

*Grzegorz Sowinski*

## Między książką i księgą

*Pani Profesor Elżbiecie Paczkowskiej-Łagowskiej*

### I

Wydaje się oczywistością, że pojęcie „książka” musi stanowić fundamentalną kategorię wszelkich nauk „książkowych” i „biblijnych” (księgoznawstwa, bibliotekoznawstwa, biblioznawstwa etc.). Jak się zwykle dziś definiować to pojęcie? Rzućmy okiem na kilka typowych definicji. Kazimierz Rzewuski w swym podręcznikowym *Księgoznawstwie* podaje dwuaspektową definicję: „książka jest zbiorem arkuszy zawierających tekst, utrwalony graficznie, powielony zwykle w pewnej liczbie egzemplarzy” oraz „książka jest dokumentem zawierającym utrwaloną myśl ludzką”<sup>1</sup>. Fundamentalna na polskim gruncie, choć mocno już przestarzała, *Encyklopedia wiedzy o książce* definiuje książkę jako „zespół treści psychicznych utrwalonych w tekście, elementów materialnych oraz funkcji społecznej, polegającej na oddziaływaniu tych treści na życie umysłowe i społeczne”<sup>2</sup>. Niemieckojęzyczny *Słownik książki* określa ją jako „zwykle większą ilość pustych, zapisanych bądź zadrukowanych kart, składek czy arkuszy papieru w okładce, połączonych razem dzięki zszyciu”<sup>3</sup> (*sic!*). Nie ma potrzeby przytaczać więcej tego rodzaju definicji — wszystkie one z samej swej istoty *muszą* być do siebie zasadniczo podobne. Czy można im coś zarzucić? Jakąś

---

1 K. Rzewuski, *Księgoznawstwo*, Warszawa 1991, s. 11.

2 *Encyklopedia wiedzy o książce*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1971, szp. 1260.

3 H. Hiller, *Wörterbuch des Buches*, Frankfurt/M. 1991, s. 58.

merytoryczną nieprawdę? Albo rozmijanie się z prawdą? Ależ nie! Może poza jednym: że są banalne, oczywiste. Że pozostają nam obojętne, że nas nie porywają; że nie dają do myślenia. Że nie mogą zaspokoić potrzeby, którą nazywano niegdyś potrzebą metafizyczną.

## II

Rozczarowani beznamiętnym i banalnym poznaniem, jakie oferują nauki o książce, chcielibyśmy się zwrócić ku filozofii książki. Lecz oto kolejne rozczarowanie: filozofowie nie poświęcali uwagi książce jako książce.<sup>1</sup> Zajmowali się nią co najwyżej mimochodem – zwykle w metaforycznym sensie. Dwie główne metafory to „księga natury” (resp. „stworzenia”) oraz „księga życia”.

Zgodnie z Augustyńską metaforą „księgi natury”, drugą formą objawienia – obok objawienia biblijnego – jest natura jako szyfr napisany przez Boga (który zatem byłby autorem nie jednej, lecz dwu ksiąg). „Księga życia” natomiast to jakiś tajemniczy tekst („Otworzono jeszcze inną księgę, księgę żywota”), w którym są zapisane imiona wybranych (zob. *List do Filipian*, 4, 3).

Nie czas tu i miejsce, by wnikliwiej się przyglądać obu metaforom, które ujmują świat i dzieje na obraz księgi. Zapytajmy tylko, jakie idee dochodzą do głosu w tych figurach? Sądzimy, że dałyby się z nich wyczytać przynajmniej takie intuicje:

- a) księga jest tajemnicą czy też zawiera w sobie tajemnicę;
- b) poznanie księgi jest jej rozszyfrowaniem;
- c) księga jest szyfrem (od „*sifr*”: „pusty”), zatem jej poznawanie jest jej „zapisywaniem”, co można rozumieć dwojako: jako zapisanie czystej karty albo jako zapisanie, które zasłania – szyfruje – wcześniejszy zapis;
- d) nie każdy jest zdolny, przeznaczony czy powołany do lektury;
- e) księga jest objawieniem, które ujawnia, a tym samym sprawia, że coś naprawdę staje się „jawnością”, „zjawiskiem”;

<sup>1</sup> Co znamienne, największy współczesny słownik filozoficzny — *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel-Stuttgart) — w ogóle nie zawiera hasła „książka”.

e) księga jest zapisana, zatem ostateczna, ważna, niezmienna („*scripta manet*”);

f) księgę stworzył niezwykle autor;

g) czytanie księgi jest wyróżnionym – najwyższym – trudem.

Pod przewodem tych intuicji chcemy się zająć książką *jako* książką. Zająć się *hermeneutycznie*. Niech punktem wyjścia będzie osobliwy podtytuł jednej z ksiąg: „*Ein Buch für jeden und keinen*”. Podtytuł zagadkowy, paradoksalny, poruszający...

### III

„Dla wszystkich i dla nikogo” — tymi słowy enigmatycznie określił krąg odbiorców swego filozoficznego poematu jedynie Friedrich Nietzsche. Ale podtytuł taki mogłoby nosić dzieło każdego twórcy. Z należną powagą potraktował to paradoksalne *memento* Martin Heidegger.<sup>1</sup> W jego interpretacji „dla wszystkich” znaczy: dla każdego z tych nielicznych, dla których ich własna istota stała się warta myślenia. „Dla nikogo” to natomiast: dla nikogo z tych niezliczonych, którzy, upojeni poszczególnymi fragmentami i kunsztem językowym Nietzscheńskiego tekstu, nie podążają w ryzykowną podróż myślenia jego jednej jedynej myśli.

Choć poważna, eksplikacja, którą zaproponował Heidegger, okazuje się jednak niedostateczna: wybiórcza, ograniczona, powierzchowna. Elitarystycznie dzieli czytelników na wyróżnionych i na ostatniejszą resztę, za podstawę tego podziału przyjmując swoistą zasługę bądź przewinę każdorazowego czytelnika. Gubi możliwego czytelnika jako takiego. Zapoznaje relację: czytelnik – książka, przede wszystkim zaś relację: pisarz – książka. Pogłębiona eksplikacja musi mieć na względzie trzy momenty przewodnie: że czytelnik, jeśli w ogóle jest winny lub zasłużony, to tylko połowicznie; że wszelki czytelnik może być dla dzieła i „każdym”, i „nikim”; że możliwość bycia-dla-wszystkich i bycia-dla-nikogo należy do samej istoty wszelkiej książki – czytanej czy pisanej.

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, s. 20 n.

„Dla wszystkich i dla nikogo” – by zadomowić się w tej zdumiewającej formule, musimy wybrać właściwą drogę, która pozwoli w nią w ogóle wniknąć. Długa droga, którą podążą te rozważania, jest drogą hermeneutyczną. Przebywając ją, wskażemy na kilka spraw, które bodaj tylko skutkiem swej prostoty pozostały nie zauważone jako charakterystyki doświadczenia hermeneutycznego.

Dla pobieżnego oznaczenia naszej drogi powiedzielibyśmy tak: wszelkie prawdziwie indywidualne dokonanie duchowej twórczości okazuje się uchwytnie dla każdego odbiorcy jako ograniczony ogół składowych, by nadal pozostawać nieogarnione i niedosiężne jako skład całości i części.

Wewnątrzsystemowe odniesienie pomiędzy zawsze aktywnym odbiorcą i, zda się, że pasywnym, obojętnie znośącym jego poczynania, dziełem jako obiektem doświadczenia hermeneutycznego, w którym uwieczniony utwór budzi się z powrotem do życia, poruszony czy wstrząśnięty dotknięciem odbiorcy, z konieczności ma czasowy i dziejowy charakter.

Jego fazę wstępną stanowi recepcja składowych dzieła, które kolejno się odsłaniają w trakcie postępującej lektury. Ukazują się one, po pierwsze, w świetle nieskonkretyzowanych oczekiwań, mglistych przewidywań, nieokreślonych presupozycji co do treści, albo kształtu, albo sensu itp. tego oto dzieła, z którym w wyniku takich czy innych interesów czy potrzeb za chwilę stanie się stronniczo twarzą w twarz. Po drugie zaś i przede wszystkim, ukazują się one w uniwersalnym, przed-rozumieniowym horyzoncie „mojego świata”, który to horyzont umożliwi odbiorcy wszystkie te mniej czy bardziej ukierunkowane antycypacje i wszelkie aktualne rozumienie. Rzecz jasna, każda aktualnie percypowana rozumiejąco na subiektywnym tle i w subiektywnym świetle składowa nadto pojawia się w swoim na poły obiektywnym kontekście. Składają się nań niektóre składowe wcześniejsze (już rozumiejąco dostrzeżone i przywoływane z pamięci bądź nietematycznie współwidziane „katem oka”) oraz składowe przyszłe (jeszcze nie odkryte, lecz już domniemywane przez odbiorcę, który „tendencyjnie” projektuje sobie możliwości dalszego ciągu sekwencji).

Drugą stroną wstępnej recepcji dzieła – nazwamy ją *rozumieniem* w wąskim, właściwym sensie – jest jego rozbiór, niezamierzo-

ny wprawdzie, ale też nieunikniony skutkiem wybiórczości uwagi, temporalnego charakteru wszelkiego działania oraz wewnątrzsystemowego rozkładu samego dzieła, który jest właściwy całości, tak jak kontekstualny układ jest właściwy częściom. W wyniku tej destrukcji dzieło staje się dla odbiorcy ogółem bezsłownie rozpoznanych składowych systemu. Generalnie biorąc: do rozpoznania składowych dochodzi dzięki „bezwiednej” wiedzy, którą odbiorca nieustannie wykorzystuje i którą czasem może sobie wyraźnie uświadomić. Od jej zasobności zależy w rozumiejącej fazie odbioru stopień kompetencji odbiorcy, która umożliwia początkową wspólnotę między tekstem i czytelnikiem. Zakres owej wspólnoty wpływa na liczebność rozpoznanych składników systemu. Ich ogół pozostaje bazą doświadczenia hermeneutycznego w jego kolejnej, właściwej fazie, w której potoczyć się może ono w dwu kierunkach: albo pogłębić destrukcję dzieła, albo pójść drogą rekonstrukcji. Oczywiście, i jedno, i drugie może nastąpić tylko pod warunkiem, że doświadczenie hermeneutyczne nie zostało przedwcześnie przerwane. Właśnie takie rozwiązanie relacji hermeneutycznej nierzadko bywa najzupełniej usprawiedliwione — w tych wszystkich przypadkach, gdy rudymenarna wspólnota okazała się ledwie peryferyjna, gdy dzieło nie wciągnęło zatem odbiorcy, zagadując go zbyt nieśmiało.

Rozstanie jako pierwsza, łatwiejsza możliwość dalszego przebiegu lektury oznacza podział rozpoznanych składowych na składniki wyraźnie rozpoznane i na pozostałą resztę „bez znaczenia”. Pobudką do niego jest zadane sobie samemu bądź postawione przez innych pytanie dotyczące się obiektu aktualnego doświadczenia i zmuszające odbiorcę do odpowiedzi, a tym samym i do choćby chwilowego zebrania myśli, do namysłu nad czymś, co dotychczas odbywało się niejako automatycznie, spontanicznie. W następstwie tej refleksyjnej operacji odbiorca chwytą się dominujących odtąd składowych, które, odłączone od rozmontowanego dzieła, zostają *explicitie* wpasowane w obce im, bo zewnętrzne (choć czasem bliskie), konteksty kultury czy osobistego doświadczenia życiowego. Tam zaś składniki te wyraźnie ukazują znaczenia, które z oczywistych powodów są jak najdalsze od miarodajnego sensu (całość i jej rozkład) i dość odległe od wewnętrznych znaczeń (części i ich składnia). Własne doświadczenie życiowe „rzeczy” oraz choćby rudymenarne minimum „eru-

dycji” — dwa filary odkrywalności — stanowią gorączkowo przeszukiwane zaplecze odbiorcy, który „rozmyślnie” wynajduje zewnętrzne konteksty, pozbawiające rozpoznany wcześniej składnik jego „układnego” znaczenia. Tym sposobem niektóre z uprzednio rozpoznanych składowych teraz wydają się rozszyfrowane. Rzecz jasna, zwykle dla jednego i tego samego składnika odbiorca może — a nawet chce, gdy go „egzaminacyjnie” wypytują — dla popisowej odpowiedzi znaleźć kilka rodzinnych czy całkowicie rozłącznych kontekstów. Zestawiony z nimi, składnik taki „mówi” raz to, raz tamto, jego mowa zaś jawi się jako rozgwar, który nabiera waloru wieloznacznej — „symbolicznej” — głębi. Na pozór całe dzieło, w rzeczywistości zaś tylko ta czy inna jego składowa, objaśniona na drodze deszyfrującego demontażu, jawi się jako przejrzyste, *ergo* zrozumiałe, choć o „zrozumieniu” dzieła jako takiego (które jest sobą nie jako ogół składowych, lecz jako skład mniej czy bardziej dopasowanych wzajemnie całości i części) nie może tu być mowy.

Nie ma również powodu, by doświadczenie hermeneutyczne w tej upadłej swej fazie — nazywamy ją *interpretacją* — stało się czymś więcej niż wysiłkiem deszyfracji, przypadkową grą skojarzeń, które oddalają odbiorcę od dzieła, i ich pospieszną werbalizacją, która wyraża się jakże często dziś spotykanymi (postmodernistyczne *signum temporis*?) zwrotami: „Przywodzi na pamięć...”, „Do złudzenia przypomina...”, „Widać wyraźne podobieństwa...”, „Nasuwiają się analogie...” etc. Generalnie: nie przymuszony do przeobrażeń przez sam swój przedmiot, odbiór toczy się spokojnie, bez wewnętrznych zakłóceń, zakrętów, konwersji, a kończy miłym uczuciem zadowolenia z kolejnego tryumfu nad rozbitym i pobitym dziełem, o którym miało się wszak tyle do powiedzenia. Pozorna wszechrozumiałość opiera się na redukcji nowego wytworu do starych, skądinąd znanych wzorów, klisz, schematów, opinii czy zapatrywań, redukcji, której najwyższym — jeśli tak można powiedzieć — osiągnięciem jest metodycznie prowadzony, naukowy rozbiór ikonologiczny. Negatywną istotę i istotną negatywność tej możliwości doświadczenia hermeneutycznego wypowiada poetyckie słowo, które będzie najlepszym zwieńczeniem ostatnich wywodów: „To podobień-

stwo, ten pozór, ta nazwa uspokaja nas i nie pozwala nam pytać, kim jest dla siebie samego ten twór nieszczęśliwy<sup>1</sup>.

Drugą możliwością, alternatywną zwykle dla interpretacji, jest gotowość spotkania się z dziełem w jego rozległej i wzniosłej postaci własnej. Ruch ów zawsze przebiega w obrębie „mojego świata”, którego, rzecz jasna, nigdy nie pozostawiam za sobą, by ponad jego granicami przeniknąć w „świat Innego”, w jego „inny świat” (jak w pewnej mierze sugeruje Dilthey<sup>2</sup>) — są one tym samym światem<sup>3</sup>, chociaż o znacznie różniącej się topografią. Dokonując tego ruchu, nie poszerzam również horyzontu „mojego świata” na „cudzy świat” (jak w hermeneutyce Gadamera<sup>4</sup>) — ruch wykładni, tak jak każde inne praktyczne czy teoretyczne posunięcie, przebiegać może tylko w „moim świecie”, w którym co najwyżej dochodzę do jego granic i namacalnie je odkrywam. Podczas tego ruchu „mój świat” niejako gęstnieje, bo coraz więcej z widzialnego w ogóle czy widzianego już przez innych staje się rzeczywiście widoczne również „dla mnie”.

Zatem w wewnątrzświatowym ruchu *wykładni* — tym mianem określamy drugą z właściwych możliwości przebiegu doświadczenia hermeneutycznego — następuje prawdziwie fundamentalne przemieszczenie. Oto bowiem opuszczam „moje miejsce”, które stanowi centrum „świata”, ośrodek wszelkich moich odniesień, a przede wszystkim podstawę egocentrycznego „dla-mnie-istnienia” tego wszystkiego, co, jako rozumiane za pośrednictwem „mojego świata”, może się w nim pojawić. Wciągnięty przez dzieło, dążę potem, zwykle tylko krótką chwilę, ku nowemu centrum. Odtąd będzie nim dla mnie dzieło, a jeszcze dokładniej — jako że przecież w jego systemie już jestem — dzieło w swej skupionej postaci jako skład całości i części.

---

<sup>1</sup> B. Schulz, *Proza*, Kraków 1973, s. 67.

<sup>2</sup> Zob. W. Dilthey, „Rozumienie i życie”, przeł. G. Sowiński, w: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, ss. 41-94.

<sup>3</sup> Wszak w ostatecznym rozrachunku „ja człowiek i ty człowiek”, o czym słusznie przypomina gdzieś Platon.

<sup>4</sup> Zob. H.-G. Gadamer, „Koło jako struktura rozumienia”, przeł. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia...*, op. cit., ss. 227-234.

Wykładając, odbiorca musi dokonać skoku, by oderwać się od pewnego, bo utwardzonego, gruntu życiowo sprawdzonych schematów i porządków, skostniałych klasyfikacji i ustaleń, którymi z praktyczno-konserwatywnej konieczności przesiąknięty jest każdy świat, roztaczający się wokół każdorazowego centrum. Skok ów prowadzi od rozpoznanych składowych ku całości i częściom. Po jego dokonaniu nie jest się już ani „po tej”, ani „po tamtej stronie”, lecz właśnie w bezstronnym zawieszeniu pomiędzy ogółem już rozpoznanych składowych i jeszcze nie osiągniętym składem całości i części. Rozumiejąco rozpoznane składniki teraz nie naprzykrzają się swymi znaczeniami zewnątrzkontekstualnymi, powoli ewoluując w części całości. Całość zaś, której to zawdzięczają, poczyną się mgliście rysować w horyzoncie aktualnego doświadczenia hermeneutycznego, punktowo rozświetlana refleksem znaczenia swych części i, podobnie jak one, jawi się już w polu widzenia, niczym Kordoba z wiersza Lorki — „daleka i sama”<sup>1</sup>.

Nowego centrum — w przypadku dzieła filozoficznego, które skłonni jesteśmy uważać zarówno tutaj, jak i w ogóle<sup>2</sup>, za wzorzec ludzkich kreacji, owym centrum jest jedna jedyna myśl myśliciela jako zarazem wszechmyśl i myśl nad myślami — nie potrafię pozytywnie osiągnąć, choć coraz bliżej się ku niemu przemieszczam. Koniec końców okazuje się ono nie-miejscem, ludzką utopią Innego jako Innego zawsze „dla mnie” w „moim świecie”, w którym i ja nie mam już własnego — centralnego — miejsca.<sup>3</sup>

Unikając pokusy rozszyfrowywania, dywinacyjna wykładnia musi się zatem wzbic w ruchome zawieszenie, w którym dzięki rozumiejącemu oglądowi składowych odbiorca wygląda całości, rozgląda się po częściach i spogląda za siebie celem rozpoznania nowych składowych. Miejsce ikonologicznej deszyfracji, prowadzonej na oślep,

<sup>1</sup> F.G. Lorca, „Piosenka jeźdźca”, cyt. za: H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, Warszawa 1978, s. 323.

<sup>2</sup> Por. G. Sowinski, „Ku myśli myśliciela. Zapiski hermeneutyczne na marginesie dzieła Wilhelma Diltheya”, w: *Wokół rozumienia...*, op. cit., ss. 97-126, zwłaszcza ss. 97-104.

<sup>3</sup> Zob. E. Lévinas, „Znaczenie a sens”, *Literatura na świecie*, nr 184-5, ss. 239-279, w tym zwłaszcza s. 264 n.



zajmuje hermeneutyczny *wgląd* i fenomenologiczny *rozgląd*, które dialektycznie współgrają ze sobą, umożliwiając ruch wykładającego. Pomieszczony między ogółem a całością i częściami, wykładający musi dokonywać po kolei trzech kroków na jednej i tej samej drodze: pierwszy to krok przed siebie ku całości, następnie krok wstecz ku składowym, po czym znów krok przed siebie, ale ku częściom, i tak dalej — i tak *coraz* dalej.

Na czym polega dialektyczność owego związku fenomenologii i hermeneutyki? Dialektyka ta nie prowadzi do syntezy hermeneutyki całości i fenomenologii części w substancjalnie nową metodę, która wchłaniałaby w siebie swe wyjściowe substraty, zniesione i już nierozpoznawalne na wyższym szczeblu. W ich grze nie następuje również zniesienie negowanego i totalny tryumf negującego. Nie jest to więc taka dialektyka, jaką postulował pojednawczy Cieszkowski: „Ale w poznaniu, że [...] świadomość nie jest czymś najwyższym, lecz że sama musi się wznieść ponad siebie — a trafniej jeszcze: wyjść z siebie i postąpić dalej — kryje się treść przejścia, które przedstawia się jako postulat substancjalnej jedności [...] ta zaś nie tylko ma być sama w sobie i dla siebie, ale musi też wyłonić z siebie pewien substrat”<sup>1</sup>. Nie jest to również taka dialektyka, jakiej żądał bezkompromisowy Dembowski: „Jakoż w walce żywiołów, zasad, dojście do ostatecznych wypadków zasady wyrokuję o jej zwycięstwie lub pognębieniu; im w walce jedno lub drugie prędzej nastąpi, tym lepiej [...] Walczące zasady, których każdej przekonaniem jest, że zwycięży, winny mieć interes w prędkim dojściu do ostatecznych swych wypadków, więc do zadecydowania się zwycięstwa”<sup>2</sup>. Dialektyczność, którą mamy tu na myśli, oznacza współistnienie hermeneutyki i fenomenologii w stałej walce, w zmaganiach, które nie mają zwycięzcy ani pokonanego, i w pojednaniu, które nie neguje siły, swoistości i autonomii antagonistycznych stron, wręcz przeciwnie — afirmuje je i utwierdza jako sprawdzone w boju, w którym obie strony dowiodły sobie wzajem swej rzeczywistej doniosłości i wzajemnej niezbędności. Bodaj coś takie-

<sup>1</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972, s. 67.

<sup>2</sup> E. Dembowski, *Pisma*, Warszawa 1955, t. III, s. 347.

go miał na myśli Nietzsche, pisząc: „Dionizos mówi językiem Apollina, lecz Apollo w końcu językiem Dionizosa”<sup>1</sup>.

Stan równowagi między hermeneutycznym wglądem i fenomenologicznym rozglądem – możliwość idealna – następuje wówczas, gdy ilość ich wzajemnej negacji równa się ilości ich wzajemnej afirmacji. Oczywiście, w dziejach wykładni będziemy mieć do czynienia zawsze z naprzemienną dominacją jednego z tych dwu kierunków odbioru, której skrajne granice to maksimum negacji, minimum afirmacji.<sup>2</sup> Dialektyczna więź jest gwarantem trwania zawsze zmiennej, żywej współmierności, utrzymuje w korbach miary właściwe obu metodom dążenie do zgubnego usamodzielnienia i absolutyzacji. Potencjalnie dzieło jest nieskończenie podzielne. Bez afirmatywno-negatywnego związku z hermeneutyką czysta fenomenologia doprowadziłaby do takiego rozbioru, że w najlepszym razie otrzymałaby tylko atomy, martwe, bez siły i bez znaczenia wycinki, czystą materię: plamę, dźwięk, literę. Czysta hermeneutyka zaś, która wyzwoliłaby się spod zbawczego jarzma fenomenologii, w mig poszybowałaby w nierzeczywisty zaświat dzieła, łudząc się, że przez swój mistyczny zachwyty nie tyle nawet dosięgnęła sensu dzieła, ile wręcz go prześcignęła.

Dialektyczne *koło*, a właściwie — i po prawdzie — nieskończona *spirala* („hołdujemy nie zamkniętemu kołu, lecz otwartej spirali”<sup>3</sup>) fenomenologiczno-hermeneutycznego ruchu wykładni każdorazowo zaczyna wszakże działać dopiero od pewnego momentu. By to nastąpiło, odbiorca musi sobie pośród ogółu składowych znaleźć trwałą odskocznnię od podstawy, która okaże się później albo opoką, albo zdradliwym gruntem. Tak czy inaczej, pozostaje ona punktem wyjścia drogi, która eks-centrycznie prowadzi na przemian ku

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 150.

<sup>2</sup> O tych realnych kształtach i dominujących tendencjach, które w trakcie swego przebiegu przybiera wykładnia jako spotkanie, powiedzieć dałoby się więcej dopiero przy okazji eksplikacji terminów „sens” i „znaczenie”, w systemie dzieła powiązanych składniowo dzięki dialektycznemu kołu jako strukturze wszelkiego dzieła — dla poruszenia tej zasadniczej kwestii zabraknie tutaj miejsca.

<sup>3</sup> A. Cieszkowski, op. cit., s. 309.

znaczeniowo sensownej całości i ku sensownie znaczącym częściom („Jeśli przerwanie zamkniętego mocno *circulus vitiosus* i jego zamianę w nieskończoną spiralę nazywa się ekscentrycznością, zawsze chętnie gotowi jesteśmy przystać, by w tym znaczeniu nazywano nas ekscentrykami<sup>1)</sup>).

Ten bodaj najbardziej fundamentalny moment przejścia od rozumienia do wykładni niemal nie daje się uchwycić teoretycznie, gdyż pozostaje sprawą olśnienia, które za nic ma wszelkie algorytmy, reguły, sposoby, przepisy — one są istotne dopiero na końcu, gdy wykładnia podsumowuje przebytą drogę. Spróbujmy jednak rzucić nieco światła na tę ośrodkową kwestię. W tym celu musimy powrócić do zarysowanej wcześniej destrukcji, którą każdorazowo oznacza rozumienie jako rozpoznanie. Otóż destrukcja ta nie jest bynajmniej rozbiorem na składniki proste, na znaczące składniki pierwsze, nie jest metodycznie prowadzonym „cegiełka po cegielce” demontażem gmachu dzieła — to raczej, należałoby powiedzieć, spontaniczne rozburzanie, skutkiem którego dzieło jako składny system staje się pomieszaniem najrozmaitszych fragmentów, odprysków, kawałków itp.: opisując pierwszy etap doświadczenia hermeneutycznego, wszystko to określiliśmy mianem składowej systemu. Dzięki tej niemetodyczności rozbioru znajdują się wśród rozpoznanych składowych również takie, w których nieźle zachował się wycinek znaczeniowego układu, już to za sprawą własnej wytrzymałości i trwałości, już to za sprawą wzmocnienia, które zawdzięcza wzmożonej uwadze odbiorcy. Logicznie rzecz biorąc, większe prawdopodobieństwo powodzenia mieć będzie ta próba wykładni, która oprze się na na najlepiej zachowanym, największym fragmencie. Z pomocą jego zachowanych rysów znaczeniowych można będzie próbować rekonstruować hermeneutycznie układ całości, co znaczy zarazem: hermeneutyczno-fenomenologicznie pod ich przewodem rozpoznawać dalej nowe składowe i odpowiednio je dobierać, by uzupełnić wyjściowy fragment, oraz fenomenologicznie obciosywać je w części. Od znalezienia tego typu składowej, która stanie się ośrodkiem krystalizacji składni systemu dzieła

---

<sup>1</sup> Ibid.

zależy, czy w ogóle zadziała koło hermeneutyczno-fenomenologiczne, czy otworzą się perspektywy na zbliżenie między projektem rekonstruującym układ i samym tym układem, czy zostanie wyzwolony spiralny ruch. Rzecz jasna, może się zdarzyć, że taki wyjściowy zrab będzie pochodzić z dalekich peryferii dzieła i pozwoli jedynie na rekonstrukcję jakiegoś marginalnego, stosunkowo autonomicznego podsystemu dzieła. — Albo że takich dominujących nad innymi swą wielkością i stanem zachowania fragmentów znajdzie się kilka na raz i że pochodzą one będą z rozmaitych regionów, co doprowadzi do rywalizacji opartych na nich projektów, ich wzajemnego uzgadniania, odrzucenia mniej perspektywicznych. — Albo że składnia systemu była sama w sobie tak subtelna, iż nawet te stosunkowo dobrze zachowane fragmenty nie pozwalają na jej rekonstrukcję: przypadek wymagający niezwyklej wprawy. — Albo tak słaba, że wszystko rozpadło się w gruzy. — Albo że pośród ogółu rozpoznanych składowych odbiorca dostrzeże takie, które jako komentarz, wyznaczenie, napomknienie etc. odnoszą się do dzieła, którego są składowymi: w przypadku wypowiedzi autotematycznych szanse wykładni niepomiarne rosną.

Pełne wyliczenie wszystkich możliwości i związanych z nimi utrudnień czy udogodnień miałyby się z celem ogólnej prezentacji. Niewykluczone zresztą, że każda wykładnia musi znaleźć niepowtarzalny klucz do zawsze już *zniesztalonego* koła, dzięki którego skupiającej sile dzieło stanowi zamykający się w sobie system. W tym miejscu najważniejsza jest okoliczność, że wykładnia zaczyna się w określonej *sytuacji*, która stanowi punkt zaczepienia metodycznego postępowania. Później wszystko pozostaje w dialektycznym ruchu krytyki i wsparcia, co w pierwszym rzędzie znaczy: doznaje rewizji, podlega korekcie, uściśla się, precyzuje, rozrasta. Być może odbiorca odrzuci już zaawansowany projekt, powróci do nowego początku, zawiązując nową – radykalnie zmienioną lub tylko zmodyfikowaną – sytuację wyjściową, i skupi się na innym fragmencie, wokół którego będzie rozmieszczać pozostałe. Być może projekt taki pozwoli wcześniej na zrozumienie – rozpoznanie – jakiejś istotnej składowej, która do tej pory nie została, z braku hermeneutycznego ukierunkowania poczynań odbiorcy, uchwycona w pierwszej fazie odbioru, teraz zaś nie tylko wzbogaca sobą ogół

rozpoznanych składowych, lecz i stanowi realną podwalinę nowego podejścia wykładni do dzieła. Reasumując i konkludując: stojąc na straconej pozycji, wykładający odbiorca może jednak, zostawiwszy ją za sobą, coraz bardziej zbliżać się w wykładni do niedocieczonego dzieła jako centrystycznej jedno-wielości, by właśnie tym wyraźniej odczuwać nieprzekraczalność granicy poznania. I jest to jedy-ny, a zarazem najwyższy stopień zrozumienia dzieła jako takiego — *kresowe* zrozumienie jego tajemnicy. Coraz lepiej znane w swej własnej postaci, dzieło u końca wykładni wyraźnie i bez osłonek jawi się jako naprawdę tajemnica. *Wykładnia zadomawia się w dziele jako wiadomej tajemnicy*. To największe zbliżenie kładzie, jak się zdaje, kres wykładni i doświadczeniu hermeneutycznemu.

Tak wyjaśniały się pokrótce Nietzscheański paradoks.

Ale wyjaśnienie nie jest jeszcze w żadnym razie pełne, bo nie stało się prawdziwie źródłowe. Przeszło mimochodem obok czegoś, co potraktowało jako całkowicie jasne i oczywiste. Chodzi o „daleką i samą” Kordobę. Cóż to za miejsce dla nieskończonej wędrówki? Cóż to za wędrówka? Kim jest na pozór tragiczny jeździec na koniu, który wie: „Choćbym drogi znał na pamięć, nie dojadę do Kordoby”? W porządku hermeneutycznym tym nieosiągalnym miejscem jest potajemny Logos dzieła, poszukiwany przez wykładającego w jego krętej drodze pomiędzy całością, ogółem i częściami wewnątrz systemu dzieła. Poszukiwaniom tym przewodzi jedno jedyne Słowo stale mówione, które nazywamy wszechSłowem słów, gdy dzieło je wypowiada, bądź Słowem nad słowami, gdy dzieło je tylko wymilcza. Ale skupiona na doświadczeniu hermeneutycznym odpowiedź nie jest pierwszorzędna, ruch hermeneutycznego wykładania jest wszak zaledwie wtórny, naśladowczy. Pierwszym i pierwotnym ruchem hermeneutycznym jest zmierzanie samego poety na spotkanie ze swym niedosiężnym Logosem.

W życiu dotrzeć znów, poprzez wykonanie swego zadania, do Logosu jest pragnieniem każdego poety czy myśliciela i wieczną zarazem niemożnością. Bo „śmierć nie spuszcza ze mnie oka, wciąż spogląda z wież Kordoby”: bramą w drodze człowieka, która wie-dzie od wypowiedzianego bądź tylko wymilczanego Słowa do Logosu okazuje się skon. Dlatego refleksja hermeneutyczna musi się posze-

rzyć o wymiar „metafizyczny” (eschatologiczne czy nihilologiczne transcendowanie).

Logos słownej realizacji jest zewsząd, z każdego miejsca w systemie dzieła postrzegalny jako cel drogi wytwórcy, stale się jawiąc negatywnie w horyzoncie jego „świata”. Ale też Logos leży zawsze „po tamtej stronie”, co dokładniej rzecz biorąc znaczy: „po drugiej stronie” świata hermeneutycznego twórcy czy hermeneutycznego odbiorcy. Dlatego tworzenie i wykładanie muszą — w drodze do swego ostatecznego celu i końca — przejść „bramę Kordoby”. Właśnie dlatego wytwór nigdy nie jest skończony i nigdy nie jest skończona wykładnia. W tym wyższym sensie książka jest dla nikogo (również — o paradoksie — nie dla swego poety!) i dla każdego (w tym przede wszystkim dla swego wytwórcy!). Taki byłby najgłębszy sens Nietzscheańskiego powiedzenia.

Czy jednak rzeczywiście może to już stanowić kres rozważań, które z zamierzenia chcą do końca prześledzić całą drogę i odtworzyć pełny zakres doświadczenia hermeneutycznego? Czy wykładnia nie musi w końcu wyjść poza system dzieła, w którego granicach ciągle pozostawała? Ku czemu miałyby jeszcze prowadzić jej droga? I jak miałyby wyglądać? Tak fundamentalnych pytań niepodobna pozostawić bez najskromniejszej choćby odpowiedzi! Odpowiedź taka mimochodem już się tu gdzieś przewinęła. Wyraźnie ją tedy powtórzmy.

„– W gruncie rzeczy istnieją tylko książki. Księga jest mitem...”<sup>1</sup>: ta poetycka konstatacja zdaje sprawę z fundamentalnego faktu ontologicznego. Dlatego jest prawdziwą zasługą „współczesności”, że uwolniła nas od rzekomych ksiąg, które władały nad innymi mocą bezliku swych wyznawców. Demityzując biblioteczne zasoby, których hierarchiczny porządek stał się zwyczajnym ogółem książek, uwolnienie to pozwala każdemu na własną rękę i miarę wybierać sobie ze zbioru książek książkę do zmityzowania w indywidualną księgę „dla mnie”. Owo mityzowanie nazywamy księgowaniem książki w księgę.

---

<sup>1</sup> B. Schulz, op. cit., s. 124.

W „bibliotece” swojego świata ściągamy sobie na miejsce centralne, miejsce „moje”, które zajmuje się na początku i zwykle go nie opuszcza, konkretne dzieło, które, najpierw raczej z przypadku, później bardziej za sprawą wyraźnie umotywowanego wyboru, staje się dla mnie istotne, by w jakimś momencie wypaść z czytelniczej gry i na powrót zatonać pośród całej „reszty bez znaczenia”. Na zwolnionym miejscu przelotnie bądź na dłuższy czas pojawia się kolejne dzieło, które znów staje się sprzymierzonym bądź wrogiem Ty. Bywa, że grę zastępuje czysta lektura: Ja spotka się wówczas ze swym Innym Ja. Jest to pierwsza chwila procesu mityzowania. Wykładnia może dzięki niej rzeczywiście dotrzeć do swego ostatniego tutaj celu.

Każda wykładnia swój cel osiąga, gdy dociera do tajnych granic systemu: do całości i do części. Cel wszelkiej wykładni jest jeden i ten sam: poprzez głośne mówienie sam na sam z dziełem dojść do milczącej z nim jako całością i częścią komunii. Co pozostaje wykładni do zrobienia u granic systemu? Wyjść poza nie.

Wewnątrzsystemowy sens zawsze zamkniętego w sobie dzieła przechodzi u kresu wykładni w graniczne znaczenie dzieła, które, jako znaczące, jest zarazem zawsze otwarte. Ramy systemu czynią dzieło zamkniętym, granice całości i części otwierają je. Na co otwarte jest dzieło? Na swój Logos i swą Rzec, o której dzięki niemu dzieło coś rzecze. Jedność sensu u swego końca (i początku) ma dwa znaczenia. Jedno znaczenie jest rzeczowe, drugie jest logiczne. Dzięki temu rozdwojonemu znaczeniu dzieło godne jest nosić miano symbolicznego. Znaczenie dionizyjskie (opis Rzeczy) i znaczenie apollinijskie (odpis Logosu) nigdy nie istnieją z osobna, jedno bez drugiego. Znaczenie dionizyjskie kieruje odbiorcę na zewnątrz dzieła — ku jego „tam” (umiejscowionemu w rzeczywistości). Znaczenie apollinijskie kieruje odbiorcę poza dzieło ku jego „zapleczu”, które jest nicą (nicością) wszelkiego „tutaj” (umiejscowionego w dziele). Zamilczenie jako osiągnięcie celu tutejszego to dla wykładni oglądanie Rzeczy, o której ono mówi, i nasłuchiwanie z najbliższej blizy Logosu, dzięki któremu ono mówi.

Nasłuchując, odbiorca wmyśla się w drugą stronę dzieła. Nasłuchiwanie ma przygotowawczy charakter — przygotowuje do bezdrożnej drogi między „tutaj” i „nie-tutaj”. Wmyślając się tam, od-

biorca może wymyślać się poza system *cudzego* dzieła ku *własnej* myśli jedynej (czy ku własnemu poematowi do napisania, albo ogólnie: ku własnemu słowu do powiedzenia) jako maksymalnie *spokrewnionej* z jedną jedyną myślą wykładanego myśliciela.

Na czym polega to pokrewieństwo, ta ostateczna wspólnota, zasadniczo różna od wyjściowej wspólnoty komunikacyjnej? Na bliskości miejsc. Na umiejscowieniu miejsca prawdziwie „mojego” (osobistego centrum egotycznego, które bynajmniej nie jest tym samym, co centrum egocentryczne), i miejsca „cudzego” (egotycznego centrum wytwórcy) w jednej i tej samej okolicy, osnutej mgłą jednej i tej samej tajemnicy.

Czy wykładający jest raczej w pierwszym, czy raczej w drugim miejscu? — tego oczywiście wiedzieć niepodobna. Niemniej wykładający chciałaby się tego dowiedzieć, bo u kresu władają nim dwa pragnienia: pragnienie *komunii* i pragnienie *eremii*...

Grzegorz Sowiński

---