi i praktycznymi aspektami krytyki przekładu literackiego, któremu to zagadnieniu poświęcił książkę *Pour une critique des traductions: John Donne* (opublikowaną pośmiertnie, w roku 1995) oraz liczne artykuły i seminaria. Założenia Bermanowskiego modelu krytyki przekładu zostały zaprezentowane na polskim gruncie przez Urszulę Dąbmską-Prokop (2005: 29–63) oraz Magdę Heydel (2013: 99–103), w tym miejscu chciałbym zatem jedynie skomentować ów model pod kątem jego hermeneutycznego potencjału².

Punktem wyjścia Antoine’a Bermana jest idea „traduktologii”, rozumianej jako „hermeneutyka wymiaru tłumaczeniowego”, jawiącego się jako podstawowy wymiar ludzkiej aktywności (Kuhn 2007: 24). Mamy tu więc do czynienia z szerokim rozumieniem tłumaczenia, które francuski uczony pojmuje jako **doświadczenie** – języków, dzieł, siebie samego. Z tym ujęciem zdaje się kontrastować pierwsze zadanie Bermanowskiej traduktologii, czyli analiza uchybień, braków w tłumaczeniach, „niszczenia”, deformacji tłumaczonych tekstów (Kuhn 2007: 25).

Berman starał się powiązać tę analitykę tłumaczenia z etyką i poetyką przekładu. Podstawa umożliwiająca rozpoznanie translatorskich błędów i uchybień ulokowana została w domenie etyki i jest to koncepcja „prawdziwego przekładu” – przekładu wiernego, który demonstruje respekt przed tym, co inne, obce w dziele (Kuhn 2007: 30, zob. Berman 2009: 249–264). Natomiast poetyka przekładu postuluje wierność „płynności tekstu”, skłania tłumaczenie do przeistoczenia się w samodzielne dzieło sztuki literackiej. W modelu Bermana refleksja na temat postulatów etyki i poetyki przekładu stanowić ma przeciwwagę dla analizy niedoskonałości i błędów, akcentując tym samym pozytywną, nie zaś negatywną stronę tłumaczenia. Niemniej właśnie owa negatywna strona, domena analityki przekładu, została przez uczonego opisana najdokładniej, przy pomocy skrupulatnie wyliczonych „deformujących tendencji”, obecnych w **każdym** tłumaczeniu i uniemożliwiających doświadczenie obcości obcego tekstu (Kuhn 2007: 46). Pozytywne wyróżniki przekładu, będącego dziełem zasługującym na miano udanego, wartościowego, rysują się na tym tle mniej wyraziście. W modelu Bermana

² Skorzystam przy tym ze znakomitej monografii Irène Kuhn (2007), w której znaleźć można m.in. materiały naświetlające genealogię i teoretyczne konteksty Bermanowskiego modelu. Zawiera ona także przekład teoretycznej części książki *Pour une critique des traductions*.

są to jednocześnie kategorie oceny przekładu literackiego. Wyróżnić go powinna zatem koherencja na poziomie zamysłu i wykonania, kreatywność językowa i „wydarzeniowość”, która aktualizuje się wtedy, gdy przekład staje się znaczącym faktem literackim, mającym wpływ na oryginał (jego „dalsze życie” w kulturze wyjściowej) (Kuhn 2007: 48). Wartości zapisane w tych kategoriach są dość trudno uchwytnie, przez co zdają się zachęcać do subiektywnych ocen. Zauważmy, że przekład skrajnie rzadko jest wydarzeniem na skalę, którą projektuje Berman.

Postulat organicznej całości, łączności między zamysłem twórczym a owocem twórczości ma oczywiście proveniencję romantyczną – pochwała oryginalności, organiczności i myślowej spójności artystycznego tworu powraca choćby w uwagach o przekładzie Friedricha Schlegla i Friedricha Schleiermachersa (zob. De Bończa Bukowski 2020). Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż samo tylko emfaticzne powtórzenie wczesnoromantycznej proklamacji suwerenności dzieła nie wyzwala jeszcze poznawczego potencjału krytyki przekładu, lecz wikła ją raczej w estetykę geniuszu i etykę autentyczności, które nowoczesna hermeneutyka pozostawiła już dawno za sobą.

Przykład Bermana pokazuje, że jeśli zdecydujemy się skonstruować hermeneutyczną teorię krytyki przekładu, będzie ona ciążyła ku aksjologii romantycznej estetyki literackiej i krytyki dzieł artystycznych (*Kunstkritik*). Warto się jednak zastanowić, w jaki sposób zinterpretujemy idee romantyków, jakie koncepcje uwypuklimy i jak powiązemy je ze współczesną hermeneutyką. Szukając nowych dróg dla hermeneutycznej krytyki przekładu, chciałbym spojrzeć nieco inaczej na tę wczesnoromantyczną spuściznę, uwypuklając istotną dla niej koncepcję dialogu i dialogiczności. Koncepcja ta jest łącznikiem między romantyczną estetyką a hermeneutyką.

3. Romantyzm, hermeneutyka i dialogiczność: Friedrich Schlegel i Friedrich Schleiermacher

Friedrich Schlegel, choć rzadko dokończył rozpoczęte dzieła, zapisał się jednak na kartach historii kultury jako jeden najpłodniejszych umysłów przełomu XVIII i XIX wieku. Swoją hermeneutyczną koncepcję krytyki artystycznej sformułował przede wszystkim na łamach stworzonego przez siebie czasopisma „Athenäum” w dialogu z licznymi przyjaciółmi i towarzyszami broni w walce o nową filozofię, literaturę i liberalny – czyli romantyczny – światopogląd.

Piszząc o literaturze, Friedrich Schlegel starał się uchwycić indywidualny charakter dzieła w jego idealnej realizacji (Wanning 2000: 68). Twierdził, iż utworu literackiego nie powinno się mierzyć według przejętego systemu norm, lecz podług jego **własnego** ideału, możliwego do spełnienia potencjału duchowego. Dotyczy to oczywiście dzieł „prawdziwych”, nie zaś „fałszywych”, jako że te ostatnie należy napiętnować, natomiast te pierwsze – „gruntownie rozumieć”. Tu właśnie konieczna jest nieskończona praca krytyki na korzyść literatury (zob. Pikulik 1992: 146–147). Krytyk musi swoim (literackim!) dyskursem stymulować ruch dzieła ku swemu ideałowi. Musi zatem wejść z nim w „sympozytyczny” dialog, w toku którego – stając się niejako czytelnikiem-autorem – coraz lepiej poznaje dzieło i siebie samego (zob. Benjamin 1973: 60–63). To właśnie istota pozytywnego ujęcia krytyki u Friedricha Schlegla, Novalisa i innych wczesnych romantyków.

Friedrich Schlegel zachęca do tego, abyśmy, czytając przekłady, starali się dostrzec ruch dzieł literackich w historii, spojrzeć krytycznie, w jakim znalazły się miejscu, uchwycone i przedstawione nam przez tłumacza. Warto, jak sugeruje, zapytać o to, jakie dzieło tłumacz wyłowił z rzeki czasu, jak je zaprezentował, czy zachował krytyczny dystans, którego źródłem jest świadomość historyczna (Apel 1982: 98). Tak rozpoczyna się zatem rozmowa krytyka z tłumaczem, będąca podstawą rzetelnej recenzji przekładu. Najbardziej zaś przekonującą demonstracją praktycznej realizacji Schleglowskich postulatów jest jego własna recenzja nowego przekładu *Don Kichota* pióra Ludwiga Tiecka, w której krytyk wchodzi w dialog i z dziełem, i z tłumaczem, wykazuje zainteresowanie dialogiem tłumacza z czytelnikiem, a także jest rzecznikiem twórczości obcego autora (Schlegel 1980: 314–316, zob. De Bończa Bukowski 2020: 179–209). Tak właśnie hermeneutyczna krytyka romantyków dynamizuje teksty, umieszczając je w różnych sytuacjach (interpretacyjnych).

Hermeneutyczne intuicje Friedricha Schlegla rozwinięte oraz usystematyzowane zostały przez jego przyjaciela i współpracownika w okresie berlińskim – Friedricha Schleiermachera. Co ważne w kontekście mojego wywodu, hermeneutyka Schleiermachera ma wymiar dialogiczny, oferując nam tym samym bardzo mocny punkt oparcia dla produktywnego modelu krytyki przekładu. Dialogiczność tę trafnie wyeksponował Wolfgang H. Pleger (1988), podkreślając, iż Schleiermacher ujmował rozumienie jednocześnie jako praktykę codzienną i jako sztukę. Hermeneutyka nie jest zatem oderwana od naszych „życiowych” doświadczeń.

U Schleiermachera każdy akt rozumienia jest odwróceniem aktu mówienia, gdyż prowadzi nas od ekspresji do myśli (Pleger 1988: 175). Mówienie jest zewnętrzną stroną myślenia, myślenie zaś – wewnętrznym mówieniem. Wzajemna relacja myślenia i mówienia jest kluczem do Schleiermacherowskiej hermeneutyki, która, powiązana ze sztuką współmyślenia, wkracza w domenę filozofii. Wchodzi zatem w relację z dialektyką jako teorią rozmowy oscylującą między mówieniem a rozumieniem (Pleger 1988: 176). Dlatego przyczynki do Schleiermacherowskiej dialogiki znaleźć można zarówno w jego wykładach z hermeneutyki, jak i dialektyki.

Friedrich Schleiermacher przekonywał, iż rozmowę, dialog, należy rozumieć szerzej niż tylko w kontekście „zwykłej” konwersacji co najmniej dwóch osób. I tak też czytanie pojmować można jako rozmowę z autorem, pisanie zaś – jako rozmowę z czytelnikami. Historia jednostki, jej rozwoju – to z kolei rozmowa z sobą samym (Pleger 1988: 176). W wykładach z dialektyki Schleiermacher zauważa, że czytając, często pragniemy zacząć konwersację z autorem, gdyż wyczuwamy jakąś „różnicę”. Wchodząc z nim w dyskurs, musimy przyjąć najpierw jego punkt widzenia. Ale czy książka może być stroną w dialogu? Tak, odpowiada Schleiermacher, można dyskutować z przemawiającym za jej pośrednictwem autorem, rozważyć wszystkie argumenty, które mógłby przywołać i odpowiedzieć na nie swoimi racjami (Pleger 1988: 177). Na koniec można albo pozostać przy swoich racjach, albo też uznać argumenty autora. Autor z kolei mógłby uznać przedstawione kontrargumenty bądź przyznać, iż nie potrafi ich odeprzeć. Podobnie rzecz się ma z pisaniem; ono także wykazuje strukturę dialogiczną – to wszak rozmowa autora z czytelnikiem (Pleger 1988: 177). Korzystne jest dla tego pierwszego rozpoznanie potencjalnego czytelnika, jego oczekiwań, możliwych obiekcji, zestrojenie języka i toku myśli z horyzontem odbiorcy. „Im bardziej dialogiczny jest tekst, tym jest doskonalszy”, podsumowuje Schleiermacher (cyt. za: Pleger 1988: 177). Niemieckiemu uczonemu chodzi w ostatecznym rozrachunku o poznanie, intersubiektywną wiedzę: „Przeistaczająca się w rozmowę z autorem rozumiejąca lektura staje się w ten sposób częścią konstrukcji powszechnie obowiązującej wiedzy”, wyjaśnia Pleger (1988: 178).

Dla Schleiermachera istotna jest zatem rozmowa, konfrontacja myśli i argumentów, w toku której dochodzi do przywracania zrozumiałości, zatartego czy też niedostrzeżonego sensu. Przy czym, jak słusznie zauważa Odo Marquard, jest to rozmowa bez przymusu ustalenia stanowisk (Marquard 1994: 140). Jakie konsekwencje dla hermeneutycznej krytyki przekładu

wysnuć można z tej koncepcji? Otóż powinna ona uwzględniać dialektyczność hermeneutyki i wykorzystywać w swej praktyce formę dialogu.

Sam Schleiermacher praktykował dialogiczność, pisząc o przekładzie literackim. W swojej bardzo obszernej recenzji Szekspirowskiego *Makbeta* w przekładzie Friedricha Schillera przyjął, jak skłonny jestem twierdzić, perspektywę **dialogiczną**, bowiem z jednej strony za główne kryterium oceny uznał „nienaruszalną jedność i całość” oryginalnego dramatu, z drugiej zaś przyznał, iż istotną wartością jest „wystawialność” dzieła w konwencji weimarskiego teatru, co powoduje konieczność przeprowadzenia różnych zmian i zabiegów adaptacyjnych (zob. De Bończa Bukowski 2020: 201–207). W recenzji tej krytyk inicjuje i inscenizuje wielopłaszczyznowy dialog z tekstem i wokół tekstu Szekspira/Schillera. Wyraźnie widać w niej dominację pytania oraz roztrząsania nad syntezą i ostateczną odpowiedzią.

W tekstowym świecie Schleiermacherowskich przekładów Platona owa przestrzeń dialogu ujawnia się jako pole **negocjacji**³. I tak na przykład trzem wersjom jego przekładu *Faidrosa* towarzyszy wielostronny dialog, nie tylko z autorem uwag do tłumaczenia, Friedrichem Schleglem, ale także (w przypisach tłumacza) z oryginałem, uczonymi – interpretatorami Platona oraz potencjalnymi czytelnikami niemieckiego przekładu (zob. Schleiermacher, Platon 2016: 61–413). W toku tego dialogu tłumacz negocjował kształt swojego dzieła, zmieniając choćby zakres transferu obcości. Krytyk przekładu, chcący opisać i ocenić dzieło Schleiermachera, musi nie tylko rozpoznać dynamikę i logikę tego dialogu, ale także włączyć się weń jako kompetentny i twórczy podmiot. W kontekście tak trudnego, wymagającego dzieła, jakim jest dialog Platona, krytyk nie może być, jak sądzę, rzecznikiem jednej strony: oryginału, tłumacza czy też czytelnika – w tej modelowej sytuacji musi być pytającym o **różne** racje.

³ Pojęcie negocjacji do analizy przekładoznawczej wprowadza Umberto Eco, wiążąc je przede wszystkim z decyzjami interpretacyjnymi tłumacza, które często poprzedzone są kalkulacją zysków i strat w danej sytuacji komunikacyjnej (Eco 2021: 90–92). We wstępie do swej monografii o doświadczeniu przekładu Eco rozszerza zakres użycia tego pojęcia. Proces przekładu postrzega on jako wielostronny proces negocjacji, „w którym żeby coś uzyskać, z czegoś innego trzeba zrezygnować” (Eco 2021: 23). Tłumacz jawi się tu jako negocjator między rzeczywistymi i wirtualnymi stronami. Negocjacji podlegają także, zdaniem włoskiego uczonego, przekładoznawcze interpretacje takich fundamentalnych pojęć, jak „ekwiwalencja, adekwatność, wierność czy inicjatywa tłumacza” (Eco 2021: 22). Podobnie jak Eco uważam, iż pojęcie to należy sytuować w szerszym kontekście dialektycznej refleksji nad (często przeciwstawnymi) determinantami i priorytetami przekładu, lecz dostrzegam także konieczność uzgodnienia języka wspólnego dla stron negocjacji.

4. Hans-Georg Gadamer: dialog i przekład w hermeneutyce

Choć dialogiczny wymiar hermeneutycznej krytyki przekładu nie doczekał się jak dotąd naukowej dyskusji, to jednak dialogiczność hermeneutyki jest dziś postrzegana jako jej podstawowy wyróżnik. Andrew Chesterman, podejmując dyskusję z niektórymi tezami Radegundis Stolze, stwierdził, iż „kluczowym pojęciem w podejściu hermeneutycznym jest pojęcie dialogu, w szczególności w wersji rozwiniętej przez Gadamera” (Chesterman 2012: 31; przeł. PdBB). Czym jest ów dialog w pojęciu autora *Prawdy i metody* – filozofa, który sięgając do długo zapoznanej spuścizny romantyków, ukształtował współczesną hermeneutykę przekładu? Czy jego rozumienie dialogu może być inspirujące dla krytyki przekładu?

W hermeneutyce Hans-Georg Gadamer podkreśla kluczowe znaczenie **zastosowania** tego, co zostało zrozumiane, co oznacza, iż postrzega ją z innej perspektywy niż skoncentrowany na jak najlepszym pojęciu obcego sensu Schleiermacher. Rozumienie, będąc samozwrotne, oznacza zawsze „zastosowanie sensu do naszej sytuacji i naszych problemów” (Grondin 2007: 145). Wszak nierozumienie tekstu oznacza po prostu, że nie ma on nam nic do powiedzenia. Chodzi zatem o to, by zadać tekstowi pytania, które są dla nas istotne tu i teraz, wprowadzając go tym samym w trwającą od wieków rozmowę. „W ten sposób rozumienie wyłania się jako efektywnodziejowe urzeczywistnienie dialektyki pytania i odpowiedzi” (Grondin 2007: 146). Ta ostatnia jest „uniwersalną cechą naszego językowego doświadczenia świata” (Grondin 2007: 147). Przyjrzyjmy się bliżej hermeneutyce Gadamera jako **hermeneutyce dialogu** oraz jej związkowi krytyką artystyczną i z przekładem.

Warto na początek poczynić ważne zastrzeżenie: dla Gadamera hermeneutyka nie jest właściwie metodą, lecz „postawą człowieka, który chce zrozumieć innego człowieka albo – jako słuchacz bądź czytelnik – chce zrozumieć językową wypowiedź” (Gadamer 1998: 160). Cel stanowi tu umożliwienie doświadczenia mówiącego i mowy. Drogą jest dialog, choć nie ma jednego sposobu prowadzenia rozmowy, nie ma jednej metody interpretacji. Najważniejsze, by umieć w ów dialog wejść, „przekształcić zakrzepłą myśl w ruch pytań i odpowiedzi, pamiętając zarazem, iż pytania są ważniejsze od odpowiedzi” (Kleszcz 2006: 178).

Hermeneutyka zakłada prymat doświadczenia w kontekście każdego rodzaju poznania. „Doświadczenie hermeneutyczne”, powiada Gadamer

w pracy *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, „nie polega na tym, że coś jest na zewnątrz i domaga się wpuszczenia. Polega raczej na tym, że jesteśmy czymś przeniknięci i właśnie dzięki temu, co nas przenika, gotowi na przyjęcie tego, co nowe, inne, prawdziwe” (Gadamer 1977: 314). Oto właśnie logika **prze(d)sądu** (*Vorurteil/Vor-Urteil*): „Przesady uprzedzają i warunkują naszą otwartość na świat, dzięki przesądom możemy w ogóle czegoś doświadczać, dzięki przesądom to, z czym się stykamy, coś nam mówi” (Gadamer 1977: 313). Jesteśmy wszyscy zanurzeni w tradycji, zatem nasze doświadczenie nigdy nie może być pozbawione uprzedzeń. Jest uwikłane w prze(d)sady, dziejowe uwarunkowania, które mają wpływ na kształt naszego poznania.

W Gadamerowskiej hermeneutyce doświadczenie ma charakter dialogiczny, a ściślej mówiąc „responderyczny”, bowiem zawsze stanowi odpowiedź na wezwanie rzeczywistości. Ma to istotne konsekwencje: poznanie (także i to, które realizuje się w formie krytyki) ma kształt dialogu z rzeczywistością, warunkowanego wzajemną otwartością na pytania, ale także i faktem, iż nie istnieje wiedza absolutna (Szulakiewicz 2004: 226–227). Jest więc poznanie – rozumienie – kręgiem pytań i odpowiedzi, w którym obcość (wypowiedzi, tekstu) równoważona jest doświadczeniem wspólnej partycypacji w historii (Bronk 1994: 161, por. Gadamer 1993: 343). Co ważne, w toku takiej rozmowy wspólny język stron dialogu ulega przekształceniu. Rozmowa nie polega bowiem na „dopasowaniu istniejącego już języka do rozumianych treści” (np. języka krytyki), lecz „na wypracowaniu w trakcie rozumienia (zlewania się horyzontów) wspólnego języka”, odpowiadającego „wspólnej rzeczy” (Bronk 1988: 138). Taki język to efekt wzajemnego oddziaływania między tekstem a interpretującym w dialektyce pytania i odpowiedzi (Rosner 1991: 187).

Łatwo jednak zauważyć, że sytuacja dialogu w przypadku tłumaczenia tekstu nie jest taka sama jak prototypowa rozmowa czytelnika-interpretatora z dziełem. Gadamer zdaje sobie z tego sprawę. Zauważa, że tłumacz pośredniczy między dwojgiem rozmówców, pomagając w ich porozumieniu poprzez „pośrednictwo rzeczowe”, które jawi się jako „próba porównania prawa i granic obu stron”. W ten sposób „mówiący pomiędzy” (*inter-pres*, czyli „wtrącający się do rozmowy”), „staje się **negocjatorem**” – stwierdza Gadamer (Gadamer 2003: 127). Rola tłumacza nabiera problematyczności w przypadku literatury pięknej, kiedy to tekst nie odsyła do „jakiegoś pierwotnego aktu językowego”, lecz ma „własną autentyczność”, opartą na „samoprezentacji mowy” (Gadamer 2003: 128–130). Tłumacze nie mogą

zatem, jak egzegeci, skupić się na tym, by podana „wykładnia wniknęła w lekturę tekstu oryginału i zanikła w nim” (Gadamer 2009: 325). Tekst tłumacza, pisze Gadamer, „współtworzy szlak wszelkiej naszej lektury i rozumienia. Ma własną substancję, złożoną z sensu i brzmienia. Jest jak most, na który można wejść z obu stron, most między dwoma brzegami w jednym kraju. Tą drogą odbywa się nieustanny przepływ komunikacji” (Gadamer 2009: 325). Uchwycenie tego przepływu komunikacji wydaje się jednym z najważniejszych zadań hermeneutycznej krytyki przekładu literackiego.

Za punkt wyjścia moich dalszych rozważań i propozycji chciałbym obrać Gadamerowską tezę, iż interpretator jest zawsze zdomowiony w jakimś „świecie życia” (*Lebenswelt*), „tkwi w określonym układzie tradycji, mówi określonym językiem, porusza się w obrębie określonego ‘horyzontu’” (Veraart, Wimmer 1993: 12). Metodologiczną konsekwencją tej sytuacji jest konieczność dialogu, który „w wymianie argumentów z równą powagą traktuje wymóg uznawalności przedłożonych poglądów tak interpretatora, jak i autora” (Veraart, Wimmer 1993: 12). Zauważmy, iż teza ta jest rozwinięciem „dialektycznej” hermeneutyki Schleiermachera. W efekcie konstytuuje się „hermeneutyka dialogiczna”, będąca „stale hermeneutyką **krytyczną**”, pozwalającą na „krytyczne oczyszczenie” rozumienia wstępnego, stymulujące poszerzenie jego horyzontu i formułowanie nowych pytań, z którymi interpretator przystępuje do tekstu (oryginału bądź przekładu) (Veraart, Wimmer 1993: 12).

Tę ukierunkowaną na problematykę przekładu hermeneutykę krytyczną chciałbym wesprzeć estetyką recepcji. Polemizując z Gadamerem i jego pojęciem doświadczenia hermeneutycznego, Hans Robert Jauf podkreśla wagę **doświadczenia estetycznego** w domenie hermeneutyki literackiej. Dynamizuje on Gadamerowskie ujęcie, reinterpreterując je w duchu dialogicznej produktywności, umożliwiającej płodną recepcję, której nie unieruchamia tradycja (Jauf 1991: 26–27). Jauf obawia się, że kategoria tradycji wprowadza do interpretacyjnej gry „substancjalizm monologicznie samorodnych wiecznych pytań” (Jauf 1986: 166). Ale nie bierze, moim zdaniem, pod uwagę tego, iż w obrębie tradycji toczyć się może dialog między różnymi ujęciami doświadczenia (choćby tym, które obecne jest w pamięci kulturowej, a tym, które ujawnia się w pamięci komunikacyjnej⁴). Ma jednak rację, twierdząc, iż w procesie recepcji – czyli „z recepcji na recepcję” – nierzadko konkretyzuje się jakiś jeszcze nieobjawiony w kulturze sens tekstów. Kon-

⁴ Zob. zwłaszcza Assmann 2008: 117.

kretyzuje się, w moim przekonaniu, w zderzeniu z tradycją (doniosłością, kanonicznością dzieła), z pytaniem **tego konkretnego** dzieła, które nigdy nie jest **tym samym** pytaniem, gdyż ulega ono transformacji w procesie dziejowym (formowanym przez fale ideologii estetycznych). Pytanie czytelnika może być zatem odpowiedzią na pytanie dzieła⁵. Dialog kształtuje się bowiem podobnie jak w potocznej konwersacji.

5. Hermeneutyczna krytyka przekładu w dialogu

Wnioski z przedstawionych w poprzednich częściach artykułu dialogicznych ujęć hermeneutyki i ich związku z krytyką literacką sprowadzić można do kilku postulatów.

- Hermeneutyczna krytyka przekładu to dialog, rozmowa, w której krytyk nie chce mieć ostatniego słowa. W jej toku negocjowany jest wspólny język, który odpowiada wspólnej rzeczy.
- Krytyka ma charakter **interrogatywny**: odnajduje i stawia pytania, na które odpowiedzią są badane wypowiedzi. Wśród stawianych przez nią pytań są pytania o oryginał i do oryginału, o tłumacza i do tłumacza, a także o czytelnika i do czytelnika. Formułuje także pytanie o uznawalność własnego dyskursu, mając na uwadze własną niewiedzę (np. dotyczącą uwarunkowań i realizacji przekładu) oraz ryzyko błędu.
- W procesie rozumienia, jakim jest krytyka, następuje rehabilitacja uprzedzeń (prze(d)sądów), gdyż umożliwiają one poznanie. Są one weryfikowane w otwartym dialogu.
- W pierwszym etapie krytyk dokonuje opisu uprzedzeń: własnych, tłumacza, którego interpretację poznaje, a także odbiorców przekładu. Poznający podmiot jest bowiem uwikłany w prze(d)sądy – dziejowe uwarunkowania mające wpływ na kształt poznania.
- „Mówienie pomiędzy” ma strukturę dialogiczną: tłumacz staje się negocjatorem usytuowanym między dziełem a odbiorcą. Krytyk-hermeneuta występuje jako analityk negocjacji, opisując postać

⁵ Świadczy o tym współczesna recepcja modernistycznych dzieł eksperymentalnych, nieraz otrzeźwiająco krytyczna wobec stworzonej i konserwowanej przez znawców aksjologii. Zob. np. czytelniczą dyskusję wokół *Ulissesa* Joyce’a w popularnym i wpływowym serwisie LubimyCzytać.pl.

negocjatora, jego cele i strategię. Czyniąc to, staje się jednak jedną z *dramatis personae* opisywanej sytuacji, gdyż sam jako *inter-pres* wtrąca się do rozmowy.

- Drugi etap krytyki przekładu ukierunkowany jest na hermeneutykę recepcji dzieła przekładowego. Wiodącą rolę odgrywają tu pytania: jak dzieło to przemawia do czytelnika, jak czytelnik przyjmuje dzieło przekładowe? Nie chodzi przy tym o to, by sens dzieła zrównać z jego użyciem (lekturą), ale o to, by uznać jego użycia za ważne głosy w rozmowie o sensie dzieła. Krytyk wychodzi zatem z kręgu aktu twórczego tłumacza ku horyzontowi odbiorcy.
- Hermeneutycznie zorientowana działalność krytyczna ukazuje spotkanie różnych doświadczeń, różnych rozumień, w świetle którego uwidacznia się rola przekładu jako konfrontacji prawd (zob. Szulakiewicz 2004: 61).

Warto się zastanowić, czy powyższe tezy mają potencjał dialogiczny w tym sensie, iż korespondują z refleksją współczesnych badaczy zainteresowanych krytyką przekładu. Na pytanie to odpowiedziałbym twierdząco, z zastrzeżeniem jednak, że punktem odniesienia będą koncepcje niedogmatyczne, nie zaś monologiczne modele, oparte na normatywnym, ekwiwalencyjnym podejściu do twórczości przekładowej.

Problem dostrzega Edward Balcerzan, który w swoim artykule *Tajemnica istnienia (sporadycznego) krytyki przekładu* broni tezy, „że odmienność od oryginału stanowi konstytutywną cechę przekładu ‘jako takiego’, a celem krytyki jest utrzymanie tego faktu w świadomości czytelnika” (Balcerzan 1999: 32). Z hermeneutyczną krytyką przekładu zasadniczo współbieżna jest nie tylko owa teza, ale również sceptyczne uwagi jej autora o „funkcji korekcyjnej” krytyki tłumaczeń, polegającej na tym, że „krytyk – ośmielony wariantowym, nieostatecznym i problematycznym kształtem tłumaczenia – odważnie proponuje własne wersje” (Balcerzan 1999: 33). Wśród krytyków-korektorów Balcerzan wymienia Stanisława Barańczaka, „który uczynił z korekcji dominantę gatunkową swoich manifestów oraz replik translatologicznych” (Balcerzan 1999: 34). Tymczasem autor *Poetyki przekładu artystycznego* postrzega krytyka jako kogoś, kto „ogranicza (...) własną rolę do interpretacji i oceny ‘tego, co jest’” (Balcerzan 1999: 35). Balcerzan nie traktuje tego postulatu dogmatycznie (jego teoria przekładu jest w wysokim stopniu dialogiczna), więc zapewne nie oponowałby przeciw takiemu rozszerzeniu interpretacyjnej kompetencji krytyka, które dopuściłoby dialog

z tłumaczem na temat jego racji wyboru w kontekście innych wariantów, natomiast jeśli chodzi o ocenę – zgodziłby się na jej perspektywiczność.

I tak, na przykład, trudno w tym kontekście wyobrazić sobie krytykę polskiego przekładu cyklu wykładów *Was heißt denken?* Martina Heideggera, zawierających między innymi fragmenty wierszy Friedricha Hölderlina, która nie inicjowałaby dialogu z tłumaczem, a konstatowałaby jedynie fakt, iż na bazie zrozumiałej niemieczyny filozofa stworzył on trudny do pojęcia polski idiolekt, komentujący nieporadnie spolszczone wersy autora *Hyperiona* (zob. Heidegger 2000: 17). Hermeneutyczna interpretacja i ewentualna ocena „tego, co jest” uwzględnić powinna nie tylko rację oryginału oraz jego autora, ale i racje polskiego tłumacza, jego prze(d)sady, dziejowe uwarunkowania (polskie reprezentacje Heideggerowskiego idiomu), negocjacje z tekstem Heideggera i Hölderlina (a także z ich wcześniejszymi tłumaczami), konflikt między artyzmem a koherencją w tłumaczeniu poetyckich przykładów, czy też jego koncepcję modelowego odbiorcy przekładu (uwzględniającą horyzont rozumienia i motywację poznawczą). Interpretacja taka nie może również pominąć kwestii recepcji opublikowanego przed ponad dwudziestu laty dzieła przekładowego.

Wpisanie perspektywy recepcji w horyzont poznawczy krytyka wydaje się rzeczą szczególnie istotną. W polu zainteresowania naukowej krytyki przekładu pojawiała się ona na tyle rzadko, iż prekursorzy kognitywnych badań nad tłumaczeniem, Hans G. Höning i Paul Kußmaul, z dużym naciskiem upominają się o nią w podręczniku *Strategie der Übersetzung*. W rozdziale zatytułowanym przewrotnie „Die Kritik der Kritiker” („Krytyka krytyków”) uczeni skarżą się, że krytycy przekładu nie postrzegają odbiorcy tłumaczenia jako pełnoprawnego uczestnika komunikacji przekładowej (Höning, Kußmaul 1999: 121–123). Mimo iż jest on ważnym elementem często przywoływanego komunikacyjnego modelu tłumaczenia, nie wydaje się dla krytyków partnerem do rozmowy na temat przekładu. Jeśli stawiamy pytanie, jaka teoria przekładu powinna stanowić bazę dla nowoczesnej, naukowej krytyki przekładu, to – jak piszą Höning i Kußmaul – winna to być teoria, która uwzględni rolę „adresata przekładu” (1999: 127). Rolę tę docenia hermeneutyczny model krytyki tłumaczenia, nie wykluczając żadnej z *dramatis personae* procesu przekładowego. Krytyk-hermeneuta stawia pytania o impuls i interpretację tłumacza, o dialog dzieła z oryginałem, ideą przekładu, językiem i odbiorcą. Odpowiedzi na te pytania mogą nową wiedzę o oryginale, o istocie przekładu i możliwościach języka (Wuthenow 1969: 9).

Spśród różnych współczesnych modeli, które wydają się otwarte na dialog z hermeneutyką i mogłyby na tym dialogu zyskać, za szczególnie interesujący uważam ten, który wyłania się z monografii *Translating Baudelaire* Clive'a Scotta (z rozdziału zatytułowanego „The Criticism of Translation”). Brytyjski uczyony – znawca problematyki przekładu nowoczesnej poezji i awangardowych tekstów – już na początku stwierdza wyraźnie, że tłumaczenie nie jest wyłącznie świadectwem mniej lub bardziej fortunnego wykorzystania wyuczonych umiejętności, jest bowiem także „duchową autobiografią” spotkania z tekstem. Stanowi „odповідź na tekst”, „obcowanie z tekstem”, daje możliwość poznania „innego czytelnika” i samego „procesu przekładu” (Scott 2000: 181–182). W wielu swoich postulatach Scott bliski jest romantycznej hermeneutyce, na przykład podkreślając znaczenie przekładu jako narzędzia poznania oryginału, jego aktualnego i potencjalnego znaczenia (Scott 2000: 183), albo też akcentując jego „aproksymatywny” charakter (Scott 2000: 184). Z drugiej strony uczyony bardzo słusznie zauważa, iż lektura nie musi być prymarnie ukierunkowana na sens tekstu, gdyż może stymulować „efekty tekstualne”, czyli w istocie „tekstowość” dzieła. Nie chodzi zatem o „zamykanie” tekstu poprzez przypisującą mu sens interpretację, lecz o „aktywizację tekstu jako wielopoziomowego spotkania” (Scott 2000: 184). Tu dyskusja z hermeneutyką staje się interesująca, ponieważ w jej obrębie odbywa się także otwarty dialog z tekstem, z którego wyłonić się może „hermeneutyka pluralizująca”, pozwalająca na „pertrakcje” sensu (Marquard 1994: 137–138).

Wydaje się jednak, iż poważnym problemem wszystkich „pluralizujących”, nienormatywnych, nieesencjonalistycznych projektów krytyki tłumaczenia jest przełożenie dobrze uzasadnionych postulatów na praktykę badawczą. I tak też w praktyce Clive'a Scotta krytyka przekładu (wierszy Baudelaire'a) nader często sprowadza się do funkcjonalnej interpretacji poszczególnych wyborów tłumaczeniowych (Scott 2000: 215). Lecz rozczarowujące pod tym względem bywają także próby hermeneutycznej krytyki przekładu, zwłaszcza gdy ich autorzy zamiast pytań formułują gotowe odpowiedzi, często tracąc przy tym z pola widzenia racje tłumacza. Aby – przynajmniej częściowo – uchronić się przed zarzutem asekuracyjnej postulatowości, chciałbym w ostatniej części tych rozważań pokazać miejsca, w których krystalizuje się krytyczny dialog wokół przekładów, taki dialog, który wyprofilować i zinterpretować mogłaby hermeneutyczna krytyka przekładu.

6. Praktyki dialogu

W hermeneutycznej, interrogatywnej krytyce przekładu szczególnie istotną rolę odgrywają dwie domeny analizy dialogu – domena tłumacza i domena odbiorcy tłumaczenia⁶. Oczywiście przestrzenie te przenikają się wzajemnie i wydaje się, iż właśnie opis owego przenikania się jest jednym z najambitniejszych zadań dla krytyki. Synteza tych domen dialogu możliwa staje się jedynie na bazie ich skrupulatnej analizy, obejmującej dialog tłumacza z autorem i tekstem, którego świadectwami są z jednej strony rozmowy i wymiany listów, z drugiej zaś wypowiedzi, komentarze, eseje oraz parateksty tłumaczy. O ważnym doświadczeniu spotkania i rozmowy z empirycznym autorem tłumacze opowiadają najczęściej w wywiadach, choć nie zawsze chętnie. Nierzadko są to doświadczenia, które kształtują przed-rozumienie i późniejszą konfrontację tłumacza z przekładanym tekstem autora (zob. De Bończa Bukowski, Zarychta 2021: 154–155). Niekiedy wpływają na sferę moralnego odbioru autora. Prywatny dialog tłumacza z autorem może nie tylko kształtować interpretację przekładową, ale i sam oryginał, czasem korygowany przez autora pod wpływem uwag tłumacza (zob. De Bończa Bukowski, Zarychta 2021: 122, 197 i 239).

Wśród świadectw istotne dla krytyka-hermeneuty są zwłaszcza te, w których tłumacz formułuje pytania wobec tekstu i jego instancji nadawczych. Dają one wgląd w operacje rozumienia i proces negocjacji przekładowych. Niekiedy jawią się one jako prawdziwe zmagania z oryginałem, w toku których tłumacz wchodzi w różne role czytelnicze, stawia dziełu rozmaite pytania, zmieniając swoje nastawienie do niego. Dobrym przykładem jest tu wieloletni dialog Krzysztofa Bartnickiego z powieścią *Finnegans Wake* Jamesa Joyce’a, który zaowocował między innymi niezwykle ciekawym świadectwem tej rozmowy – książką *Fu wojny* (Bartnicki 2012). W jednym z wywiadów Bartnicki przyznaje, że szukał kiedyś w *Finnegans Wake* odpowiedzi na pytanie o „fundamenty języka”, „miejsce, gdzie powstaje język” (Jankowicz 2012: 4). Był niejako uczniem, stawiającym pytania mistrzowi (Jankowicz 2012: 3). Poszukiwał nawet „pokrewieństwa z autorem”. Jednak w toku pracy tłumaczeniowej jego motywacje poznawcze zmieniły się i wszedł w rolę zbuntowanego adepta, który „wypowiedział posłuszeństwo swemu

⁶ Mam tu na myśli tę instancję literackiej komunikacji, którą Aleksandra Okopień-Sławińska określiła mianem „czytelnika konkretnego” (1985: 97–98).

przełożonemu z powodu rozczarowania znikomymi efektami wieloletniego terminowania” (Jankowicz 2012: 3). Bartnicki uzmysłowił sobie, iż ważna jest dla niego „szczerść, z jaką twórca przedstawia swe artystyczne intencje”, a „Joyce szczerzy nie jest”, bo zdaje się „językowo hermetyzować” narrację „o seksie i kloace jednego człowieka – na którą to treść szkoda nie dziesięciu lat [pracy tłumacza – PdBB], ale dziesięciu godzin” (Jankowicz 2012: 3). Właśnie z pytania o ukrytą zasadę dzieła i zapisaną w nim intencję twórcy wynikło owo „rozczarowanie” tłumacza, „które z czasem stało się nieznośne” (Jankowicz 2012: 3). Zamiast tłumaczenia opartego na holistycznym wglądzie w istotę dzieła, zdecydował się on na „tłumaczenie molekularne”, które jest efektem **negocjacji** z oryginałem. Po ukończeniu przekładu („spolszczenia”) Bartnicki, jak sam twierdzi, złagodził swoje sądy, ale – jak się wydaje – jego rozmowa z *Finneganem* wcale się nie zakończyła; jej istotnym wehikułem jest *Fu wojny*, konfrontacja z oryginałem przeniesiona na inny poziom dyskursu. Dramatyzm i złożoność naszkicowanej tu relacji otwiera wiele możliwości przed interrogatywną krytyką przekładu, stawiającą pytania o **perspektywiczne racje** oryginału, tłumacza i odbiorcy przekładu. Racje tego ostatniego, czytelnika *Fineganów trenu* (Joyce 2012), są w tym kontekście ważnym kontrapunktem dla dialogu tłumacza z autorem⁷.

W dialogu tłumacza z dziełem istotne znaczenie ma stapianie się horyzontów, które powstaje w sferze napięć między nurtami tradycji i historycznymi stylami. Ważne jest, by krytyk brał w tym kontekście pod uwagę szczególnie horyzont doświadczeniowy i prze(d)sądy tłumacza, często otwarcie deklarowane w paratekstach i rozmowach. W jednym z wywiadów Adam Pomorski bardzo wyraźnie charakteryzuje swój horyzont, mówiąc o znaczeniu kwestii „światopoglądowego podłoża poetyki przekładu”, uwarunkowanej „pokoleniowo” (Smolka 2008: 4). Na tym właśnie gruncie, sugeruje tłumacz, należy poddawać krytyce jego przekłady Rilkego – także poprzez ich konfrontację z tłumaczeniami Juliana Przybosia i Mieczysława Jastruna. Podłoże to jest oczywiście bardzo szerokie, obejmując nie tylko pokoleniową formację intelektualną (i interpretacyjną), ale także doświadczenia duchowe, z których tłumacz wyprowadza swoje pytania wobec przekładanego

⁷ „To nie jest książka Joyce’a w polskim tłumaczeniu, tylko książka Bartnickiego z Joysem w tle. Ewentualnie swobodna wariacja na temat oryginału. Tak, czy owak, czytać się tego nie da – można co najwyżej podczytywać (co może być i zabawne, i interesujące)” – tak napisał anonimowy czytelnik w recenzji dla *Lubimyczytać.pl* (wpis z 19.01.2014; <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/125296/finneganow-tren>; dostęp: 5 marca 2021).

tekstu. Pomorski mówi na przykład o wspólnej tradycji „nowoczesności”, łączącej na pozór odległych od siebie, a tłumaczonych przezeń, Goethego i Chlebnikowa (Smolka 2008: 7). Wyłaniający się z takich myśli wątek „wynajdywanych” przez tłumaczy tradycji i kontynuacji, tworzących swoiste ramy konwersacyjne w ich dialogu z tłumaczonymi tekstami, wydaje się pasjonującym tematem dla hermeneutycznej krytyki przekładu. Zwłaszcza jeśli krytyk skonfrontuje ten dialog ze świadectwami odbioru, badając, czy odbiorcy przyjmują racje tłumacza.

Istotne znaczenie mają w tym kontekście studia krytyczne, koncentrujące się na dialogu tłumaczy-pisarzy z przekładanymi przez nich dziełami. Krytyk ma tu do czynienia z niezwykle ciekawą problematyką ról twórczych, w świetle której dialog z oryginałem zyskuje na wyrazistości. Warto przywołać w tym miejscu szkic Katarzyny Kuczyńskiej-Koschany poświęcony Andersenowi Jarosława Iwaszkiewicza (2007: 91–96). W tekście tym praktykowany jest dialog, stawiane są pytania o styl lektury i interpretacji, rozważane racje oryginału i tłumacza. Koncentrując się na osobie Iwaszkiewicza, badaczka konfrontuje ze sobą role tłumacza (m.in. interakcję między Iwaszkiewiczem-czytelnikiem, -tłumaczem i -kolacjonistą), otwiera także hermeneutyczną przestrzeń jego doświadczeń i uprzedzeń (Kuczyńska-Koschany 2007: 94–96).

Inspirujące dla hermeneutycznej krytyki przekładu jest także studium Joanny Grądział o Witoldzie Wirpszy, który przekład literacki uznawał za „twórczość interpretacyjną, czyli krytyczną”, a właściwie nawet „krytyczną współtwórczość” (Grądział 1999: 180, cytaty podaję za autorką). W duchu Friedricha Schlegla Wirpsza pisał, że „we współczesnym życiu artystycznym dopiero utwór plus krytyka stają się dziełem kompletnym”, a przekład „jest jednym z ważniejszych sposobów interpretacji i krytyki utworów” (Grądział 1999: 180). Zdaniem poety tłumacz w akcji odbioru staje się współtwórcą dzieła i – tu kolejne nawiązanie do myśli Schlegla – może budować swoją przekładową interpretację niezależnie od intencji autora, „wykorzystując możliwości, jakie kryje w sobie tekst” (Grądział 1999: 183). Tę wolność interpretacji Wirpsza zademonstrował, tłumacząc swój własny wiersz na język niemiecki: utwór sprowokował go niejako, by wbrew sobie samemu w roli autora wiersza, wprowadzić nowe „skojarzenia i literackie aluzje” (Grądział 1999: 183). Tak właśnie realizuje się hermeneutyczna koncepcja Witolda Wirpszy, w której – jak trafnie to ujęła Joanna Grądział – „nieustanny dialog toczą (...) ze sobą tłumacz, autor, interpretator i krytyk” (1999: 183). Jego twórczość poetycka, krytyczna i tłumaczeniowa przenikają się

ze sobą, uzmysławiając odbiorcy, jak potencjalnie szeroka jest przestrzeń hermeneutycznego dialogu, w którą krytyk przekładu powinien wniknąć po to, by rozjaśnić racje i motywacje uczestników tej gry.

Na koniec chciałbym poświęcić nieco miejsca tej domenie dialogu, którą szczególnie zainteresowana jest hermeneutyka recepcji – domenie odbiorcy przekładu. W ujęciach krytycznych pojawia się ona zwykle w kontekście oceny wartości tłumaczenia dla kultury docelowej, czyli pytania, które niegdyś zwięźle sformułował Juliusz Żuławski (ubolewając nad stanem krytyki przekładu): co „pod sugestią oryginału” wnieść może tłumaczenie do rodzimej literatury i rodzimego języka (Żuławski 1975: 387)? Jest to jednakże tylko jedna z możliwych dróg refleksji, w dodatku problematyczna, gdyż wymagająca określenia kryteriów owej „wartości” czy też owego „wkładu”. Osobiście uważam, że ciekawsze jest pytanie o to, co docelowy czytelnik – nieznający oryginału odbiorca przekładu – może z niego wyczytać. Jak wchodzi z nim w dialogiczną interakcję? Jak dużym kredytem zaufania obdarza tłumaczenie i tłumacza? W jakim stopniu motywuje nim zaciekawienie obcością? A jak rodzi się zawiedzenie obcością, skutkujące często odrzuceniem przekładu?

Zauważmy, że lektura dzieła w przekładzie przy nieznajomości oryginału (i jego języka) skłania często do interesujących pytań, będących świadectwami produktywnego interpretacyjnie doświadczenia estetycznego. Pytania te wyrażają zwykle prze(d)sądy dotyczące wartości estetycznej dzieła prezentowanego jako wybitne. I tak, na przykład, rozczarowany stylem polskiego przekładu arcydzieła Selmy Lagerlöf *Gösta Berlings saga* Jarosław Iwaszkiewicz pisał w recenzji z roku 1925:

Dla nas, którzy szwedzkiego języka nie znamy, styl Selmy Lagerlöf na zawsze będzie zamknięty na siedem pieczęci; ale byłibyśmy wdzięczni tłumaczowi, który w dodatku tłumaczył „z oryginału”, jak to głosi karta tytułowa, aby nam dał przynajmniej złudzenie pięknego stylu, jakim słynna laureatka Nobla niechybnie musi władać (Iwaszkiewicz 1977: 9–10).

Ale, pyta Iwaszkiewicz, czy autorka *Gösty Berlinga* rzeczywiście posługuje się owym „pięknym stylem” (Iwaszkiewicz 1977: 10)? Cóż, odpowiada, jeśli nawet jej styl taki nie jest, to czy tłumacz nie powinien „ubrać prześliczne legendy Wermlandii w polszczyznę piękniejszą niż jej szwedzki oryginał?” (Iwaszkiewicz 1977: 10). „Z przekładu musimy sobie z trudem wyobrazić, czym jest samo dzieło” – konkluduje recenzent (Iwaszkiewicz 1977: 10), a krytyk przekładu skłonny jest zadać tu pytanie, czy aby wyobrażenie dzieła

nie było już gotowe w umyśle tego czytelnika, podczas gdy szwedzki idiom prozy Selmy Lagerlöf nie miał dlań istotnego znaczenia. Pytanie to może stanowić punkt wyjścia do hermeneutycznej refleksji na temat osobliwej kariery tego już niemal od pół wieku poprawianego, kolaudowanego, weryfikowanego przekładu jednej z najwybitniejszych skandynawskich powieści.

Innym przykładem tego, jak specyficzne prze(d)sądy i horyzonty oczekiwań czytelniczych mogą kształtować dialog z przekładem, jest zaproponowane przez Piotra Sommera odczytanie poezji szwedzkiej w polskich tłumaczeniach. O granicach swojego horyzontu poznawczego Sommer informuje w tekście rzetelnie, podkreślając, iż oceny dokonuje „z punktu widzenia czytelnika obytego jako tako z dzisiejszą poezją, ale głównie ze współczesną poezją języka polskiego i języka angielskiego”, nie kryjąc „nie-dostatku wiedzy na temat szwedzkiego kontekstu i nieznamość języka” (Sommarkvist [Sommer] 1998: 396–7). Z tego punktu widzenia – obytego co prawda, ale jednak w dużej mierze nieprzygotowanego kulturowo odbiorcy literatury tłumaczonej – stawia on pytanie o wartość przetłumaczonych wierszy jako dzieł samoistnych, które powinny przekonywać swą rzeczywistą doniosłością, swym znaczeniem dla literackiej polszczyzny. Trzonem krytyki Sommera jest zderzenie postulowanej wartości wierszy (w paratekstach tłumaczy-komentatorów) z wartością faktyczną, doświadczoną – a zatem, przyjmując perspektywę Jaußa, wpisaną w historię doświadczenia estetycznego. Redaktor „Literatury na Świecie” wchodzi z czytаныmi przekładami w dialog – przepytuje je, na pozór naiwnie indagując: „Co macie mi do powiedzenia, do przekazania?”. Często także – podobnie jak Iwaszkiewicz w przypadku Lagerlöf – snuje domysły na temat tego, co „naprawdę” mówi oryginał. Widzi bowiem, „że oryginał musi mówić co innego, albo mówić to, co mówi, lepiej niż przekład” (Sommarkvist [Sommer] 1998: 422). Zwraca się zatem z tym pytaniem do przekładów angielskich. Tak toczy się interesująca rozmowa, w której prze(d)sądy czytelnika odgrywają kluczową rolę. „Monolingwalny” odbiorca, niezależnie od poziomu literackiego wyrobienia, który reprezentuje, tym mocniej odwołuje się do swych prze(d)sądów, im bardziej obce jawi mu się przyswajane dzieło. Zauważmy tu obserwowalne w podobnych kontekstach zjawisko „domniemania winy tłumacza”. Otóż winny dyskomfortu związanego z uczuciem obcości i braku doniosłości przekładu jest zgodnie z tą optyką tłumacz – zawodzący na poziomie wyboru autora i dzieła, strategii przekładu oraz kompetencji językowej. Spoglądając na ten przypadek z perspektywy krytyka, nie sposób nie zauważyć, że bez ujawnienia i wpisania w hermeneutyczny dialog horyzontów szwedzkich

dziel i ich autorów oraz polskich tłumaczy obraz rzeczy, o którą dopytuje się Sommer jako czytelnik, będzie niepełny, czy też inaczej mówiąc: bez interrogatywnej postawy krytyka rzecz owa nie dojdzie do głosu.

Krytyk przekładu może zatem **inscenizować** dialog między dziełem, tłumaczem a odbiorcą docelowym. Konfrontacja tłumacza ze świadectwami spontanicznego odbioru jego przekładu z jednej strony, z drugiej zaś dyskusja z nim na temat jego własnej konfrontacji z oryginalnym dziełem, owocują zwykle interesującymi wypowiedziami⁸, które – zestawione z hermeneutyką oryginału – sprawiają, iż wytwarza się swoista **polifonia** argumentów i racji. Krytyk-hermeneuta ma w efekcie przed sobą specyficzną, miejscami niedookreśloną **partyturę**, którą może poddać interpretacji w swej wypowiedzi. A więc przedstawić ją czytelnikom tak, by po wnikięciu w świat zdarzenia, jakim jest przekład, mogli, wysłuchawszy głosów i racji, podjąć się własnej jego oceny.

Bibliografia

- Apel, Friedmar. 1982. *Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*, Heidelberg: Carl Winter.
- Assmann, Jan. 2008. *Communicative and Cultural Memory*, w: A. Erll, A. Nünning (red.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York: De Gruyter, s. 109–118.
- Balcerzan, Edward. 1999. *Tajemnica istnienia (sporadycznego) krytyki przekładu*, w: P. Fast (red.), *Krytyka przekładu w systemie wiedzy o literaturze*, Katowice: „Śląsk”, s. 25–37.
- Bartnicki, Krzysztof. 2012. *Fu Wojny albo tłumacz w wyprawie na wschód*, Kraków: Korporacja Ha!art.
- Benjamin, Walter. 1973. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berman, Antoine. 2009. *Przekład jako doświadczenie obcego*, przeł. U. Hrehorowicz, w: P. Bukowski, M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, s. 249–264.
- Bronk, Andrzej. 1988. *Rozumienie – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

⁸ Por. rozmowę z Elżbietą Kalinowską, tłumaczką *Pożądania* Elfriede Jelinek, w tomie *Między literaturami*. Dochodzi podczas niej do konfrontacji różnych horyzontów rozumienia: dzieła, tłumacza, (krytycznych) czytelników i uczestniczącego w dialogu krytyka (De Bończa Bukowski, Zarychta 2021: 88–90 i 105).

- 1994. *Antyfundamentalizm hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z filozofii niemieckiej I. Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń: UMK, s. 155–171.
- Chesterman, Andrew. 2012. *A Hermeneutic Dialogue with Radegundis Stolze*, w: L. Cer-
cel, J. Stanley (red.) *Unterwegs zu einer hermeneutischen Übersetzungswissen-
schaft. Radegundis Stolze zu ihrem 60. Geburtstag*, Tübingen: Narr, s. 30–38.
- Dąbmska-Prokop, Urszula. 2005. *Czy krytyka „pozytywna” przekładu jest potrzebna?*,
w: U. Dąbmska-Prokop, *Warsztat tłumacza i jego pułapki*, Kielce: Wyższa Szkoła
Umiejętności, s. 29–63.
- De Bończa Bukowski, Piotr. 2020. *Friedricha Schleiermachersa drogi przekładu. W kręgu
problemów języka i komunikacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielloń-
skiego.
- De Bończa Bukowski, Piotr, Zarychta, Paweł. 2021. *Między literaturami. Rozmowy
z tłumaczami o pisarzach języka niemieckiego*, Kraków: Universitas.
- De Man, Paul. 2009. *Dialog i dialogowość* (przeł. Ł. Wróbel), w: D. Ulicka (red.), *Ja –
Inny. Wokół Bachtina. Antologia*, tom 2, Kraków: Universitas 2009, s. 409–417.
- Eco, Umberto. 2021. *Prawie to samo. O doświadczeniu przekładu*, przeł. J. Miszał-
ska, M. Surma-Gawłowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gadamer, Hans-Georg. 1977. *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, przeł. M. Łu-
kasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 68(4), s. 309–319.
- 1993. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków:
inter esse.
- 1998. *Kim jestem Ja i kim jesteś Ty?*, w: H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?* wyb.
J. Margański, przeł. M. Łukasiewicz, przekł. przejrzał i wstępem opatrzył K. Bar-
toszyński, Bydgoszcz: Homini Studio, s. 67–165.
- 2003. *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*,
wyb., przeł. i posł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Aletheia, s. 99–141.
- 2009. *Lektura jest przekładem*, przeł. M. Łukasiewicz, w: P. Bukowski, M. Heydel
(red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, s. 321–325.
- Grądział, Joanna. 1999. *Witold Wirpsza: Krytyka przekładu w systemie autorskich poglą-
dów na literaturę*, w: P. Fast (red.), *Krytyka przekładu w systemie wiedzy o literaturze*,
Katowice: „Śląsk”, s. 177–190.
- Grondin, Jean. 2007. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysiń,
Kraków: WAM.
- Heidegger, Martin. 2000. *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław:
PWN.
- Heydel, Magda. 2013. *Gorliwość tłumacza. Przekład poetycki w twórczości Czesława
Miłosza*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hönig, Hans G., Kußmaul, Paul. 1999. *Strategie der Übersetzung. Ein Lehr- und Arbeits-
buch*, Tübingen: Narr.
- House, Juliane. 2015. *Translation Quality Assessment. Past and Present*, London – New
York: Routledge.
- 2018. *Translation. The Basics*, London – New York: Routledge.

- Iwaszkiewicz, Jarosław. 1977. *Gösta Berling*, w: J. Iwaszkiewicz, *Szkice o literaturze skandynawskiej*, Warszawa: Czytelnik, s. 8–10.
- Jankowicz, Grzegorz. 2012. *Tłumacz molekularny. Rozmowa z Krzysztofem Bartnickim*, „Magazyn literacki. Książki w Tygodniku” 10, 4 marca, s. 2–4.
- Jauß, Hans Robert. 1986. *Cząstkowość metody recepcji*, przeł. W. Bialik, w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył H. Orłowski, przeł. M. Łukasiewicz, W. Bialik, M. Przybecki, Warszawa: Czytelnik, s. 163–177.
- 1991. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joyce, James. 2012. *Finneganów tren*, przeł. K. Bartnicki, Kraków: Korporacja Ha!art.
- Kleszcz, Leszek. 2006. *Po cóż poezja?*, w: K. Bał, J. Wilk (red.), *Gadameriana*, Wrocław: ATUT, s. 175–178.
- Kuczyńska-Koschany, Katarzyna. 2007. *Andersen Iwaszkiewicza*, „Odra” 7–8 (lipiec–sierpień), s. 91–96.
- Kuhn, Irène. 2007. *Antoine Bermans „produktive“ Übersetzungskritik. Entwurf und Erprobung einer Methode*, Mit einer Übertragung von Bermans *Pour une critique des traductions*, Tübingen: Narr.
- Marquard, Odo. 1994. *Pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 120–150.
- Okopień-Sławińska, Aleksandra. 1985. *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, Wrocław: Ossolineum.
- Pieczchna, Beata. 2019. *Rozumienie – dzieje – dialog. O kompetencjach tłumacza w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, wyd. II, Białystok: Prymat.
- Pikulik, Lothar. 1992. *Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung*, C.H. Beck: München.
- Pleger, Wolfgang H. 1988. *Schleiermachers Philosophie*, Berlin – New York: De Gruyter.
- Reiß, Katharina. 1971. *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik. Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*, München: Max Huber.
- Rosner, Katarzyna. 1991. *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa: PIW.
- Schlegel, Friedrich. 1980. [*Tieck's „Don-Quixote”-Übersetzung*], w: F. Schlegel, *Werke in zwei Bänden. Erster Band*, Berlin – Weimar: Aufbau-Verlag, 314–316.
- Schleiermacher, Friedrich, Platon. 2016. *Werke I,1 (KSA IV/3)*, hrsg. von L. Kappel, J. Loehr unter Mitw. von M. Günther, Berlin – Boston: De Gruyter.
- Scott, Clive. 2000. *Translating Baudelaire*, Exeter: University of Exeter Press.
- Sommarkvist, Pär. [Sommer Piotr] 1998. *Nasi polscy poeci szwedzcy*, „Literatura na Świecie” 7–8 (324–325), s. 396–429.
- Smolka, Iwona. 2008. *O ludziach i diablach. Z Adamem Pomorskim rozmawia Iwona Smolka*, „Nowe Książki” 2, s. 4–8.
- Steiner, George. 1989. *Martin Heidegger. With a New Introduction*, Chicago: The University of Chicago Press.

- 2007. *Przekład jako conditio humana*, przeł. O. i W. Kubińscy, w: O. Kubińska, W. Kubiński (red.), *Przekładając nieprzekładalne. O wierności*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, s. 19–39.
- 2009. *Ruch hermeneutyczny*, przeł. O i W. Kubińscy, w: P. Bukowski, M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, s. 329–334.
- Stolze, Radegundis. 1992. *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*, Tübingen: Narr.
- 2003. *Hermeneutik und Translation*, Tübingen: Narr.
- 2009. *Tłumaczenie jako proces ewolucyjny*, przeł. P. Bukowski, w: P. Bukowski, M. Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, s. 349–355.
- Szulakiewicz, Marek. 2004. *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Veraart, Albert, Wimmer, Reiner. 1993. *Hermeneutyka*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo PAT, s. 9–13.
- Wanning, Berbeli. 2000. *Friedrich Schlegel. Eine Einführung*, Wiesbaden: Panorama.
- Wuthenow, Ralf-Rainer. 1969. *Das fremde Kunstwerk. Aspekte der literarischen Übersetzung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Żuławski, Jerzy. 1975. *O tłumaczeniu ksiąg*, w: S. Pollak (red.), *O sztuce tłumaczenia. Księga druga*, Wrocław: Ossolineum, s. 381–387.