

Spis treści

Wstęp	7
ROZDZIAŁ I	
DOŚWIADCZENIE OBCOŚCI	13
1. Pytanie o warunki rozumienia jako problem hermeneutyki	13
1.1. Rewizja sytuacji hermeneutycznej. Przemieszczenia obcości	13
1.2. Cyrkularność rozumienia i interpretacji	19
1.3. Moment różnicujący	25
2. Atopia hermeneutyki	28
3. Atopia dekonstrukcji	41
4. Rola kategorii atopii w projekcie radykalizacji hermeneutyki	51
5. Obcość sytuacji hermeneutycznej jako doświadczenie kulturowe	61
ROZDZIAŁ II	
DOŚWIADCZENIE BEZDOMNOŚCI	73
1. Hermeneutyczny mit zadomowienia	73
2. Doświadczenie nieswojości	84
2.1. Krytyczna historia bycia	84
2.2. Paradoksalny status nieswojości	91
3. Doświadczenie kryzysu zamieszkiwania	102
3.1. Radykalno-hermeneutyczna „logika faktyczności”	102
3.2. Bezdomność doświadczenia filozoficznego	112
3.3. Dom. Od nostalgii do atopii	124
4. Hermeneutyczny mit bezdomności	134

ROZDZIAŁ III

DOŚWIADCZENIE UTRATY	146
1. Utrata w hermeneutycznym doświadczeniu bycia	146
1.1. Doświadczenie: od uobecniania do atopii	146
1.2. <i>Ereignis</i> jako doświadczenie utraty	155
1.3. <i>Andenken</i> jako poświadczenie utraty	163
2. Doświadczenie utraty jako doświadczenie posthistoryczne	168
2.1. Kres historii	168
2.2. Doświadczenie wobec atopii przeszłości	177
3. Doświadczenie utraty jako doświadczenie fragmentaryczne	187
3.1. Utrata doświadczenia	187
3.2. Doświadczenie: od scalania do fragmentacji	198
Zakończenie	215
Bibliografia	219

Wstęp

Wbrew głoszonym przez wielu filozofów proklamacjom kresu doświadczenia, jest ono nadal jedną z podstawowych kategorii wokół których organizuje się refleksja nad kulturą¹. Mowa tu – z jednej strony o głosach reprezentantów poststrukturalizmu, którzy odrzucają pojęcie doświadczenia, głównie ze względu na jego związek z silnymi koncepcjami podmiotowości, z drugiej zaś – o radykalnym posunięciu Richarda Rorty’ego, który całkowicie wyeliminował je ze swojego filozoficznego słownika, wskazując na niemożność pełnienia przez doświadczenie funkcji uprawomocniającej naukowe poznanie. Z przyjętego w tej książce punktu widzenia, formułowane przez badaczy odpowiedzi na pytanie o potencjalną użyteczność kategorii doświadczenia² dla współczesnej humanistyki i filozofii kultury wskazują jednak raczej na jej antagonizujący, nie zaś jednoczący potencjał. Wynika on, jak zauważyć można śledząc poświęcone doświadczeniu prace, z licznych kontrowersji związanych ze sposobami jego konceptualizacji. Problematiczny status „jednego z najmniej wyjaśnionych pojęć jakimi dysponujemy”, jak w *Prawdzie i metodzie* pisał o doświadczeniu Gadamer, wiąże się ściśle nie tylko z niedodefiniowaniem i częstymi zmianami sposobu rozumienia kategorii doświadczenia. Wynika on także z faktu, że – jak zauważa Martin Jay – nie jest i nie może być ono traktowane jako przedmiot jednej wyłącznie pieśni³, jednego tylko dyskursu. Kategoria kulturowego doświadczenia stanowi raczej przedmiot ciągłego dialogu, czasami również ostrego sporu, w którym ścierają się nie tylko przeciwstawne perspektywy, dyskur-

¹ Wystarczy wspomnieć o koncepcjach takich badaczy jak Frank Ankersmit, Martin Jay – autor m.in. wydanej niedawno po polsku książki *Pieśni doświadczenia* – czy Victor Turner i Edward Bruner, którzy zredagowali powstałą w drugiej połowie lat 80. *Anthropology of Experience*, by docenić jego heurystyczną dla humanistyki wagę.

² Nawiązuję tu do tytułu Kmity i Pałubickiej. Por. J. Kmity, A. Pałubicka, *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: J. Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1992.

³ M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejnak-Majewska, Universitas, Kraków 2003, s. 15.

sywne porządki i poznawcze interesy, ale także wielkie filozoficzne tradycje, które na różne sposoby artykułują jego problemy i warunki możliwości. (Mowa tu głównie o tradycji niemieckiej i francuskiej oraz amerykańskiej).

Zarówno badacze wywodzący się z tradycji *Geisteswissenschaften*, którzy osadzają doświadczenie w ramach konstruowanych przez siebie koncepcji kultury, jak i ci którzy wyprowadzają interpretacje rzeczywistości kulturowej z analiz idiosynkratycznego doświadczenia kulturowego zdają sobie sprawę, że nie da się abstrahować od kultury w myśleniu o doświadczeniu. Koncentracja na kulturowym doświadczeniu okazuje się konsekwencją decydującego dla dwudziestowiecznej filozofii odkrycia, że abstrahowanie od kulturowego czy społecznego kontekstu – zarówno gdy mowa o doświadczeniach egzystencjalnych, estetycznych, poznawczych, jak i filozoficznych – nie jest dłużej możliwe. W konsekwencji, współczesna refleksja nad doświadczeniem stawia przed sobą dwa zadania. Z jednej strony dąży do rozszerzenia zakresu stosowalności tej kategorii. Ma ona swym zasięgiem obejmować nie tylko społeczne, kolektywne czy indywidualne doświadczenie artykułowane w terminach uczestnictwa w kulturze, ale również każde, poczynając od zmysłowej percepcji, na lekturze kulturowych tekstów kończąc, odniesienie do otaczającego – zawsze już kulturowo określonego – świata.

Z drugiej strony wskazuje ona na konieczność zmierzenia się z konsekwencjami analiz proponowanych przez współczesne teorie kultury. Jak poucza przykład kulturowej antropologii, wymóg ten skłania badaczy do stawiania pytań o charakter doświadczeń kształtujących się w wielokulturowej czy transkulturowej, zmediatyzowanej rzeczywistości oraz problematyzowania samego kontekstu, w którym tworzy się to doświadczenie. W efekcie dwudziestowieczna refleksja nad doświadczeniem (wystarczy wspomnieć tu Benjamina, Marquarda czy Agambena) stawiać może także pod znakiem zapytania możliwość stosowania wypracowanego wcześniej instrumentarium badawczego. Może również, jak nominalistycznie zorientowana refleksja nad kulturową rzeczywistością, koncentrować się na doświadczeniach, które wymykają się mocnej kulturowej regulacji oraz pojęciowemu opracowaniu. Mowa tu tym samym o doświadczeniach, które nie pozwalają wpisać się w ramy jednoznacznych interpretacji i wyartykułowane zostają raczej w terminach niepowtarzalnych, często czasoprzestrzennie dookreślonych wydarzeń, przez co status ich opisu staje się problematyczny. Specyfika współczesnej kultury zmusza tym samym filozofów i zajmujących się nią teoretyków kultury do ciągłego ponawiania pytania o doświadczenie i niezbędne do jego analizy narzędzia. Umożliwia zatem wpisywanie go w coraz to nowe – estetyczne, etyczne, ideologiczne, polityczne – problemowe konteksty, co prowadzi znów do wytwarzania kolejnych poświęconych mu „pieśni”.

„Pieśń” postheideggerowskiej radykalnej hermeneutyki, której charakter i główne założenia próbuję w książce rekonstruować, pytając o możliwość zastosowania jej ustaleń do artykulacji problemów współczesnego kulturowego doświadczenia, z pewnością nie ma na celu usuwania wpisanych w dyskusje nad doświadczeniem dysonansów i napięć. Co więcej, ona także zostaje rozbita tu na dwa głosy współtworzących ją filozofów: Johna Caputo i Gianniiego Vattimo. Mimo dzielących ich różnic i odmiennych obszarów zainteresowań, wyłaniająca się z lektury ich prac koncepcja doświadczenia pozwala jednak zakładać wspólnotę interpretacyjnej perspektywy. Porusza się ona również na przecięciu wielu, także przywołanych wyżej, interpretacyjnych porządków, uruchamiając w konsekwencji wpisane w nie konceptualizacje pojęcia doświadczenia. Pozostaje bowiem pod wpływem dokonań nietscheańskiej filozofii, krytyczno-kulturowych pism reprezentantów szkoły frankfurckiej, jak ma to miejsce w przypadku filozoficznego projektu Gianniiego Vattimo czy derridiańskiej dekonstrukcji, jak chciałby John Caputo.

Wyrasta jednak przede wszystkim z otwartego przez Heideggera pytania o bycie. Wpisuje się tym samym w nurt hermeneutycznej filozofii poddawanej nieustannej radykalizacji. Ta zaś, z jednej strony wymaga od hermeneutów ciągłego namysłu nad warunkami możliwości interpretacyjnej praktyki wykształcanej w sytuacji utraty metafizycznych podstaw i stabilności wszelkiego poznania, z drugiej natomiast domaga się, by usytuować problem doświadczenia na gruncie refleksji ontologicznej, uruchamiając całą gamę problemów związanych z próbami konceptualizacji kategorii doświadczenia w ramach hermeneutycznej tradycji. Odnoszę się tu zatem do diltheyowskiego uwalniania pojęcia doświadczenia od epistemologicznych konotacji, które w dużej mierze umożliwiło zoperacjonalizowanie kategorii kulturowego doświadczenia na gruncie refleksji humanistycznej oraz gadamerowskich prób odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości hermeneutycznego, historycznego czy estetycznego doświadczenia. Przede wszystkim do wpisanej w projekt heideggerowskiej hermeneutyki – krytykowanej przez Shustermana⁴ – uniwersalizacji interpretacyjnego charakteru doświadczenia, która wyłania się po destrukcji metafizyki obecności. Ich przywołanie i podejmowana w radykalno-hermeneutycznym duchu krytyczna rekonstrukcja stanie się zatem także moim zadaniem.

Perspektywa radykalnej hermeneutyki, stanowiąca efekt długotrwałej batalii rozgrywającej się wewnątrz niejednorodnej przecież hermeneutycznej tradycji, zwraca się jednak głównie ku pytaniu o własne, nie tylko ontolo-

⁴ Por. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tłum. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 143 nn.

giczne, ale i kulturowe podstawy. Dlatego dostrzega ona konieczność osadzenia pytania o doświadczenie w analizach współczesnej rzeczywistości kulturowej, która – jak zaznacza Vattimo – jest warunkiem możliwości wyłonienia się samej hermeneutyki radykalnej. To właśnie w sferze wyznaczonej przez współczesną zestetyzowaną i zmedializowaną kulturę do głosu może dojść, pisze włoski filozof, radykalnie pojęty fenomen hermeneutyczny. Posunięcie takie okazuje się zatem istotną korektą w stosunku do dokonania wcześniejszych reprezentantów hermeneutycznej tradycji. Pozwala nie tylko na zdecydowaną polemikę z transcendentalizmem, intrametafizycznym charakterem uprzednich projektów, korespondując z interpretacjami hermeneutycznej tradycji zaproponowanymi przez Derridę. Przedmiotem krytyki jest tu także problem zapoznawania historycznego czy właśnie kulturowego charakteru hermeneutyki. Zarzuty te wystosować można, jak argumentują reprezentanci jej zradykalizowanej wersji, zarówno wobec gadamerowskiej hermeneutyki filozoficznej, jak i heideggerowskiej hermeneutycznej filozofii. Posunięcie to domaga się także od hermeneutyki, by – realizując habermasowski interes rozumienia – dostarczała narzędzi do interpretacyjnego porządkowania współczesnej sytuacji kulturowej, czy udzielała odpowiedzi na pytania, przed którymi stawia badaczy ta sytuacja. To właśnie wyeksponowanie tych wątków, jak postaram się pokazać, umożliwić może hermeneutyce bardziej owocne i interesujące uczestnictwo w filozoficznym dyskursie o kulturze współczesnej oraz wykształcającym się w jej ramach doświadczeniu.

Próba przekładu wypracowywanych przez radykalnych hermeneutów ontologicznych czy strukturalnych charakterystyk doświadczenia na terminy doświadczenia kulturowego pozwoli zatem nie tylko dojść do głosu rodzającym się w ramach hermeneutycznej tradycji aporiom i problemom, czy też wskazać na kierunek przekształceń, którym może ona dzisiaj podlegać, chcąc wpisać się w ramy szerszej humanistycznej dyskusji. Prowadzić musi także do problematyzacji takich kategorii jak bliskość, swojskość czy przynależność, które dominowały dotąd w hermeneutycznej refleksji nad doświadczeniem. Nie wydają się one spełniać heurystycznej roli w opisie współczesnego kulturowego doświadczenia zarówno w planie wewnątrz-filozoficznym, jak i krytyczno-kulturowym. Sytuacja ta domaga się bowiem wypracowywania nowych kategorii służących do analiz doświadczenia, eksponujących jego nieostateczny, niekonkluzywny, otwarty i zdarzeniowy charakter. Umożliwiających zatem nie tylko ciągle osłabianie kategorii doświadczenia, ale także prowadzących do radykalnej problematyzacji jego kulturowego odniesienia.

Podstawowym problemem podniesionym w książce jest zatem pytanie o to, czy pojęcie atopii, zewnętrzne wobec analizowanych dyskursów, wykorzystane może zostać jako kategoria interpretacyjna odnosząca się do-

świadczania kulturowego. Tym samym zapytam o status kategorii atopii i jej rolę pośród innych kategorii, wokół których organizuje się hermeneutyczna refleksja nad doświadczeniem, sukcesywnie rozszerzając związane z nią znaczeniowe pole oraz zakres stosowalności. W jej terminach odczytywać będę radykalno-hermeneutyczne charakterystyki doświadczenia, przekładane konsekwentnie na terminy doświadczenia kulturowego.

To wieloznaczne słowo, mimo że nie pojawia się w pracach radykalnych hermeneutów, ma hermeneutyczny rodowód. Zostało zapożyczone przez Gadamera od Platona, który terminem *atopos* określał w swoich dialogach Sokratesa. Autorowi *Prawdy i metody* służyło natomiast do opisu tego, co obce: co wymyka się jednoznacznej interpretacji, co nie może zostać umieszczone w horyzoncie oczekiwań, zrozumiane. Także inne, wpisane w pole semantyczne atopii terminy, jak niedorzeczność, niezwykłość, absurdalność⁵ czy bezpodstawność, korespondują ze słabo ontologicznymi opisami doświadczenia, które do głosu dochodzą w koncepcjach Caputo i Vattimo. Niedookreślenie i niedodefiniowanie tego pojęcia pozwala na wprowadzanie go, wiążące się także z modyfikacjami znaczenia kategorii atopii, w ramy hermeneutycznego dyskursu oraz postawienie pytania o to, co wnieść może ona do hermeneutycznych koncepcji doświadczenia, do jakich przekształceń prowadzić. Atopia jako kategoria interpretacyjna dojdzie zatem do głosu w trzech obszarach wyznaczonych przez strukturalne opisy: doświadczenia obcości, doświadczenia bezdomności i doświadczenia utraty, akcentując kolejno niekonkluzywny, nieugruntowany i nieostateczny charakter kulturowego doświadczenia. Trzy wymienione obszary i zarazem trzy rodzaje doświadczenia stanowią przedmiot kolejnych rozdziałów książki.

Atopia zdawać może także sprawę z problemów, przed jakim stają współcześnie badacze doświadczenia kulturowego. Odsyła do tego, co – jak we *Fragmentach dyskursu miłosnego* – wskazuje Roland Barthes⁶, wymyka się wszelkiej jednoznacznej klasyfikacji i gotowym pojęciowym siatkom. Pozwala jednak na opis sytuacji, w której znalazła się dziś zorganizowana wokół kulturowego doświadczenia radykalna hermeneutyczna refleksja. Myśl wrażliwa na jego problematyczny status i często paradoksalny charakter, sama skazana zostaje bowiem na wpisana w doświadczenie autorefleksyjną atopiczność: niekonkluzywność i nieostateczność. Odniesienie do niej pozwala tym samym dojść do głosu przekształceniom założeń przyjmowanych na gruncie hermeneutycznych koncepcji doświadczenia, jak również zdać sprawę z kondycji refleksji kształtującej się w obliczu braku stabilnego

⁵ *Słownik polsko-grecki*, oprac. O. Jurewicz, t. 1, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2000, s. 125.

⁶ Por. R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 79 nn.

„przedmiotu” namysłu. To umożliwi z kolei produktywną wymianę, w ramach której atopia zreinterpretowana może zostać dzięki odwołaniu do koncepcji radykalnych hermeneutów, te natomiast wyartykułowane w terminach atopii.

*

Książka ta jest nieznacznie przeformułowaną wersją doktoratu napisanego w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Promotorką pracy doktorskiej była prof. dr hab. Ewa Rewers, której chciałabym bardzo podziękować za opiekę naukową, inspirację oraz pomoc w trakcie wieloletniej wspólnej pracy. Podziękowania za ceną i życzliwą krytykę kieruję także ku naukowym Recenzentkom rozprawy: prof. dr hab. Annie Grzegorzcyk i prof. dr hab. Iwonie Lorenc. Dziękuję także Kolegom i Koleżankom z Instytutu Kulturoznawstwa, przede wszystkim z Zakładu Kultury Miasta, za inspirację i cenne uwagi podczas wspólnych seminariów oraz rodzinie, za nieustające wsparcie.

Doświadczenie obcości

1. Pytanie o warunki rozumienia jako problem hermeneutyki

1.1. Rewizja sytuacji hermeneutycznej. Przemieszczenia obcości

Zgodnie z tezą Johna Caputo, sformułowaną w książce *More Radical Hermeneutics*, dwoma biegunami pomiędzy którymi oscyluje współcześnie myśl hermeneutyczna (Caputo ma tu na myśli głównie hermeneutykę post-heideggerowską) są skończoność rozumienia oraz możliwość napotkania inności¹. Zostają one uznane przez filozofa za dwa najważniejsze problemy hermeneutyki. Pierwszy z nich identyfikowany jest przede wszystkim z konsekwencjami heideggerowskiego projektu oraz dokonaną przezeń reinterpretacją fenomenu rozumienia. Drugi zawdzięcza swoją rolę w filozofii hermeneutycznej „urbanizacji heideggerowskiej prowincji”, która stała się udziałem Hansa-Georga Gadamera. Rozumienie zostaje tu zatem sprzężone bezpośrednio z problemem autentycznego dialogu, którego możliwość, a nawet konieczność postulować ma hermeneutyka.

Konfrontacja tych dwóch, zdawać by się mogło odrębnych zagadnień, jakimi są pytanie o warunki rozumienia oraz możliwość napotkania inności, nie jest jednak w ramach refleksji hermeneutycznej niczym nowym. Problematyczna relacja pomiędzy tym, co zrozumiałe a tym, co niezrozumiałe, obce, wyznaczała horyzont, w ramach którego kształtowała się hermeneutyka definiowana jeszcze jedynie jako technika czy sztuka rozumienia i interpretacji. Motywowana pragnieniem zrozumienia tego co obce w tekście, organizowała ona swoje interpretacyjne wysiłki właśnie wokół odkrycia czegoś „czego sens stał się obcy i niedostępny”². W tych terminach objaśnia

¹ J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2000, s. 42.

² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 250.

Gadamer genezę idei uniwersalnej hermeneutyki Schleiermachera, pisząc, że „zrodziło ją przekonanie, że doświadczenie obcości i możliwość nieporozumienia są powszechne”³. Już zatem nie jedność tradycji, do której ma się ona odnosić (teksty prawne i biblijne), ale wspólna dla interpretacyjnych wysiłków procedura stanowi tu punkt wyjścia. Hermeneutyka pojawia się wszędzie tam, gdzie liczyć się należy z możliwym nieporozumieniem. Sens hermeneutyki technicznej⁴ jako historycznego projektu określa zatem konieczność czy potrzeba przewyciężenia obcości. W historię hermeneutyki, już od czasów, kiedy jej główne zadanie stanowiła lektura tekstów biblijnych i kodyfikacja technik, które mają tej lekturze przewodzić, a następnie kształtowanie się jej jako nauki, wpisany jest więc wysiłek rozumienia, utożsamianego z przekraczaniem niezrozumiałej obcości. Tym samym, hermeneutyka techniczna, pierwsza, instrumentalna forma hermeneutyki „jest wskazówką ułatwiającą interpretowanie tekstów, napisanych i wypowiedzianych, a reguły interpretacji zostały po raz pierwszy sformułowane tam, gdzie rozumienie i interpretowanie sprawiało trudności”⁵ – powtórzyć można za Günterem Scholtzem.

Diagnozowana przez Caputo transformacja, która wyznaczać ma charakter współczesnej hermeneutyki, nie wiąże się zatem z radykalną zmianą zakresu podejmowanych problemów. Centralnym zagadnieniem pozostaje tu fenomen rozumienia i problem doświadczenia obcości – coraz częściej jednak artykułowanej w terminach tego, co inne⁶. Przyczynia się do tego głównie projektowana przez Gadamera wizja hermeneutyki jako dialogiki, gdzie obcość traktowana jako termin techniczny, służący do strukturalnej charakterystyki doświadczenia, zastąpiona zostaje kategorią inności, która zdawać ma sprawę z nadwyżki sensu przysługującej temu co wobec doświadczenia zewnętrzne. Przemianie ulega raczej sposób, na jaki stawia się pytania dotyczące tego, jak możliwe jest rozumienie, jak należy je definiować oraz określać jego zakres, a także o to, jakie konsekwencje wynikają dlań z konfrontacji z tym co niezrozumiałe. Kluczowym posunięciem, które radykalnie modyfikuje hermeneutyczne pytanie o rozumienie, jest oczywi-

³ Ibidem, s. 256.

⁴ Odwołuję się tu do zaproponowanego przez G. Scholtza rozróżnienia pomiędzy hermeneutyką techniczną, hermeneutyką filozoficzną i filozofią hermeneutyczną. Por. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”*, tłum. D. Domagała, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1994.

⁵ G. Scholtz, op. cit., s. 46.

⁶ W *Topografii obcego* Bernhard Waldenfels przyjmuje odwrotną strategię, utożsamiając „inne” z tym, co jedynie różne, obcości zaś przypisując sens, który we współczesnej filozofii (głównie poststrukturalistycznej) wiązany jest z kategorią Innego. Por. B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

ście jego reinterpretacja dokonana w *Byciu i czasie* przez Martina Heideggera. A zatem zerwanie z ujmowaniem go jako humanistycznego ekwiwalentu przyrodoznawczego wyjaśniania i uznanie za egzystencjal.

Zainicjowane przez Heideggera wyjście poza czysto metodologiczną perspektywę, w ramach której funkcjonowała przecież jeszcze – będąca „złotym ograniczeniem”⁷ – refleksja Diltheya, pozwala między innymi rozszerzyć hermeneutykę o rozważania nad doświadczeniami, które pozostawały dotąd poza jej zasięgiem. Mowa tu o doświadczeniu sztuki i historii oraz doświadczeniach egzystencjalnych. Na uwzględnienie ich w ramach problematyki hermeneutyki pozwala, zdaniem Gadamera, właśnie „pogłębienie przez Heideggera pojęcia rozumienia i uczynienia go egzystencjalnym”⁸. Rozumienie nie jest tu już zatem definiowane jako poznawanie w naukach humanistycznych, lecz szerzej, jako sposób bycia *Dasein*: pierwotny ruch egzystencji ku światu, ku sobie samemu i ku innym. Tym samym przemianie ulega także ujęcie zadania hermeneutyki, którym nie jest już kodyfikowanie i rozwijanie procedur rozumienia, lecz filozoficzna odpowiedź na pytanie o jego warunki. Hermeneutyka pojęta jako „samorozumienie ciągle dokonującego się rozumienia”⁹ – by odwołać się do określenia Gadamera – stanowi zatem postulat nieustannego powracania do faktycznej, hermeneutycznej sytuacji, na której rozumienie się zasadza, która wyznacza jego ramy i pole widzenia, a zatem możliwe „jak” rozumienia.

Taka zaproponowana przez Heideggera redefinicja pojęcia rozumienia, poza oczywistymi filozoficznymi konsekwencjami, o których pisze Gadamer (i do których powrócę) prowadzić musi także do dosyć istotnej transformacji w hermeneutycznym myśleniu o obcości. Wiązać się będzie ona ze zmianą perspektywy, która każe patrzeć na rozumienie od strony obcości lub na obcość od strony rozumienia, na różne sposoby tematyzując sytuację hermeneutyczną. Decyduje ona zatem nie tylko o pojęciowym zróżnicowaniu tej kluczowej dla hermeneutyki kategorii, ale i wyznacza możliwy stosunek do tego co obce, który się na gruncie tych różnic wykształca. Oscylując, warto dodać, pomiędzy przewyciężeniem a postulowaną „akceptacją”, która wpisana jest w projekt hermeneutyki jako dialogiki¹⁰.

Pierwsze stanowisko reprezentowane było między innymi przez Schleiermachera i Diltheya. Mimo że ten drugi uzupełnił schleiermacherowskie techniczne rozważania o wymiar teoriopoznawczy – oraz pytając o możliwość rozumienia i interpretacji ustanowił przejście do hermeneutyki filozo-

⁷ M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2007, s. 20.

⁸ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 100.

⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 368.

¹⁰ Por. H.-G. Gadamer, *Destrukcyjna i dekonstrukcyjna*, tłum. P. Dehnel, „Odra” 2004/ 1, s. 33.

ficznej – obie koncepcje zorganizowane są wokół jednego wspólnego założenia. Punktem wyjścia koncepcji rozumienia czyni się tu obcość. Zadaniem rozumienia, które się takiej obcości przeciwstawia, jest jej przewyciężenie – zrozumienie. „Wykładnia byłaby niemożliwa, gdyby ekspresje życia były dla nas całkowicie obce. Byłaby zbędna, gdyby nie miały w sobie niczego obcego. Jej miejsce znajduje się zatem między tymi dwoma biegunami. Potrzebna jest wszędzie tam, gdzie występuje coś obcego, co powinno zostać przyswojone dzięki sztuce rozumienia”¹¹ – napisze w *Budowie świata historycznego w naukach humanistycznych* Dilthey. Mimo tego zatem, że zakres hermeneutycznego namysłu jest u obu filozofów nieco odmienny – Dilthey zdecydowanie poszerza obszar zainteresowań hermeneutyki o pozajęzykowe ekspresje życia, takie jak dzieła sztuki czy działania ludzkie oraz ugruntowuje je w namyśle metodologicznym – obaj sytuują pojęcie rozumienia w wyraźnie spolaryzowanym obszarze. Jest ono ruchem pomiędzy tym, co niezrozumiałe a tym, co zrozumiałe¹². Rozumienie pojawia się zatem wszędzie tam, gdzie badacz lub po prostu reprezentant kultury ma do czynienia z niejasnym przekazem, gdzie lektura lub obcowanie z kulturowymi zjawiskami napotyka trudności. Szczególnego znaczenia nabiera zaś w obliczu doświadczenia tego, co przeszłe. „Im większy dystans zachodzi między danym przejawem życia a rozumiejącym go, tym częściej powstaną niepewności” – napisze Dilthey. I zaraz doda: „Zmierzamy do tego, by je usunąć”¹³.

Jeśli wyjściowe zadanie hermeneutyki określa się jako wysiłek odtworzenia i doprowadzenia do obiektywnego poznania cudzej i zupełnie inaczej ukształtowanej indywidualności¹⁴ – lub „pragnienie odkrywania we wszystkim co obce, niezwykle, nieoczywiste, tego co nie będzie nas już niepokoić”¹⁵, jak wolałby uważać Nietzsche – w dosyć czytelny sposób ustanawia się brak zrozumienia jako punkt wyjścia interpretacyjnej praktyki. Obcość, niezrozumienie, nieporozumienie jest tym, co generuje rozumienie. Obsza-

¹¹ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 218-219.

¹² Por. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Surkamp, Frankfurt am Main 1977, s. 92 nn.

¹³ W. Dilthey, op. cit., s. 197. Warto dodać, że proponowana przez Diltheya koncepcja rozumienia za swój punkt wyjścia uznaje metodyczne opracowanie form rozumienia, wśród których wyodrębnia on rozumienie elementarne – zachodzące na obszarze życia codziennego i będące wynikiem „potrzeb życia praktycznego” – oraz rozumienie wyższe, które zachodzi wszędzie tam, gdzie zakotwiczone w sferze ducha obiektywnego (kultury) rozumienie elementarne zostaje zahamowane. Por. ibidem, s. 190 nn.

¹⁴ W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982.

¹⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 594. Nietzsche pozostaje zasadniczo sceptyczny wobec wszelkich wysiłków, zmierzających zarówno do pełnego zrozumienia Innego, który zawsze pozostaje jedynie naszym „dokłamanym” przedstawieniem, jak i samego siebie.

rem na gruncie którego rozumienie się wykształca jest zatem doświadczenie obcości. Jak – w odniesieniu do hermeneutycznego projektu Schleiermache-ra – zauważa Gadamer „nieporozumienie powstaje samo z siebie, a rozumienie musi być w każdym punkcie pożądanym i poszukiwanym. [...] Wszystkie zadania zawierają się w tym negatywnym sformułowaniu”¹⁶. Zadanie hermeneutyki – przyswajanie lub przewyciężanie obcości – w sposób jednoznaczny przeciwstawia sobie obszar tego, co nierozumiane i tego, co zrozumiałe. Równocześnie wtórne wobec niezrozumiałości rozumienie (będące efektem rozumienia) funkcjonuje tu jako pojęcie negatywne – *privativum*¹⁷.

Właśnie wobec takiego stanowiska i takiej charakterystyki sytuacji hermeneutycznej krytycznie ustosunkowuje się Heidegger, argumentując za tezę, że rozumienie nie jest czymś, co jako prywatacja wpływać może dopiero ze stanu pierwotnego niezrozumienia. Rozumienie jest raczej tym, co jako egzystencja, a więc sposób bycia *Dasein*, jest już zawsze dane i w tym sensie także nieprzekraczalne. Źródłowym sposobem dania rzeczy jest jej rozumienie w określony sposób, w który jest ona jako taka wykładana. Każdy kontakt z otaczającym światem zostaje zatem wyznaczony przez sposób w jaki jest on rozumiany i poza rozumieniem dokonać się nie może. Zawsze już – ukierunkowani przez wstępne rozumienie – rozumiemy coś jako coś, a więc z perspektywy sensu. „To co otwarte rozumieniem, to co zrozumiane, zawsze jest już dostępne w taki sposób, że jego «jako co» można wyraźnie wyodrębnić. Owo «jako» stanowi strukturę ważności czegoś rozumianego, konstytuuje wykładnię. [...] Wszelkie proste przedpredykatywne widzenie tego, co poręczne, jest już w sobie samym rozumiejąco-wykładające”¹⁸ – napisze w *Byciu i czasie* Heidegger. To właśnie rozumiejący ogląd, identyfikowany tu przede wszystkim z poręcznościowym stosunkiem do otaczającego świata, nie zaś wtórne przypisanie znaczenia temu, co obecne, pozwala widzieć coś jako coś – jako poręczne narzędzie¹⁹. Rozumienie jest zatem już zawsze projektowaniem horyzontalnego obramowania, w którym byt do-

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 264.

¹⁷ Por. G.W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2002, s. 32 nn. Zarysowując różnice pomiędzy wykształcającymi się na gruncie hermeneutycznych koncepcji sposobami problematyzacji obcości, korzystać będą do pewnego stopnia właśnie z zaproponowanych przez Bertrama interpretacji.

¹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 191.

¹⁹ W takich terminach w *Byciu i czasie* definiuje Heidegger pojęcie sensu, które ujmowane jest tu nie jako przedmiot rozumienia, ale sposób bycia *Dasein*, aktywność rozumiejącego interpretowania, projektująca horyzont, w ramach którego pojawić się może znacząca „rzecz”. Jest on jednością przedstruktur rozumienia: wstępnego zasobu (*Vorhabe*), wstępnego widoku (*Vorsicht*) oraz wstępnego pojęcia (*Vorgriff*), które wyznaczają kontekst, punkt widzenia oraz grę językową, w której ta rzecz w ogóle pozwala o sobie mówić. Por. *Bycie i czas*, op. cit., § 32.

piero może się pojawić, a zatem konkretnym projektem hermeneutycznej sytuacji²⁰.

Rozszerzenie hermeneutyki przez Heideggera, które zbiega się z uznaniem rozumienia za konstytutywny dla egzystencji, a tym samym nieprzekraczalny fenomen, domaga się zatem radykalnej rewizji sytuacji Hermeneutycznej. Jednym z jej aspektów jest oczywiście założenie, że to rozumienie, a nie nie-zrozumienie jest punktem wyjścia opisywanego przez hermeneutykę ruchu. W konsekwencji, wszelkie nie-rozumienie lub niepo-zrozumienie objaśniane może być jedynie z perspektywy rozumienia – a więc ujmowania czegoś jako czegoś. Nierozumienie, definiowane tu jako bez-jako-ściowe ujmowanie otaczającego świata wyłożone może zostać, zdaniem Heideggera, dopiero w horyzoncie rozumienia. Możliwość konfrontacji z kulturowym zjawiskiem, które pozbawione jest znaczenia, a tym samym potraktowane może zostać jako obce i niezrozumiałe, eksplikuje się tu z perspektywy pierwotnego i fundamentalnego rozumienia. „Proste widzenie najbliższych rzeczy w aspekcie «mieć do czynienia z...» niesie w sobie strukturę wykładni tak pierwotnie, że właśnie jakby *bez-jako-ściowe* ujmowanie czegoś wymaga pewnej korekty. «Zaledwie-mieć-coś-przed-sobą» przekłada się w czystym przyglądaniu się temu jako *już-nierozumienie*. To bez-jako-ściowe ujmowanie jest prywacją prosto rozumiejącego widzenia, nie bardziej pierwotne niż ono, lecz wobec niego pochodne”²¹ – napisze Heidegger. Nierozumienie jest tu efektem zahamowania rozumienia – i to ono raczej interpretowane może być tu jako prywacja.

Heidegger odwraca zatem perspektywę, w ramach której przyglądać się można relacji pomiędzy rozumieniem i obcością, czy nierozumieniem. Tym samym podważa on zasadność jakichkolwiek wysiłków, by – z jednej strony – w sposób ostry i jednoznaczny oddzielić od siebie i przeciwstawić sobie te dwa fenomeny, co stanowiło przecież punkt wyjścia dotychczasowej hermeneutyki. Z drugiej zaś, by fenomen rozumienia wyprowadzać z i fundować na obcości, która znów domaga się tu radykalnej problematyzacji. Dostyć czytelna Diltheyowska wizja, która sytuuje rozumienie pomiędzy tym co niezrozumiałe i zrozumiałe – jego miejsce bowiem, jak sugerował autor *Pism estetycznych*, znajduje się między tymi dwoma biegunami – domaga się rewizji. Przede wszystkim dlatego, że samo rozumienie rozciąga się, na co bardzo wyraźnie zwróci uwagę Gadamer, pomiędzy tym co już zrozumiane i tym, co rozumiane. Taki sens może mieć bowiem gadamerowska teza, że rozumienie zasadza się zawsze na tym, co już zrozumiane (*Verstanden-*

²⁰ Za utożsamieniem przedstruktur rozumienia z sytuacją hermeneutyczną argumentuje także J.D. Caputo. Por. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and The Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987, s. 69-71.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 192.

Haben). Tym samym także obcość musi znaleźć dla siebie miejsce raczej w obrębie tego ruchu, niż na jego początku i z wnętrza tego ruchu powinna być tematyzowana. Problem ten zostanie przeze mnie usytuowany w horyzoncie pytania o dynamikę rozumienia i interpretacji – jego cyrkularności.

1.2. Cyrkularność rozumienia i interpretacji

Zmiany, jakie wprowadzone zostały przez Heideggera w obrębie hermeneutycznej koncepcji rozumienia, domagają się nowego ujęcia podstawowej dla hermeneutyki figury koła hermeneutycznego. Jego nowo projektowany sens zdawać ma więc nie tylko sprawę z nieprzekraczalnego charakteru rozumienia, ale również z jego specyficznej dynamiki. Warto zatem zwrócić uwagę na podstawowe przemieszczenia w ramach jego tematyzacji. Georg Bertram, odwołując się kolejno do schleiermacherowskiej, heideggerowskiej i gadamerowskiej koncepcji koła hermeneutycznego, opisuje je w ten sposób: „Na początku okazuje się ono być przeszkodą. Później pozytywnym gruntem rozumienia. U Gadamera okaże się, że w figurze koła powiązane mogą zostać, z jednej strony rekurs do danego już rozumienia, z drugiej zaś rozwój rozumienia”²².

Pierwotnie – w technicznym ujęciu Schleiermachera i Asta – figura koła hermeneutycznego odnosiła się do konkretnego aktu rozumienia. Jego przedmiot stanowić miał tekst, którego interpretacja ugruntowana była w cyrkularnym ruchu pomiędzy fundowaną przez niego całością – a więc sensem tej całości a wchodzącymi w jego skład elementami. Dochodzi tu oczywiście do głosu znana hermeneutyczna zasada – która funkcjonuje tu także jako podstawowa dyrektywa wszelkiej interpretacji – że pojedynczy element może być zrozumiany jedynie z perspektywy całości, całość zaś z perspektywy elementu. Ruch rozumienia jest tu zatem wahadłowym ruchem, który – jak twierdzi Bertram – nie musi znajdować odniesienia do jego, zakładanej przez Heideggera i Gadamera, dziejowości. Równocześnie figura cyrkularności rozumienia rozszerzona zostaje tu o dwa dodatkowe poziomy i tym samym poddana dyferencjacji. Konkretną pracę – tekst – rozumieć należy, po pierwsze także w kontekście całości twórczości autora, którego jest ona dziełem. W tym przypadku stanowiącą punkt odniesienia interpretacji całością jest pozostawione przez niego dziedzictwo, po drugie zaś usytuować można ją w interpretacyjnym horyzoncie jaki stanowi konkretna historyczna czy kulturowa epoka, w której powstała. Tak zarysowane koło hermeneutyczne opisuje zatem kształt wszystkich aktów rozumienia i interpretacji, sytuując je w trzech metodycznie wyznaczonych polach. Za-

²² G. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion*, op. cit., s. 42.

kłada także – przynajmniej teoretycznie – pozytywną możliwość zrozumienia, która oznaczać ma likwidację obcości tekstu, w wyniku cyrkularnego ruchu rozumienia.

Jak jednak zauważa Bertram, koncepcja ta wiąże się ściśle z istotnym i nieredukowalnym ograniczeniem praktyki, która jest przezeń formalnie wyznaczona. Wynika ona nie tylko z problematycznego wysiłku ugruntowywania tego, co rozumiane. W obliczu nieustannego ruchu pomiędzy częściami a całością wydaje się być on projektem bez możliwości wskazania na jego ostateczny rezultat, który musi być nieustannie odraczany – z czego zdawał sobie sprawę już Schleiermacher²³. Związana jest ona ściśle także z zakładanym tu sposobem charakteryzowania rozumienia, które oznaczać ma zawsze przejście od tego co niezrozumiałe ku zrozumiałości. „Dokonana przez Schleiermachera ocena koła pozostaje w bezpośrednim związku z opisem, który przedstawia rozumienie jako przewyciężone nieporozumienie. Traktuje on gruntowne rozumienie całości nie jako dane rozumienie, ale jako potencjalne nieporozumienie”²⁴ – napisze filozof.

Wprowadzona przez Heideggera, a następnie Gadamera, korekta do przyjmowanego w hermeneutyce sposobu opisywania koła hermeneutycznego wiąże się więc nie tylko z poszerzeniem obszaru, do którego – jako model wszelkiego rozumienia – może być on zastosowany. Transformacji podlega tu także, warto przypomnieć, podstawowe założenie, które decyduje o jego charakterze i wynikających z jego ruchu konsekwencjach, jakim jest nowy opis sytuacji hermeneutycznej. A zatem uznanie rozumienia za nieprzekraczalne, a więc zawsze już dane i nieodmiennie określające to, co ma zostać zrozumiane.

Cyrkularność rozumienia, której opisowi poświęca Heidegger w *Byciu i czasie* wiele miejsca, nie funkcjonuje tu tym samym jako postulat, który decydować ma o kształcie interpretacyjnej praktyki. Potraktowana musi być ona raczej jako fenomen, który ufundowany jest na ontologicznej charakterystyce *Dasein*. Jest ona pierwotną strukturalną cechą każdego rozumienia. „«Koło» w rozumieniu należy do struktury sensu, ten zaś fenomen zakorzeniony jest w egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa, w wykładającym rozumieniu”²⁵ – napisze przecież Heidegger. Zaproponowana przezeń prezentacja tej cyrkularności – która w dalszej perspektywie domagać się będzie oczywiście oparcia w czasowości *Dasein* – wyznaczona jest przez relację, która zachodzi pomiędzy rozumieniem i wykładnią. Rozumienie, ujmowane

²³ Do tego problemu odwołał się także w *Powstaniu hermeneutyki* Dilthey, pisząc: „Teoretycznie napotykamy tu granice wszelkiej interpretacji, może ona zrealizować swoje zadanie tylko w określonym stopniu: wszelkie rozumienie pozostaje zawsze tylko względne i nigdy nie może się zakończyć”. Op. cit., s. 309-310.

²⁴ G. Bertram, op. cit., s. 45.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 197.

tu jako przedteoretyczny i praktyczny sposób „obchodzenia się” z otaczającym światem, zostaje dzięki wykładni przyswojone. Stanowi ona jego opracowanie poprzez wyprowadzenie tego co poręczne w pole rozumiejącego oglądu.

Pierwotnie poruszające się w ramach zrozumiałej nierozróżnialności rozumienie zostaje więc w ramach wykładni wyeksplikowane i wykształcone. „Wykształcanie rozumienia nazywamy wykładnią. W niej rozumienie rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. [...] Wszelka wykładnia, która ma dostarczyć zrozumienia, musi już wcześniej rozumieć to, co ma być wyłożone”²⁶ – napisze Heidegger. Wykładania zatem zawsze wyraŝta z rozumienia i tym samym jest w nim egzystencjalnie ugruntowana. Przystawając sobie rozumienie, porusza się ona w horyzoncie tego, co już zostało przez nie wstępnie określone i otwarte. Rozumienie umożliwia więc wykładanie czegoś jako czegoś, które aktualizuje możliwości i znaczenia otwarte w rozumieniu. Wykładnia podejmuje niejako przedstrukturę rozumienia i opracowuje ją w ramach „jako” struktury, dostarczając tym samym zrozumienia zaprojektowanej przez rozumienie sytuacji hermeneutycznej. Niezbywalna kolistość rozumienia zasadza się zatem na tym, że jest ono, z jednej strony, rzucone – nie dysponuje w sposób absolutny organizującą interpretacją sytuacją hermeneutyczną. Z drugiej zaś na tym, że jest ono już zawsze określonym projektem, a więc konkretną konstrukcją tej sytuacji. Ustanowiony przez relację pomiędzy rozumieniem i wykładnią ruch opisuje proces projektowania i przemieszczania sensu. Zdaje tym samym sprawę ze struktury ontologicznej *Dasein*. Jednocześnie, co w paragrafie 32 *Bycia i czasu* podkreśla Heidegger, to właśnie w ramach wykładni dokonuje się korekta wstępnych określeń, które ukierunkowują rozumienie, rewizja projektów i antycypowanych przez nie możliwości *Dasein*.

Tak, podsumowując swoje rozważania o kole hermeneutycznym – odpierając równocześnie zarzut, że jest ono błędnym kołem – pisze Heidegger: „To koło rozumienia nie jest kręgiem po którym porusza się dowolnego rodzaju poznanie, lecz stanowi wyraz egzystencjalnej *prestruktury* samego jestestwa. Koła tego nie można sprowadzać do jakiegoś *vitiosum* – choćby tylko z konieczności tolerowanego. Kryje się w nim pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznawania, która jednak tylko wtedy zostanie należycie uchwycona, gdy wykładnia zrozumie, że jej pierwszym, ciągłym i ostatecznym zadaniem pozostaje przeciwdziałanie podsuwaniu jej przez przypadkowe pomysły i pojęcia potoczne wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia oraz utwierdzanie naukowego tematu przez opracowywanie ich na podstawie «rzeczy samych»”²⁷. Tym samym, zata-

²⁶ Ibidem, s. 190 i 195.

²⁷ Ibidem, s. 196.

czany przez rozumienie krąg nigdy nie ulega likwidacji, która motywowana mogłaby być pełnią zrozumienia. Otwierany przezeń horyzont sensu – sytuacja hermeneutyczna – ulega raczej ciągłemu przemieszczeniu, wprowadzona w ruch przez dynamiczną relację pomiędzy rozumieniem i wykładnią.

Na co wyraźnie zwraca uwagę cytowany już Bertram, to niemethodyczne ujęcie koła hermeneutycznego, domaga się, by w sposób radykalny przeformułować także pytanie o możliwość ugruntowania rozumienia²⁸. Nie jest tu zatem tak, jak chciałby jeszcze Schleiermacher, że figura koła uzasadniona zostać może przez właściwe wyjściowe rozumienie. To raczej koło – cyrkularność rozumienia – funkcjonuje jako jego jedyne możliwe ugruntowanie. Tylko bowiem z perspektywy koła hermeneutycznego można myśleć o rozumieniu. „Odpowiednie wejście w koło”²⁹, o którym pisze Heidegger, oznacza konieczność ujmowania rozumienia nie od strony jego uzasadnienia lub nie, ale od strony ruchu – gry pomiędzy przekonaniem, które wprzęgnięte są w jego cyrkularność.

Kolejną konsekwencją zarysowanego przez Heideggera modelu jest założenie, że opisywany tu cyrkularny ruch musi być zawsze ruchem pomiędzy tym, co już rozumiane i tym, co ma być zrozumiane – a więc ku nowemu rozumieniu. Nie bierze on swojego początku z tego, co niezrozumiałe czy obce, i czego niezrozumiałość przewyciężona zostać może przez wprawiony w ruch – dzięki konfrontacji z nią – proces interpretacyjny. Niezrozumienie nie jest tym, co usytuowane może zostać poza granicami tego koła, czymś do pewnego stopnia wobec niego zewnętrznym. Stanowi ono przecież – jak starałam się już za Heideggerem pokazać – jedynie prywatę rozumienia. Tym samym także wszelka obcość, którą napotyka rozumienie musi być w konsekwencji myślana z jego wnętrza, a zatem z perspektywy nieredukowalnej cyrkularności rozumienia. Dochodząca tu ponownie do głosu teza o nieprzekraczalności rozumienia oznacza, że rozumienie ma miejsce tam, i tylko tam, gdzie już coś zostało choćby wstępnie zrozumiane. Ten aspekt heideggerowskiego modelu koła hermeneutycznego stanie się przedmiotem wnikliwej analizy Gadamera. W horyzoncie jego koncepcji dojdzie do głosu także interesująca mnie tu obcość oraz określenie jej roli i miejsca w projekcie filozofii hermeneutycznej.

Gadamerowska koncepcja koła hermeneutycznego pozostaje w ścisłym związku z tą, zarysowaną przez Heideggera. Także tu zakłada się konieczność wstępnego zrozumienia, które stanowi nieredukowalną podstawę cyrkularności rozumienia i interpretacji. Dokonujący się w obrębie koła ruch, to ruch pomiędzy mniemaniami, w ramach którego dokonuje się przemiesz-

²⁸ G. Bertram, op. cit., s. 48.

²⁹ M. Heidegger, op. cit., s. 196.

czenie sensu. Także z perspektywy „rzeczy samych”, jak za Heideggerem powtarza autor *Języka i rozumienia*, powinno być korygowane i rewidowane. Tym jednak, co w projekcie Gadamera nowe, to założenie, że punktem odniesienia dla tej rozumiejącej rewizji jest nie tyle sens bycia i możliwości *Dasein*, ile sens kulturowych świadectw. Rozumienie samego siebie jest tu zawsze zapośredniczone przez teksty kultury. „Odpowiednie wejście w koło” z perspektywy Gadamera oznaczać ma tym samym, przede wszystkim wejście w koło przekazu tradycji³⁰. Opisywana przez filozofa sytuacja hermeneutyczna, to zatem sytuacja „w jakiej znajdujemy się ze względu na przekaz tradycji, jaki mamy zrozumieć”³¹. Zadaniem rozumienia jest tu tym samym opracowywanie trafnych interpretacji czy projektów, które potwierdzane są dzięki odniesieniu do sensu przekazywanego przez tekst. Wymaga ono, z jednej strony przyswojenia własnych wstępnych mniemań i przesądów, które kierują rozumieniem, z drugiej zaś wrażliwości na jego inność. „Kto chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy się jakiś pierwszy sens. Ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikaniu w sens okazuje, polega rozumienie rzeczy tam zawartych”³² – napisze w *Prawdzie i metodzie* Gadamer.

Rozszerzając heideggerowski model, w którym dwoma aktywnymi momentami ruchu rozumienia były rozumienie i wykładnia, Gadamer uzupełnia go zatem o sensory pochodzące z przekazu tradycji. Może on w konsekwencji postawić pytanie o rozumienie, którego przedmiotem jest tekst, dzieło sztuki czy inny człowiek. Przy czym, warto dodać, jest ono zawsze także samorozumieniem. Możliwość zrozumienia innego oraz samego siebie, w kontekście tej inności, stanowią dwie strony jednego procesu rozumienia. To przecież właśnie uznanie rozumienia za relację dialogiczną, ufundowaną na schemacie pytanie-odpowieź³³, każe rozumieć je jako wspólną cyrkularną grę ruchu tradycji i interpretatora oraz wprowadzonych

³⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 400.

³¹ Ibidem, s. 414.

³² Ibidem, s. 369.

³³ Zgodnie z tezą Gadamera, zaproponowaną w *Prawdzie i metodzie*, struktura repliki jest konstytutywną strukturą każdej interpretacji. Schemat „pytanie-odpowieź” jest tu zatem fundamentalny dla hermeneutyki, która, z jego perspektywy, próbuje opisywać zarówno postępowanie interpretacyjne, jak i (przykładowo Jauss) modele recepcji. Za Odo Marquardem powiedzieć można, że „pochodzący od Collingwooda i Gadamera schemat «pytanie-odpowieź» [...] ma charakter centralny: Schemat «pytanie-odpowieź» jest zatem nie tylko schematem, którym hermeneutyka operuje, aby zrozumieć, ale właśnie z tego względu – jest zarazem schematem, za pomocą którego można i trzeba rozumieć samą hermeneutykę”. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 122-123.

przez nie do tej gry horyzontów interpretacyjnych. Grę, której celem jest porozumienie.

Zarysowana przez Gadamera wizja cyrkularności rozumienia, które oscyluje pomiędzy antycypowanym przez interpretatora sensem i sensem, który zawarty jest w przekazie tradycji (nawet jeśli zawiera się w nim odeślanie do nieskończonych, jak zakłada Gadamer, możliwości rozumienia) domaga się określenia gruntu, na którym porozumienie to ma być w ogóle możliwe. „Kierująca naszym rozumieniem antycypacja sensu nie jest działaniem subiektywności, lecz określa się na podłożu wspólnoty, która wiąże nas z przeszłością”³⁴ – napisze przecież Gadamer, sugerując równocześnie, gdzie można taki grunt odnaleźć. Z jednej strony jest to oczywiście „rzecz”, którą tradycja próbuje nam przekazać – wspólna sprawa, do której odnosi się rozumienie. Przekonanie, że mamy do czynienia z jakimś wyrażanym przez tekst poglądem czy treścią – prawdą, która musi być antycypowana przez rozumienia, jeśli w ogóle ma mieć ono miejsce. Z drugiej strony zaś jest to wspólna językowość (*Sprachlichkeit*). Podzielany *logos* z którego, jako ze swojego medium wyrasta zawsze rozumienie. Uznanie relacji zachodzącej pomiędzy interpretatorem i tym, co interpretowane za relację dialogiczną zakładać musi zatem – choćby czysto formalnie – wspólnotę i jedność takiego językowego medium, na gruncie którego możliwe jest dopiero jakiegokolwiek porozumienie.

Wiążąca nas z przeszłością wspólnota zasadza się, tym samym, także na przynależności do jednej tradycji, która zawsze już – nawet jeśli nie jesteśmy tego w pełni świadomi – określa sytuację hermeneutyczną, z której wyrasta rozumienie³⁵. „Tak oto sens przynależności, tj. moment tradycji w historyczno-hermeneutycznym odniesieniu, wypełnia się przez wspólność podstawowych uprzedzeń. Hermeneutyka musi wychodzić od tego, że kto chce zrozumieć jest związany z rzeczą, która na drodze przekazu tradycji wyraża się w języku, i ma lub uzyskuje kontakt z tradycją, od której ów przekaz płynie”³⁶ – napisze Gadamer.

Ta zakładana przez filozofa jedność „rzeczy”, języka i tradycji leży zatem u podstaw tego, co określa on mianem dziejów efektywnych. Mowa tu o procesie nieustannej wymiany zachodzącej pomiędzy interpretacyjnymi horyzontami przeszłości i współczesności, tradycji i tego, kto próbuje ją rozumiejąco przyswoić. Dochodzące do skutku dzięki rozumieniu zapośredniczenie – „stopień horyzontów” – interpretuje Gadamer jako cel czy zada-

³⁴ Ibidem, s. 403.

³⁵ To kluczowe dla Gadamera założenie zostaje oczywiście ostro skrytykowane przez Habermasa, który dopatruje się w koncepcji autora *Prawdy i metody* nieuprawnionego, a nawet szkodliwego kultu przeszłości i zarzuca jej konserwatyzm. Por. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Surkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 54 nn.

³⁶ Ibidem, s. 405.

nie efektywnodziejowej świadomości. To ono właśnie gwarantuje ciągłość procesu dziejowego, w który wplecione są generowane przez przekazy tradycji sensy i ich nieustannie aktualizowane interpretacje. „[...] Rozumienie jest zawsze procesem stapienia się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów [przeszłości i współczesności]. [...] W sferze tradycji takie stapienie się zachodzi ciągle. Tam bowiem stare zrasta się ciągle z nowym w żywy sens, przy czym jedno w ogóle się nie różnicuje wyraźnie z drugim”³⁷ – napisze autor *Prawdy i metody*.

Tak opisywana przez Gadamera jedność sytuacji hermeneutycznej³⁸ – ukonstytuowana jest przez jedność horyzontu, z którego dopiero wyrastać może rozumienie. Jedność ta, jako uprzednio dana wspólnota „rzeczy” i językowości stanowi warunek możliwości rozumienia realizującego się jako porozumienie. Warto zatem zapytać, jak na gruncie tak określonej sytuacji hermeneutycznej możliwe jest w ogóle napotkanie obcości. Pytanie to wiąże się oczywiście ściśle z problemem ruchu, który wpisany jest w koło hermeneutyczne. Zarysowana powyżej wizja, która orientuje się na to co wspólne i jednoczące w procesie interpretacyjnym, nie pozwala bowiem z łatwością uzasadnić dynamiki, która przecież w sposób nieredukowalny należy do jego strukturalnego opisu.

1.3. Moment różnicujący

„Wystarczy powiedzieć, że rozumie się inaczej, gdy się w ogóle rozumie”³⁹ – napisze w *Prawdzie i metodzie* Gadamer, wskazując wyraźnie na to, że żeby pojawił się ruch rozumienia, pojawić się musi różnica. Słynne stwierdzenie filozofa, że rozumienie jest zawsze rozumieniem inaczej (*Verstehen ist Andersverstehen*), implikuje zatem moment różnicujący, który wprowadza ruch do koła hermeneutycznego. Jest on przede wszystkim skutkiem dziejowości rozumienia – a zatem nieustannego przemieszczania się jego horyzontu. Ten zaczerpnięty od Heideggera wątek – założenie, że *Dasein*, jako transcendencja, jest ruchem nieustannego wykraczania poza siebie, znajdowaniem się ciągle poza sobą – aplikuje Gadamer do analizy relacji pomiędzy tym co interpretowane a interpretatorem. Problematyzuje zarazem zarysowaną przez siebie wizję jedności sytuacji hermeneutycznej, która zasadzała się na odniesieniu do wyjściowej, umożliwiającej rozumienie wspólnoty z tradycją. Dziejowość rozumienia domaga się zakwestionowania stabilności tej jednoczącej hermeneutycznej sytuacji. Ruch dziejowego

³⁷ Ibidem, s. 420.

³⁸ Odwołuję się tu znów do określenia Geорга Bertrama.

³⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 408.

rozumienia wyobcowuje bowiem to rozumienie z przekazu tradycji, każąc ciągle na nowo aktualizować jej sens. „Nasz stosunek do tradycji pojmuje tę wspólnotę jako nieustannie zmienną”⁴⁰ – napisze przecież Gadamer.

Na tym też zasadza się postulowana przez filozofa produktywność dystansu czasowego, który – różnicując możliwe znaczenia niesione przez tradycję – sprawia, że kształtujące się w odniesieniu doń rozumienie okazuje się zawsze odmiennym rozumieniem. Jest stale przemieszczającą się sytuacją hermeneutyczną, stale zmieniającą się perspektywą, z której podejmowane musi być to, co przekazuje tradycja. „I właśnie ten ciągle odnawiający się rozdział między tym, co «ogólne» (rozumiana «rzecz») i tym, co dziejowo-partykularne (przedsady) w ludzkim rozumieniu sprawia, że staje się ono w stosunku do siebie nieustannie innym rozumieniem”⁴¹ – zauważy Paweł Dybel.

W przestrzeni otwartej przez różnicę odsuwającą od siebie wchodzące w skład cyrkularnego procesu rozumienia mniemania i przedsady, pojawić się może dopiero obcość. Ujawnia się ona właśnie w tej różnicy przekonań i sensów, która burzy pierwotną jedność horyzontu, gwarantowaną przez sytuację hermeneutyczną. Żeby mogło zająć rozumienie, potrzebna okazuje się zatem zarówno jedność, jak i różnica. „Bez tej różnicy, bez wzajemnej obcości przedsądów nie pojawia się interakcja, której rezultatem jest rozumienie”⁴² – napisze, podsumowując zarysowaną przez Gadamera wizję, Georg Bertram. Co istotne jednak, ta nieredukowalna korelacja pomiędzy jednością czy zażyłością i różnicą, która motywuje cyrkularny ruch rozumienia, pozwala wskazać w gadamerowskim projekcie na prymat jednej z tych kategorii oraz umożliwić ich niezależne od siebie pojęciowe wyodrębnienie. Dzieje się tak dlatego, że różnica – obcość mniemań – wyprowadzana jest zawsze z ich pierwotnej wspólnoty. Hermeneutycznie myślana różnica musi być różnicą myślaną z perspektywy jedności traconej przez rozumienie i nieustannie przez nie odzyskiwanej – właśnie w ramach cyrkularnego ruchu, o którym opowiada koło hermeneutyczne.

To zatem w polu otwartym przez relację pomiędzy tymi dwoma konstytutywnymi określeniami sytuacji hermeneutycznej porusza się rozumienie. Tym samym zarówno ono, jak i hermeneutyka, która stara się je opisywać, usytuowane są w specyficznej przestrzeni pomiędzy, której dwa bieguny stanowią wspólnota sytuacji hermeneutycznej oraz obcość generowana przez dziejowość rozumienia. „Usytuowanie przekazu między obcością i zażyłością, jest pewnym «pomiędzy» między historycznie pojętą, odległą przedmiotowością a przynależnością do pewnej tradycji. „W tym po-

⁴⁰ Ibidem, s. 403-404.

⁴¹ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 412.

⁴² G. Bertram, op. cit., s. 160.

między jest rzeczywiste miejsce hermeneutyki⁴³ – napisze w *Prawdzie i metodzie* Gadamer. Myślenie tego „pomiędzy” rozumiane może być zatem, jak sugeruje także Waldenfels, jako myślenie „w pomiędzy”⁴⁴, które nie opowiada się jednoznacznie po którejkolwiek ze stron – okazuje się być bowiem zawsze między nimi rozpięte. Tezę tę wzmocni jeszcze Gianni Vattimo, przeciwstawiający się takiemu ujęciu, które pozwala – nawet analitycznie – wskazać na prymat któregośkolwiek z tych warunków: „Owe bieguny, między którymi porusza się albo wymogi, wokół których krąży hermeneutyka – to radykalna inność i przynależność; i nie da się ich pomyśleć jako oddzielnych momentów, początku i końca procesu, bowiem zależność między nimi ma charakter kręgu”⁴⁵ – stwierdzi.

Właśnie w horyzoncie pytania o to, jak uruchomiony zostaje ruch rozumienia, który otwiera hermeneutyczne „pomiędzy”, do dyskursywnej gry hermeneutyki wprowadza Gadamer kategorię atopii. W jej ramach sprzężone zostają zatem dwa kluczowe, zdaniem Johna Caputo, momenty hermeneutycznego namysłu, jakimi są zagadnienie skończoności rozumienia oraz możliwość napotkania inności. Tu także do głosu dochodzi hermeneutycznie charakteryzowane doświadczenie wraz z trzema przypisywanymi mu przez Gadamera charakterystykami: negatywnością, otwartością i skończonością.

Równocześnie analiza spotkania z tym, co inne, która stanie się tu pretekstem do skonfrontowania ze sobą dwóch stanowisk: Gadamera i Jacquesa Derridy⁴⁶, pozwoli to hermeneutyczne „pomiędzy” radykalnie sproblematyzować. Odpowiedź na zadane przez Waldenfelsa pytanie o to, „jak należy rozumieć to «pomiędzy»: czy jako spekulatywny, pośredniczący środek, czy też jako *hiatus* [...]?”⁴⁷, sytuuje bowiem gadamerowską hermeneutykę i dekonstrukcję na przeciwstawnych pozycjach (filozoficzne pozycje dekonstrukcji i hermeneutyki najprościej zresztą określić można właśnie na gruncie ich rozbieżności⁴⁸).

⁴³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 406.

⁴⁴ Por. B. Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. 68.

⁴⁵ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 145.

⁴⁶ Koncentrować się tu będę głównie na pracach filozofa, które poprzedzają tzw. „zwrot etyczny”, który oznaczać ma przeniesienie ciężaru filozoficznego namysłu Derridy z radykalnej krytyki metafizyki ku kwestiom etyczno-politycznym.

⁴⁷ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. 13.

⁴⁸ W polskiej literaturze znaleźć można kilka pozycji, które tematyzują taką konfrontację. Dużo miejsca poświęca jej, przykładowo, P. Dybel w książce *Granice rozumienia i interpretacji* (op. cit.); P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, Universitas, Kraków 2006 oraz w opublikowanym w „Odrze” (2004/1) tekście *Hermeneutyka a dekonstrukcja*. Czy wreszcie Kazimierz Bartoszyński we wstępie do książki Gadamera *Czy poeci umilkną?* (K. Bartoszyński, *Hermeneutyka a dekonstrukcja*, w: H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998).

Odwołanie do prac Derridy, które usprawiedliwione jest do pewnego stopnia ich kluczowym znaczeniem dla filozoficznego projektu Caputo oraz faktem, że jest on, obok Foucaulta, Bataille'a czy Levinasa, czołowym twórcą współczesnej heterologii, ma tu także głębsze znaczenie. Obecność Derridy, jako „postaci” obcej wobec hermeneutycznej tradycji (przynajmniej tej, którą reprezentuje Gadamer) pozwala wprawić hermeneutyczną maszynę w ruch, otworzyć ją na nowe możliwości, na które dotąd była zamknięta. Nie bez powodu przecież dialog Gadamera z Derridą nigdy nie zakończył się powodzeniem, a więc zakładanym przez autora *Prawdy i metody* porozumieniem. Krytyczne wobec gadamerowskiej koncepcji rozumienia pomysły Derridy funkcjonują tu zatem właśnie jako moment różnicujący, który podważa ciągłość cyrkularnego ruchu interpretacji. Dzięki temu także mój tekst, zorganizowany dotąd zgodnie z modelem koła hermeneutycznego otwarty zostanie na nieciągłość, która wiązać się może z napotkaniem obcości, na *hiatus*, o którym w swoim pytaniu wspomniał Waldenfels.

Problem inności (a co za tym idzie także pytanie o zasięg zawłaszczającego ruchu rozumienia) stanowi tu zatem doskonały, bo nieustannie antagonizujący oba stanowiska pretekst do konfrontacji. Co więcej, konfrontacja ta pozwala, z jednej strony na krytyczne przyjrzenie się gadamerowskiej koncepcji doświadczenia – w sposób istotny nawiązującej do modelu heglowskiego (co, jak postaram się pokazać, prowadzić może do neutralizacji i zawłaszczenia tego, co inne). Umożliwia zatem wyzwolenie tej kategorii od metafizycznych czy intrametafizycznych założeń, które leżą u jej podstaw. Z drugiej strony sugeruje kierunek, w jakim może zmierzać hermeneutyka, która – do pewnego stopnia wbrew Derridzie⁴⁹ – nie rezygnuje z pojęcia doświadczenia oraz pragnie wskazać na jego radykalnie antymetafizyczny charakter. Przedmiotem zainteresowania stanie się tu zatem proces, w ramach którego dokonuje się pojęciowe przemieszczenie atopii – od przedmiotu interpretacji do struktury interpretacji.

2. Atopia hermeneutyki

Punktem odniesienia do prób wskazania na różnice pomiędzy gadamerowską hermeneutyką a dekonstrukcją, którą określić przecież można mianem krytyki hermeneutyki, czyni się zwykle przede wszystkim stosunek

⁴⁹ Por. J. Derrida, *Guter Wille zur Macht (I)*, tłum. F. Kittler, w: P. Forget, *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984, s. 58. W tekście tym Derrida utożsamia wszelką metafizykę właśnie z opisem czy autoprezentacją doświadczenia. Także doświadczenie hermeneutyczne łączy się więc, zdaniem filozofa, z metafizyką obecności. Dopiero w swojej późnej filozofii Derrida docenia tę kategorię: przedmiotem jego zainteresowania staje się tu doświadczenie egzystencjalne rozumiane jako doświadczenie nierozstrzygalności, aporii.

do filozoficznego projektu Martina Heideggera⁵⁰. Zabieg taki leży u podstaw zaproponowanego przez Johna Caputo sposobu odczytania pejzażu myśli hermeneutycznej czy hermeneutyki po *Byciu i czasie*. W książce *Radical Hermeneutics* wskazuje on na trzy podstawowe kierunki, w których rozwinęła się postheideggerowska myśl hermeneutyczna⁵¹. Pierwszy z nich określony jest przez dokonania samego Heideggera, który rezygnując z transcendentizmu swojego wczesnego projektu, rezygnuje także z mówienia o hermeneutyce (przynajmniej w dotąd przez siebie rozumianym sensie). Dwa pozostałe identyfikuje Caputo z filozoficznymi projektami Gadamera i Derridy – z dokonaniem hermeneutyki filozoficznej i dekonstrukcji. Różnicę pomiędzy tymi stanowiskami artykułuje z kolei w terminach zaczerpniętych nieco ironicznie z historii filozofii. Mowa tu bowiem o prawicy i lewicy heideggerowskiej. Zdawać mają one sprawę z ewentualnego radykalizmu obu koncepcji, które na różne sposoby podejmują antymetafizyczny potencjał tkwiący w koncepcji Heideggera. „Prawe skrzydło hermeneutyczne i lewe skrzydło dekonstrukcyjne. Retrospekcja i myślenie historyczne tu, zerwanie i aktywne zapominanie tam”⁵² – napisze Caputo w innym miejscu. Argumentuje on tym samym za tezę, że gadamerowska „prawicowa” hermeneutyka filozoficzna ma charakter konserwatywny – intrametafizyczny; lewicowa dekonstrukcja zaś – a-metafizyczny.

Rozszerzając słownik Caputo o nowe metafory, powiedzieć można, że konserwatyzm hermeneutyki Gadamera wyraża się w specyficznym „patosie ciągłości”, a więc podkreślanym tu już kulcie przeszłości, który wiąże się z filozoficznym dowartościowaniem tej kategorii. „Lewicowa” derridiańska dekonstrukcja, rezygnująca z jakichkolwiek ontologicznych rozstrzygnięć, ma z kolei charakter radykalnie a-metafizyczny – ten znajduje swój wyraz w „patosie zarwania”. Miejsce radykalnej hermeneutyki – do czego wkrótce powrócę – znajduje się „pomiędzy” tymi dwoma koncepcjami.

Także Gadamer, poszukując momentu wyznaczającego różnicę pomiędzy hermeneutyką i dekonstrukcją, zwraca się w kierunku filozofii Heideggera i odmiennych interpretacji jego koncepcji. Tu jednak punktem odniesienia jest przede wszystkim język kształtujący pisma późnego Heideggera, który funkcjonować ma – zdaniem Gadamera – jako narzędzie walki z metafizyką. Tym zatem, co okazuje się dla hermeneutyki i dekonstrukcji wspólne, są podejmowane przez Derridę i Gadamera próby destrukcji języ-

⁵⁰ Pojawiają się oczywiście także inne propozycje interpretacyjne, które różnice pomiędzy hermeneutyką i dekonstrukcją uzasadniają m.in. dzięki odwołaniu do koncepcji Hegla. Jako przykład niech posłuży cytowana już książka G. Bertrama *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, op. cit., s. 163 nn.

⁵¹ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, op. cit., s. 96.

⁵² J.D. Caputo, *Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)*, tłum. A. Przybyślawski, „Sztuka i filozofia” 2003/ 22-23, s. 14.

ka metafizyki. A zatem uwikłanie tych koncepcji pomiędzy historią metafizyki i jej pojęciowości a wysiłkami, by język, którym ona operuje poddać radykalnej krytyce i destabilizacji. Obecne w koncepcjach obu filozofów odwołanie do Heideggerowskiej destrukcji⁵³, *Destruktion*, *Abbau*, rozumianej jako próba rozmontowania i krytycznego przemyślenia fundamentalnych pojęć ontologii, oznacza zatem, z jednej strony – krytyczny ruch wstecz, destrukowanie istniejącej filozoficznej tradycji, rewizję jej podstaw i fundamentów. Z drugiej zaś – wiąże się z koniecznością pozostawania w obszarze tej pojęciowości (od której przecież – twierdzi Heidegger – nie sposób się uwolnić). Tak – w zgodzie z założeniami Heideggera – pisze o tym Derrida: „rezygnacja z pojęć metafizyki, po to by zachwiać metafizyką, pozbawiona jest sensu. Nie mamy języka – ani składni, ani słownictwa – który byłby obcy historii metafizyki; nie jesteśmy w stanie wypowiedzieć jednego destrukcyjnego sądu, który by już uprzednio nie wślizgnął się w formę, logikę, w ukryte założenia tego właśnie, co usiłuje się podważyć”⁵⁴.

W przypadku Heideggera destrukcja ta przybiera zatem postać nieustannego poszukiwania tego, co określa on mianem praslów (*Ur-Worten*). Etymologiczne sprowadzanie filozoficznych terminów do ich dosłownego sensu oznacza tu zadanie przywracania im ich żywego sensu, wyrastającego wprost z greckiego doświadczania świata, a tym samym walkę z ich pojęciowym wyobcowaniem. Poruszanie się po granicach języka metafizyki nie ma więc za zadanie jej „przezwyciężenia” (*die Überwindung*) – całkowitego zniszczenia wypracowywanej w jej ramach pojęciowości, i tym samym wyjścia poza jej ramy – a raczej jej „zwinienie” (*die Verwindung*), spulchnienie, radykalne sprobematyzowanie, rozumiane jako specyficzny ruch z jej wnętrza. Gadamer i Derrida, poruszający się w horyzoncie dokonań autora *Bycia i czasu*, kontynuują zatem – mniej lub bardziej krytycznie – heideggerowski projekt. Do afiliacji tej obaj otwarcie się przyznają. (Wystarczy tu przywołać Derridę, który w *Liście do japońskiego przyjaciela* tak wyjaśnia genezę słowa „dekonstrukcja”: „Chciałem bowiem – między innymi – na własny użytek przetłumaczyć i zaadaptować takie słowa Heideggera, jak *Destruktion* czy *Abbau*. [...] Jednak w języku francuskim słowo «destrukcja» w sposób zbyt oczywisty zakłada niszczenie, negatywną redukcję bliższą prawdopodobnie Nietzscheańskiemu «burzeniu» niż interpretacji zaproponowanej przez Heideggera czy też tej, której ja sam próbowałem”⁵⁵). Podejmują oni jednak

⁵³ Zarówno Gadamer, jak i Derrida odwołują się bezpośrednio do heideggerowskich inspiracji.

⁵⁴ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych...*, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 487.

⁵⁵ J. Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*, cyt. za: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Bydgoszcz 1997, s. 91.

wskazane przez Heideggera zadanie na różne sposoby⁵⁶. Wyznaczają tym samym dwie odrębne drogi prowadzące do destrukcji języka metafizyki. „Jedną z nich jest droga wiodąca od dialektyki ku dialogowi i rozmowie. Próbowałem podążać tą drogą w swojej filozoficznej hermeneutyce. Druga droga to droga dekonstrukcji, wytyczona przede wszystkim przez Derridę”⁵⁷ – napisze Gadamer. Wskaże on równocześnie na podstawową konsekwencję, która wynikać ma z filozoficznych wyborów, kształtujących stanowiska hermeneutyki i dekonstrukcji.

Droga gadamerowskiej hermeneutyki filozoficznej prowadzi do ukonstytuowania się hermeneutyki jako dialogiki. Zwrot ku rozmowie oznacza tu zatem konieczność prowadzenia nieustannego dialogu z tradycją w celu – jak twierdzi Gadamer – poszukiwania „ducha, który nas połączył”. Środowisko *logosu*, w którym dokonuje się destrukcja metafizyki, to zatem pierwotnie świat życia i doświadczenia. Przemieszczenie sensu, wyprowadzenie go poza granice metafizycznej pojęciowości jest tu ruchem dialogicznym, który domaga się nieustannej przemiany zarówno tego, kto mówi, jak i tego, kto słucha – tradycji i interpretatora. W hermeneutycznym dialogu wyobcowane pojęcia odzyskują swoją żywotność przez to, że umieszczone zostają w tym, wykształcającym się dzięki rozmowie, żywym środowisku języka⁵⁸. Tym samym, wypracowane już pojęcia metafizyczne zmieniać muszą i dookreślać swój sens wraz ze zmieniającym się horyzontem dziejowym – nowym kontekstem. Tak opisuje to Gadamer: „[...] moją próbę pozbycia się bagażu dziedzictwa ontologii substancji należy widzieć w tym oto, że wychodzę od rozmowy oraz wspólnego języka w niej odnalezionego i w niej kształtującego się, języka, w którym determinująca okazuje się logika pytania i odpowiedzi”⁵⁹.

Środowisko *logosu*, w którym próby destrukcji metafizyki podejmuje Derrida, to poststrukturalistycznie opisywane pismo – *écriture*. Przestrzeń pisma/mowy, nie zaś rozmowy, jest tu zatem obszarem, w którym destabilizacji ulega pojęciowość metafizyki – destabilizacji na drodze przemyślenia „ustrukturuwanej genealogii jej pojęć”, jak w *Pozycjach* określa to filozof. Poststrukturalistyczna krytyka hermeneutyki, która staje się udziałem Derridy, zwraca się więc zarówno przeciwko dialogicznemu modelowi – dą-

⁵⁶ Warto zauważyć, że Derrida jest wobec heideggerowskich prób destrukcji języka metafizyki dużo bardziej krytyczny. Koncentracja Heideggera na pytaniu o sens bycia, każe Derridzie nie tylko zakwestionować radykalność jego pytania, ale pozwala także oskarżyć myślenie niemieckiego filozofa o logocentryzm.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Destrukcja i dekonstrukcja*, op. cit., s. 33.

⁵⁸ „Celem destrukcji jest pozwolenie, aby pojęcie przemawiało w swoim zakotwiczeniu w żywym języku” – powie zatem Gadamer. Por. H.-G. Gadamer, *Dekonstrukcja a hermeneutyka*, tłum. P. Dehnel, „Odra” 1996/ 1, s. 45-46.

⁵⁹ Ibidem, s. 34.

zeniu do odnajdywania wspólnoty nawet zdestabilizowanego sensu, jak i przeciwko stawianemu przez Heideggera pytaniu o sens bycia. Obu pomysłom zarzuca Derrida brak rzeczywistego radykalizmu. Filozof każe zatem przyglądać się językowi metafizyki z perspektywy źródłowej różnicy, która pod znakiem zapytania stawia sensowność każdego, także heideggerowskiego pytania o sens. W derridiańskiej dekonstrukcji chodzi bowiem nie o odnajdywanie źródłowego i zapomnianego sensu słów, lecz o „rozbiórkę, rozkład, rozwarstwianie struktur (wszelkich struktur: językowych, «logocentrycznych», «fonocentrycznych»”⁶⁰ – o poszukiwanie mechanizmów rządzących procesami wytwarzania sensu. „Na tej drodze sens właśnie nie ma być wskrzeszany w żywej rozmowie. W usytuowanym gdzieś w tle splocie znaczeniowych odniesień, który tkwi u podstaw wszelkiego mówienia, to znaczy w pre-ontologicznym pojęciu *écriture* – zamiast w mówieniu ze sobą i w rozmowie – powinna się raczej rozbijać jedność sensu i tym samym dokonywać właściwe unicestwienie metafizyki”⁶¹ – podsumuje założenia derridiańskiego projektu Gadamer. Odmienne konceptualizacje języka mają tu zatem fundamentalne znaczenie.

Tak wstępnie zarysowana różnica pomiędzy hermeneutyką a dekonstrukcją domaga się wskazania na istotne niezgodności, które zachodzić mogą w obrębie proponowanej przez nie tematyizacji sytuacji spotkania z tym, co obce czy inne. Zorientowana na dialog hermeneutyka inaczej wyobraża sobie to spotkanie niż zorientowana na *écriture* dekonstrukcja. Do głosu dochodzi tu zatem nie tylko sugerowana już różnica w konceptualizacji relacji pomiędzy jednością i różnicą – dekonstrukcja odwróci bowiem zdecydowanie hermeneutyczną optykę i usytuuje różnicę nie tyle w „centrum”, co w punkcie wyjścia swoich rozważań – ile problematyzacja założenia ciągłości i zawłaszczającej mocy rozumienia. Istotne przy charakterystyce doświadczenia obcości, które funkcjonuje tu jako pierwszy obszar działania atopii⁶², jest także spojrzenie na kategorię zerwania (*Bruch*), derridiańską *rapture*⁶³. Jej zastosowanie i pojęciowe opracowanie w służbie charakterystyki tego doświadczenia umożliwi znów oddzielenie od siebie stanowisk dekonstrukcji i hermeneutyki. Pozwala także wskazać na różnicę pomiędzy atopią hermeneutyki i atopią dekonstrukcji. Rozpocznę od Gadamera.

„Grecy mieli bardzo piękne słowo na określenie sytuacji, w której nasze rozumienie ulega zahamowaniu. Nazywali ją *atopon*. Termin ten oznacza to, co pozbawione miejsca, to, czego nie można podciągnąć pod schematy na-

⁶⁰ J. Derrida, *List do japońskiego przyjaciela*, op. cit., s. 92.

⁶¹ Ibidem, s. 33.

⁶² W kolejnych rozdziałach będę ten obszar sukcesywnie poszerzać.

⁶³ Por. P. Forget, *Leitfaden einer Unwahrscheinlichen Debatte*, w: P. Forget, *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984, s. 14.

szych oczekiwań wobec rozumienia i co – z tego powodu – wprawia nas w zdumienie. Słynna Platońska myśl, iż zdziwienie daje początek filozofii, mówi właśnie o owym zdumieniu, o tym, że nasze wpisane w pewien kanon oczekiwania, wynikające z naszej wiedzy o świecie, nie pozwalają nam podążać dalej, a fakt ten jest wezwaniem do myślenia”⁶⁴ – pisze w *Języku i rozumieniu* Gadamer. Punktem wyjścia interpretacji sytuacji spotkania z tym, co inne – w której uruchomiony zostaje ruch rozumienia – jest zatem, zdaniem filozofa, paradoksalnie zerwanie rozumienia. Oznacza tu ono zahamowanie jego ruchu, specyficzne zablokowanie cyrkularności wpisanej w koło hermeneutyczne. Sytuację tę, odwołując się do starogreckiego pojęcia określa Gadamer mianem *atopon*. *Atopon* zaś to to, co pozbawione miejsca, nie na miejscu, poza miejscem; *Ortlose*, coś czego nie da się umieścić w horyzoncie oczekiwań, w którym porusza się rozumienie. Osobliwość *atoponu* wyznaczona jest tym samym przez nadejście obcego, *atopos*, postaci, którą w platońskich dialogach najczęściej uosabia Sokrates. Wywołana przez pojawienie się obcego *atopia* oznacza niepokój, lęk i bezradność – pobudzenie rozumienia, o którym w *Prawdzie i metodzie* pisze Gadamer⁶⁵. Doświadczenie pobudzenia (*Erfahrung des Anstoßes*) to zatem doświadczenie dezorientacji czy irytacji, która stanowi reakcję na nagły, płynący z zewnątrz impuls, pchnięcie, *Stoß*, wywołane przez obcość. „Fakt, iż to, co nas spotyka jest wobec nas obce, prowokujące, dezorientujące, zapoczątkowuje wysiłek rozumienia”⁶⁶ – zauważy Gadamer. Mowa tu zatem o ruchu podobnym do tego, który w ramach analityki wzniosłości opisuje Kant. Wstrzymanie oddechu, początkowy wstrząs czy szok, towarzyszący doznaniu tego co wzniosłe prowokuje jedynie zwiększony wysiłek intelektu, by ogarnąć to, co doświadczane – nawet jeśli nie jest to możliwe. *Atopia*, jak wzniosłość, jak to co niepojęte, może być zatem źródłem rozkoszy negatywnej: wywołuje ona bowiem zarazem lęk i przyciąganie, „[...] uczucie chwilowego zahamowania sił życiowych i następującego zaraz po tym silniejszego ich napływu”⁶⁷.

To właśnie zwrócenie uwagi na wpisane w *atopię* zahamowanie czy zatrzymanie rozumienia, będące równocześnie impulsem do jego podjęcia, prowadzi Gadamera wprost ku koncepcji doświadczenia. („Nie ma innego sposobu doświadczania [...] niż szok początkowego *Missverstehen*, którego

⁶⁴ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 7.

⁶⁵ „Postawienie uprzedzenia niejako przed nim samym nie może się udać, dopóki jest ono stale i niezauważalnie w grze, lecz dopiero wtedy, gdy zostanie niejako pobudzone. Pobudzić zaś może właśnie spotkanie z przekazem tradycji. To bowiem, co prowadzi do rozumienia musi najpierw ustanowić swój innobyty”, H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 411.

⁶⁶ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 7.

⁶⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004, s. 131.

doznajemy w obliczu inności⁶⁸ – powtórzyć można przecież za Vattimo.) Pozwala także wskazać na dwa, do pewnego stopnia przeciwstawne – i równocześnie uzupełniające się wątki – które posłużą filozofowi do opisu tej sytuacji. Z jednej strony, mowa tu będzie o zerwaniu rozumienia, które artykułuje on w terminach negatywności czy skończoności doświadczenia. Z drugiej zaś, zaproponowana przez Gadamera wizja w sposób dosyć czytelny poprowadzona zostanie przez pragnienie by to, co inne, uczynić zrozumiałym – rozpocząć z nim wiodący do porozumienia dialog. Spojrzenie na fenomen rozumienia obierające sobie za punkt wyjścia sytuację, w której zostaje ono zakłócone czy przerwane, wskaże więc nie tylko na jego dynamiczny charakter, ale i na przysługującą mu wolę przekroczenia tej „niedogodności”, która oznaczać będzie asymilację atopii.

Hegłowska koncepcja doświadczenia zakłada, że jest ono „samorealizacją sceptycyzmu⁶⁹ – wydarzeniem, które nieodmiennie prowadzi do odwrócenia świadomości. W odniesieniu doń wprowadza zatem Gadamer rozróżnienie na doświadczenie, które wyznacza odwołanie do tego, co ogólne – wiedzy, które potwierdzać może nasze oczekiwania oraz doświadczenie którego się „zaznaje⁷⁰”. To drugie uznaje on za właściwe doświadczenie i dodaje, że zawsze przysługuje mu specyficzna negatywność. Wiązać się ma ona z tym, że doświadczenie nie pozostawia doświadczonego niezmiennym, ale zmusza go niejako do rewizji przekonań i doświadczeń, które dotychczas poza wszelką problematyzacją opisywały przestrzeń jego praktyki i doświadczaną rzeczywistość. Do jego istoty należy więc to, że zmienia ono i przekształca wiedzę doświadczającego. „Temu, kto ma doświadczenie, tylko coś innego nieoczekiwanego może przysporzyć doświadczenia. [...] Doświadczony uświadomił sobie swoje doświadczenie – jest doświadczony, tj. odsłonił mu się nowy horyzont, którym coś może stać się dlań doświadczeniem⁷¹ – napisze Gadamer.

Sytuacja spotkania z tym co inne jest doświadczeniem we właściwym sensie. Oznaczać musi ona zatem dla doświadczającego, z jednej strony konieczność przemiany – rewizję sytuacji hermeneutycznej, z której wyrasta

⁶⁸ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 140.

⁶⁹ „Ten ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie – o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot – jest właśnie tym, co nazywamy doświadczeniem”. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landmann, PWN, Warszawa 1963, t. I, s. 107.

⁷⁰ Z powodów, dla których taka koncepcja doświadczenia dominuje na gruncie współczesnej filozofii kultury i refleksji humanistycznej zdaje sprawę Martin Jay w książce *Pieśni doświadczenia*, ja zaś powrócę do tego problemu w kolejnych rozdziałach. Por. M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008.

⁷¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 482.

rozumienie (tu realizuje się jego negatywność) oraz, z drugiej strony konieczność uznania dotychczasowej wiedzy, która wyznaczała kierunek doświadczenia, za niewystarczającą lub błędną. „Nie jest tak, jak przyjmowaliśmy”⁷² – napisze w tym momencie Gadamer. Mowa tu zatem o doświadczeniu skończoności – konfrontacji z ograniczeniami narzucanymi przez dany i domagający się zmiany horyzont interpretacyjny. Obnażenie jego ograniczeń, podważenie jego oczywistości i postawienie pod znakiem zapytania, które wiązać się musi z doświadczeniem, wskazuje wyraźnie na to, że sytuacja hermeneutyczna, jako taki horyzont jest miejscem w sposób konieczny ograniczającym możliwości widzenia. Doświadczenie rozumienia siebie – którego nie da się, jak już zauważyłam, oddzielić od rozumienia tego, co inne – zawiera tu w konsekwencji doświadczenie własnych granic. „Właściwe jest to doświadczenie, w którym człowiek uświadamia sobie swoją skończoność”⁷³ – napisze autor *Prawdy i metody*, a w tekście *Hermeneutyka a dekonstrukcja* doda, że doświadczenie to „jest nieustannie kwestionującym się rozumieniem, które nie opiera się tylko na moją (Jemanigkeit) otwierającej się z uwagi na śmierć [jak chciałby jeszcze Heidegger], lecz obejmuje również dokonujące się w rozmowie języka samoograniczenie się przez to, co inne”⁷⁴.

Tym samym sytuacja spotkania z tym, co inne jest zawsze, jak zauważa Gadamer, sytuacją ryzyka. Ryzyko to oznaczać ma zaś możliwość czy nawet konieczność zakwestionowania własnych przekonań, rewizję i korektę przesądów, które stanowią o specyfice i charakterze dokonującego się rozumienia. Przygotowując się do napotkania tego co obce, musimy być zawsze na takie ryzyko przygotowani. „[...] Własne uprzedzenie zostaje właściwie wprowadzone do gry przez to, że samo jest stawką w grze. Tylko wtedy, gdy wystawia się do gry, może w ogóle doświadczyć prawdziwościowego roszczenia innego i umożliwia mu także wejście do gry”⁷⁵ – stwierdzi, charakteryzując tę sytuację Gadamer. Nawiąże on tu do trzeciego strukturalnego momentu doświadczenia – obok negatywności i skończoności – jakim jest jego nieredukowalna otwartość. Oznaczać ma ona właśnie gotowość na ryzyko, jakie niosą ze sobą nowe doświadczenia. A także uznanie, że celem doświadczenia nie jest zdobywanie wiedzy i upewnianie się w swoich przekonaniach, lecz odwrotnie, prowadzi ono raczej do radykalnego braku dogmatyzmu. Świadomości, że nasza dotychczasowa wiedza nie jest pomocna w sytuacji spotkania z innym – nie stanowi trwałej podstawy, na której oprzeć można rozumienie. Doświadczający otwiera się tu na

⁷² Ibidem, s. 483.

⁷³ Ibidem, s. 487.

⁷⁴ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka a dekonstrukcja*, op. cit., s. 42.

⁷⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 411.

nowe doświadczenia, na niespodzianki i przekształcenia przekonań, do których prowadzi spotkanie z tym, co inne, atopiczne. „Prawda doświadczenia zawsze zawiera odniesienie do nowego doświadczenia. Dlatego ten, kogo nazywa się doświadczonym, nie tylko stał się takim *dzięki* doświadczeniu, lecz także jest otwarty *na* doświadczenia”⁷⁶ – napisze Gadamer.

W tym miejscu zasugeruje on także rozbieżność pomiędzy wypracowywaną przez siebie koncepcją doświadczenia, a tą, która zaproponowana została przez Hegla. Radykalna otwartość doświadczenia, którą postuluje Gadamer, argumentując za tezą, że ze względu na nią doświadczenie nigdy się nie kończy, przeciwstawiona zostaje heglowskiej teleologicznie zorientowanej samowiedzy. Z perspektywy gadamerowskiego doświadczenia jego dialektyczny ruch nie prowadzi do przewyciężenia, które osiągnięte zostaje w absolutnej wiedzy – samorozumienia w innobycie⁷⁷. Doświadczenie jest tu raczej skończonością *ad infinitum*, nieustanną otwartością na negatywność czy inność. Projektowana przez Gadamera dialektyczność doświadczenia jest w konsekwencji dialektyką, która świadoma jest swojej nieskończoności⁷⁸.

A jednak spojrzenie na fenomen rozumienia, które za punkt wyjścia obiera doświadczenie, a więc sytuację w której zostaje ono zakłócone i przerwane, wskazuje – jak zostało powiedziane wyżej – na przysługującą mu wolę przekroczenia tego zerwania. „Zdumienie i zdziwienie, blokada rozumienia – wszystko to umożliwia pogłębienie poznania”⁷⁹ – napisze w *Języku i rozumieniu* Gadamer. Tym samym, podjęcie ryzyka, które wiąże się z tą konfrontacją ujmować można jako pierwszy krok ku temu, by to, co inne, obce przyswoić – a zatem niejako „zawłaszczyć” atopię, włączając ją w obręb własnego, ulegającego przy tym modyfikacji horyzontu. Jak przecież zauważył Gadamer, zerwanie rozumienia wyznacza początek dialogu – nieskończonej rozmowy z innym. Mowa tu zatem o procesie uzgadniania sensów, dzięki któremu nieporozumienie może zostać zażegnane, a którego celem jest – jak wielokrotnie przypomina autor *Prawdy i metody* – właśnie porozumienie. „Odległe horyzonty, tak jak różne stanowiska rozplývają się jedne w drugich” – powie Gadamer, koncentrując się na problemie lektury tekstu kultury, który podlega przecież takiej samej logice, jak każda rozmowa – „Zrozumienie tekstu zmierza więc ku temu, aby czytelnika ujęło to, co mówi tekst, który właśnie dzięki temu znika”⁸⁰.

⁷⁶ Ibidem, s. 484.

⁷⁷ Por. ibidem.

⁷⁸ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, w: tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 7.

⁷⁹ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 7.

⁸⁰ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, op. cit., s. 127-128.

Na ten dość kontrowersyjny wątek gadamerowskiej koncepcji doświadczenia zwraca uwagę wielu interpretatorów hermeneutyki filozoficznej. Wystarczy wspomnieć tu Franka Ankersmita, który mówi w tym kontekście o kumulatywności doświadczenia⁸¹ Norberta Leśniewskiego czy Włodzimierza Lorenca⁸². Logikę tego procesu dobitnie ujmuje także zaproponowana przez Jerzego Kmitę analogia pomiędzy gadamerowską „fuzją horyzontów” a wypracowywaną przez Donalda Davidsona koncepcją „teorii przejściowych”, *passing theories*⁸³. Rodząca się dzięki konfrontacji dwóch teorii przejściowych rozmowa, w efekcie procesu wzajemnego przekładu rozumianego tu właśnie jako interpretacja, prowadzi do stopniowego dopasowywania się dwóch koncepcji czy wizji świata, które w konsekwencji wiedzie ku porozumieniu – jednomyślności. Stopienie horyzontów, zakładające modyfikację zarówno horyzontu interpretacyjnego rozumiejącego, jak i tego co rozumiane, nie oznacza więc z tej perspektywy akceptacji obcości innego, lecz uczynienie go zrozumiałym. Oznacza restytucję sytuacji hermeneutycznej w nowej postaci, która oswaja to, co dotąd było atypiczne i włącza je w swój obręb. Taki też sens musi mieć postulowana przez Gadamera „celowo zorientowana wola rozumienia”, która jako cel wyznacza sobie porozumienie.

Jak zakłada Gadamer, nieustanna rozmowa, będąca tu swoistym hermeneutycznym postulatem, nie ma jednak na celu przesłaniania inności. Odwołanie doń każe zakwestionować filozofowi „mit kontekstu”⁸⁴ – przekonanie, które pozwala rozumieć człowieka jako zawsze ograniczonego przez własny niezmienny horyzont interpretacyjny, zamkniętego na atypiczność, a zatem obcość tego, co niezrozumiałe. „Jeżeli w swoich pracach mówię o konieczności, ażeby w każdym rozumieniu horyzont kogoś jednego stapał się z horyzontem kogoś drugiego, to nie oznacza to doprawdy nieuchronnego oraz dającego się zidentyfikować Jednego, ale owo stapianie dokonuje się w ciągłym dialogu”⁸⁵ – napisze Gadamer. W tym kontekście, z powodzeniem przywołać można jeden z „aksjomatów” wszelkiej dyskusji, jakim jest „dobra wola wzajemnego rozumienia się”, o której pisze filozof

⁸¹ Por. F. Ankersmit, *Gadamer i doświadczenie historyczne*, tłum. P. Ambroży, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków 2004.

⁸² Por. N. Leśniewski, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, w: A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997; oraz W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003, s. 106 nn.

⁸³ Por. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Terminus, Warszawa 2000, s. 45-46.

⁸⁴ Por. A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności*, w: A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 31.

⁸⁵ H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie, Aletheia*, Warszawa 2003, s. 150.

w *Tekście i interpretacji*. Dobra wola rozumienia, która powinna – zdaniem Gadamera – leżeć u podstaw każdego dialogu i każdego porozumienia, to platońska zasada *eumeneis elenchoi*⁸⁶. Postulat, by uznać rację innego, wzmocnić jego głos i założyć, że to co ma do powiedzenia jest słuszne. Tu zatem spełnia się hermeneutyczna zasada otwartości, która taki, zorientowany na porozumienie dialog w ogóle umożliwia – przeciwstawiając się heglowskiemu modelowi rozmowy zorientowanej na panowanie, której wzór stanowić ma dialektyka pana i niewolnika⁸⁷ czy nietzscheańskiej walce silnych interpretacji przeciwko słabym. „Bycie-w-rozmowie (*In-Gesprächsein*) oznacza jednak bycie-poza-sobą (*Über-sich-hinaus-sein*), oznacza: myśleć wraz z innymi i powracać do siebie jako do kogoś innego”⁸⁸ – napisze w tekście *Destrukcja i dekonstrukcja* Gadamer.

Jednakże możliwość dialogu ufundowana jest także na innym warunku, którego pojawienie się dopiero pozwala jej zaistnieć – na co starałam się zwrócić uwagę w poprzednim podrozdziale. Rozmowa wyznacza konieczność odwołania do jakiegoś wspólnego gruntu, *common ground*, który zapewnia orientację czy „wspólną rzecz”, której ma ona dotyczyć. Ruch rozmowy polega więc na nieustannym ustalaniu *loci communes*, *koinoi topoi*, miejsc wspólnych, które stabilizują rozumienie i gwarantują wspólnotę orientacji, przede wszystkim na drodze eliminacji tego, co niezrozumiałe i różne. A zatem znów można założyć, że opisywany przez Gadamera ruch rozumienia – który wyrasta z doświadczenia obcości – jest w istocie procesem ciągłego asymilowania atopiczności.

Horyzont interpretacyjny, z którego wychodzi rozumienie, modyfikuje się w wyniku zerwania i jednoczy z innym horyzontem. Nie zostaje jednak nigdy radykalnie odrzucony czy zakwestionowany. Jest to konsekwencją założenia, że podstawowym zadaniem hermeneutyki pozostaje ustanawianie lub przywracanie porozumienia. Trwanie gadamerowskiego dialogu generowane jest zatem przez ruch zapośredniczenia i potrzebę jedności oraz ciągłości sytuacji hermeneutycznej. Fuzja horyzontów, ustanawiająca ciągłość procesu dziejowego, pozwala więc odnajdywać się we wspólnocie przed sądów i językowości, która wciąż na nowo wykształca się w dialogu.

⁸⁶ H.-G. Gadamer, *Und Dennoch: Macht des Guten Willens*, w: P. Forget, *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984, s. 59.

⁸⁷ Ze specyficznego charakteru tej dialektycznej walki – właśnie w kontekście problemu dialogu czy rozmowy – zdaje relację w bardzo interesujący sposób Marek Siemek w tekście *Dwa modele intersubiektywności*. Wbrew francuskim interpretatorom Hegla (mowa tu głównie o linii wywodzącej się od Kojève’a), Siemek zwraca tu uwagę na wpisany w heglowski projekt moment, który zakłada ustanie odwiecznej walki i możliwość dojrzałej, „wolnej od panowania” komunikacji opartej na dialogowej wzajemności. Por. M. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, w: M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

⁸⁸ H.-G. Gadamer, *Destrukcja i dekonstrukcja*, op. cit., s. 34.

„Jeśli wychodzi się z nieskończoności rozmowy, to pojawiające się przerwanie nie wpływa na jego nieskończoną otwartość” – napisze za Gadamerem jego włoska interpretatorka Donatella Di Cesare: „Przerwanie jest bowiem tylko przejściowe i odsyła do dalszego ciągu rozmowy”⁸⁹. Wyrzekamy się siebie po to, by się odnaleźć – powtórzyć można za Gadamerem.

Analizując filozoficzne złożenia, które leżą u podstaw gadamerowskiej wizji ciągłości procesu dziejowego, krytycznie odnoszący się doń Caputo wskazuje na ich metafizyczny czy intrametafizyczny charakter, sprzeniewierzający się heideggerowskiej hermeneutyce faktyczności. Zarysowana przez Gadamera wizja doświadczenia, które w dalszej perspektywie rozumiane musi być jako moment procesu stopienia horyzontów, zdaniem Caputo zbliża autora *Prawdy i metody* ku heglowskiemu modelowi doświadczenia dialektycznego – z pewnością w stopniu dużo większym niż życzyłby sobie tego Gadamer. Zawsze skończony akt rozumienia staje się tu bowiem specyficznym pojęciem korelatem nieskończoności tego, co rozumiane. Zakładana przez Gadamera niewyczerpywalność sensu przedmiotu interpretacji znajduje swoje zwielokrotnione odbicie w aktywności skończonego rozumienia, nieustannym przemieszczaniu się sytuacji hermeneutycznej – o czym była już przecież mowa. Rozumienie stanowi tu więc niejako jej wciąż na nowo podejmowaną aktualizację, sytuującą się jedynie w nowym horyzoncie interpretacyjnym. Tym samym „noetycznej skończoności rozumienia (faktycznego *Dasein*) odpowiada tu noematyczna nieskończoność tego, co rozumiane”⁹⁰ – konstatuje Caputo. Jakkolwiek zatem Gadamer postuluje „złą nieskończoność”, którą po heglowsku rozumieć można jako kontynuowaną skończoność, to w myśl interpretacji Caputo postulat ten rozmija się z konsekwencjami gadamerowskiego projektu. Nieskończoność ta okazuje się być raczej „dobrą nieskończonością”, konstytuującą ciągłość dziejów efektywnych, rozumienie zaś produkcją dziejowych efektów, wplecionych w ruch jednego wszechogarniającego procesu. W tym też sensie powiedzieć można za Caputo, że gra, w którą wprowadza nas ryzyko związane z napotkaniem innego jest w filozoficznym projekcie Gadamera „rządzona przez dynamikę prawdy i komunikacji, jak grający ruch światła w autentycznym dialogu. W tej grze piłka zawsze pozostaje w granicach boiska”⁹¹.

Tak zarysowana gadamerowska koncepcja doświadczenia atopii stanowi wynik filozoficznego mariażu Hegla z Heideggerem. To bowiem konfrontacja konsekwencji heideggerowskiej analityki czasowości *Dasein*, która znajduje wyraz w założeniu dziejowości doświadczenia i rozumienia z heg-

⁸⁹ D. di Cesare, *Atopos. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem*, tłum. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2004, s. 69.

⁹⁰ J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 47.

⁹¹ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 113.

lowskim modelem zapośredniczenia rozumienia ze swoim innym, wyznacza charakter gadamerowskiego doświadczenia. I znów, dochodzi tu do głosu szczególna relacja pomiędzy jednością i różnicą, która decyduje o jego dynamice i kształcie. Moment różnicy, który pojawić się musi, jeśli możliwe ma być w ogóle doświadczenie tego co niezrozumiałe, stanowi zatem – co sugeruje wyraźnie także Paweł Dybel – jego pre-ontologiczny warunek. Wskazanie na negatywność i skończoność rozumienia, które ten warunek zakłada, oznacza przekształcenie metafizycznie rozumianego doświadczenia. Tu też dochodzi do głosu heideggerowska hermeneutyka faktyczności. Z drugiej strony jednak, usytuowanie doświadczenia w horyzoncie potencjalnej jedności i ciągłości – która pojawić się musi z perspektywy założonego wcześniej porozumienia, o czym informuje chociażby aksjomatyka dobrej woli, wiąże się z powrotem do metafizycznie rozumianego doświadczenia. „Przekonanie to implikuje bowiem, że moment jednoczenia się rozumienia ze sobą samym (jego potencjalnej jedności) posiada zasadniczy prymat nad momentem jego różnicy (i różnicowania się) w stosunku do siebie – co łączy [Gadamera] w równej mierze z dialektyką w tej postaci, w jakiej narodziła się ona w myśli Sokratesa i Platona, jak też z dialektyką Hegla, w której, podobny prymat jest zakładany”⁹² – napisze Dybel, potwierdzając w ten sposób zarzuty Johna Caputo. To dokonujące się w projekcie Gadamera „umetafizycznienie” koncepcji doświadczenia – wyrażające się w „patosie ciągłości”, który zakładać musi zawłaszczającą moc doświadczenia – stanie się przedmiotem krytyki radykalnej hermeneutyki, do czego powrócę w następnym podrozdziale.

Jak zatem na gruncie hermeneutycznej koncepcji doświadczenia rozumieć można atopię? Czym jest atopia gadamerowskiej hermeneutyki? Atopia – obcość – jest tu tym, co wprowadza różnicę w obręb ruchu rozumienia, i tym samym niszczy jego jedność. Zrywa ciągłość, zahamowuje i wprawia w zdumienie z tego powodu, że nie można umiejscowić jej w obrębie samorozumienia czy umieścić na mapie dotychczasowych doświadczeń i w ten sposób zrozumieć. Atopos to to, co nie na miejscu – powtórzyć można za Gadamerem. Mowa tu zatem o braku punktów wspólnych, które pozwoliłyby zbudować jedność sytuacji hermeneutycznej. Nie dająca się umieścić w horyzoncie oczekiwań, w którym porusza się rozumienie, atopia z czasem – na drodze dialogu – włączona może jednak zostać w jego obręb. Atopiczność tego, co doświadczane polega na tym, że napotykamy je jako dezorientującą i irytującą przeszkodę, którą w trakcie dalszego procesu rozumienia pokonujemy czy przezwyciężamy, włączając to co obce w całość samorozumienia. Znajduje tu ona zatem jedynie negatywne określenia. „Porozumienie jest założone tam, gdzie występują jego zakłócenia. Są to dość

⁹² P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji*, op. cit., s. 433-434.

sporadyczne przeszkody na drodze porozumienia i osiągnięcia zgody”⁹³ – bardzo sugestywnie zilustruje tę sytuację Gadamer.

Tak „definiowana” atopia nigdy nie jest jednak radykalną obcością – zawsze myślna musi być z cyrkularności rozumienia. Oznacza to z jednej strony, że jest ona relatywna, z drugiej zaś, że nie jest absolutna. Relatywność zasadza się tu oczywiście na założeniu nieprzekraczalności rozumienia. Dotychczasowa wiedza i kształt doświadczeń wyznaczają zatem obszar, w którym to co obce, jako obce właśnie może się w ogóle pojawić. Nieabsolutność myślna musi być z perspektywy porozumienia. Atopia byłaby absolutna jedynie wtedy, gdyby pozostawała poza rozumieniem, a przecież w jego ruch zostaje zawsze w ostateczności włączona. Takie działanie ma bowiem immanentna celowość rozumienia.

3. Atopia dekonstrukcji

To właśnie na zakwestionowaniu immanentnej celowości rozumienia zasadza się dokonana przez Derridę problematyzacja czy krytyka hermeneutycznej „aksjomatyki dobrej woli” – dobrej woli zrozumienia, która rozpoczęła trwający od 1981 roku dialog pomiędzy dekonstrukcją a hermeneutyką. Krytyczny potencjał postawionych przez Derridę w trakcie paryskiej debaty pytań⁹⁴, odnoszących się bezpośrednio do aksjomatycznego warunku każdej rozmowy, zogniskował się zatem zarówno wokół kwestii początku czy genezy rozumienia, jak i jego celu. Pierwsze z nich, dotyczyło samego pojęcia „dobrej woli”, które wydało się Derridzie niepokojące ze względu na jego metafizyczne obciążenie⁹⁵. Filozof zestawił je bowiem z kantowską „dobrą wolą”, nie do końca jednak trafiając w intencje Gadamera, który – jak już zauważyłam – wyprowadza ją raczej z platońsko-sokratejskiego źródła (*eumeneis elenchoi*). Derrida widzi zaś jej miejsce w języku metafizyki. Dobra wola stanowić ma, jego zdaniem, bezwarunkowy warunek każdej rozmowy i przede wszystkim to założenie wydaje się filozofowi kontrowersyjne.

Celem drugiego pytania stało się sproblematyzowanie kategorii dobrej woli w kontekście interpretacji psychoanalitycznej. Dotyczyło ono zatem koniecznej redefinicji pojęcia kontekstu, który określa charakter gadamerskiego żywego dialogu. „Czym jest w takim razie kontekst i co oznacza

⁹³ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 7.

⁹⁴ Rekonstrukcję tej debaty odnaleźć można w cytowanej tu już książce: P. Forget (Hsg.), *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984.

⁹⁵ Por. J. Derrida, *Guter Wille zur Macht (I)*, w: P. Forget (Hsg.), *Text und Interpretation*, op. cit., s. 56 nn.

właściwie rozszerzenie tego kontekstu? Ciągłe doskonalone poszerzenie? A może raczej dyskontynuacyjną restrukturyzację?”⁹⁶ – zapyta Derrida. Sugeruje on równocześnie, że usytuowanie pytania o interpretację w horyzoncie koncepcji psychoanalitycznych zbliża ją raczej do modelu zaproponowanego przez Nietzschego i hermeneutykę podejrzeń niż tego, za którym – opierając ją na schemacie pytanie-odpowiedź – optuje Gadamer. Podobny zarzut, zauważyć warto, wystosował do Gadamera w tekście *Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki* Jürgen Habermas⁹⁷.

Ostatnie z postawionych przez Derridę pytań odnosi się z kolei właśnie do problemu warunków rozumienia. Filozof kwestionuje tu bowiem założenie, że to „dobra wola rozumienia”, której celem jest porozumienie, stanowić ma podstawę rozmowy. Jest ona raczej tym, co rozmowę uniemożliwia, stwierdzi Derrida, argumentując za tezą, że to zerwanie, *Bruch*, które znosi wszelkie zapośredniczenia stanowić może warunek rozumienia. „Niezależnie od tego czy wychodzi się od zrozumienia [Heidegger, Gadamer – dopisek mój Z.D.], czy nieporozumienia (Schleiermacher), zawsze należy zapytać o to, czy warunek rozumienia, daleki od tego, by być nieustannie rozwijającym się stosunkiem [...], nie jest właśnie zerwaniem stosunku, zerwaniem jako stosunkiem, poniekąd zniesieniem wszystkich zapośredniczeń”⁹⁸ – napisze filozof. Dochodzący tu do głosu „patos zerwania”, który decyduje przecież o specyfice derridiańskiej koncepcji, podważa więc nie tyle wszystkie założenia gadamerowskiego doświadczenia obcości – tu też zerwanie stanowi przecież konstytutywny moment rozumienia – co jego celową orientację. A zatem to, co określiłam tu mianem „patosu ciągłości”. Z jego perspektywy bowiem rozumienie zerwania nastawione jest na umocnienie ideału nieprzerwanego ruchu porozumienia.

Sytuacja spotkania z innym, także w ramach projektu dekonstrukcji, domaga się zatem od interpretatora radykalnej rewizji własnych założeń. Równocześnie jednak dokonujące się tu zerwanie rozumienia nie ma pociągać za sobą konieczności nieustannego odbudowywania przerwanej ciągłości, która w optyce Derridy wiąże się zawsze z próbą zawłaszczenia innego. Gadamerowska dobra wola jest tu w konsekwencji jednoznacznie rozumiana jako wola mocy czy wola panowania (takie odczytanie sugeruje już tytuł tekstu prezentującego postawione przez Derridę podczas spotkania w Paryżu pytanie: *Guter Wille zur Macht*). Tę podstawową rozbieżność zachodzącą pomiędzy stanowiskiem hermeneutyki i dekonstrukcji, zasadzającą się na sposobie podjęcia problemu rozumienia – bądź to z perspektywy ciągłości

⁹⁶ Ibidem, s. 57.

⁹⁷ Por. J. Habermas, *Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki*, tłum. M. Łukasiewicz, W. Bialik, M. Przybecki, w: H. Orłowski (red.), *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, Czytelnik, Warszawa 1986.

⁹⁸ J. Derrida, *Guter Wille zur Macht (I)*, op. cit., s. 58.

nieskończonego dialogu, bądź konstytutywnej dlań różnicy – doskonale ilustruje stwierdzenie Gadamera: „Ten, kto poleca mi dekonstrukcję i ob staje przy różnicy, znajduje się na początku rozmowy, nie zaś u jej kresu”⁹⁹.

Także w wygłoszonym w 2003 roku w Heidelbergu wykładzie *Der ununterbrochene Dialog* poświęconym właśnie „nieprzerwanemu” dialogowi pomiędzy francuskim filozofem i jego oponentem, Derrida podejmuje problem zerwania jako konstytutywnego momentu rozumienia. Odwracając znów przyjętą przez Gadamera perspektywę, poszukuje on nieskończoności nie po stronie ciągłości nieskończonego dialogu – o której była już tu mowa – lecz po stronie skończoności i zerwania. To bowiem przerywanie (*Unterbrechung*), wyrywające to co inne, atopiczne, zapośredniczającemu ruchowi rozumienia generuje jego niekończącą się aktywność. Rozrywające jedność sensu nierozstrzygalniki nie stanowią tu czegoś wtórnego wobec stanu początkowej jedności i zrozumiałości, który wchłania je asymilując atopiczność. To one właśnie – jako zerwania, niejasności, pęknięcia czy puste miejsca w strukturze tekstu – powołują do życia nieskończoność, którą z pewnością określić można mianem „złej nieskończoności”. „Powiedziałbym, że przerywana nieskończoność jest właśnie tym, co powołuje nieskończony proces”¹⁰⁰ – stwierdzi Derrida. Nieskończoność o której tu mowa jest nieskończonością następujących po sobie aktów rozumienia, które, jakkolwiek następują po sobie, nie muszą wzajemnie z siebie wpływać czy ze sobą korespondować. Tu „proces jest nieskończony, ale w sposób nieciągły”¹⁰¹ – powtórzyć można za Derridą.

Już zatem na gruncie konceptualizacji kategorii zerwania, *rapture*, rysuje się wyraźna różnica pomiędzy ujęciami rozumienia proponowanymi przez hermeneutykę i dekonstrukcję. Z perspektywy wiernego raczej Nietzschemu¹⁰² Derridy, konstytutywne dla rozumienia zerwanie rozrywa każdą ciągłość i rozprasza ją na wielość skończonych elementów. Jest ono jej nieprzekraczalną destrukcją i rozplenieniem. Równocześnie zerwanie to jest jednak właśnie tym, co dopiero umożliwia jakąkolwiek relację z innym – jakiegokolwiek rozumienie. „By wejść w relację z innym musi być możliwe przerywanie; relacja ta musi być relacją przerywania. Przerywanie to nie zrywa relacji z innym, ono otwiera odniesienie do innego”¹⁰³ – napisze Derrida. Otwiera ono zatem możliwość rozumienia, które nie spełnia się w zawłaszczającej

⁹⁹ H.-G. Gadamer, *Destrukcyjna i dekonstrukcyjna*, op. cit., s. 36.

¹⁰⁰ J. Derrida, *Der ununterbrochene Dialog: zwischen Zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*, tłum. M. Gessman, C. Ott, F. Wiesler, w: J. Derrida, H.-G. Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, Surkamp, Frankfurt am Main 2004, s. 24.

¹⁰¹ Ibidem, s. 35.

¹⁰² Mowa tu o tym, co Maurice Blanchot, bazując na pisarstwie Nitezchego, określa mianem „mowy fragmentu” – mowy przerywanej i nieciągłej.

¹⁰³ J. Derrida, *Alterites*, cyt. za: M.P. Markowski, op. cit., s. 380.

mediacji. „Owo rozsuniecie, to nie negatywność ziejąca z luki jakiegoś rozstępu, lecz wyłanianie się znamienia. Nie daje się więc jednak – tak jak praca negatywności pozostająca na usługach sensu, żywego pojęcia, *telosu* – znieść w dialektycznej *Aufhebung*, do niej sprowadzić”¹⁰⁴ – napisze filozof w tekście *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*. W ujęciu Gadamera z kolei, zerwanie zawsze przeciwstawione musi zostać ciągłości, której wyłom ma ono zwiastować i w której jednocześnie zostaje ono przekroczone. Zerwanie, wkroczenie tego co inne, zostaje tu potraktowane raczej jako wydarzenie, które umacnia i potwierdza ciągłość, właśnie przez to, że zostaje włączone w jej obręb. Cyrkulacja językowych rozumień wpisanych w ruch koła hermeneutycznego porusza się zatem nieustannie po biegunach wyobcowania i mediacji. Zdaniem Derridy jednak, który w zupełnie inny sposób pragnie radykalizować heideggerowską ideę koła hermeneutycznego, nie powinno być ono myślane z perspektywy cyrkulacji, lecz właśnie zatrzymania (zerwania ciągłości), która wprawia je w nieskończony ruch. To zawieszenie rozumienia w pustym miejscu otwartym przez zerwanie, załamanie sensu czy rozchodzenie się rozumień – by odwołać się do gadamerowskiej retoryki – sprawia, że jest ono nieskończone. „Wejść w koło rozumienia to znaczy: przekroczyć otchłań”¹⁰⁵ – napisze Georg Bertram.

Podobnym tropem zdaje się podążać w książce *Infancy and History* Agamben, który źródła każdego doświadczenia, a także jego historyczności dopatruje się właśnie w zerwaniu (*rapture*) ciszy, która jako sekret, jako niezawłaszczona przez logos dzieciństwo, logos ten w ogóle umożliwia¹⁰⁶.

W konsekwencji, zaproponowany przez Derridę opis sytuacji spotkania z tym co inne rządzoney będzie odmienną „logiką” niż ta, która napędza gadamerowskie doświadczenie. W *Psyche. Odkrywanie Innego* oraz tekście *Przemoc i metafizyka*, który poświęcony jest krytycznej refleksji nad koncepcją Emmanuela Levinasa, Derrida zastanawia się nad możliwością napotkania inności. Polemicznie ustosunkowany wobec Levinasa – który pragnie usytuować Innego w obszarze całkowitej zewnętrzności¹⁰⁷ – Derrida szuka miejsca dla doświadczenia innego nie całkowicie poza językiem – ponieważ,

¹⁰⁴ J. Derrida, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, tłum. J. Margański, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 388.

¹⁰⁵ G. Bertram, *Język i rozumienie w hermeneutyce i dekonstrukcji*, tłum. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, op. cit., s. 201.

¹⁰⁶ Por. G. Agamben, *Infancy and History. On the Destruction of Experience*, tłum. L. Heron, Verso, London, New York 2007, s. 64 nn.

¹⁰⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998. Inne, zgodnie z założeniami Levinasa „[...] nie znajduje się po prostu w innym miejscu. Przypomina Idee Platona, które zgodnie z formułą Arystotelesa, nie zajmują żadnego miejsca. *Ja mogę, czyli władza Ja*, nie może pokonać odległości, jaką wyznacza inność Innego”, op. cit., s. 25.

jak zakłada, absolutnie Innego nigdy nie możemy doświadczyć – lecz także poza dialektycznym doświadczeniem projektowanym, przykładowo przez gadamerowską hermeneutykę. Twierdzi on, że osvajanie się z nieciągłością rozumienia – nie zaś próba usytuowania innego w obszarze całkowitej zewnętrzności, jak chciałby Levinas (a także krytykowany przez francuskiego filozofa Bataille czy Foucault)¹⁰⁸ – jest jedynym sposobem przygotowania się na nadejście innego. Derrida krytycznie odnosi się tu głównie do levinasowskiego patosu zewnętrzności, sugerując, że teza, iż nieskończona zewnętrzność Innego nie ma przestrzennego charakteru, oznaczać musi konieczność uznania niewypowiadalności Innego oraz nie mieści się w ramach nieredukowalnej skończoności języka lub prowadzić musi do wniosku, że nieskończoność inności Innego nie jest pozytywną nieskończonością – jest skończonością¹⁰⁹. Tak pisze o tym Michał Paweł Markowski: „Oto więc niemożliwe (dla Derridy) bieguny odniesienia do innego: za jednej strony Levinasowska restytucja empirycznego i pozapojęciowego doświadczenia [...], z drugiej – dialektyka spekulatywna, sprowadzająca to co nieznanne do znanego, inne do tego samego w przywłaszczającym ruchu świadomości refleksyjnej” – której działanie odnaleźć można przecież jeszcze w gadamerowskiej koncepcji doświadczenia obcości. „Między tymi właśnie biegunami porusza się dekonstrukcyjna inwencja”¹¹⁰. Inwencja – odkrywanie innego, któremu poświęcony jest tekst *Psyche*.

Tytułowe, nie zdekonstruowane jeszcze odkrywanie innego – a więc inwencja tradycyjnie ujmowana bądź jako odkrywanie tego co już istnieje, bądź też jako wytwórcze odkrywanie technicznego czy naukowego instrumentarium – sytuuje się w pewnym horyzoncie oczekiwań, które inwencja, jako inwencja właśnie ma za zadanie nieustannie przekraczać. Jako taka domaga się ona tego horyzontu jako punktu odniesienia czy perspektywy, z której inność jako inność właśnie zostanie dostrzeżona i uznana (jak miało to miejsce w modelu Gadamera). Zdaniem Derridy, tak rozumiane odkrywanie innego jest jednak w rzeczywistości jedynie odkrywaniem tego samego, *l'invention du meme*. Ruchem wychodzącym od pewnego porządku i zawsze na łono tego porządku powracającym. Na czym więc polegać by miało prawdziwe odkrywanie innego, *l'invention du l'autre*? „Odkrywanie

¹⁰⁸ Analogiczną do przeprowadzonej na koncepcji Levinasa, krytykę heterologicznych projektów Batailla i Foucaulta proponuje Derrida w tekstach: *Cogito i historia szaleństwa* oraz *Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej. Heglizm bez reszty*. Podważa on tu przede wszystkim zasadność i możliwość konstruowania filozoficznej refleksji nad Innym rozumianym jako to, co wobec rozumu czy dyskursu zewnętrzne. Oba teksty znajdują się w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

¹⁰⁹ Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Levinasa*, tłum. K. Kłosiński, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 193 nn.

¹¹⁰ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 175.

innego [...] otwiera się na nadejście innego rodzaju, nadejście całkiem innego odkrywania [...], które pozwoliłoby nadejść wciąż nie dającej się przewidzieć inności, dla której żaden horyzont oczekiwań nie wydaje się oczywisty, gotowy i dostępny”¹¹¹ – napisze Derrida. Ruch inwencji oznacza tu zatem nie tyle próbę uobecnienia inności, co wysiłek niezawłaszczającej antycypacji jej nadejścia – bez której nadejście nie byłoby przecież w ogóle możliwe.

Rysowany przez Derridę sposób odkrywania innego, rozumiany oczywiście jako mniej lub bardziej utopijny postulat (czy to możliwe? – zapyta bowiem filozof i natychmiast odpowie sobie: „Oczywiście nie, i dlatego jest to jedyne możliwe odkrycie”¹¹²), stanowiący początek każdej relacji oznaczać musi rezygnację z bezpiecznego zapośredniczenia „światem”. Światem rozumianym nie tylko jako interpretacyjny horyzont, ale przede wszystkim jako po heideggerowsku ujmowany grunt rozumienia. Zdaniem Derridy, początkiem tej relacji – i niejako jej warunkiem – jest więc doświadczenie husserlowskiego *Weltoernichtung*, unicestwienie świata, które dopiero pozwala innemu jako innemu nadejść. Umożliwia otwarcie nań, nie będące równocześnie ruchem zawłaszczania i przyswojenia. „Die Welt ist fort, ich muss dich tragen”¹¹³ – powtórzy za Celanem Derrida. A jednak, jak zauważa filozof, bez tego odniesienia, bez jakiegokolwiek odniesienia innego napotkać nie można – jest on do pomyślenia jedynie poprzez To Samo. Sytuacja spotkania z innym jest zatem dla Derridy – by odwołać się do określenia Johna Caputo – „sytuacją niemożliwą”. Oparta na „aporii innego” relacja, którą sytuacja ta wykształca, ma więc nieodmiennie paradoksalny czy aporetyczny charakter¹¹⁴.

Radykalna problematyzacja odniesienia do innego ma tym samym w koncepcji Derridy dużo poważniejsze filozoficzne konsekwencje. Postawione przez Markowskiego pytanie dotyczące „inności innego”, zdaje się sugerować kierunek w którym zmierza derridiańska filozofia: „Inność innego [...] czy jest to tylko to, co w żaden sposób nie redukuje się do ekonomii naszego horyzontu i co nadchodzi z zewnątrz, nieoczekiwane, nieprzewidziane, niezapośredniczone, czy jest to to, co w swojej inności, zdarzeniowości wskazuje na zniekształcony przez swoje wtargnięcie horyzont, przemieszczone granice prawa etc.?”¹¹⁵. Odpowiedź musiałaby być tu oczywiście negatywna. Inność – w perspektywie dekonstrukcji – nie redukuje się

¹¹¹ J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie Innego*, tłum. M. P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 98.

¹¹² Ibidem, s. 105.

¹¹³ P. Celan, *Atemwende*, za: J. Derrida, *Der ununterbrochene...*, op. cit., s. 17.

¹¹⁴ I właśnie takie aporetyczne sytuacje czy doświadczenia – sytuacje nierozstrzygalne – stają się dla późnego Derridy źródłem filozoficznego namysłu. Będzie tu zatem mowa o żalobie, przyjaźni czy gościnności.

¹¹⁵ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji*, op. cit., s. 214.

bowiem jedynie do unieważnienia stanowiska z którego się mówi, czy do modyfikującego horyzont interpretacyjny wstrząsu. Spotkanie innego jest przecież – jak już sugerowałam – dopiero warunkiem możliwości jakiegokolwiek sensu. Inność stanowi tu zatem to, co przed wszelkimi pojęciowymi opozycjami, co dopiero umożliwi To Samo i Inne, rozumiane jako myślowa opozycja. „Jeśli odmienność innego jest ustanowiona, tzn. tylko ustanowiona, to czy nie wraca ona do tego samego np. pod postacią «przedmiotu ukonstytuowanego» lub «produktu ukształtowanego», któremu nadano sens itd.? Z tego punktu widzenia powiedziałbym nawet, że odmienność innego wpisuje w tę relację to, co w żadnym wypadku nie może być ustanowione”¹¹⁶ – napisze w *Pozycjach* Derrida. Z tej perspektywy inność jest tym, co zawsze już określa i rozbija jedność tego samego. Doświadczenie atopii, jakie rysuje się w horyzoncie derridiańskiego opisu, to zatem specyficzne doświadczenie pęknięcia, zerwania, nieciągłości w odniesieniu do siebie, których nie można jednak w żaden sposób zapośredniczyć – wyprzedza ono bowiem każde potencjalne zapośredniczenie, negując jego możliwość. Derrida, inaczej niż pozostali twórcy francuskiej heterologii, wskazuje zatem raczej na to – i ten wątek wydaje się z perspektywy tego rozdziału najbardziej interesujący – że Inne, zawsze już występuje w łonie Tego Samego, nie tyle jako jego przeciwieństwo, ile jako jego nieredukowalny element i warunek możliwości. Wątek ten podjęty zostanie przez radykalnych hermeneutów.

Różnica w myśleniu atopii na gruncie dekonstrukcji i hermeneutyki rysuje się szczególnie wyraźnie, kiedy punktem wyjścia refleksji nad nią uczyni się pismo. Należy zatem umiejscowić ją w horyzoncie gadamerowskiej i derridiańskiej, całkowicie odmiennej koncepcji tekstu czy pisma oraz różni, potraktowanej tu jako ich preontologiczne usytuowanie, które nie tyle poprzedza moment tożsamości, co zawsze już istnieje od początku, wytwarzając pojawiające się w tekście różnice. Spojrzenie na tekst z perspektywy uniwersalnego procesu różnicowania, nie zaś konkretnych substancjalnych różnic – jak w przypadku Gadamera – wyraźnie przemieszcza pytanie o atopię. W ujęciu Gadamera pojawić się może ona bowiem właśnie dopiero w procesie lektury kulturowego tekstu. Lektura ta – jako dialogiczne rozumienie – zostaje niekiedy zerwana w wyniku zjawienia się różnicy mniemań i nieznanych dotąd, niezrozumiałych znaczeń i otwiera w ten sposób przestrzeń dla atopii. Spotkanie z tekstem – rozumianym jako pojęcie hermeneutyczne, a zatem jako pewien *Zwischenprodukt*, faza w procesie porozumienia¹¹⁷ – jest zatem także potencjalnym spotkaniem z atopią, która rodzi

¹¹⁶ J. Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, FA Art, Bytom 1997, s. 104.

¹¹⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, op. cit., 113 nn. „Tekst nie jest danym przedmiotem, lecz pewną fazą w realizacji procesu porozumienia” (s. 119) – powie tam Gadamer oraz doda: „Z punktu widzenia hermeneutycznego – który jest punktem widzenia każdego

się w trakcie napotykującej trudności interpretacji. Także, warto dodać, dopiero z punktu widzenia interpretacji konstytuuje się pojęcie tekstu jako tego, co ma być rozumiane. Atopia – powtórzyć można – wynika w tym ujęciu nieodmiennie z dziejowości doświadczenia. Takie założenie pozwala postawić Gadamerowi pytanie o język, którego charakter artykułować chce on w terminach alternatywy metafor: mostu i granicy¹¹⁸. Pytanie, które dla Derridy z pewnością nie miałyoby zbyt wiele sensu.

W przypadku Derridy sytuacja ta przedstawia się zupełnie inaczej. W ujęciu francuskiego filozofa różnice nieciągłości, pęknięcia w strukturze tekstu nie są wynikiem różnicy sądów czy przekonań, które prowadzą interpretację. To sam tekst jest raczej tym, co uniemożliwia interpretację nastawioną na jedność sensu – uniemożliwia „przywłaszczenie całościowego sensu”, jak w *La dissemination* pisze Derrida. Różnica pojawia się tu zatem na poziomie samego pisma – rozplenienie sensu wynika z jego materialnej natury, z tego, że zawłaszczony jest ono zawsze przez swoje inne, że włączone jest w proces nieskończonej semiozy, nie zaś z przemieszczania się Interpretacyjnego horyzontu tego, kto czyta i próbuje rozumieć. „Nierozstrzygalność nie odwołuje się do bogactwa znaczenia, niewyczerpywalnych zasobów słowa, lecz do «pewnej gry składni»” – napisze Michał Paweł Markowski i doda: „[...] co oznacza, że jeśli mówimy tekst, mówimy też nierozstrzygalność oraz aporetyczność [...]”¹¹⁹. Tym samym to właśnie nieskończony proces różnicowania, gra śladów, którą generuje struktura tekstu, proces rozpleniwania sensu wyznacza możliwą relację pomiędzy tekstem a tym kto czyta. „Nie zakładając, że poprzedza je lub czuwa nad nim jakaś dziewicza substancja, rozsiewanie [...] afirmuje zawsze już podzielone wytwarzanie sensu. [...] Przedstawia ono afirmację tego braku-źródła, miejsca pustego i wyznaczonego przez setkę «świateł» i bieli, którym nie sposób nadać sens, w nieskończoność mnożąc uzupełnienia i gry substytucji”¹²⁰ – powie Derrida. Czytającemu teksty filozoficzne Derridzie nie chodzi więc jedynie o wskazanie pęknięć i nieciągłości w ich strukturze, które potraktowane mogłyby zostać jako niedopatrzienia czy błędy ich autorów. Celem jest tu raczej pokazanie, że „tkwią one poniekąd w samej naturze rzeczy”¹²¹ – nie

czytelnika – tekst jest tylko wytworem pośrednim [*Zwischenprodukt*], pewną fazą w procesie porozumienia [...]” (s. 114).

¹¹⁸ „Czym jest w rzeczywistości język: mostem czy granicą? Mostem, poprzez który komunikujemy się nawzajem i który nad przepływającym nurtem inności nadbudowuje tożsamość, czy też granicą, która wyznacza nasze samowyrzeczenie się i odbiera możliwość wyrażenia i oddania w pełni siebie” – napisze filozof w *Tekście i interpretacji* (op. cit., s. 108).

¹¹⁹ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 259.

¹²⁰ J. Derrida, *La dissemination*, op. cit., s. 326.

¹²¹ P. Dybel, op. cit., s. 449. Derrida, jak twierdzi Markowski „raczej sadowi się na pozorynych peryferiach [tekstu]: w tym, co pominięte, marginalne, wydawałoby się poboczne i tylko

są czymś co można usunąć, zasymilować czy przewyciężyć na drodze interpretacji.

Tym samym atopia dekonstrukcji może być rozumiana raczej z perspektywy różni, która dopiero umożliwi pojawienie się jakiegokolwiek znaczenia – jak specyficzny grunt, czy obszar z którego wyrasta i po którym porusza się dekonstrukcyjna praktyka. Jest to atopiczna przestrzeń „[...] nie tyle poza, co przed opozycjami, czyli u podstaw, które nie są podstawami. Tam, gdzie opozycje nie tylko przechodzą w stan pojednania, nie tylko trwają w nierozstrzygalnym sporze, lecz gdzie ich spór zostaje umożliwiony, choć nigdy nie zażegnany. Tam, gdzie dla systematycznego strukturalizmu (i fenomenologii) otwierają się zarówno ogólne warunki możliwości, jak też niemożliwości. Gdzie otwarcie jest jednocześnie zamknięciem i gdzie to, co nigdy nie jest, otwiera ogólną przestrzeń możliwości tego, co jest”¹²².

Paweł Dybel, odwołując się właśnie do kategorii atopii, tak zatem charakteryzuje dyskurs dekonstrukcji: „Jest on z założenia «atopiczny», ale nie w sensie Gadamerowskim: jako to, co wprawia nas w zdumienie z racji tego, że zrazu nie możemy go umiejscowić w obrębie naszego samorozumienia, co jednak z czasem na drodze «rozmowy» może zostać włączone w jego obręb, z nim «zapośredniczone». Atopia tego dyskursu, jego rozdzielanie w sporze ze sobą i tym samym brak «miejsca», w którym mogłoby zostać zidentyfikowane to «skąd» on wypływa i «na co» wskazuje – czyli «rzecz», o której mówi – jest jego permanentnym stanem”¹²³. Rysujące się tu niedookreślenie czy niedodefiniowanie kategorii atopii, otwartość wiążanego z nią, choćby na gruncie tych dwóch filozoficznych projektów pola semantycznego, pozwala na podstawianie i wymianę znaczeń. Nieustanna modyfikacja znaczenia atopii stanie się zatem jednym z głównych zadań książki.

Kolejny raz zauważyć można, że odmiennie tematyzowany punkt wyjścia i odmiennie opisana relacja pomiędzy różnicą i jednością, obcością i przynależnością, a przede wszystkim ujęcie dynamiki rozumienia i granic jego zawłaszczającego ruchu, wyznacza sposób myślenia o atopii (czy miejsce atopii) w ramach filozoficznych projektów hermeneutyki i dekonstrukcji. Oparcie rozumienia na cyrkularności i fundowanie różnicy dopiero na jej gruncie sprawia, że atopia hermeneutyki jest tylko przejściowym i przewyciężanym stanem rozumienia. Jej asymilacja wpisana jest w ruch koła hermeneutycznego, które wychodząc od rozumienia zawsze do rozumienia powraca. W przypadku dekonstrukcji, okazuje się ona z kolei czymś, co nie tylko powołuje rozumienie do życia, ale i przysługuje mu w sposób niere-

uzupełniające. Czyta nie po to, żeby wysłowić sens tekstu, ale wskazać na to, co w tekście nieredukowalne i nieoswajalne. Czyta, by odsłonić nieczytelność tekstu” (M.P. Markowski, op. cit., s. 23-24).

¹²² M.P. Markowski, op. cit., s. 107.

¹²³ P. Dybel, op. cit., s. 423-424.

dukowalny. Jest, jak zauważył już Dybel, jego permanentnym stanem. Wynika to z usytuowania każdego rozumienia i każdej lektury w horyzoncie uniwersalnego procesu różnicowania. Dekonstrukcja wyprowadza każde rozumienie i każde znaczenie z fundamentalnej różnicy. Jakakolwiek jedność, jaka pomyślana być może z perspektywy dekonstrukcji, jest zawsze jednością dotkniętą przez różnicę. Jednością, która sama stanowi efekt różnicującego procesu. Atopia dekonstrukcji wiąże się zatem z usytuowaniem jej przed wszelką dialektyką, przed jakimkolwiek zapośredniczeniem, które pozwala zidentyfikować miejsce z którego wyrasta. Nie ma ona, jak hermeneutycznie pomyślane rozumienie, oparcia w tym, co już zrozumiane – w jedności sytuacji hermeneutycznej (cyrkularność rozumienia funkcjonuje tu przecież jako jego ugruntowanie). Rozumienie w dekonstrukcji wyrasta raczej z *chory* – podstawy, która równocześnie nie jest podstawą. I to właśnie nieredukowalna atopiczność rozumienia, „ta nieobecność podstawy, której nie można sprowadzić do nieobecnej podstawy, prowokuje i stawia opór wszelkim określeniom binarnym lub dialektycznym, wszelkiemu uporządkowaniu *typu* filozoficznego, powiedzmy ściślej – typu ontologicznego”¹²⁴ – napisze Derrida. Atopia dekonstrukcji to różnia sama.

Konsekwencją przyjęcia przez Derridę takiego „punktu wyjścia” może być krytyczny stosunek do gadamerowskiej koncepcji doświadczenia. Jego magnetyzacja przez „patos ciągłości”, który wiąże się ściśle z założeniem jego asymilacyjnej mocy, odczytywana jest przez francuskiego filozofa jako wyraz bliskości metafizycznej tradycji. W cytowanym już tekście *Guter Wille zur Macht* Derrida otwarcie podejmuje ten problem: „W końcu profesor Gadamer powołuje się z naciskiem na to «doświadczenie, które jest nam wszystkim znane», na opis doświadczenia, które samo nie ma być metafizyką. Często metafizyka (i możliwe nawet, że we wszystkich przypadkach) przedstawiała się jako opis doświadczenia, mianowicie jako jego samoprezentacja. Ze swej strony nie jestem pewien, czy takie doświadczenie, jakie ma na myśli profesor Gadamer staje się w ogóle naszym udziałem, mianowicie, że w dialogu dochodzi do «wysłuchiwania się» albo do potwierdzającej zgody”¹²⁵. Konstatacja ta, warto zauważyć, daje wyraz intuicji wielu poststrukturalistów, którzy odrzucają pojęcie doświadczenia ze względu na jego zakładany przez nich związek z silnymi koncepcjami podmiotowości (czy samowiedzy)¹²⁶. Wyprowadzane z jedności doświadczenie, nawet jeśli jest ono doświadczeniem różnicy, ma tu zatem metafizyczny charakter¹²⁷.

¹²⁴ J. Derrida, *Chora*, tłum. M. Gołębiowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 33.

¹²⁵ J. Derrida, *Guter Wille zur Macht (I)*, op. cit., s. 58.

¹²⁶ Problem ten stanie się przedmiotem zainteresowania w ostatnim rozdziale książki.

¹²⁷ W późniejszej twórczości Derridy, po tzw. „zwrocie etycznym”, stosunek filozofa do kategorii doświadczenia ulegnie zmianie.

4. Rola kategorii atopii w projekcie radykalizacji hermeneutyki

Wysunięty przez Derridę zarzut prowokuje podjęte przez radykalnych hermeneutów pytanie o to, jak, sytuując się na pozycji, która pozwala wyciągnąć konsekwencje zarówno z konstatacji francuskiego filozofa, jak i Gadamera, opisywać doświadczenie. Ocalanie go dla filozoficznego słownika hermeneutyki, która określa się jako anty-metafizyczna, domaga się bowiem wypracowania takich form opisu, które nie będą wprowadzały go w horyzont myślenia metafizycznego (nie opuszczając jednak całkowicie obszaru rozważań ontologicznych – jak chciałby Derrida). Oznacza tym samym nie tylko nieustanną mediację pomiędzy hermeneutyką a dekonstrukcją, ale przede wszystkim konieczność zmiany perspektywy, która z jednej strony zakłada, że doświadczenie nie może być pojmowane z perspektywy nieskończonej rozmowy, z drugiej natomiast każe myśleć je od strony różnicy, nie zaś ciągłości, którą gwarantuje rozumiejące przekształcenie tego, co atopiczne. Na takim odwróceniu porządku zasadza się właśnie, jak postaram się pokazać, radykalizacja hermeneutyki.

W filozoficznym projekcie Johna Caputo radykalizacja ta oznacza cofnięcie się do Heideggera i wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z hermeneutyki faktyczności¹²⁸. Krytyczny potencjał proponowanej przez amerykańskiego filozofa koncepcji, zwraca się bowiem przeciwko dotychczasowym ujęciom hermeneutyki, przede wszystkim zaś właśnie hermeneutyki gadamerowskiej, która potraktowana jest tutaj jako przejaw filozoficznego konserwatyzmu¹²⁹. Tym samym, inaczej niż Gadamer, który zestawiając w swoim myśleniu Heideggera z Heglem stąpił antymetafizyczne ostrze heideggerowskiej filozofii, Caputo otwiera hermeneutykę na implikacje płynące z derridiańskiej dekonstrukcji. Antymetafizyczne ostrze tej filozofii, określanej przez Caputo także mianem „krytyki hermeneutyki”, splecione z ideami czy konsekwencjami hermeneutycznej filozofii, konstytuują projekt radykalizacji hermeneutyki. Nie ma on jednak za zadanie całkowitego odcięcia się od ontologicznych rozstrzygnięć na rzecz „pierwotności nieobecności” z której wychodzi myślenie dekonstrukcji. Hermeneutyka radykalna czy zimna hermeneutyka, jak wielokrotnie określa ją amerykański filozof, ma raczej charakter postmetafizyczny. Ontologiczne ugruntowanie rozumienia odsyła tu do bycia rozumianego jako upływ, a więc doświadczanego

¹²⁸ Por. przykładowo przetłumaczoną niedawno *Ontologię (Hermeneutykę faktyczności)*. M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, op. cit.

¹²⁹ W książce *More Radical Hermeneutics* krytyczny stosunek Caputo do filozoficznego projektu Gadamera ulega osłabieniu. Por. J. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, op. cit., s. 8.

jako gra obecności i nieobecności, wycofywania się i utraty. Tak w tekście *From The Primordially of Absence to the Absence of Primordially* pisze o tym Caputo: „W całej myśli Heideggera chodzi o to, by utrzymać otwartą ranę śmiertelności i wycofywania się i utrzymać swoje na nią otwarcie. Natomiast jeśli u Derridy pułapki metafizyki pokazywane są dla tego czym są, niczemu się przez to nie służy i niczego nie zabezpiecza. Zamiast tego doświadczenie utraty staje się utratą doświadczenia, a pierwotność nieobecności nieobecnością pierwotności”¹³⁰.

Tym samym radykalna hermeneutyka, inaczej niż dekonstrukcja – rozumiana tu jednak jako projekt poprzedzający „etyczny zwrot” w myśleniu francuskiego filozofa – nadal próbuje pozostawać w obszarze gadamerowskiego *logosu*, reinterpreterując jednak jego charakter. Jak humorystycznie twierdzi Bogdan Baran „pozostawia nas ona w świecie, choć «nieco wytrąconych z równowagi»”¹³¹. Pragnie ona zatem uchylić się przed – z perspektywy późnej twórczości Derridy całkowicie nietrafionymi – zarzutami, z którymi wielokrotnie spotkała się filozofia autora *Pisma i różnicy*, o jej niewrażliwość czy nawet obojętność na rzeczywiste kulturowe problemy¹³². Skoncentrowana na przywracaniu „pierwotnej trudności życia” radykalna hermeneutyka właśnie to życie – faktyczne doświadczenie, nie zaś *écriture* – czyni przedmiotem zainteresowania i punktem wyjścia filozoficznej refleksji. Pod tym względem pozostaje zatem wierna nie Derridzie, lecz Gadamerowi dla którego, jak pisze Paweł Dybel: „bezpośrednio na poziomie międzyludzkiego «świata życia» powinna mieć swój początek i koniec wszelka refleksja [...], tutaj bowiem rozstrzyga się to, kim jesteśmy”¹³³. Hermeneutyka oznacza przecież właśnie, jak za Heideggerem¹³⁴ zakłada Caputo, „bycie tam, gdzie jesteśmy [...], w tym co Heidegger określił mianem sytuacji hermeneutycznej danej pozycji, w której siebie odnajdujemy, dezorientującej sieci przekonań i praktyk [...]”¹³⁵. Dlatego też Caputo upiera się, żeby z tego pojęcia nie rezygnować¹³⁶. Tym samym, na co zwraca uwagę także Włodzi-

¹³⁰ J.D. Caputo, *From the Primordially of Absence to the Absence of Primordially: Heidegger's Critique of Derrida*, w: H. Silverman, D. Ihde (ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany 1985, s. 200.

¹³¹ B. Baran, *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza, inter esse*, Kraków 1990, s. 161.

¹³² Por. przykładowo: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000; oraz polemiczny wobec perspektywy Habermasa tekst Norrisa, gdzie krytykuje on takie ujęcia dekonstrukcji, które zakładają, że „zrywa ona wszelkie więzi ze światem”. C. Norris, *Dekonstrukcja, postmodernizm i filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, tłum. J. Jarniewicz, S. Konopacki, w: B. Baran (red.), *Derridiana, inter esse*, Kraków 1994.

¹³³ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji*, op. cit., s. 463.

¹³⁴ M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, op. cit., s. 20 nn.

¹³⁵ J. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 55.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 55-56.

mierz Lorenc, wysiłek radykalizacji hermeneutyki podjęty jest do pewnego stopnia wbrew Derridzie „u którego dekonstrukcja hermeneutyki staje się hermeneutyką dekonstrukcji”¹³⁷. Nie obywa się jednak bez jego pomocy. Tu zatem, na co często zwraca uwagę sam Caputo, charakter refleksji nad doświadczeniem, inaczej niż u Gadamera, stanowi efekt filozoficznego mariażu Heideggera z francuskim filozofem.

Hermeneutyczno-radykalna refleksja Johna Caputo, która porusza się w horyzoncie wyznaczonym przez hermeneutyczną filozofię Heideggera, wkracza więc na pole walki otwarte przez pytanie o sposób bycia czy faktyczne życie człowieka. Jej zadaniem jest bowiem, jak deklaruje amerykański filozof, nieustanne ponawianie tego pytania, a także jego ciągła radykalizacja poprzez otwarcie heideggerowskiej myśli na konsekwencje płynące z derridiańskiej dekonstrukcji. To właśnie antymetafizyczne ostrze tej filozofii, określanej przez Caputo także mianem „krytyki hermeneutyki”, splecione z założeniami hermeneutycznej filozofii¹³⁸ – którym, zdaniem Caputo, sprzeniewierzył się Gadamer – konstytuują filozoficzny projekt radykalizacji hermeneutyki. O radykalności hermeneutycznego projektu decydować mają dwa momenty na które wskazuje Merold Westphal, interpretując to pojęcie jako swego rodzaju „złożoną metaforę”¹³⁹.

Pierwszy moment, który określać ma jej wymiar przestrzenny odnosi się, w duchu młodego Marksa, do radykalności rozumianej jako docieranie do korzenia *radix*, podstaw, założeń lub fundamentów, które dotąd pozostawały ukryte – jest to więc moment po heideggerowsku rozumianej destrukcji (*Abbau*)¹⁴⁰. Drugi, czasowy, który stanowi o jej charakterze krytycznym, oznaczać ma tu gest zerwania z istniejącym *status quo*, wkroczenie w przestrzeń tego co nowe, a więc także moment konstrukcji. Narzucające się tu metodyczne podobieństwo pomiędzy heideggerowską ofensywną projekcją z jednej strony a docierającą do korzeni destrukcją z drugiej, pozwala Caputo już w *Byciu i czasie* doszukiwać się tego, co określone może zostać jako radykalna hermeneutyka.

¹³⁷ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 365.

¹³⁸ W bardzo czytelny sposób w tekście *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”* rekonstruuje to Günter Scholtz, op. cit.

¹³⁹ M. Westphal, *Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics*, w: R. Mrtinez, *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanities Press, New Jersey 1997, s. 50.

¹⁴⁰ Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989. W filozoficznym projekcie Heideggera, destrukcja, jako krytyczny ruch wstecz, destruowanie istniejącej filozoficznej tradycji, rewizja jej podstaw i fundamentów, wymaga komplementarnej wobec niej konstrukcji. Tę drugą określa Heidegger w *Kant a problem metafizyki* jako: „wyrastającą w samym *Dasein* ofensywę tegoż *Dasiem* skierowaną na uchwycenie [tkwiącego] w nim metafizycznego faktu pierwotnego, przy czym ów fakt polega na tym, że to co najbardziej w skończoności *Dasiem* skończone, jest wprawdzie znane, ale niepojęte” (s. 259-260).

Radykalny charakter może mieć już samo odkrycie i eksplikacja ontologicznych struktur *Dasein*, która funduje filozoficzny projekt wczesnego Heideggera. Krok ten okazuje się tu zatem, jak przyjmuje Caputo, momentem pozytywnym, ponownym przyznaniem i przypomnieniem tego, co zrazu zapomniane, co – by odwołać się do heideggerowskiej retoryki – „przedontologicznie nieobce, chociaż ontologicznie najbardziej odległe”. Tym zatem, co w krytycznym wydzieraniu odrzucane (destrukcja), jest wachlarz metafizycznych technik stabilizacji, absolutnego ugruntowywania, unieruchamiania kinetyki życia. Tym zaś, co odkrywane (konstrukcja), brak stałych struktur, zasad i regularności – życie pozbawione swojej bezpiecznej oczywistości. Wierna tej filozoficznej strategii radykalna hermeneutyka zwraca się zatem, kontynuując heideggerowski projekt, przeciwko metafizycznym interpretacjom bycia zarówno bytu, jak i człowieka jako obecności. Heideggerowska destrukcja, oznaczająca potrzebę wydarcia rozumieniu tego, co samo przed sobą nieustannie zakrywa, w filozoficznym projekcie Caputo przyjmuje formę postulatu głoszącego, że celem hermeneutyki jest przywrócenie jego pierwotnej trudności, otwarcie go na upływ, *flux*¹⁴¹. Tak pisze o tym Włodzimierz Lorenc: „Przesłanką dla tej hermeneutyki okazuje się pewna interpretacja upływu, czyli gry w którą schwytane są wszystkie rzeczy. Jest to gra, nad którą nikt nie panuje, gra niemierzalna i niezgłębialna, nie posiadająca metafizycznego ugruntowania, gdyż «upływ jest wszystkim»”¹⁴².

Hermeneutyka radykalna stanowi zatem kontynuację wojny wypowiedzianej przez Heideggera metafizyce obecności i jej dążeniom do ustabilizowania i wyciszenia strumienia życia czy upływu. W zamian postuluje Caputo konieczność pozostania w grze przemijalności i zmienności, konieczność utrzymania tej gry w grze, w nieustannym ruchu, którym ona jest. Nie oznacza to jednak, jak chciałaby Agata Bielik-Robson¹⁴³, jedynie filozoficznego awanturnictwa, które wspiera się na jeszcze bardziej awanturnicznych pomysłach Derridy. Wydzieranie bycia zapomnieniu przeciętnej wykładni ma u Heideggera przecież, jakkolwiek inaczej mogłoby się zrazu wydawać, pierwotnie charakter problemu teoretycznego i metodycznego. Destrukcja metafizycznej stabilizacji i ugruntowanego przez nią epistemologicznego spolaryzowania sfery doświadczenia w opozycję podmiotu i przedmiotu, w pierwszym rzędzie umożliwić ma niezakłócony dostęp do faktu pierwotnego, tj. do faktu doświadczenia jako takiego, który opisywać ma sam upływ. Nie może być tu on jednak rozumiany jako obiektywny pro-

¹⁴¹ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 1-7.

¹⁴² W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, op. cit., s. 381.

¹⁴³ Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 338-342.

ces, takie określenia uznaje bowiem Caputo za Heideggerem za teoretyzujące, a zatem obiektywizujące i zniekształcające źródłowość sfery życia, którą określić należy raczej w terminach kinetycznej „pierwotności”.

Tym samym radykalizacja hermeneutyki nie oznacza jedynie apoteozy trudności i afirmacji życia pozbawionego lęku, by znów przywołać Bielik-Robson. Walka z metafizyczną stabilizacją, oznaczającą ujmowanie bycia jako obecności, przede wszystkim, jak wielokrotnie podkreśla Caputo, przywrócić ma hermeneutykę do źródła z którego przecież wyrasta, jakim jest ludzkie życie ze wszystkimi implikacjami wypływającymi z jego przygodności i skończoności. Równocześnie myśl hermeneutyczna, która odrzuca ambicje metafizycznej hermeneutyki poszukującej stabilnego źródła i jednoznacznego sensu, otwiera się na pytanie o swoje ontologiczne podstawy – na problem samougruntowania rozumiejącej czy interpretacyjnej aktywności w obliczu upływu¹⁴⁴.

Ujęcie takie domaga się zatem radykalnej rewizji sytuacji hermeneutycznej, z której wyrasta rozumienie. Caputo, wbrew Gadamerowi argumentuje za tezą, że jest ona sytuacją pierwotnej niepewności, ontologicznie ujętym upływem, ruchem nieustannie zmieniającego i różnicującego się bycia, nie zaś bezpiecznym uniwersum tradycji czy jednomyślną wspólnotą. W jej ramy wpisana zostaje zatem obcość. Ontologiczny grunt, na którym wspiera się rozumienie nie jest tu już bowiem ani stabilnym, uobecniającym byciem metafizycznego uniwersum, ani nawet ontologicznie, po gadamerowsku myślaną tradycją¹⁴⁵. Nie wyrasta także z sytuacji całkowitej bezznaczeniowości – różni (co odróżnia radykalną hermeneutykę od dekonstrukcji). Jest byciem myślanym słabo ontologicznie. Bycie ujmowane jest tu zatem nie w terminach stabilizującej *ousia*, lecz *kinesis* – ruchu i zmiany, która wpisana zostaje na stałe w charakterystykę rozumienia.

To właśnie teza o nieredukowalnej mobilności bytu, wynikająca z uznania czasu za metatezę bycia, w największym stopniu zbliża radykalną hermeneutykę do dekonstrukcji. Każde bowiem Caputo cofnąć się poza fundamentalną dla heideggerowskiej hermeneutyki opozycję bycia i bytu – o której opowiada różnica ontologiczna – i zapytać – jak w *Różni* czyni to Derrida – o to, co różnicę tę w ogóle umożliwia. Oznacza to, że uwaga hermeneutyki skierowana zostaje poza różnicę ontologiczną (byt, bycie bytu), a może właśnie na różnicę samą. Caputo nie porusza się zatem jedynie w horyzoncie wyznaczonym przez binarne rozróżnienie na byt i bycie, które charakteryzuje przecież także definiującą bycie w terminach obecności metafizykę. Sięga on głębiej, gdyż zwraca się ku problemowi sensu, jako tego

¹⁴⁴ Por. N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, WNIF UAM, Poznań 1998.

¹⁴⁵ Rozróżnienie na tradycję w sensie ontycznym i ontologicznym pochodzi od Pawła Dybela. Por. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji*, op. cit., s. 383 nn.

w czym konstytuuje się rozumienie, w jego pojęciu doszukując się możliwości zradykalizowania heideggerowskiej hermeneutyki¹⁴⁶. Mamy tu zatem do czynienia nie z dwoma, lecz z trzema konstytutywnymi momentami: z bytem, który jest rozumiany, a więc projektowany, który jednak nigdy nie może być interpretowany jako fakt czy obiektywne zjawisko pojawiające się poza determinującą je projekcją rozumienia; z byciem tego bytu czy też projekcją bytu na jego bycie; oraz z sensem¹⁴⁷, który określa Caputo jako to „z-uwagi-na-co” projekcja, a więc rozumienie w ogóle zostało przeprowadzone, a którym jest oczywiście czas różnicujący proces, działanie się, którego bycie jest efektem (jako „przedmiot” interpretacyjnej aktywności). W konsekwencji musi być tu ono rozumiane jako upływ, a więc doświadczane jako caputiańska „gra obecności i nieobecności, wycofywania się i utraty” – nieustanne wyobcowywanie się rozumienia.

Wyodrębnienie dwóch faz projekcji, pierwszej inicjującej, w której byt zaprojektowany zostaje na jego bycie oraz drugiej, radykalnej, która zorientowana jest na sens bycia, przenosi zatem zainteresowanie hermeneutyki z pytania o bycie na pytanie o warunki jego możliwości¹⁴⁸. To właśnie ten radykalny moment, wskazujący na sens, pozwala Caputo otworzyć heideggerowskie pytanie o bycie na implikacje płynące z derridiańskiej dekonstrukcji. („Derrida pokazuje, że obecność jest «efektem» procesu powtórzenia, że re-reprezentacja poprzedza i umożliwia obecność, którą ma powielać, że powtórzenie jest «starsze» niż to, co powtarza [...]”¹⁴⁹ – zarysuje swój punkt odniesienia Caputo). Bycie przestaje tu być bowiem tym, co oryginalne i źródłowo dane, staje się raczej efektem rozumienia, produktem, wytworem pierwotniejszego procesu, który dopiero pozwala mu być. „Kiedy sytuacja hermeneutyczna jest w pełni zradykalizowana, zostajemy pokierowani ponad byciem ku temu [...] co produkuje bycie jako efekt. Jak napisał średniowieczny autor *Liber de causis*, «Bycie jest pierwszym dziełem» (*esse primum creaturum*)”¹⁵⁰ – podsumuje Caputo.

Tak zaprojektowana hermeneutyka przekształca się zatem w meta-hermeneutykę. Nie interpretuje ona już istoty czy znaczenia swojego przed-

¹⁴⁶ Por. J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 84-87 i s. 171-175.

¹⁴⁷ „[...] «sens» w *Byciu i czasie* powinien być rozumiany nie w tradycyjnym sensie, jako sens i znaczenie [*Sinn und Bedeutung*], lecz raczej jako z-uwagi-na-co, jako rodzaj organizującego punktu odniesienia dla tego, co metafizyka określa mianem sensu, tym samym «hermeneutyka» *Bycia i czasu* jest już daleko poza tym, co metafizyka nazywa byciem, sensem i prawdą” – napisze Caputo. J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 158.

¹⁴⁸ W książce *Demythologizing Heidegger* Caputo interpretuje wczesny projekt Heideggera właśnie w terminach transcendentalnej historii bycia. Do problemu tego powrócę w następnym rozdziale. Por. J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1993, s. 9-17.

¹⁴⁹ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 4.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 85.

miotu – nie jest dialogicznym zorientowanym na sens ruchem ku przedmiotowi interpretacji tego, co inne – lecz sposób bycia tego, kto rozumie sens jego dziania się. Koncentruje się tym samym na charakterze samej aktywności interpretacyjnej, w jej strukturalnych charakterystykach lokując dynamikę różnicującego procesu.

Dokonujące się w projekcie Caputo cofnięcie problemu ontologicznego do sfery rozumienia oznaczające, że bycie potraktowane musi zostać jak efekt projekcyjnej aktywności *Dasein*, zbiega się tu zatem nie tylko z koniecznością wskazania na radykalnie pojęty fenomen hermeneutyczny – nieredukowalną interpretacyjność doświadczenia. Jego „celem” jest także, a może przede wszystkim, radykalna destabilizacja rozumienia. Wskazuje ono bowiem na pierwotny ruch [*Bewegtheit*] – o którym opowiada koło hermeneutyczne – który stanowi, jak za Heideggerem zakłada Caputo, istotę faktycznego ludzkiego życia, które jest zawsze dążeniem do czegoś i zmierzaniem ku czemuś¹⁵¹. Mowa tu zatem o ruchliwości *Dasein* ufundowanej na egzystencjalne troski oraz czasowości (upływie) jako jej ontologicznym sensie. Tak rozumiane faktyczne życie, ludzka egzystencja, naznaczone jest, stwierdza Caputo, niepokojem, nieregularnością, nieprzewidywalnością. Pełnię jego ukonstytuowania wyznacza więc paradoksalnie jedynie istotowo przysługujące mu niedomknięcie.

Czasowanie *Dasein*, jego kinetyczny charakter, który oznacza wewnętrzną dynamikę ruchliwości, zmienności i stawania się, jest zatem właśnie tym, w czym otwarty zostaje caputiański upływ. Tym samym, także ruch rozumienia poddany zostaje jego destabilizującej mocy, gdyż – jak za Heideggerem założy Caputo – „hermeneutyczna cyrkularność rozumienia opiera się na ontologicznej cyrkularności bycia *Dasein*”¹⁵². Generuje ona zatem nieprzerwany proces wyobcowywania się rozumienia, przy czym obcość ta nie musi stanowić efektu spotkania z tym, co niezrozumiałe – płynie ona z samego *Dasein*, które, jako czasowe, nieustannie traci samozrozumiałość. „Faktyczne życie jest czymś, czego sens jest [już zawsze] «rozbity» (*zerbrechen*)” – zauważy Caputo¹⁵³. W konsekwencji moment różnicujący, o którego status i usytuowanie spierali się Derrida i Gadamer, nie jest i nie może być bowiem z perspektywy radykalnej hermeneutyki czymś, co znajduje się poza rozumieniem, lecz jest zawsze „czymś”, co strukturalnie doń przynależy.

Tym samym radykalno-hermeneutycznie myślana atopia przemieszczona zostaje, podobnie jak w derridiańskiej dekonstrukcji, do obszaru w którym ugruntowuje się rozumienie. Nie jest tu ona jednak miejscem poza ontologią, jak chciałby jeszcze Derrida, lecz właśnie słabo ontologicznym

¹⁵¹ Por. J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 40-50.

¹⁵² Ibidem, s. 61.

¹⁵³ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 50.

gruntem rozumienia, wpływem. Nie jest zatem także tym co, jak chciałby jeszcze Gadamer, wobec rozumienia zewnętrzne i co poddać się może zwłaszcza interpretacji, i w ten sposób włączone zostać w obszar doświadczenia, lecz jego permanentnym stanem. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego definicja hermeneutyki radykalnej, jak twierdzi choćby Norbert Leśniewski, zawierać musi współczynnik atopiczny – współczynnik niedookreślenia¹⁵⁴. Tak ujmowana atopizacja rozumienia, uznanie jego nieredukowalnej nieostateczności, niekonkluzywności, nieciągłości, przede wszystkim zaś obcości, która je generuje, oznacza bowiem właśnie radykalizację hermeneutyki.

Co więcej, taka filozoficzna decyzja służyć może ocalaniu kategorii doświadczenia, które jako doświadczenie nie-metafizyczne, możliwe jest dopiero wtedy, kiedy uzna się jego radykalnie atopiczny charakter, a zatem przemieści atopię z obszaru tego, co rozumiane w „jak” rozumienia, problematyzując sam ruch (jego płynność), który wpisany jest w hermeneutyczne koło. Projektowane w radykalno-hermeneutycznym duchu rozumienie jest bowiem, z tej perspektywy zawsze doświadczeniem we właściwym sensie – nieustannym „zaznawaniem”, ruchem pomiędzy tym, co dane a tym, co całkowicie nowe, który zmusza do nieustannej rewizji sytuacji hermeneutycznej.

Ontologiczne ugruntowanie doświadczenia w upływie – w czasowości – prowadzi zatem do wyeksponowania negatywności i skończoności jako jego podstawowych charakterystyk. Oznacza tym samym zdecydowane przekształcenie metafizycznie rozumianego doświadczenia – wskazanie na moment różnicujący jako jego preontologiczny warunek. Inaczej niż u Gadamera, doświadczenie to opiera się jednak próbom ponownego umetafizycznienia, a zatem ustabilizowania fundamentalnego dlań ruchu. Nie zostaje ono bowiem usytuowane w horyzoncie potencjalnej jedności czy ciągłości, gdyż oznaczać by to musiało próbę uciszenia czy ukrycia wszechobecności wpływu, nieredukowalnej atopiczności doświadczenia.

Dlatego, by zadaniu temu sprostać, celem radykalnej hermeneutyki staje się wskazanie na taki sposób kształtowania rozumienia, który mógłby utrzymać w otwartości kinetyczny charakter swojej ontologicznej podstawy. Taka anty-metafizyczna w istocie rozumiejąca aktywność przyjmuje, zdaniem Caputo, postać powtórzenia. Kategoria ta odgrywa zatem kluczową rolę w jego filozoficznym projekcie. W optyce Caputo, w gadamerowskiej hermeneutyce filozoficznej stabilizacja doświadczenia dokonuje się właśnie dlatego, że autor *Prawdy i metody* przyjmuje taki, a nie inny sposób rozumie-

¹⁵⁴ Por. N. Leśniewski, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, w: A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997.

nia tej kategorii¹⁵⁵. Gadamer zakłada bowiem możliwość osłabienia procesu wyobcowywania się doświadczenia wobec samego siebie oraz przedmiotu interpretacji, które dokonuje się na drodze rozmowy – mediacji i ruchu za pośredniczenia. Podaje tym samym w wątpliwość jego radykalną skończoność. Mowa tu zatem o specyficznym ruchu powtórzenia, powtórzeniu działającym wstecz – bliskiemu platońskiej anamnezie – które aktualizując przeszłość pozwala doświadczeniu ulokować się na bezpiecznym gruncie stabilnego lub przynajmniej ustabilizowanego sensu płynącego z przekazu tradycji. Aktualizująca rekonstrukcja czy mediacja, które wpisane są w projekt gadamerowskiej hermeneutyki, oznacza zatem opisywany tu już ruch doświadczenia, polegający na stabilizowaniu i gruntowaniu rozumienia w horyzoncie dziejów efektywnych oraz nieustannym asymilowaniu atopiczności.

Takiej koncepcji powtórzenia, rozumianego jako ruch wstecz, przeciwstawia Caputo transgresyjne powtórzenie będące ruchem w przód, aktywnością potencjalizującą (odzyskiwaniem możliwości bycia). Aktywnością identyfikowaną zatem z pracą nieustannej konstytucji i konstrukcji, nieustannego tworzenia na nowo tego, ku czemu zwraca się rozumienie w ramach cyrkularnego ruchu koła hermeneutycznego. „Jest to żywa odpowiedź, która odpowiada, mówi przeciw, protestuje, dezawuuje tradycję”¹⁵⁶ – napisze na przekór Gadamerowi Caputo. To jednak właśnie praca powtórzenia, która w obliczu upływu i nieprzerwanie wyobcowującego się skończonego rozumienia wymaga ciągłego ponawiania, podejmowania na nowo, jest jedynym sposobem radzenia sobie z upływem, który pozostaje równocześnie w mocy jego oddziaływania. Nie prowadzi zatem do stabilizacji sensu tego, ku czemu kieruje się rozumienie. Zdaje tym samym znów sprawę z nieredukowalnej atopiczności doświadczenia – odzwierciedla bowiem kolistą naturę samego bycia. „Powtórzenie jest dynamiką doświadczenia, w którym to co doświadczane wymaga, by wciąż od nowa podejmować próby odpowiedniego (właściwego) rozumienia”¹⁵⁷ – napisze Norbert Leśniewski, komentując konsekwencje caputiańskiego projektu.

W konsekwencji, w obliczu każdego nowego doświadczenia, pod znakiem zapytania postawiony musi zostać każdorazowo każdy dotychczasowy projekt sytuacji hermeneutycznej, która i tak przecież, założyć można, została już utracona. Projektowane tu hermeneutyczne «pomiędzy» – by znów odwołać się do pytania Waldenfelsa – nie może być tu rozumiane jako spekulatywny, pośredniczący środek (Gadamer), lecz jako *hiatus*, derridiań-

¹⁵⁵ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 111.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 91.

¹⁵⁷ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 161.

ka *rapture*, która generuje, jak pamiętamy, „nieskończony proces”. Także Caputo, tym samym „dobrej nieskończoności” Gadamera przeciwstawia „złą nieskończoność”, będącą efektem skończoności rozumienia. Nie wynika ona zatem, jak chciałaby dekonstrukcja, ze struktury tekstu, lecz właśnie z charakterystyki samego ruchu rozumienia, jego nieredukowalnej kinetyki.

Antagonizujące stanowiska Gadamera i Derridy pytanie o zasięg ruchu koła hermeneutycznego, a więc o to, co koło to potrafi przekształcić w doświadczenie, a czego swoim zawłaszczającym ruchem objąć nie może, sprzężone zostaje bezpośrednio z pytaniem o możliwość stabilizacji sensu tego, co doświadczane, o możliwość jego asymilacji w ramach ruchu rozumienia. Z perspektywy radykalnej hermeneutyki okazuje się ona zaś niemożliwa właśnie ze względu na specyficzny i nieredukowalny charakter tego ruchu, który wynika ze słabo ontologicznej charakterystyki rozumienia. „Celem nie jest pocieszanie się myślą o transcendentnej skończoności, która jest tendencją gadamerowskiego przywłaszczenia hermeneutyki faktyczności, lecz stawienie czoła nieustannej stracie, grammatologicznej nieskończoności, która dewaluuje wszystko to co pewne, definitywne i zdecydowane”¹⁵⁸ – napisze Caputo. Atopii radykalnej hermeneutyki nie da się zatem zasymilować i zinternalizować w ramach doświadczenia. Jest ona raczej tym, co generuje jego ruch i strukturalnie doń przynależy, odraczając w nieskończoność możliwość spełnienia interpretacji. „Nie ma innego sposobu doświadczania, innego sposobu istnienia bycia [...] niż szok początkowego *Missverstehen*, którego doznajemy w obliczu inności”¹⁵⁹ – przypomnieć można za Vattimo.

Tym samym dzięki odwołaniu do filozoficznych pomysłów radykalnej hermeneutyki możliwa staje się kolejna modyfikacja znaczenia kategorii atopii. Przemieszczenie obcości z obszaru „poza” rozumieniem w jego obręb – które stanowi konsekwencję lekcji udzielonej przez myślenie dekonstrukcyjne – ma tutaj fundamentalne znaczenie. Nie tylko dlatego, że pozwala radykalnej hermeneutyce uniknąć, dotyczącej gadamerowski projekt magnetyzacji przez myślenie metafizyczne. Uznanie, że obcość – atopia – nie jest czymś, co zewnętrzne wobec doświadczenia, lecz tym, co dla niego konstytutywne powoduje, że atopia funkcjonować może jako kategoria służąca do opisu doświadczenia. Staje się zatem kategorią interpretacyjną, operatywną na gruncie radykalnej hermeneutyki doświadczenia.

Warto jednak, by skonkretyzować te strukturalne opisy doświadczenia, podążyć za jeszcze jednym, zasugerowanym przez Caputo i podjętym przez Vattimo tropem.

¹⁵⁸ J. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 55.

¹⁵⁹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 140.

5. Obcość sytuacji hermeneutycznej jako doświadczenie kulturowe

Wierność hermeneutyce faktyczności, która pozwala oddzielić radykalną hermeneutykę zarówno od projektu Gadamera, jak i Derridy oznacza, jak zasugerował sam Caputo, „bycie tam, gdzie jesteście [...]”, w tym, co Heidegger określił mianem sytuacji hermeneutycznej, danej pozycji, w której siebie odnajdujemy, dezorientującej sieci przekonań i praktyk [...]”. „Bycie” to równoznaczne jest więc z radykalnym i krytycznym podjęciem sytuacji hermeneutycznej, która okazuje się być sytuacją pierwotnej niepewności, „permanentnego załamywania się znaczeń i sensu”¹⁶⁰. Założenie to wiąże się zatem z takim opisem hermeneutycznego doświadczenia, które wskazuje na jego nieredukowalną atopiczność. Ujęcie to, które prowadzi do internalizacji obcości – wpisania jej w struktury doświadczenia – wyakcentowuje tym samym przede wszystkim ten jego aspekt, który nie tyle koncentruje się na obcości dystansu przekazu tradycji, obcości tego, co wobec rozumienia zewnętrzne, ile, by odwołać się do sformułowania Habermasa, na problematyzacji swojskości, a zatem zrozumiałości z góry „kontekstu własnego środowiska”¹⁶¹. Innymi słowy, przedmiotem namysłu staje się tu, między innymi miejsce, z którego wychodzi tak rozumiane doświadczenie, które w tym ujęciu okazuje się być miejscem zawsze już pozbawionym ostro zakreślonych granic czy określonego rodowodu, miejscem problematycznym i wymagającym nieustannej problematyzacji.

Z perspektywy radykalnej hermeneutyki doświadczenie obcości – także jako doświadczenie Innego – nie oznacza jednak (właśnie dlatego, że punkt odniesienia stanowi tu heideggerowska hermeneutyka faktyczności) totalnego niedookreślenia rozumiejącego, absolutnej niewiedzy kim sam rozumiejący jest, braku jakiegokolwiek horyzontu interpretacyjnego, jak nieco wbrew sobie w *Psyche* postuluje Derrida. Radykalnie pojęta sytuacja hermeneutyczna, przypomnieć można za Caputo, to sytuacja w której pokierowani zostajemy „ponad byciem ku temu, co produkuje bycie jako efekt”, ku upływowi, zmienności i nietrwałości sensu. Doświadczenie obcości wiąże się tu więc raczej z koniecznością uznania, że nie istnieją przekonania opisujące nas samych i świat naszego doświadczenia, które nie mogłyby zostać odwołane. Obcość (atopiczność) staje się ich integralnym elementem.

Warto przypomnieć, że w tym samym kierunku, korzystając jednak z odmiennych środków, zmierza derridiańska dekonstrukcja. Konstruowana przez Derridę heterologia stanowić ma bowiem kontrprojekt w stosunku do tych, które zaproponowane zostały przez Levinasa, Bataille’a czy Foucaulta.

¹⁶⁰ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, op. cit., s. 161.

¹⁶¹ Por. J. Habermas, *Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki*, op. cit.

Podstawowa różnica – ujmując rzecz w znacznym uproszczeniu – zawierać się tu ma właśnie w tym, że francuski filozof zdecydowanie, choć niechętnie odrzuca podstawowe założenie, które funduje te projekty. Takie mianowicie, że można „myśleć” inność poza ramami rozumu czy „mówić” o niej poza granicami języka, *logosu*. Z jednej strony dlatego, że inność wymykająca się logice Tego Samego, inność absolutna jest oczywiście, zdaniem Derridy, niemożliwa (choć przyszłość jest dla niej nadal otwarta, jak zakłada filozof)¹⁶². Z drugiej zaś dlatego, że każda próba mówienia czy myślenia inności, inności tej zdecydowanie ją pozbawia. Na tym właśnie, jak już zostało przecież powiedziane, zasadza się nieredukowalna „aporia innego”. Derridiańska heterologia szuka zatem miejsca inności w łonie Tego Samego, pokazując, że jako gra znaczeń i różnicujący proces fundować może ona dopiero jakąkolwiek tożsamość, jest więc w nią od początku wpisana.

Na założeniu takim, również zdaniem Vattimo, który nieco inaczej niż Caputo projektuje swoją zradykalizowaną hermeneutykę (kinetyczny, wydarzeniowy charakter przypisując, za późnym Heideggerem samemu byciu) zasadza się w ogóle możliwość konstruowania słabej ontologii. Wiązać się musi ona – jak zakłada filozof w *Końcu nowoczesności* – właśnie z uznaniem, że „nasze” skontaminowane jest zawsze przez to co obce, domagając się ciągłej problematyzacji naszego odniesienia do samych siebie. W konsekwencji, jak sugeruje filozof, nie tylko derridiańska dekonstrukcja, ale i przekształcenia współczesnej antropologii kulturowej stanowić mogą pożyteczną lekcję dla hermeneutyki. Doświadczenie antropologiczne, jako konkretne doświadczenie kulturowe unaocznia bowiem to, opisywane przez radykalną hermeneutykę, przemieszczenie obcości. Odniesienie doń pozwala również zwrócić uwagę na proponowaną przez Vattimo – i bardzo użyteczną dla mojej pracy – interpretację fenomenu hermeneutycznego.

Perspektywa Vattimo jedynie do pewnego stopnia zbiega się z tą, którą w książce *Filozofia a zwierciadło natury* zaproponował Rorty¹⁶³ twierdząc, że hermeneutyka wyzbyta transcendentalistycznych ambicji powinna zbliżać się do, czy nawet zlewać z kulturową antropologią. Wspólny jest tu z pewnością punkt wyjścia, a więc – rezygnujące z innych możliwych definicji tej dziedziny – uznanie antropologii kulturowej za refleksję nad kulturową odmiennością¹⁶⁴. Rorty, który myśl hermeneutyczną wzorować pragnie na

¹⁶² Mówienie innemu „tak” oznacza zatem mówienie innemu „przyjdź”. Por. J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie Innego*, op. cit.

¹⁶³ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubińska, Spacja, Warszawa 1994, s. 285 nn.

¹⁶⁴ „Niewykluczone, że pozostałe znaczenia, jakich antropologia kulturowa nabrała w dziejach naszej kultury – takie jak określanie podstawowych struktur wspólnych dla wszystkich kultur i cywilizacji czy też jak rozważania nad tym co archaiczne – są tylko wariantami tego pierwotnego i podstawowego znaczenia, odpowiadającego doświadczeniu *spotkania*”

dokonaniach refleksji antropologicznej – przyjmując konkretne i problematyczne z perspektywy Vattimo rozumienie hermeneutyki, jako „dyskursu o dyskursach na razie niewspółmiernych”, koncentruje się na braku zrozumienia, który funduje hermeneutyczną refleksję. Kryterium wyboru antropologii jako „powołania” hermeneutyki czyni tu zatem odniesienie do inności, które definicyjnie jej przysługuje. „Akcentując radykalną odmienność, będącą warunkiem wyjściowym dla hermeneutycznego dyskursu, Rorty z całą pewnością ujawnia jedną z cech charakterystycznych dla teorii interpretacji. Także patrząc z dziejowej perspektywy, można uznać, że teoria hermeneutyki wyodrębnia się w kulturze europejskiej jako oddzielna dyscyplina, wówczas gdy – wraz z załamaniem się katolickiej jedności Europy – problem *Missverstehen* zyskuje wymiar decydujący także na płaszczyźnie społeczeństwa i kultury [...]”¹⁶⁵ – napisze w tekście *Hermeneutyka i antropologia* Vattimo. Postulat roztopiania hermeneutyki w antropologii oznacza tu jednak, że proponowana przez Rorty’ego autodefinicja hermeneutyki porusza się nadal w niezradyzalizowanym horyzoncie otwartym przez gadamerowską analitykę doświadczenia (oraz nieproblematyzowanym rozumieniu kulturowej antropologii). Obcość jako przedmiot antropologicznego i hermeneutycznego namysłu pozostaje tu tym, co wobec rozumienia zewnętrzne.

Dla Vattimo, który także, jak Caputo, domagał się będzie problematyzacji takiego ujęcia, kluczowa okazuje się być raczej kategoria kontekstu, rozumianego jako horyzont interpretacyjny, z którego wychodzi antropologiczne doświadczenie („każdej aktywności antropologicznej towarzyszy już zawsze jakiś kontekst”¹⁶⁶ – napisze filozof). Także jako konkretna kulturowa rzeczywistość – świat spełnionej okcydentalizacji – która determinuje jego charakter, stanowiąc, jak zakłada Vattimo, także warunek jego możliwości. Kategoria ta, wprzęgnięta w filozoficzne analizy doświadczenia obcości, akcentuje bowiem nie tyle odniesienie do tego co inne, ile znów problematyczny charakter „sobości” – miejsca, z którego wychodzić musi każde rozumienie. Kontekst jako sieć politycznych i kulturowych zależności oraz treści, które decydują o sposobie na jaki realizowana jest interpretacyjna aktywność, ma tu zatem decydujące znaczenie. „Tak właśnie przedstawia się teren, po którym zawsze poruszała się antropologia kulturowa, podczas gdy warunek spotkania z innym, «całkowicie innym» jawi się jako warunek idealny, żeby nie powiedzieć ideologiczny”¹⁶⁷ – zauważy Vattimo.

z innymi kulturami”; G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 137. Nie jest to oczywiście stanowisko w żadnym sensie nowatorskie. Por. chociażby: W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

¹⁶⁵ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 140.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 142.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 143.

Perspektywa z której, podążając tropem włoskiego filozofa przyglądać się można antropologii, odbiega zatem od tej, która ujmować każe ją jako „miejsce autentycznego spotkania z innymi”. Pozwala ona jednak wyodrębnić – problematyzując przede wszystkim użytą tu kategorię „autentyczności” – dwa wątki obecne we współczesnej refleksji antropologicznej, które mogą mieć istotne znaczenie dla hermeneutycznej charakterystyki doświadczenia (dzięki czemu doświadczenie antropologiczne funkcjonować tu może także jako jego przykład). Mowa tu z jednej strony o doświadczanym przez współczesną antropologię kulturową kryzysie (reprezentacji), domagającym się rewizji metodologii, na której jest ona oparta, z drugiej strony zaś o komplementarnym wobec niego problemie, jakim jest definicja czy określenie przedmiotu badań – antropologicznego innego. Oba wątki, które wskazują na konieczność rewizji autodefinicji dyscypliny wiedzy jaką jest kulturowa antropologia, na pierwszy plan wysuwają problem przywoływanej przez Vattimo heideggerowskiej sobości, *das Selbe*. Dlatego też, stwierdzi filozof: „[...] hermeneutyka zbliżająca się do antropologii chciała w niej widzieć idealne miejsce urzeczywistniania się koncepcji bycia jako wydarzeniowości i inności – została na nowo zmuszona do namysłu nad znaczeniem sobości i nad jej związkiem z metafizyczną uniformizacją świata”¹⁶⁸. Warto zatem krótko zrekonstruować problemy, którym stawić musi ona czoła.

Szeroko dyskutowany na gruncie kulturowej antropologii od lat 80. kryzys reprezentacji¹⁶⁹, związany przede wszystkim z kryzysem legitymizacji totalizujących paradygmatów, których autorytet i moc wyjaśniająca zostały podważone, a zatem z problemem adekwatności środków służących do opisu rzeczywistości społecznej i kulturowej, zaowocował między innymi tym, co Mary Hesse określa mianem „hermeneutykacji nauki”¹⁷⁰. Polegała ona jednak nie tylko na zwrocie ku interpretacji jako pierwszoplanowej procedurze badawczej, lecz przede wszystkim na uświadomieniu sobie

¹⁶⁸ Ibidem, s. 147.

¹⁶⁹ Por. przykładowo: G.E. Marcus, M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Movement in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1986, s. 7 nn.

¹⁷⁰ Wskazanie na nieefektywność dotychczasowych kryteriów pozwalających wprowadzić jednoznaczny rozdział nauk empirycznych na przyrodnicze i społeczne (humanistyczne), wiązać się musi zdaniem Hesse właśnie z wyeksponowaniem tych aspektów konstruowanych na gruncie przyrodniczych teorii naukowych, które zdają sprawę z ich „hermeneutykacji”. Wiąże się ona między innymi z tym, że niemożliwe jest już rozdzielenie teorii i faktów (które są w ramach tej teorii wytwarzane), że język nauki jest językiem zmetaforyzowanym, że znaczenia przypisywane zjawiskom determinowane są przez teorię itd. Hermeneutykacja oznacza tu, by odwołać się do określenia Anny Pałubickiej, zdanie sprawy z historyczno-konstruktywistycznego charakteru nauk przyrodniczych i wytwarzanej na ich gruncie wiedzy. Za: R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Basil Blackwell, Oxford 1983, s. 32-34.

przez reprezentantów kulturowej antropologii założeniowego – kulturowego – charakteru własnej dziedziny, a zatem istotnej roli przywoływanego przez Vattimo kontekstu. „Odkrycie” to, wpisane przecież w refleksję antropologiczną od początku jej istnienia, domagało się więc destabilizacji fundujących ją dotąd stanowisk i kategorii, wśród których my – obcy oraz centrum – peryferie pełniły kluczową rolę. Celem stało się tym samym „myślowe” podważenie dominującego, nadrzędnego charakteru tej kultury, którą reprezentuje antropolog, tego co własne, czyli heideggerowskiej sobości. Rozprawiająca się z „etnograficznym autorytetem” (jak chciałby Clifford)¹⁷¹ czy figurą obiektywnego obserwatora (jak chciałby Geertz)¹⁷², antropologia miała zatem na celu nie tylko podanie w wątpliwość możliwości użycia obiektywizujących, zgodnie z duchem naturalizmu metod opisu kulturowej odmienności, lecz także osłabienie głosu badacza i oddanie go tym, których bada – przedstawienie „tubylczego punktu widzenia”.

Paradoksalnie to nieustanne osłabianie, którego wyrazem ma być choćby zwiastowana przez Clifforda zmiana paradygmatu, gdzie „paradygmaty doświadczenia i interpretacji ustępują paradygmatom dialogu i polifonii”¹⁷³, zbiega się tu z inną konsekwencją tego kryzysu, jaką jest (wynikająca również z założeniowego charakteru antropologicznej refleksji) świadomość nieprzezroczystości jej dyskursu. Także zatem antropologia, podając w wątpliwość samą kategorię reprezentacji, musiała zmierzyć się z konsekwencjami lekcji udzielonej przez Haydena White’a¹⁷⁴: tak jak przeszłość, jako przedmiot badania dostępna jest jedynie poprzez język i historyczną narrację, tak też kulturowa odmienność dostępna staje się tylko za pośrednictwem antropologicznego opisu, jest przezeń wytwarzana. „Antropologia w rzeczywistości nie jest już owym miejscem wydarzania się inności”¹⁷⁵ – zauważy w tym kontekście Vattimo. „Autentyczne” spotkanie z innym, o którym była tu już mowa, okazuje się być bowiem z tej perspektywy, jeśli nie niemożliwe, to przynajmniej bardzo problematyczne, niezależnie od tego, o co sprzeczą się Geertz, Clifford i Rabinow, czy w grę wchodził będzie dialog czy interpretacja. Choćby dlatego, że odwołanie do obu kategorii uruchamia przywoływane wcześniej konteksty problemowe, które odnoszą się nie tylko do antropologicznej interpretacji rozumianej jako hermeneutyczne doświadczenie¹⁷⁶, ale i antropologicznego doświadczenia rozumia-

¹⁷¹ Por. J. Clifford, *O autorytecie etnograficznym*, tłum. J. Iracka, S. Sikora, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999.

¹⁷² Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

¹⁷³ Ibidem, s. 145.

¹⁷⁴ Por. H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. różni, Universitas, Kraków 2000.

¹⁷⁵ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 146.

¹⁷⁶ Takie utożsamienie proponuje choćby Dorota Wolska. D. Wolska, *Badacz kultury jako świadek*, w: D. Wolska (red.), *Clifford Geertz – lektura lokalna*, Kraków 2003, s. 117.

nego jako lektura kulturowego tekstu czy dialog – ten, jak przypomina Vattimo, także „może być tylko *jakiś*”¹⁷⁷. „Z jednej strony zatem jest możliwe” – zauważy autor *Końca nowoczesności* – „że już samo pojęcie opisu danej kultury nie może być uznane za neutralne, trans-kulturowe itd. (jako że związane jest ono z epistemologią zachodniej tradycji), z drugiej natomiast, że schematy pojęciowe, na podstawie których taki właśnie neutralny opis kultur miałyby być realizowany, w sposób jeszcze bardziej oczywisty wysuwają na pierwszy plan te elementy opisu struktury i zależności, które zawsze są i będą podstawowymi elementami «naszej» kultury i «naszego» doświadczenia”¹⁷⁸.

Uznanie, że samoświadomość dyscypliny wiedzy związana jest bezpośrednio ze świadomością własnych wstępnych założeń i praktyk dyskursywnych wykształciła zatem także na gruncie antropologii postawę określaną przez Marcusa i Fischera mianem „świadomości ironicznej”¹⁷⁹. Skłania ona antropologię przede wszystkim do tego, by – mówiąc słowami Burszty – przyglądać się samej sobie, problematyzować fundującą antropologiczny kontekst sobość. „Ta dwoistość badań przedmiotowych, badań nad obcością i ciągłej samorefleksji nad możliwością takich badań i ich konsekwencjami doprowadziła dziś antropologów do takiego punktu, w którym przedmiotem badań staje się również sama antropologia i kultura, która antropologię powołała do życia”¹⁸⁰. Domaga się ona zatem od antropologa dystansu wobec własnych przekonań, który oznacza tu konieczność liczenia się z ich odwoływalnością czy, jak powiedziałby Rorty, przygodnością. Wpisuje zatem w ich ramy obcość.

Konstatacja Burszty wskazuje jednak również na to, że zmiana metodologicznej perspektywy domaga się zawsze redefinicji wykształcanego w jej ramach przedmiotu badań. Charakterystyczne dla tekstualistycznej perspektywy Jamesa Clifforda zainteresowanie antropologami, jako antropologicznymi „obcymi”, funkcjonować tu może jako symptomatyczny przykład. (Tak pisze o tym Paul Rabinow: „Clifford traktuje tych antropologów, którzy obecnie bądź w przeszłości, samoświadomie czy też nie, pracowali bądź pracują nad tworzeniem tekstów, pisaniem etnografii, jako swoich tubylców czy informatorów. Staliśmy się obiektem obserwacji i zapisu”¹⁸¹). Zdaje on bowiem, choć oczywiście nie w pełni, sprawę z przekształcenia tradycyjnego

¹⁷⁷ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 144.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 138.

¹⁷⁹ G.E. Marcus, M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, op. cit., s. 13 nn.

¹⁸⁰ W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 8.

¹⁸¹ P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, tłum. J. Krzemień, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 98.

znaczenia innego i poszerzenia pola semantycznego, które się na gruncie antropologii z tą kategorią wiąże. Już zatem nie „tubylec”, egzotyczny inny, spotykany podczas badań terenowych, lecz obcy odnajdywany we własnej kulturze – oczywiście nie tylko antropolog – staje się przedmiotem jej zainteresowania. Mniejszości etniczne, kultury młodzieżowe czy użytkownicy internetu to nowi „obcy” współczesnego antropologa.

Przekształcenie to, które wiąże się ściśle z fundamentalnym dla antropologii problemem jej autodefinicji jako dyscypliny naukowej¹⁸², oznaczające przemieszczenie tego co obce z zewnątrz do wnętrza własnej kultury, charakterystyczne przecież dla radykalnej hermeneutyki, nie jest jednak jedynie efektem metodologicznego przewrotu. Wymuszone jest ono także przez fakt – co jeszcze dobitniej podkreśla jej kulturowy charakter – że „proces okcydentalizacji świata już się spełnił”¹⁸³, jak za Remo Guidierim powtarza Vattimo. Co oznaczać ma zaś, że odnalezienie tradycyjnie rozumianego, „autentycznego obcego” jest już niemal niemożliwe. W tym ujęciu proces globalizacji kultury pozbawić powinien zatem antropologię jej podstawowej racji bytu, jaką jest kulturowa odmienność, którą można badać. A jednak, jak za antropologami zakłada Vattimo, spełniona okcydentalizacja (abstrahując od tego czy rzeczywiście się ona spełniła, co wydaje się tezą raczej kontrowersyjną) „nie oznacza [...], że inne kultury rzeczywiście przestały istnieć”¹⁸⁴. Istnieją one, przemieszczone jednak w ramy tego, co zwykle się określać mianem kultury naszej. Konstatacja ta, która pozwala przywołać komplementarne wobec globalizacji kultury różnicujące procesy, takie jak lokalizacja czy regionalizacja, jako miejsce obcości wskazuje zatem to, co własne, kulturowy kontekst, z którego wyrasta antropologiczny namysł. Mamy tu znów do czynienia ze zjawiskiem, które za Habermasem określone zostało wcześniej jako problematykacja swojskości, a zatem zrozumiałości z góry „kontekstu własnego środowiska”, która stać się musi współcześnie udziałem kulturowej antropologii.

Właśnie ten wymiar samoświadomości antropologii, który pozwala jej, a raczej nakazuje nieustannie kwestionować oczywistość własnego kontekstu, dostrzegać obcość, która kryje się za pozornie znanymi i zrozumiałymi fenomenami, tropić ją w często najbliższym kulturowym otoczeniu, wydaje się Vattimo najbardziej dla hermeneutyki instruktywny. Co więcej, filozof zakłada, że odwołanie do sytuacji współczesnej antropologii pozwala

¹⁸² Por. J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, tłum. S. Sikora, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy struktury antropologicznej*, Warszawa 2004; czy reprezentującą przeciwstawne stanowisko książkę: K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

¹⁸³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 142.

¹⁸⁴ Ibidem.

zdać sprawę z kondycji, dzięki której hermeneutyka rozwinąć się może w ogóle w ontologię – rozumianą jako ontologia słaba. Jest to, jak zakłada Vattimo sytuacja, gdzie każda „sobość”, będąca momentem wyjściowym interpretacji i dialogu (jako odmian doświadczenia antropologicznego) jest sobością radykalnie problematyczną. „Hermeneutyczna – a także antropologiczna – iluzja spotkania z innymi [...] musi zostać skonfrontowana z niejednorodną rzeczywistością, w której wprawdzie doszło do wypalenia się pojęcia inności, nie zostało ono jednak zastąpione wymarzoną organizacją totalną, lecz kondycją powszechnej kontaminacji”¹⁸⁵ – napisze filozof w tekście *Antropologia i hermeneutyka*.

Vattimo odwraca zatem przyjętą przez Rorty’ego perspektywę zakładającą, że zbliżanie się hermeneutyki do antropologii wiąże się z tym, iż w tej drugiej dopatrywać się można miejsca, w którym do głosu dochodzi ontologia wydarzeniowości i inności. Przeciwnie, to właśnie współczesna kultura, z perspektywy której radykalna obcość nie jest już możliwa do odkrycia – jedyną zaś, którą można napotkać, znajduje się w jej ramach – staje się warunkiem możliwości słabej hermeneutycznej ontologii. „W horyzoncie ontologii wydarzeniowości i inności jedyną formą sobości, którą można dopuścić bez popadania w metafizyczne utożsamienie bycia z bytem, jest właśnie owa słaba sobość, sobość skontaminowana, a zatem nie nienaruszona jedność totalnej organizacji metafizyczno-technicznego świata, ale też nie jakaś jedność «autentyczna», która miałaby się jej zdecydowanie przeciwstawiać”¹⁸⁶ – napisze filozof.

Konstatacja Vattimo mieć może zatem dwie komplementarne konsekwencje. Z jednej strony wskazuje ona na kulturowy charakter samej hermeneutyki jako refleksji filozoficznej. Odnoszące się do filozoficznego projektu Vattimo stwierdzenie, że „pole antymetafizyczne współczesnej kultury łączy się tu z hermeneutycznym”¹⁸⁷, stanowić może doskonałe poparcie wysuwanej przez autora *La avventura della differenza* tezy, że to właśnie tak określona kulturowa rzeczywistość stanowi warunek możliwości pojawienia się hermeneutyki w jej radykalnej czy zradykalizowanej postaci. Jeśli zaś modelem przekształcenia zachodzącego w obrębie hermeneutyki ma być transformacja dokonująca się na gruncie współczesnej antropologii kulturowej, to także wyjściowy sposób rozumienia hermeneutyki musi ulec modyfikacji (czego świadectwem mogą być choćby filozoficzne projekty Heideggera i Caputo). Dlatego też nie „sztuka rozumienia tego, co niezrozumiałe”, lecz nieustanna problematyzacja sytuacji hermeneutycznej, kontekstu, z którego wychodzi rozumienie – postulowana także przez Gadame-

¹⁸⁵ Ibidem, s. 149.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004, s. 123.

ra – staje się jej udziałem. I znów, obcość, atopia, przemieszczona zostaje do wnętrza procesu, który ma generować.

Z drugiej strony założenie to pozwala zarysować projekt faktyczności, w której – wypełniając ją kulturowymi treściami – ulokować można caputiańskie doświadczenie – doświadczenie atopiczne. Teza ta – której rozwinięciem i problematyzacją zajmować się będę w kolejnych rozdziałach – potraktowana póki co czysto formalnie domaga się, by hermeneutycznie charakteryzowane doświadczenie usytuować w konkretnym kulturowym kontekście¹⁸⁸. Kontekst ten – sytuację hermeneutyczną – traktując równocześnie jako warunek jego możliwości i punkt wyjścia.

Hermeneutyczno-radykalnie charakteryzowane doświadczenie nie musi być przecież doświadczeniem myślanym jedynie z perspektywy „transcendentalnej skończoności” – zarzut odwoływania się doń formułuje Caputo, co zostało zaznaczone powyżej, wobec Gadamera. Faktyczność z której wyrasta jest bowiem zawsze konkretną faktycznością. Pewnym „dzisiaj”, o którym w *Ontologii (Hermeneutyce Faktyczności)* pisze Heidegger, rozumiejąc je jako „jak” faktyczności¹⁸⁹. Jest zatem rzuceniem (*Geworfenheit*), które decyduje o skończoności *Dasein*. I choć Heidegger, używając tej kategorii nie ma na myśli, jak sam pisze, „najbardziej interesujących tendencji terażniejszości”, to sama kategoria faktyczności domaga się ulokowania hermeneutycznego *a priori* w konkretnym kulturowym kontekście. Już pojęcie rzucenia „jako zdecydowanie akcydentalnej cechy projektu, w ramach którego rzeczy jawią się *Dasein* jako świat”¹⁹⁰ – by przywołać Vattimo, wskazywać może zatem na kulturowy charakter faktyczności. Chodzi tu więc o *Geworfenheit* – zauważy autor *La avventura della differenza* – „nie poddane abstrakcyjnej teoretyzacji (jak jeszcze mogło się wydawać w *Byciu i czasie*, z obecnym tam postulatem ufundowania możliwej Heideggerowskiej «antropologii filozoficznej»), lecz wypełnione dziejowo-przeznaczeniowymi treściami, które stały się dla Heideggera jasne w pismach z lat 30., a które oznaczają rzucenie projektu z jego «byciem umiejscowionym» w dziejowo zdeterminowanym języku”¹⁹¹ i w dziejowo zdeterminowanej kulturze.

Heideggerowska „faktyczność” rozumiana jako sposób bycia *Dasein* odsyła tym samym do pojęcia horyzontu interpretacyjnego, uwspólnionego rezerwuaru sensów, z którego czerpie rozumienie, realizując swoją interpretacyjną aktywność. Faktyczne doświadczenie jest zatem doświadczeniem

¹⁸⁸ Na polskim gruncie taką kulturalistyczną interpretację wczesnej filozofii Heideggera proponuje także Anna Pałubicka. Por. A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Epigram, Bydgoszcz 2006.

¹⁸⁹ Por. M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, op. cit., s. 36-40.

¹⁹⁰ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 136.

¹⁹¹ Ibidem.

- zaryzykować można niepopularne wśród interpretatorów Heideggera - kulturowo określonym. Artykułowana przez pojęcie faktyczności kulturowa determinacja rozumienia sprawia, w konsekwencji, że zawsze porusza się ono w pewnych mniej lub bardziej wyraźnie zakreślonych granicach, świat zaś napotykanym w doświadczeniu jest źródłowo światem wspólnym. Takie ujęcie faktyczności pozwala zatem twierdzić, że stanowi ona opis tego, co we współczesnej teorii kultury określa się mianem uczestnictwa w kulturze¹⁹².

Wyłożoność, która określać ma charakter faktyczności, odwołuje się tym samym do zespołu utrwalonych znaczeń, praktycznych interpretacji, w perspektywie których i z perspektywy których człowiek odnajduje się w świecie. Wyznacza ona tym samym pole możliwego doświadczenia oraz stanowi warunek samozrozumiałości Dasein. „Wyłożoność płynnie wyznacza obszar, na podstawie którego Dasein stawia pytania i roszczenia. Jest tym, co owemu «tu-oto» w faktycznym byciu-tu-oto (*Da-sein*) nadaje charakter bycia zorientowanym, charakter określonego wytyczenia (*Umgrenzung*) możliwego sposobu i zasięgu widzenia”¹⁹³ - napisze w *Ontologii. (Hermeneutyce fak-*

¹⁹² Założenie takie odnaleźć można w proponowanej przez Annę Pałubicką interpretacji *Bycia i czasu*. Ze strukturalnych charakterystyk *Dasein* jako bycia-w-świecie wyprowadza ona, przekładając na język współczesnej humanistyki, myślenie spontaniczno-praktyczne, które stanowić ma pojęciowe określenie sposobu partycypacji człowieka w kulturze („Bycie-w-świecie Dasein rozpoznawane jest w naukowej refleksji humanistycznej pod postacią procesów socjalizacji i partycypacji w kulturze [...]” - napisze Pałubicka. A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, op. cit., s. 30). Heideggerowska poręczność funkcjonuje tu zatem jako model regulacji związanej z używaniem obiektów kulturowych. Jej ponadindywidualny, wspólnotowy charakter wydaje się bowiem, w świetle ustaleń samego autora *Bycia i czasu*, raczej oczywisty (ibidem, s. 30). Traktując „filozofię Heideggera jako specyficzny, bo filozoficzny opis przeżywania partycypacji człowieka w kulturze” (s. 21) Pałubicka zakłada więc, że faktyczność, dzięki której uczestnictwo to zostaje określone, wypełniona jest przez kulturową intencjonalność. Zdaniem autorki *Przedteoretycznych postaci historyzmu* pozwala na to obecne u Heideggera rozróżnienie - które umożliwia w ogóle teoretyczną refleksję nad uczestnictwem - na kulturę rozumianą jako ponadjednostkowa rzeczywistość myślowa oraz na mniej lub bardziej świadome odniesienie doń podmiotu, reprezentanta tej kultury. W podobnym kierunku zmierza interpretacja Zeidler-Janiszewskiej, która w tekście *Typy symbolizowania w kulturze. Na marginesie hermeneutycznej koncepcji symboli* (A. Zeidler-Janiszewska, *Typy symbolizowania w kulturze. Na marginesie hermeneutycznej koncepcji symboli*, w: A. Pałubicka, G. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 97) dostrzega zbieżność pomiędzy przyjmowaną przez siebie koncepcją kultury a tą, którą daje się wyprowadzić z filozofii hermeneutycznej. W obu dochodzi bowiem do głosu myślowe czy przekonaniowe rozumienie kultury, które pozwala na analityczne wyodrębnienie kategorii uczestnictwa. W ramach heideggerowskiego projektu (*Bycie i czas*) odsyłać ma do niej kategoria bycia-w-świecie, a zatem troski, która stanowi pojęciowy odpowiednik „faktycznego doświadczenia” z wcześniejszego okresu twórczości filozofa.

¹⁹³ M. Heidegger, *Ontologia. (Hermeneutyka faktyczności)*, op. cit., s. 39.

tyczności) Heidegger. Co więcej, jest ona także, jak pisze filozof, maską, która nie tylko umożliwia samorozumienie, ale pozwala *Dasein* wejść w jakiegokolwiek interakcje. Jest przestrzenią publiczną, „w której każdy może [...] partycypować (*mitkann*), w której każdy się znajduje [...]”¹⁹⁴. Wyznacza zatem każdorazowo „jak” relacji *Dasein* zarówno z samym sobą, jak i otaczającym światem. Wyłożoność zdaje tym samym sprawę z zakładanego przez Heideggera, właśnie pod pojęciem faktyczności, konstytutywnego dla egzystencji umiejscowienia w historyczno-kulturowym kontekście czy, by odwołać się do retoryki filozofa, rzucenia w każdorazowo-chwilowe położenie.

„Faktyczne życie jest nieustannie poruszane przez troskę o otaczający świat (*Umwelt*), wspólny świat (*Mitwelt*) i świat mnie samego (*Selbstwelt*), i jest tym samym definiowane w relacji do tego świata, relacji, która, nawiązując do Heideggera, jest źródłem każdego sensu i prawdziwej «pierwotnej intencjonalności»”¹⁹⁵ – napisze jeden z interpretatorów filozofa, Jacques Taminiaux. Sformułowanie to wskazuje więc z jednej strony na to, że opisywane przez hermeneutykę życie jest zawsze „zaangażowane”, *inter esse*, w działaniu, którego kierunek i cel lub lepiej – sens wyznacza właśnie kierunek tej „pierwotnej”, motywującej intencjonalności – tu właśnie do głosu dochodzi faktyczne doświadczenie. Z drugiej strony zaś pozwala znów wskazać na jej kulturowy charakter. Mowa tu zatem o kulturowej intencjonalności, której, jak za Margolisem przypomina Anna Pałubicka, przysługuje – wbrew intencjom Husserla – ponadjednostkowy czy wspólnotowy charakter¹⁹⁶. Krystalizuje się ona na przecięciu wszystkich trzech analitycznie wyróżnionych momentów jednego świata doświadczenia. Wyznacza zatem kierunek codziennej praktyki, heideggerowskiego „bycia-ku”. W tym też sensie, powiedzieć można, że *Dasein* porusza się zawsze wśród obiektów kulturowych, faktyczne doświadczenie ma zaś kulturowy charakter.

Hermeneutyczno-radykalnie charakteryzowane doświadczenie jako doświadczenie obcości, atopii, która lokuje się nie tyle poza jego ramami, co w punkcie wyjścia, zawsze już je współokreślając, zdawać może zatem sprawę z problemów uczestnictwa we współczesnej kulturze. Jak pokazał przykład antropologii, przemieszczenie obcości z zewnątrz do wnętrza kulturowej rzeczywistości, w której organizuje się doświadczenie (oddające także charakter transformacji kultury nowoczesnej w ponowoczesną¹⁹⁷)

¹⁹⁴ Ibidem, s. 39.

¹⁹⁵ J. Taminiaux, *The Interpretation of Aristotle's Notion of Arete in Heidegger's First Courses*, w: D. Pettigrew, F. Raffoul (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 14.

¹⁹⁶ A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, op. cit., s. 25.

¹⁹⁷ Pozostaję tu przy terminologii Vattimo.

uczestnictwo to radykalnie jednak problematyzuje. W kolejnych rozdziałach, wypełniając strukturalne hermeneutyczne charakterystyki doświadczenia „kulturową treścią”, postaram się zdać z tych problemów sprawę, pytając już o inne niż obcość kategorie, które służyć mogą do jego opisu. Nicią łączącą je będzie tu oczywiście atopia, której znaczenie dzięki temu, że umieszczona zostanie ona w coraz to nowych znaczeniowych kontekstach, domagać się będzie ciągłej rewizji i modyfikacji – pociągając za sobą także modyfikacje znaczenia doświadczenia.

Doświadczenie bezdomności

1. Hermeneutyczny mit zadomowienia

W tekście *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka* Odo Marquard definiuje hermeneutykę jako sztukę przywracania swojskości¹. Nawiązując do utrwalonego w hermeneutycznej refleksji schematu pytanie-odpowiedź, argumentuje on za tezą, że jest to współcześnie jedna z jej podstawowych funkcji. Szczególnego znaczenia nabiera zaś w obliczu specyfiki naszej kulturowej rzeczywistości, która stanowi, założyć można, wyzwanie nie tylko dla doświadczenia, ale i dla hermeneutyki. Jest to bowiem sytuacja, twierdzi Marquard, w której brak nam poczucia zadomowienia, w której skonfrontowani jesteśmy, jak wielokrotnie przypomina Martin Heidegger, z kryzysem zamieszkiwania i w której swojskość – jaką przywracać ma hermeneutyka – wyparta zostaje przez doświadczenie nieswojskości czy, jak podpowiada Rorty², bezdomności³. Zadanie uobecniania tego, co swojskie – stanowiące odpowiedź na potrzeby kulturowego doświadczenia, którego charakter domagać się tu będzie dookreślenia – oznaczać ma przede wszystkim wysiłek przywracania czy ratowania zrozumiałości tego, co doświadczane. Hermeneutyka jest zatem, zdaniem Marquarda, między innymi „repliką na przemijalność i cieszy się tym większą koniunkturą, im szybciej

¹ O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 133. W ujęciu Marquarda poza funkcją adaptacyjną, na której się tu koncentruje, hermeneutyka, jako replika na skończoność, przemijalność i rodowód pełni także funkcję dystansującą. Polega ona na „sztuce zajmowania pozycji dogodniejszych” – na umiejętności dystansowania się do przeszłości, neutralizowania jej tam, gdzie niemożliwe jest wprowadzenie zmian. Por. O. Marquard, op. cit., s. 127 nn.

² Por. R. Rorty, *Badanie jako rekontekstualizacja*, w: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 157.

³ Warto już tu zwrócić uwagę, że te dwie modalności doświadczenia bezdomności: doświadczenie kryzysu zamieszkiwania i nieswojskości staną się przedmiotem zainteresowania tego rozdziału.

następują przemiany rzeczywistości, prowadząc w ten sposób do coraz większej utraty poczucia zadomowienia [...]”⁴.

Założenie, że hermeneutyka pełnić powinna taką uspokajającą czy też adaptacyjną, jak określa ją sam Marquard, funkcję – kompensując „utrąte pierwotnej zrozumiałości przywracaniem zrozumiałości”⁵ – nie jest na gruncie refleksji hermeneutycznej niczym nowym, choć oczywiście domagać się tu będzie problematyzacji. Czynienie zrozumiałym, przybliżanie tego co odległe, „odkrywanie we wszystkim co obce, niezwykle, nieoczywiste, tego co nie będzie nas już niepokoić” – by przywołać cytowany już fragment z Nietzschego – to przecież definicyjne funkcje hermeneutyki technicznej. Jednakże przekład tych pozornie neutralnych, metodycznych postulatów na postulaty filozoficzne – operatywne przede wszystkim na gruncie filozofii kultury – każe, co wydać się może dosyć kontrowersyjne, rozumieć hermeneutykę jako projekt radykalnie nostalgiczny. Jest tak z jednej strony dlatego, że konieczność kompensacji, która wpisana jest w interpretacyjne wysiłki hermeneuty, okazuje się być koniecznością działania mitotwórczego – w zaproponowanym przez Kołakowskiego sensie⁶. Jest zatem sensotwórstwem, które stanowić ma odpowiedź na potrzebę samoumiejscowienia i samookreślenia człowieka w doświadczanym przezeń świecie.

Tym samym, hermeneutyka adaptacyjna, jako antidotum na utratę swojskości, czy sposób radzenia sobie z przypadkowością i nieuporządkowaniem znaczeniowym świata – utratą zadomowienia w nim – zobowiązana zostaje do produkowania „opowieści”, których celem jest znaczeniowe uporządkowanie doświadczanej rzeczywistości, oswojenie, zakładające przeważnie ustrukturyzowanie jej zgodnie z wymogami określonego zestawu wartości ostatecznych⁷. Ruch osławiania jest tu zatem nieodmiennie ruchem mitologizacji – nakładaniem schematu interpretacyjnego, poprzez który i dzięki któremu świat przeżywany jest jako sensowny. „Przywracanie zrozumiałości” będące tej zrozumiałości wytwarzaniem – jest więc nostalgiczną ucieczką przed światem pozbawionym znaczenia.

⁴ O. Marquard, op. cit., s. 133.

⁵ Ibidem.

⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003. Mity tu to: „pewne konstrukcje, obecne (w utajeniu lub *explicite*) w naszym życiu intelektualnym i afektywnym, te mianowicie, które pozwalają nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać teleologicznie przez odwołanie do realności bezwarunkowych [...]” (s. 8). Mitologie są zatem: „zasadami rozumienia rzeczy w ich przedempirycznym porządku; zasobami wartości fundamentalnych, które nie przesądzają sytuacji każdorazowych, lecz każą je sytuacyjnie interpretować [...]” (s. 110).

⁷ Także na gruncie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury mit w sensie Kołakowskiego utożsamia się ze światopoglądem, choć Kmita, ze względu na konotacje, które się z tą kategorią wiążą, rezygnuje z jej używania. Por. J. Kmita, *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, „Studia Filozoficzne” 1, 1985, s. 28.

Takie ujęcie zarówno świadomości mitotwórczej, które Gianni Vattimo określa mianem relatywizmu kulturowego⁸, jak i hermeneutyki będącej tej świadomości funkcją, zakłada ich rolę kulturotwórczą, przy jednoczesnej delimitacji tej roli. Mit, rozumiany jako interpretacyjny konstrukt – oczywiście nie tylko hermeneuty – który wyznacza ramy doświadczenia (pole możliwego doświadczenia), wyprowadzając je poza bezznaczeniową bezpośredniość, okazuje się być z tej perspektywy przygodnym, choć koniecznym narzędziem obok innych przygodnych narzędzi służących oswojeniu trudnej sytuacji doświadczającego. Konsekwencją założenia adaptacyjnego charakteru hermeneutyki jako działalności mitotwórczej jest zatem, paradoksalnie, otwarcie jej na marquardowską polimityczność⁹ – świadomość, że oferowana przez nią opowieść jest tylko jedną z wielu opowieści – co może znów podać w wątpliwość jej kompensacyjne kompetencje.

Tym samym, co w dużo większym stopniu i w sposób bardziej czytelny sytuuje hermeneutykę adaptacyjną w ramach współczesnej „koniunktury przyprawów nostalgii”¹⁰, poważnie potraktowane zadanie kompensacyjne wiązać się musi z filozoficzną próbą „uprawomocnienia” mitologicznej opowieści, która jest przez nią wytwarzana. Głównie przeciwko innym opowieściom, których obecność podważać może jej perswazyjną i uspokajającą moc. Ten wpisany w działanie mitotwórcze wysiłek zakłada najczęściej dwa nierozzerwalnie związane ze sobą momenty czy wątki: apokaliptyczny i utopijny. Z jednej strony zatem, mit kompensacyjny ufundowany jest na krytycznym odniesieniu do warunków odpowiedzialnych za obecną sytuację generującą brak poczucia swojskości – ześrodkowanym najczęściej na naukowo-technicznej cywilizacji Zachodu i jej destrukcyjnym wpływie na życie społeczne i jednostkowe oraz, z drugiej strony, domaga się on pozytywnej waloryzacji innej kondycji, która staje się przedmiotem mitu – rozumianego tu już w węższym sensie. Oscylacja pomiędzy apokaliptyzmem i utopijnością sprawia, że integralnym elementem jest postulat zwrócenia się ku lub, znacznie częściej, powrotu do mitycznej krainy, w której trudności przeciw którym opowieść się zwraca ulegają zniesieniu czy unieważnieniu.

Archaiczne – by znów odwołać się do określenia Vattimo¹¹ – spojrzenie na mit jako opowieść o alternatywnej, bardziej autentycznej formie wiedzy czy formach egzystencji, zostaje więc ściśle sprzężone z zadaniem sensotwórczego przywracania swojskości. Funduje ono bowiem mitologię, która

⁸ Por. G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Dolnośląskie Wydawnictwo Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006, s. 43 nn.

⁹ Por. O. Marquard, *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*, w: O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 113 nn.

¹⁰ O. Marquard, *Pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, op. cit., s. 133.

¹¹ G. Vattimo, op. cit.

leży u podstaw samorozumienia (adaptacja), oferując równocześnie punkt odniesienia, który to samorozumienie legitymizuje. W konsekwencji „[...] możemy dzisiaj – poprzez interpretację – przypomnieć sobie nawet to, o czym nigdy nie zapomnieliśmy, bo tego w ogóle jeszcze nie znaleźliśmy; tak oto odzyskujemy – hermeneutycznie – nawet te raje, z których nas nigdy nie wypędzono, bo się nigdy w nich nie urodziliśmy”¹² – napisze, ironicznie komentując ten problem, Marquard.

Próba uprawomocnienia mitologii jako adaptacyjnej interpretacji dzięki odwołaniu do mitu filozoficznego, mimo że niemal konieczna – jeśli kompensacja ma rzeczywiście spełnić swoje zadanie – jest oczywiście problematyczna. Nie tylko ze względu na ryzyko dogmatyzmu, który stanowić może efekt zdecydowanego optowania za słuszością własnej opowieści. Paradoksalnie bowiem, na co w *Obecności mitu* wskazuje także Kołakowski, wysiłek legitymizowania mitu, a zatem znalezienia dla niego racji, z góry skazany jest na niepowodzenie. Antynomia świadomości praktycznej¹³ – którą z powodzeniem odnieść można także do świadomości teoretycznej – wyklucza, argumentuje filozof, możliwość uczestnictwa w micie jako konkretnym porządku interpretacyjnym, przy jednoczesnej próbie wyprowadzenia go z mniej lub bardziej racjonalnych przesłanek. Wiedza, wbrew Augustynowi, podważa w tym przypadku autorytet wiary. Tym samym refleksja filozoficzna, która dostarczyć chce gwarancji, że przywracane przez nią „poczucie zadowolenia” jest czymś pewnym i niepodważalnym, przenosi jedynie problem „prawomocności” interpretacji poziom niżej, gdzie ostatecznie ruch racjonalizacji musi się zatrzymać. Mit uprawomocnić może tylko inny mit. Tak, odwołując się do mitu genezy kultury europejskiej, opisuje to Heidegger, twórca najbardziej problematycznej hermeneutycznej mitologii: „Niewyjaśnialność tego początku nie jest barkiem ani defektem naszego poznania dziejów. Rozumienie tajemniczości tego początku jest raczej warunkiem autentyczności i wielkości wiedzy historycznej. [...] Owa wiedza nie jest nauką przyrodniczą ani w części, ani w całości, lecz – jeśli w ogóle czymś – mitologią”¹⁴.

Uznanie mitologicznego charakteru adaptacyjnej interpretacji wiązać się może zatem z przyjęciem dwóch, do pewnego stopnia przeciwstawnych teoretycznych postaw wobec mitu. Z jednej strony prowadzi ono do jego

¹² O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, op. cit., s. 134.

¹³ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, op. cit., s. 62-63 oraz 119: „Antynomia, o której mowa nie jest, to prawda, logiczną antynomią [...]. Jest jednak antynomią praktyczną, tj. sytuacją żądającą zachowań niewspółwzględnych z racji psychologicznych. Uczestnictwo realne w micie zakłada jego aprobatę w porządku tzw. Poznawczym, czyli rodzaj ufności umysłowej; przeświadczenie o całkowitej wytłumaczalności genetycznej mitu paraliżuje tę ufność”.

¹⁴ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 145.

esencjalizacji, a więc apodyktycznego uznania jego obowiązywalności jako „prawdy”, jako „warunku autentyczności i wielkości wiedzy historycznej” – jak sugeruje Heidegger, gdzie «że jest» i «że ma być» ulegają na powrót stopieniu na wzór platoński. Mamy tu zatem do czynienia z procesem transpozycji opowieści w koncepcję metafizyczną, nawet jeśli metafizyka rozumiana jest tu w osłabionym sensie. Określone wartości światopoglądowe, kulturowo zrelatywizowane wzorce, zostają tu tym samym zobiektywizowane i wyposażone w kwalifikacje, które każą ujmować je jako warunki możliwości kultury w ogóle. Gwarancja pewności, której dostarcza mit, jest tu zatem niekwestionowalna, odsyła on bowiem do uniwersalnej czy monolitycznej płaszczyzny wyjaśniającej, która pozwala porządkować i waloryzować dane doświadczenia, nie pozostawiając miejsca na niepewność i niejednoznaczność – przynajmniej na poziomie teorii.

Z drugiej strony uznanie to prowokować może postawę, która, jak wspomniana już otwartość na polimityczność, wyzbywa się naiwności wobec mitu, nie pozbywając się go jednak całkowicie. W tym ujęciu bowiem także wszelkie próby totalnej walki z mitem (totalnej demitologizacji kultury¹⁵) – wpisane np. w oświeceniowy projekt demityzacji – okazują się być mitami: światopoglądowo zorientowanymi opowieściami filozoficznymi. Paradoksalnie, to właśnie wtedy, kiedy „sama demityzacja okazuje się mitem, mit odzyskuje swoją prawowitość, lecz tylko w kontekście ogólnego «osłabienia» doświadczenia prawdy”¹⁶ – zauważy Vattimo. (Filozof, warto dodać, identyfikuje ten moment z przejściem od nowoczesności do ponowoczesności). Innymi słowy, dzięki uznaniu mitologicznego charakteru adaptacyjnych, zadomowiających interpretacji, do głosu dojść może fenomen hermeneutyczny – interpretacyjność jako taka. A co za tym idzie założenie, że uczestnictwo w świecie zawsze poddane jest kontekstualizującym procesom, oddziałującym założeniom poznawczym i uwarunkowaniom, wyznaczanym przez postulowany przez mit zestaw wartości ostatecznych. Doświadczenie jest w tym sensie zawsze doświadczeniem już zmitologizowanym, zdolnym jednak do świadomego podjęcia swojego charakteru. „Nie chodzi o to, żeby wyjść poza mit lub porzucić mitologizowanie, co jest tak samo niemożliwe jak wychodzenie poza czy porzucanie metafizyki, lecz o wymyślanie nowych i bardziej pożytecznych mitów [...]”¹⁷ – napisze John Caputo, wyciągając radykalne konsekwencje z takiej konstatacji.

Problemem staje się zatem nie tyle walka o dominację jednej opowieści nad innymi czy podważenie roszczeń do obowiązywania wszystkich opowieści, lecz staranna selekcja i eliminacja tych, które kamuflują swój przy-

¹⁵ Por. L. Kołakowski, op. cit., s. 124.

¹⁶ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, op. cit., s. 54.

¹⁷ J.D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 3.

godny i interpretacyjny charakter – krytyka mitów. „W obliczu obowiązku obcowania ludzi z mitami, krytyka mitów staje się sensowna i rozumna wtedy, kiedy nie odrzuca się ich ryczałtem, ale próbuje odróżnić strawne gatunki mitów od niestrawnych oraz zaczyna zwalczać szkodliwe”¹⁸ – napisze Odo Marquard.

Z tej perspektywy jednak zadanie hermeneutyki, rozumianej jako sztuka przywracania swojskości, domaga się radykalnej problematyzacji. Między innymi dlatego, że przedmiotem rewizji stać się musi choćby odpowiedź na stawiane przez nią pytanie o to, co jest swojskie, a co swojskie nie jest. Także charakter doświadczeń, które mają być przez hermeneutykę opisywane oraz status tego opisu domaga się w tym ujęciu radykalnej redefinicji. Konieczność przyjęcia do wiadomości tezy, że założenie „pierwotnej zrozumiałości” jest nie do obronienia w perspektywie fenomenu hermeneutycznego – przy czym zakwestionowaniu podlega tu przede wszystkim niepodważalny charakter tej pierwotności – stawia każde, wygenerowane przez hermeneutyczną opowieść poczucie zadomowienia pod znakiem zapytania. A w konsekwencji również samą możliwość osiągnięcia takiego poczucia przez doświadczającego. Idąc dalej, okazuje się raczej, że odpowiedzialność za opisywaną przez Marquarda sytuację, wiążącą się z tego zadomowienia utratą, której przeciwdziałać ma adaptacyjna hermeneutyka, spoczywa – oczywiście do pewnego stopnia – na samej hermeneutyce, która tę interpretacyjność ujawnia. Zwalczając bardziej szkodliwe mity i broniąc mniej szkodliwych, demaskuje ona bowiem ich zawsze przygodny i interesowny charakter.

Konfrontacja tych dwóch skrajnych stanowisk w odniesieniu do mitu, a co za tym idzie także funkcji hermeneutyki – adaptacyjnej i krytycznej – ma miejsce w filozoficznym projekcie Johna Caputo. Przedmiotem demitologizującej lektury jest tu właśnie hermeneutyczny mit zadomowienia, który swój najpełniejszy, ale też najbardziej problematyczny wyraz znalazł w filozofii późnego Heideggera.

Heideggerowski mit stanowić ma odpowiedź na problem doświadczenia bezdomności rozumianego tu zarówno jako doświadczenie nieswojskości, jak i doświadczenie kryzysu zamieszkiwania, które dojdą do głosu w kolejnych podrozdziałach. Jest on ściśle powiązany z kluczowym dla późnych pism autora *Bycia i czasu* wątkiem współprzynależności człowieka i bycia – ich wzajemnej bliskości¹⁹ – opowiada o zadaniu myślenia, które jest tej „lo-

¹⁸ O. Marquard, *Pochwała politeizmu*, op. cit., s. 101.

¹⁹ Symptomatycznym przykładem tego, że pojęcie bliskości ujmować można jako centralną kategorię organizującą myślenie Heideggera jest m.in. praca Emila Ketteringa *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers. Bliskość*, rozpatrywana tu przede wszystkim z perspektywy filozofii późnego Heideggera, stanowi jednak, zdaniem Ketteringa, jako specyficznie rozumiane *ontologikum*, motyw przewodni pytania o bycie we wszystkich jego sformułowaniach: za-

gice współprzynależności” podporządkowane. Wprowadza on zatem jednoznaczny i dosyć apodyktyczny waloryzacja właściwej dla człowieka – istotowo mu przynależnej – kondycji myślenia oraz, jak na mits przystało, czytelne kryteria jego oceny. Istota człowieka, która – wbrew humanistycznej tradycji – zostaje określona jako *ek-sistencja*, stanie w prześwicie bycia, bycie „pasterzem bycia”, nie zaś „panem bytu”²⁰, nieodmiennie myślna jest tu w bezpośrednim związku z byciem samym. „Człowiek w swej dziejowej i na bycie otwartej istocie jest bytem, którego ek-sistencję, to znaczy bycie stanowi to, że zamieszkuje on w bliskości bycia. Człowiek to sąsiad bycia”²¹ – napisze w *Liście o „humanizmie”* Heidegger, i doda: „Ojczyzną tego dziejowego zamieszkiwania jest bliskość wobec bycia”²². Tym samym samo myślenie rozumiane jest tu jako *anhibasis* i oznacza – by odwołać się do heideggerowskiej retoryki – *podążanie-w-bliiskość*, *zapuszczanie-się-w-bliiskość* bycia²³.

Ujawniająca się tu waloryzacja bliskości wiąże się więc w sposób istotny z refleksją nad istotą człowieka, nad przywróceniem mu jego pierwotnej godności, którą odzyskuje on odkrywając to, co jego własne i mu właściwe. Równocześnie otwiera ona – co z perspektywy adaptacyjnej funkcji hermeneutyki wydaje się najistotniejsze – możliwość retoryki domu, *oikos*, która wyznacza charakter pism późnego Heideggera (do problematyki tej powrócę w ostatnim podrozdziale). Swoista *oikonomia*, która wiąże się tu z dowartościowaniem – czy przewartościowaniem, jak chciałby choćby Der-

równy w odniesieniu do sensu bycia, którego waga stanowi już o specyfice analityki egzystencjalnej, jak i w późniejszych przeformułowaniach przyjmujących postać pytania o prawdę czy miejsce (*Ortschaft*) bycia. Por. E. Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987.

²⁰ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999. Heideggerowska krytyka humanizmu (jako filozofii metafizycznej), oznaczająca konieczność radykalnego zerwania z myśleniem ustanowionym przez kartezjańsko-kantowską tradycję i ujmowanie podmiotu w terminach czy to *subiectum*, czy *cogito*, czy ego transcendentalnego, każe myśleć człowieka zawsze już z perspektywy pytania o bycie (sposobu jego istnienia jako *Dasein*, bycia-tu-oto). Człowiek jest tu, tym samym zawsze zarazem czymś więcej i czymś mniej niż konstruowany przez metafizyczne myślenie podmiot: „Więcej» znaczy: bardziej pierwotnie i dlatego bardziej istotnie. Tutaj pojawi się jednak zagadka: człowiek jest rzucony. Znaczący to: człowiek jako ek-sistujący od-rzut bycia (*Gegenwurf*) jest czymś więcej niż *animal rationale* o tyle, o ile jest właśnie czymś mniej niż człowiek ujmujący się od strony subiektywności. Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. Przez owo «mniej» człowiek niczego nie traci, lecz zyskuje w miarę jak dochodzi do prawdy bycia. Człowiek zyskuje istotowe ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy” (s. 151).

²¹ M. Heidegger, *List...*, op. cit., s. 295.

²² *Ibidem*, s. 291.

²³ M. Heidegger, *Przyczynek do rozważenia wyzwolenia. Z rozmowy na polnej drodze do myślenia*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Wyzwolenie*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 58-59.

rida²⁴ – idei domu oznacza przede wszystkim nieustannie postulowaną przez filozofa konieczność powrotu do tego, co własne, właściwe, źródłowe, bezpieczne. Do tego, co wskazywać może także na *Heimat*, ojczyznę – zgodnie z zaproponowaną przez Lyotarda w *Heidegger i „Żydy”* sugestią, że mit zawsze do takiej ojczyzny się odnosi.

Tym samym heideggerowska mitologia, która ma na celu zadomowienie nas w doświadczanym przez nas świecie, przybiera postać eschatologii, ufundowanej na założeniu możliwości takiego powrotu. Eschatologia, inaczej niż teleologia, nie oznacza bowiem nieustannego ruchu naprzód, ku przyszłości, która, jak pokazuje nowoczesne myślenie, oznacza „to, co lepsze” i doskonalsze – jest więc zawsze otwartą możliwością zbawienia. *Eschaton* to raczej zarówno koniec, kres, który wydarza się, jak przekonuje Heidegger, pod postacią współczesnej kultury, jak i nowy początek, który konstytuuje się poprzez powrót do tego co źródłowe, czyste, pierwotne, własne. „Nowoczesność nie jest pomyślana jako przełom, lecz jako *eschaton*, ślepy zaułek w który wbiegł Zachód, a zadaniem myśli jest skierowanie go na powrót ku pierwotnemu «początkowi», by ponownie uchwycić ów przelotny moment, który sprawia, że możliwe jest dla nas dzisiaj to, by rozpocząć na nowo, by uczynić teraźniejszość «autentycznym» celem [...]”²⁵ – napisze, komentując charakter heideggerowskiej mitologii, John Caputo.

Do głosu wyraźnie dochodzą tu zatem oba momenty, które, jak twierdzi Vattimo, konstytuują mit w ujęciu archaicznym: wątek apokaliptyczny – krytyczne odniesienie do kondycji kultury Zachodu oraz utopijny – projekt mitycznej krainy, która stanowi warunek realizacji nowej kondycji człowieka, dzięki temu, że ucieleśnieniu czy obiektywizacji ulegają wartości na których opiera się mitologia. Tym samym mitologia wyznaczająca światopoglądowe odniesienie dla definicji człowieka oraz narzędzie interpretacyjnego porządkowania doświadczanej przezeń rzeczywistości znajdują swoje „uprawomocnienie” w micie pierwotnego zadomowienia.

Chodzi tu oczywiście o greckie początki filozofii oraz europejskiej kultury, greckie doświadczenie, które jako jedyne posiadało, zdaniem autora *Bycia i czasu*, właściwy, źródłowy dostęp do bycia i prawdy rozumianej jako *aletheia*, nieskrytość. Przy czym początki te – zgodnie z mitologizującą tendencją – nie mają jedynie charakteru historyczno-kulturowego. Mowa tu raczej, jak argumentuje także Caputo²⁶, o ponad- czy pozahistorycznym usytuowaniu, które greckie doświadczenie bycia każe interpretować w terminach ontologicznej, nie tylko chronologicznej pierwotności, w terminach

²⁴ Por. J. Derrida, *Kres Człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii, inter esse*, Kraków 1993.

²⁵ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 17.

²⁶ Ibidem, s. 1-2.

przeznaczenia (*Geschick*). Heidegger konstruuje i ustanawia zatem, dzięki mitologizującemu gestowi, „ziemię ojczystą i język ojczysty dla bycia i myśli”²⁷. W konsekwencji cała historia metafizyki, krytycznie ujmowana z heideggerowskiej perspektywy stanowi jedynie nieustający proces oddalania się od źródła czy źródłowego greckiego początku i oznacza tym samym swoistą dyslokację, która swój najpełniejszy wyraz znajduje w charakterze kultury Zachodu i kształtujących się na jej gruncie doświadczeń. „Nic nie przewyższa początku niesamowitością i potęgą. Co następuje, nie jest wyższym szczeblem rozwoju, lecz spłyceciem [...], jest niezdolnością-zatrzymania-w-sobie początku, zbagatelizowaniem go [...]”²⁸ – napisze we *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger.

Warto zauważyć, że konieczność powrotu do źródłowego ujmowania bycia, a zatem do bycia samego określa, w filozoficznym projekcie Heideggera nie tylko mityczną przeszłość, ku której myśl powinna się zwrócić. Splata się ona również ze wskazaniem na konkretny krąg kulturowy czy nawet naród, dzięki któremu powrót ten może zostać zrealizowany. Tak pisze o tym Heidegger: „[...] zwrot ten nie nastąpi wskutek przyjęcia buddyźmu zen albo innych wschodnich typów doświadczeń. Dla dokonania myślowego zwrotu trzeba oprzeć się na tradycji europejskiej i tradycję tę na nowo przyswoić. Myślenie zmienia się tylko pod wpływem myślenia mającego to samo pochodzenie i przeznaczenie. [...] Chodzi mi o szczególne, wewnętrzne pokrewieństwo języka niemieckiego z językiem i myśleniem Greków”²⁹. Idea greko-germańskiego pokrewieństwa – powtarzająca niejako słynny fichteński motyw³⁰ – która predestynuje naród niemiecki do odkrywania i przyswajania na nowo zapomnianego sensu bycia jest jedną z najbardziej kontrowersyjnych w dorobku filozoficznym autora *Przyczynków do filozofii*. Nie pozostaje ona bowiem bez związku z francuską debatą nad Heideggerem i jego nazistowskim zaangażowaniem³¹. Także Caputo, proponując demitologizujące odczytanie pism późnego Heideggera sugeruje, że proces krytycznej rewizji mitu przebiega tu równolegle z procesem

²⁷ Ibidem, s. 7.

²⁸ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, op. cit., s. 145.

²⁹ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Heidegger dzisiaj*, *Aletheia* 1 (4) 1990, s. 391.

³⁰ Chodzi tu o *Mowy do narodu niemieckiego*, Fichte forsuje swoją kontrowersyjną tezę, że językiem prawdziwej filozofii jest i może być jedynie język niemiecki. Por. J.G. Fichte, *Mowy do narodu niemieckiego*, w: J.G. Fichte, *Zamknięte Państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel, *Aletheia*, Warszawa 1996.

³¹ Por. przykładowo: V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, *Aletheia*, Warszawa 1997; J.-F. Lyotard, *Heidegger i „Żydzi”*, „*Odra*” 2(387) 1994; oraz książkę J.-F. Lyotard, *Heidegger and „the jews”*, trans. A. Michel, M. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990; P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, trans. Ch. Turner, Blackwell, Oxford 1990.

denazyfikacji lub, przynajmniej do pewnego stopnia, powinien spełniać takie zadanie³².

Hermeneutyczny mit zadomowienia – w jego specyficznym heideggerowskim wydaniu – zdaje się zatem całkiem dosłownie traktować marquardowski postulat przywracania poczucia swojskości. I choć odzyskiwanie zrozumiałości świata, jego bliskości, okazuje się być dopiero zadaniem do wykonania – autentycznym „zadaniem myślenia”³³ – w założeniu jest ono możliwe. A nawet, zaryzykować można stwierdzenie – konieczne. Heideggerowska mitologia stanowi bowiem odpowiedź na tragedię *eschatonu*, która dokonuje się przecież nie tylko na obszarze myśli filozoficznej (był jednoznacznie myślany jako obecność), ale swój wyraz znajduje także w naukowo-technicznej cywilizacji Zachodu (*Ge-Stell*), zagrażając każdemu doświadczeniu. Dominacja „rachującego” myślenia, które – właśnie jako *Ge-Stell* – odkrywa byt w „jak” jego użyteczności, obowiązuje przecież również samego człowieka stającego się częścią tej technologicznej konstrukcji, która zdaje się stanowić strukturę doświadczanego świata³⁴. Także ono zatem podlega logice dyslokacji – wydziedziczenia.

Tym samym heideggerowska mitologia stanowić może komentarz nie tylko do przekształceń jakim uległa – zapoznając swoje greckie korzenie – zachodnioeuropejska metafizyka, ale również do charakteru doświadczeń, które kształtują się we współczesnej kulturowej rzeczywistości. Projektowany przez filozofa powrót do „krajiny początku” to, w konsekwencji, – jak twierdzi Ewa Rewers – „nie tylko Hölderlinowski «powrót do ojczyzny», czyli, jak interpretuje go Heidegger, z jednej strony powrót do źródeł wyznaczających los Zachodu, z drugiej zaś powrót do bliskości wobec bycia. To również nostalgiczny powrót do idei schronienia, intymności i bezpieczeństwa, odchodzących w niepamięć w dobie ponowoczesnej”³⁵. A zatem odwrót od marquardowskiej utraty poczucia zadomowienia, która motywuje wysiłki adaptacyjnej hermeneutyki.

Wszystkie trzy wskazane powyżej wątki czy ujęcia idei powrotu, które zmonopolizowały myśl późnego Heideggera stają się – w ramach demitologizującego projektu Caputo – przedmiotem radykalnej krytyki. Ich problematyzacja przyjmuje przede wszystkim postać rewizji heideggerowskiego mitu eschatologicznego, w którym się one kumulują i wzajemnie przenikają.

³² J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 5.

³³ Odwołuję się tu do określenia Heideggera pochodzącego z tekstu *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Aletheia, Warszawa 1999.

³⁴ Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: M. Heidegger, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.

³⁵ E. Rewers, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 53.

Jak zakłada autor *Demythologizing Heidegger*, to właśnie specyficzna eschatologia stanowi o „mitologicznym” – negatywnie jednak przez Caputo waloryzowanym – charakterze późnej myśli niemieckiego filozofa. Ostrze zaproponowanej przez Caputo krytyki, zakorzenionej w derridiańskiej dekonstrukcji i jej strategiach interpretacyjnych, zwraca się głównie przeciwko związanemu z nim bezpośrednio „mitowi monogenezy”, który rozumiany jest tutaj jako filozoficzna mistyfikacja³⁶. Mowa zatem znów o heideggerowskiej tendencji „do konstruowania fantastycznego portretu greckich źródeł zachodniej myśli i kultury – w najbardziej klasycznym niemieckim stylu – i przedstawiania tych greckich źródeł jako jednego, niezrównanego, wielkiego «Źródła» (*Ursprung*), pierwotnego stadium początkowego lub «Początku» (*Anfang*) Zachodu”³⁷.

Demitologizująca lektura Caputo koncentruje się zatem na wpisanej w heideggerowski projekt retoryce normatywnego, bezwzględnego, nieuniknionego początku, która poświadczać ma jego esencjalistyczny charakter. Ześrodkowuje się on właśnie w projekcie apodyktycznego, obowiązującego uznania, że można wskazać na miejsce, które byłoby miejscem pierwotnej przynależności, miejscem na zawsze określonym jako własne. Miejscem, warto dodać, jednym i jedynym – które wpisuje się tym samym w logikę tożsamości, stanowiącej przedmiot krytyki poprzedniego rozdziału. Ten wymiar heideggerowskiej mitologizującej tendencji uznaje zaś Caputo za wyjątkowo niebezpieczny, opiera się on bowiem na geście wykluczenia czy zdevaluowania tego, co nie jest pierwotnie i źródłowo greckie lub nie może zostać z greckiego początku wyprowadzone. A co Caputo, za Joycem i Derridą, pragnie określać jako grekożydowskie³⁸, wskazując tym samym między innymi na niejednorodny, nieekskluzywny i kontaminacyjny charakter „początków” europejskiej kultury. Zabieg ten ma jednak dużo poważniejsze filozoficzne konsekwencje. Prowadzić ma on bowiem do postawienia pod znakiem zapytania samej kategorii pierwotności – odnoszącej się zarówno do losu kultury Zachodu, jak i prawdy bycia – na której ufundowany jest heideggerowski mit zadomowienia. Tak pisze o tym Caputo: „Ponad i przeciwko heideggerowskiemu mitowi czystości początku, grekożydowskie myślenie obejmuje kontaminację, nieczystość, krzyżowanie i rozproszenie [...]. Ponad i przeciwko mitowi wielkiego początku, grekożydowskie myślenie obejmuje to, co pochodne, nieźródłowe, wtórne i powtarzalne”³⁹.

³⁶ J. Caputo odwołuje się w tym kontekście do konstatacji Derridy głoszącej, że „monogeneologia zawsze jest mistyfikacją”. J. Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. P.-A. Brault, M. Nass, Indiana University Press, Bloomington 1992, s. 11-12.

³⁷ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 1.

³⁸ Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 264 nn.

³⁹ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 7.

Analizując problem doświadczenia bezdomności, odwoływać się będę do dwóch poziomów na których, moim zdaniem, funkcjonuje demitologizująca lektura Caputo, a które artykułować można w terminach krytycznej historii bycia (demitologizacja) oraz nowej hermeneutyki faktyczności (remitologizacja). Radykalno-hermeneutyczna interpretacja heideggerowskich kategorii nieswojości i kryzysu zamieszkiwania pozwoli w konsekwencji zapytać o możliwość ich przekładu na terminy doświadczenia atypii, której znaczenie znów ulegnie rozszerzeniu i modyfikacji.

2. Doświadczenie nieswojości

2.1. Krytyczna historia bycia

Podjęta przez Caputo próba demitologizującego odczytania po-zwrotowych tekstów Heideggera oznacza przede wszystkim ich krytyczną lekturę przez pryzmat wcześniejszych i bardziej radykalnych pism filozofa. Heidegger „czytany jest przeciwko Heideggerowi”⁴⁰ – napisze filozof. Według Caputo bowiem, choć późny Heidegger rezygnuje z pojęcia hermeneutyki, a przynajmniej nie jest ono przezeń *explicite* przywoływane, to radykalnie pojęty fenomen hermeneutyczny – interpretacyjność jako taka – oddziałuje nawet w jego po-zwrotowej myśli. Dokonujące się w *Byciu i czasie* cofnięcie problemu ontologicznego do sfery rozumienia – a więc uznanie, że bycie bytu jest efektem projekcyjnej, interpretacyjnej aktywności samego *Dasein* – znaleźć może tym samym swój ekwiwalent także i w późnym okresie twórczości Heideggera. To zatem, co na pierwszych etapach rozwoju jego myśli układało się w strukturę byt/bycie/sens bycia, oddane może zostać adekwatnie innymi (późniejszymi) heideggerowskimi schematami: byt/bycie/prawda bycia, byt/bytowość/bycie, byt/bycie/*Ereignis* czy obecne/obecność/to co uobecnia⁴¹. Mamy tu znów do czynienia z dwiema fazami projekcji, o których mowa była w poprzednim rozdziale: projekcją bytu na jego bycie oraz projekcją bycia na sens bycia – a zatem na to, co wytwarza je jako efekt, a co w *Byciu i czasie* identyfikowane było z czasowością *Dasein*.

Ta pochodząca od Caputo schematyzacja pozwala więc twierdzić, że Heidegger nawet po zwrocie, gdy myślenie bycia nie traktuje już *Dasein* jako punktu wyjścia i centrum wokół którego organizuje się refleksja, posiada przed oczyma problem i wagę hermeneutyki. Miejsce projekcyjności rozumienia oddane zostaje tu bowiem dziejowości bycia: już nie projekt *Dasein*,

⁴⁰ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 7.

⁴¹ Por. J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 85.

lecz spontaniczność wydarzenia samego bycia rozstrzyga o kształcie każdego możliwego doświadczenia. Oznacza to zaś, że bycie w swoim wydarzeniu posiada epokowy charakter czy też, że rozumienie osadzone jest zawsze w danej dziejowej konfiguracji. Tym samym dostęp do tego, co ontologiczne uzyskuje się jedynie z perspektywy lokalnych, regionalnych stanów zrozumiałości, które wypływają z ograniczonego do konkretnego czasu i miejsca wydarzenia bycia. Czasowość *Dasein* jako „z-uwagi-na-co-projekcji” (sens bycia) zastępuje tu wydarzeniowość bycia, proces który generuje konkretne historyczno-kulturowe światy czy horyzonty interpretacyjne. W tym ujęciu zadanie hermeneutyki oznaczać ma przede wszystkim próbę odpowiedzi na pytanie o warunki, które umożliwiają takie, a nie inne historycznie określone rozumienie bycia. Jest ona zatem – jak zakłada Vattimo – „niekończącą się analizą tła warunkującego każdy kontekst znaczenia”⁴².

Taki też charakter ma projektowana przez Heideggera w *Byciu i czasie* transcendentalna historia metafizyki, która jako jej destrukcja (*Abbau*) ma na celu rewizję podstaw i fundamentów istniejącej filozoficznej tradycji. Pytanie o warunki możliwości sensu bycia nie ogranicza się tu zatem jedynie do ustalenia specyficznego dla danej koncepcji metafizycznej sposobu rozumienia bycia (pierwsza faza projekcji). Przedmiotem zainteresowania jest tu raczej odpowiedź na pytanie o to, co umożliwia taki a nie inny, historycznie określony sposób jego wykładania (druga faza projekcji). „Odnalezienie «sensu» bycia oznacza lokalizację transcendentalnej funkcji, która jest spełniana lub wskazówki, za którą się podąża, za każdym razem kiedy na scenie pojawia się (jest konstytuowana) jakaś projekcja bycia. Zadanie odnalezienia «sensu» jest czysto funkcjonalne. Sens nigdy nie ma i nie może zakładać historycznej formy w jakiejś teorii bycia”⁴³ – napisze Caputo. Historyczne, faktyczne interpretacje są tu zatem rozpatrywane z perspektywy formalnej struktury pytania o bycie. Historia ontologii przekształca się w teorię historii ontologii. Ta zaś jako refleksja transcendentalna czy strukturalna nie uprzywilejowuje żadnej z metafizycznych wykładni bycia, wszystkie traktując raczej jako równie przygodne i równoprawne – jako efekty pewnego ponadhistorycznego procesu.

Dokonująca się w pismach późnego Heideggera transformacja pytania o bycie w mit bycia pociąga zatem za sobą radykalną zmianę w sposobie myślenia o historii metafizyki. Projektowana przez Heideggera w *Byciu i czasie* teoria historii ontologii, zastąpiona przez eschatologię traci swój krytyczny potencjał. Cyrkularność zawarta w modelu eschatologicznym, która nie bez przyczyny przywołuje znany z *Bycia i czasu* wykładający ruch przyswojenia sytuacji hermeneutycznej i afirmacyjnego podjęcia tego co własne, za-

⁴² G. Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, tłum. C. Balmires, Polity Press, Cambridge, Oxford 1993, s. 132.

⁴³ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 16.

trzymuje się – jak powiedzieć można za Caputo – na pierwszej, inicjującej fazie projekcji. Gdy bowiem u wczesnego Heideggera faktem pierwotnym, a więc tym co odzyskiwane jest kinetyka rozumienia, wpływ, czasowość *Dasein* – rozumiana jako warunek możliwości bycia – w mitologicznym ujęciu późnego Heideggera punktem docelowym okazuje się być jego konkretne, historycznie określone doświadczenie. Mitologizujący gest, który „przynajmniej historyczną przynależność ahistorycznej strukturze, przypisując ją do określonego czasu i miejsca, dając jej właściwe imię”⁴⁴ jest więc wyrazem specyficznego pojmowanego esencjalizmu. Konsekwencją uprzywilejowania greckiego doświadczenia bycia i prawdy jako nieskrytości, *aletheia* jest, jak zakłada Caputo, właśnie rezygnacja z transcendentnego wymiaru historii, która prowadzi do jej niebezpiecznej monumentalizacji. „Teraz historia ontologii czy metafizyki, czytana jest jako stała deterytorializacja, odpadanie (*Abfall*) od źródłowego początku”⁴⁵ – przypomni Caputo.

Wyróżnienie jednej epoki (bycia) i przypisanie jej „pełnej prawdziwości”, jak zakłada Nietzsche, który kategorię historii monumentalnej wprowadził do filozoficznego dyskursu, nigdy nie jest przecież działaniem niewinnym. Monumentalizacja historii oznacza bowiem nie tylko to, że „przeszłość opisana być musi jako naśladowania godna, do naśladowania będąca i drugi raz możliwa”⁴⁶, stanowiąc tym samym bodziec do działania. Funkcjonuje ona wtedy, jak w heideggerowskim projekcie, jako wzór, który należy powielać, ale i jako gwarancja, że to co utracone, a co ucieleśnione w tak opowiedzianej historii, może zostać odzyskane. Radykalnie nostalgiczny charakter tak pojętej historii sprawia także, że „całe wielkie jej działy ulegają zapomnieniu, pogardzie i odpływają, jak szary nieprzerwany załew”⁴⁷, jeśli niemożliwe okazuje się wpisanie ich w wielką metanarrację bycia. Monumentalna historia bycia, która podporządkowana zostaje logice „greckiego początku” jest zatem nie tylko pracą „aktywnego zapomnienia”, jak chciałby Nietzsche, ale i historią przemocy. Monumentalno-zapominająca historia (*memorial-forgetful history*)⁴⁸, o której w *Heidegger i „Żydy”* pisze także Lyotard – wiążąc ją przecież także ściśle z heideggerowskim greko-germańskim mitem – to historia negująca wszystko to co heteronomiczne, nie tylko wobec niej, ale wobec każdej ujednocniającej konstrukcji czasowości. Będąc „tarczą ochronną”, jest ona zatem zawsze równocześnie esencjalizującym, hierarchizującym myśleniem, które bezprawnie wydaje wyroki, zapoznając własny, przygodny charakter.

⁴⁴ J. Caputo, op. cit., s. 28.

⁴⁵ Ibidem, s. 17.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 73.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ J.-F. Lyotard, *Heidegger and „the jews”*, op. cit., s. 9.

Tym samym sformułowany przez Caputo postulat, by myśleć *aletheię* ponad Grekami – ponad greckim doświadczeniem bycia – oznacza tu wydanie heideggerowskiego mitu czy monumentalnej historii na działanie myślenia strukturalnego. „Myśleć po i ponad Grekami oznacza myśleć *aletheia* jako taką strukturę, która nie może pojawić się w historii jako historyczne wydarzenie [...]”⁴⁹ – napisze Caputo. Eksplorując zatem znów dwustopniowy model, który wychodząc od nieskrytości, jawności bytu i jego bycia, każe zapytać o to, co jawność tę w ogóle umożliwia, filozof wyodrębnia dwa, niesprowadzalne do siebie sposoby rozumienia terminu *aletheia*. Po pierwsze, interpretowana może być ona jako przedpredykatywna prawdziwość (prawda ontologiczna), co jeszcze raz pozwala podkreślić, że pierwotnym miejscem prawdy nie jest sąd, *adequatio* (prawda semantyczna) – i to rozumienie przysługuje zdaniem Heideggera greckiemu myśleniu. Z drugiej strony jednak *a-letheia*, ujmowana bardziej radykalnie, strukturalnie i bez związku z historycznie daną, konkretną kulturą (ponadhistorycznie), odwołuje się do tego, co „przed” tak rozumianą jawnością czy obecnością. „*A-letheia* nie oznacza prawdy bycia udzielanej dziejowemu narodowi, lecz sam proces, a-letheiczny proces, poprzez który wszystko, co udzielane wyłania się z wycofania tego, co udziela”⁵⁰ – napisze Caputo. Jako taka nie może być ona zatem pojmowana jako pewne historyczne wydarzenie (czy pojęcie służące do opisu greckiego doświadczenia – jak chciałby Heidegger). Jest ona raczej tym, co w ogóle umożliwia, daje (*es gibt*) historyczne światy.

Konsekwencją demitologizującej lektury okazuje się być zatem projekt „krytycznej” teorii historii – radykalno-hermeneutycznej wariacji na temat nietscheańskiej historii krytycznej. „Rozbijanie i rozkładanie przeszłości”⁵¹, zgodnie z założeniami Nietzschego służące jej potępieniu i sądzeniu, które leżeć ma u podstaw nowej, konstruowanej *a posteriori* emancypacyjnej wizji historii, tu jednak oznacza przede wszystkim afirmację wielości efektów a-letheicznego procesu, afirmację pluralizacji przesłań i dziejowych światów, bez opowiadania się za którymś z nich⁵². Rozbita i rozłożona przeszłość to z perspektywy Caputo przeszłość pełna różnych historii, z których żadna nie może zostać uprzywilejowana, żadna odrzucona, nie podlegają one bowiem „mitologizującej” waloryzacji i hierarchizacji. W konsekwencji zatem, także każda z nich, jako efekt samoróżnicowania się bycia, okazuje się być tak samo przygodna jak inne.

⁴⁹ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 21.

⁵⁰ J. Caputo, *Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)*, „Sztuka i filozofia” 22-23, 2003, s. 21.

⁵¹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, op. cit., s. 78.

⁵² „Tu nie ma uprzywilejowanego sensu lub prawdy bycia, jedynie rozwijanie wielu sensów i wielu prawd bycia w epokach – żadna z nich nie może zostać uprzywilejowana, od Anaksymandra do dziś”. J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 30.

Caputo doprowadza zatem do końca rozpoczętą przez Heideggera w *Zasadzie racji*, ofensywę skierowaną przeciwko metaforze, zwracając się wprost ku myśleniu metonimicznemu, horyzontalnemu ruchowi pomiędzy wielością pozbawionych odgórnej – wartościującej – koordynacji efektów bycia czy kulturowych uniwersów. Słynne Heideggerowskie zdanie, że „metaforyka istnieje tylko wewnątrz metafizyki” obraca się tu więc przeciwko filozofowi w wyjątkowo przewrotny sposób. Nie w tym sensie jednak, że wytworzona przezeń mitologia mieścić się musi w ramach myślenia metafizycznego. Metafora bowiem, jak twierdzi choćby Jerzy Kmita, zakłada jako swój konieczny warunek podwojoną ontologię. Mamy tu zatem zawsze do czynienia z relacją pomiędzy porządkiem powiązanych metonimicznie zjawisk, najczęściej zmysłowych a niemetonimicznym światem wartości, do którego zostają one odniesione⁵³. (Pomiędzy dwoma rodzajami przekonań, z których pierwsze odnoszą się do wartości nieostatecznych, uchwytnych praktycznie, drugie zaś do ostatecznych, nieinstrumentalnych wartości światopoglądowych). Dopiero relacja ta, która zakłada rozdzielność i niesprowadzalność obu obszarów (czy rodzajów przekonań), funduje wertykalny ruch metafory. Heidegger, krytykując metaforę, przede wszystkim właśnie temu rozdzieleniu – które swój najpełniejszy wyraz znalazło w filozofii Platona – próbuje się przecież przeciwstawić. Interpretacja heideggerowskiego mitu bliskości bycia w terminach Kmity⁵⁴ wskazuje raczej na to, że jest on wyrazem myślenia magicznego, gdzie metonimia i metafora jeszcze nie zostały rozdzielone⁵⁵ lub łączą się na powrót w nierozzerwalnym splocie. Porządek metaforyczny nachodzi bowiem, w tym ujęciu, na porządek metonimiczny, wpisując niemetonimiczny świat wartości w doświadczaną rzeczywistość. Tak pisze o tym Anna Zeidler-Janiszewska, uprawo-

⁵³ J. Kmita, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, w: A. Pałubicka, G. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 16 nn.

⁵⁴ Sam Kmita w tekście *Myślenie spontaniczno-praktyczne a metafora* wystosowuje wobec Heideggera zarzut, który ogniskuje się właśnie wokół problemu statusu metafory i myślenia/mówienia metaforycznego a myślenia bycia. To drugie, które sytuuje Kmita w porządku myślenia spontaniczno-praktycznego (niemetaforycznego), pierwsze zaś utożsamia z myśleniem pojęciowym. Założenie to pozwala autorowi *Interpretacji humanistycznej* wytknąć Heideggerowi niekonsekwencję, kiedy ten doszukuje się podobieństwa pomiędzy myśleniem filozoficznym (jako myśleniem bycia) a poetyzowaniem (jako myśleniem metaforycznym). Por. J. Kmita, *Myślenie spontaniczno-praktyczne a metafora*, w: A. Pałubicka, G. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 64.

⁵⁴ Ibidem, s. 37.

⁵⁵ „Myślenie magiczne, którego przejawem szczególnym jest opowieść mityczna etnologów, charakteryzuje się tym, że nie odróżnia się w jego ramach powiązań metonimicznych, tj. przyczynowo-skutkowych lub typu: część – całość (fizyczne), często zwanych dziś potocznie obiektywnymi, od powiązań metaforycznych właśnie”. J. Kmita, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, op. cit., s. 16.

mocniej także zaproponowane tu utożsamienie: „[...] w przekonaniu Heideggera epoka «metafizyki» sięga kresu, po niej natomiast nastąpi przeczynany «powrót do źródeł», czas, w którym, jak u Parmenidesa, człowiek na nowo złączy się z byciem, oswajając świat w trybie synkretycznej aktywności sensotwórczej. Projekt ten ujmować można jako swoistą wizję powrotu magii jako synkretycznej formy świadomości [...]”⁵⁶ – oraz jako wyraz heideggerowskiej nostalgii za źródłowym, bezpośrednim doświadczeniem bycia.

Caputiańska rezygnacja z jakiegokolwiek *arche* zatrzymuje zatem nie tylko wertykalny ruch metaforyzowania, ale i pozbawia rzeczywistość tego metaforycznego wymiaru, który wpisuje weń mitologizujący gest Heideggera. Krytyczna wizja historii bycia, jako myślenie metonimiczne oznaczać musi zatem radykalny odwrót od nostalgii, która leży u podstaw mitologizującej historii monumentalnej. „Historia efektów wycofywania się wyemancypowana jest z zasady nostalgii i nadziei, z każdego *telosu* i *eschatonu*”⁵⁷ – napisze zatem Caputo. Postulowana przez filozofa krytyczna historia bycia wiąże się tym samym z koniecznością zakwestionowania niepodważalnego charakteru pierwotności, w której usytuować by się miało hermeneutyczne doświadczenie – jak chciałby jeszcze projektujący nostalgiczną krainę początku Heidegger. Wymaga ona raczej od hermeneutyki cofnięcia się na poziom ponadhistorycznego myślenia strukturalnego, który nie jest przecież niemetonimicznym światem wartości. Negując możliwość dotarcia do tego, co pierwsze czy źródłowe, nadaje ono myśleniu kierunek, którego nie prowadzi już opozycja pierwotne – wtórne, lecz linia horyzontu, w stosunku do której wszystko jest równoprawnie pierwotne lub równoprawnie wtórne.

Ruch ten oznacza zatem, że myślenie hermeneutyczne jest myśleniem radykalnie atopicznym. Atopiczność ta, w *More Radical Hermeneutics* rozumiana przez Caputo – za Derridą – jako brak naturalnego miejsca przypisanego przez urodzenie⁵⁸, brak ziemi ojczystej, oznacza właśnie przede wszystkim konieczność podania w wątpliwość tego, do czego można powrócić – miejsca pierwotnej przynależności. Jeśli bowiem, jak twierdzi Caputo, „zadaniem myślenia jest «usytuowanie» się w samym *a-letheicznym* procesie, a nie w żadnym z jego efektów”⁵⁹, to radykalno-hermeneutyczne doświadczenie skazane zostaje na bezterminową bezdomność. Krytyczna teoria historii (metafizyki) nie może przecież zakorzenić się w żadnej z kon-

⁵⁶ A. Zeidler-Janiszewska, *Typy symbolizowania w kulturze. Na marginesie hermeneutycznej koncepcji symboli*, w: A. Pałubicka, G. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 103-104.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 37.

⁵⁸ Por. J. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1987, s. 66.

⁵⁹ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 37.

kretnych manifestacji bycia, na stabilnym gruncie „źródłowego doświadczenia”, które dostarczyć by miało niepodważalnych i apodyktycznych narzędzi filozoficznego wglądu. Powinna ona raczej, za każdym razem powracać do tego, co wydarzenia te w ogóle umożliwia: do samej procesualności czy wydarzeniowości bycia, która, nie bez przyczyny pozwala przywołać tu derridiańską *chorę*. Jeśli procesualny charakter każdorazowego i innowacyjnego wydarzenia wskazuje na brak prawdy rozumianej jako pierwotność i jednoznaczność, *aletheia* zaś wtórna jest wobec *a-letheicznego* procesu, to „miejscem” z którego wyrastać musi doświadczenie jest właśnie specyficznie rozumiana „podstawa, która nie jest podstawą” – atopia.

„Historia monumentalna jest maską [...]”⁶⁰ – przypomnieć można za Nietzschem – która zakrywać ma właśnie, esencjalizując i obiektywizując konkretne, historyczne doświadczenie. Fakt, że żadne historyczne doświadczenie takiej esencjalizacji podlegać nie może. Mitologizujący gest Heideggera jest zatem sprzeniewierzeniem się własnym założeniom i odkryciom, które warunki możliwości sensu lokowały nie w bezpiecznym królestwie greckiej mądrości, lecz w upływie, procesualności bycia, bezgruncie (*Abgrund*), dziecięcej grze pozbawionej racji⁶¹. Dlatego też, twierdzi Caputo, „historyczne myślenie powinno pełnić głównie krytyczną i strategiczną, nie zaś hierarchizującą i monumentalizującą funkcję”⁶². Konieczność „ograniczenia *mythos*, *grand recit*, wszechogarniającej metanarracji”, ma tu zatem na celu przede wszystkim właśnie dotarcie do tego, co zostało przez heideggerowski mit zadomowienia ukryte – do nieredukowalnej atopiczności hermeneutycznego doświadczenia bycia. Historia krytyczna jest tu, by odwołać się do słów Lyotarda, „walką o chorobę, której przezwyciężenie jest symulowane”⁶³.

I właśnie ten specyficzny manewr, który odkrywa bezdomność doświadczenia jako jego pierwotną kondycję, jako to, co mu – by odwołać się do heideggerowskiej retoryki – ontologicznie najbliższe, pozwala nie tylko przeformułować możliwe zadanie hermeneutyki. Nie może być ona bowiem dłużej, jako krytyczna historia bycia interpretowana w terminach odzyskiwania utraconej swojskości, w przyjętym przez Marquarda sensie. Staje się raczej, jak twierdzi John Caputo, „specyficznym stawianiem czoła zimnej prawdzie, że życie jest trudne, podstawy znajdują się w stanie drżenia, eg-

⁶⁰ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, op. cit., s. 75.

⁶¹ Por. M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001. Heidegger, odwołując się do 52 fragmentu Heraklita pisze: „Przesłanie bycia to grające dziecko, grające w warcaby; dziecka jest królestwo – tzn. arche, fundująco-zarządzające gruntowanie, bycie bytu. Przesłanie bycia: dziecko, które gra. [...] Gra jest bez «Dlaczego». Gra, gdy gra” (s. 153-154).

⁶² J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 9.

⁶³ J.-F. Lyotard, *Heidegger and „the jews”*, op. cit, s. 10.

zystencja jest otchłanią⁶⁴ – krytyką mitów. Zmusza on także do przemyślenia charakteru opisywanych przez hermeneutykę doświadczeń, które podlegają przecież, jako efekty konkretnych historycznych konfiguracji rozumienia bycia tej samej „logice bezdomności”. W konsekwencji problematyzacji domaga się tu sama kategoria swojskości. Pozwala ona, jak postaram się pokazać w następnym podrozdziale, odwrócić traktowany dotąd jako oczywisty porządek i spojrzeć na nieswojość jak na to, co „właściwe” (najbardziej swojskie) dla doświadczenia.

2.2. Paradoksalny status nieswojskości

„Nieswojskość” (*das Unheimliche*), która swoją dyskursywną karierę rozpoczęła w XIX wieku, filozoficzną wyobraźnię pobudzać zaczęła już wraz z pojawieniem się estetyki wzniosłości. Estetyka ta antycypowała bowiem, przynajmniej do pewnego stopnia, literackie przedstawienia niesamowitości, które po raz pierwszy, w sposób szczególnie wyrazisty do głosu doszły w opowiadaniach E.T.A. Hoffmana i Edgara Allana Poe. Ich dominujący motyw, obecność obcej i niezrozumiałej siły we własnym domu, oswojonym wnętrzu, to właśnie, jak zakłada choćby Anthony Vidler, „udomowiona wersja absolutnego przerażenia”⁶⁵, bliższa raczej burke’owskiemu niż kantowskiemu doświadczeniu wzniosłości.

Ucieleśniona w figurze nawiedzonego domu, wywołująca lęk i grozę nieswojskość czy niesamowitość, będąca przedmiotem literackich opisów Poe i Hoffmana, nie daje się jednak zredukować do doświadczenia, które artykułować można w terminach wzniosłości. „Fundamentalna niepewność”, która generuje doświadczenie nieswojskości, wiąże się tu bowiem nie tylko z niemożnością adekwatnego przedstawiania⁶⁶, oporem jaki napotyka wyobraźnia w konfrontacji z czymś, co przekracza jej granice, lecz z „faktem”, że to co obce pojawia się w obszarze tego, co udomowione. „Nieswojskość (*uncanny*) była, w swojej pierwszej inkarnacji uczuciem najlepiej doświadczanym w zaciszu wnętrza”⁶⁷ – zauważy Vidler. Ten rys nieswojskości, który każe doświadczać jej we własnym domu, wydaje się zatem, z przyjętej tu

⁶⁴ J. Caputo, R. Martinez, *A Philosophical Propedeutic: On The Very Idea of Radical Hermeneutics*, w: *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 14.

⁶⁵ Por. A. Vidler, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 1992, s. 3.

⁶⁶ Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 151 nn.

⁶⁷ A. Vidler, *The Architectural Uncanny...*, op. cit., s. 4. Kolejna inkarnacja, identyfikowana przez Vidlera z twórczością Baudelaira i Waltera Benjamina, pozwala utożsamić nieswojskość z doświadczeniem mieszkańców wielkich miast.

perspektywy interpretacyjnej najbardziej interesujący – pozwala bowiem uwypuklić problematyczny charakter swojskości oraz nieswojskości, który tropić będę w pracach Heideggera. I choć z całą pewnością nie ma ona wielu punktów wspólnych z psychoanalizą, to znów – jako obcego, *atopos* – wprowadzę do mojego tekstu Freuda i zaproponowane przezeń ujęcie niesamowitości. Z jednej strony dlatego, że interpretacja twórcy hermeneutyki podejrzeń docierać będzie – zgodnie ze strategią radykalnego hermeneuty – do tego, co ukryte za jawnym i przyswojonym sensem (swojskości), co sens ten, jak pisze Dybel, podważa i demaskuje, równocześnie go umożliwiając⁶⁸ (taka też będzie tu moja intencja). Z drugiej zaś dlatego, że freudowska koncepcja niesamowitości wydaje się w dużo większym stopniu niż jej estetyczne odpowiedniki zdawać sprawę z problemu, jakim jest właśnie „zapomniana” swojskość tego, co niesamowite.

Na ten paradoksalny charakter nieswojskości Freud zwrócił uwagę już w 1919 roku w tekście *Niesamowite*. Jako pierwszy zajął się bowiem teoretycznym opracowaniem tej – pierwotnie estetycznej – kategorii, głównie w celu wykorzystania jej na gruncie innych niż estetyczny dyskursów czy dyscyplin (tu oczywiście psychoanalizy). Za punkt wyjścia biorąc definicję niesamowitego (*das Unheimliche*), jako tego, co „[...] należy do dziedziny tego, co przeraźliwe, wywołujące lęk i grozę”⁶⁹, stopniowo dokonywał jej problematyzacji i równocześnie zawężenia. To wstępne, zbyt ogólne określenie domagać się bowiem musiało, zdaniem Freuda doprecyzowania, rozumianego jako koncentracja na czynnikach, które sprawiają, że to co budzi lęk staje się niesamowitym. Wskazanie na to, co pozwala niesamowite – uczucie niesamowitości – wyodrębnić spośród innych, wywołujących grozę zjawisk, usprawiedliwić miało zatem, w tym ujęciu samo użycie pojęcia. Niechętny wobec utożsamiania tego, co niesamowite z tym, co nieznanym (obce), z intelektualną niepewnością – jak miało to miejsce w definicji Jentscha – Freud inspiracji szukał głównie w badaniach etymologicznych oraz tekstach literackich – tu znów mowa o Hoffmannie i Poe – wspartych studium konkretnych przypadków. Najbardziej inspirujący okazał się być dlań cytat z Schellinga, odnaleziony w *Słowniku języka niemieckiego* Daniela Sandersa. Głosił on: „Mianem niesamowitego zwie się wszystko, co ma pozostać w tajemnicy, w ukryciu... co zaś wyszło na jaw”⁷⁰.

⁶⁸ Por. P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*, Universitas, Kraków 2000, s. 144. Zaproponowana przez Dybela interpretacja freudowskiej psychoanalizy, potraktowanej tu właśnie jako hermeneutyka podejrzeń (i hermeneutyka melancholii), każe ujmować ją, jak za Jaspersem przyjmuje Dybel, jako „określoną metodę interpretacji sensu zjawisk psychicznych, a nie teorię wyjaśniającą te zjawiska zgodnie z procedurami nauk przyrodniczych” (s. 132).

⁶⁹ Z. Freud, *Niesamowite*, w: Z. Freud, *Pisma psychologiczne*, t. III, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 235.

⁷⁰ Cyt. za: Z. Freud, op. cit., s. 239.

„Niesamowite” jako prywacja – dowodzi zatem Freud – etymologicznie zakorzenione jest w tym, co „samowite” (*heimlich*). Jest więc przeciwieństwem tego co swojskie, znajome, nieobce, okiełznane, należące do domu, przytulne. Wnikliwe analizy Freuda wskazują jednak na to, że samo słowo „samowite” odsyłać może do dwóch, do pewnego stopnia przeciwstawnych „kręgów wyobraźniowych” czy sposobów użycia: „do kręgu tego, co znajome, swojskie, i do kręgu tego, co zakryte, trzymane w ukryciu”⁷¹. *Das Unheimliche* jest zatem przeciwieństwem tylko jednego z nich. Ta wpisana w słowo ambiwalencja, która pozwala mu płynnie przejść we własne przeciwieństwo, gdzie samowite staje się niesamowitym stanowi, zdaniem Freuda, klucz do zagadki interesującego go pojęcia.

Tezę tę potwierdzać ma także studium szczegółowych przypadków niesamowitego, które w swoim tekście przywołuje Freud. Koncentrując się na nerwicy natręctw i wpisanej w nią konieczności powtarzania, na niesamowitości, która związana jest z niezamierzonym powrotem, z męskim lękiem przed kobiecymi narządami rodnymi, z figurą sobowtóra czy nawiedzonego domu, z byciem pogrzebanym żywcem czy animistyczną „wszechmocą myśli”, wskazuje on na wspólną, warunkującą pojawienie się uczucia niesamowitości własność. Wszystkie one ufundowane są na lęku, który wynika z powrotu tego, o czego istnieniu chcielibyśmy zapomnieć, czego powrotu zupełnie się nie spodziewamy, i którego najczęściej wcale sobie nie życzymy. Napotkanie tego rodzaju pierwotnego zjawiska, nawet jeśli wcześniej nie wywoływało ono poczucia grozy, stanowi zatem źródło niesamowitości. Tak pisze o tym Freud: „niesamowite nie jest tak naprawdę niczym nowym czy obcym, lecz jest czymś od dawna znanym życiu psychicznemu, czymś co wyobcowało się z niego za sprawą procesu wyparcia”⁷² – czymś, co zgodnie z schellingowską, przywołaną już definicją „powinno pozostać w ukryciu, a jednak się ujawniło”. *Das Unheimliche* to „swojskie”, samowite, które dzięki wyparciu płynnie przeszło w swoje przeciwieństwo⁷³.

Z freudowskiej perspektywy, paradoksalny charakter uczucia niesamowitości oznaczać ma przede wszystkim to, że obcość, która je generuje, jest

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem, s. 253.

⁷³ Co ciekawe, a co pozwala także na przykład freudowskiej kategorii na terminy kulturowego doświadczenia, działanie niesamowitego nie ogranicza się, zdaniem autora *Psychopatologii życia codziennego*, jedynie do infantylnych kompleksów, takich jak lęk kastracyjny czy fantazje o przebywaniu w łonie matki. Wyraźnie wyróżnia on dwa źródła niesamowitego. Mowa tu z jednej strony o powrocie wypartych treści wyobraźniowych czy psychicznych, które odnosić się ma właśnie do przeżywanych na nowo infantylnych kompleksów, z drugiej zaś o powrocie treści przewyższonych – a zatem wiary w pewne przekonania, które nagle, mimo że zostały porzucone, okazują się potwierdzać. „Skoro zatem w naszym życiu *wydarza się coś, co – jak się wydaje – potwierdza te dawne, zarzucone już przekonania, opada nas uczucie niesamowitego*” – napisze Freud. Ibidem, s. 258.

obcością jedynie pozorną; jest swojskością czy samowitością, która swojej swojskości została pozbawiona, poprzez ukrycie, wyparcie czy przewyżnienie. Czymś bliskim, co na mocy odrzucającego gestu stało się czymś odległym i niemal nieznanym. Pozwolę sobie jeszcze raz zacytować Freuda: „Owo niesamowite [*das Unheimliche*] stanowi [...] wejście do dawnej ojczyzny [*die Heimat*] synów ludzkich, do miejsca, gdzie każdy był na samym początku i gdzie tylko jeden raz przebywał”⁷⁴.

W jaki sposób, zapytać warto, charakter ten dochodzi do głosu w po heideggerowsku myślanym doświadczeniu nieswojowości, wpisując je wprost w caputiańską krytyczną historię bycia? Jak postaram się pokazać, jest on obecny we wszystkich jego modalnościach, a zatem zarówno w przypadku nieswojowości rozumianej w *Byciu i czasie* jako położenie (*Bestimmung*) – sposób bycia *Dasein*, niesamowitości ujmowanej jako *deinon*, istota człowieka, jak i nieswojowości traktowanej jako zasada dziejowości – zasada stawania się swojskim.

To co nieswojskie czy nie-samowite⁷⁵, we wszystkich trzech znaczeniach, przeciwstawia Heidegger – podobnie jak Freud – temu co swojskie, bliskie, rodzime i zrozumiałe. W *Byciu i czasie*, gdzie nieswojność funkcjonuje jako termin służący do strukturalnego opisu egzystencji, bycia-w-świecie, rozumianego pierwotnie jako „zamieszkiwanie w...”, „zażyłość z...”, a zatem jako interesowne przebywanie przy rzeczach wypełniających konstytuowany interpretacyjnie przez *Dasein* świat, filozof definiuje *Unheimlichkeit* jako nieokreśloność, nic i nigdzie, bycie-nie-w-swoim-domu. Jest ono specyficznym położeniem (sposobem bycia) na które *Dasein* wydane zostaje w trwodzie. „Powszednia zażyłość załamuje się” – pisze Heidegger: „Bycie-w przybiera egzystencjalny *modus* «nie-w-swoim-domu»”⁷⁶.

Bycie-w-świecie jako nie-zadomowienie, nieswojność, oznacza zatem niezrozumiałość znajomego na co dzień świata. Jest odkryciem, że znaczeniowo uporządkowany świat, który zdawał się być dotąd naszym domem wcale nim nie jest. „Nic poręcznego ani obecnego nikomu nic wprost nie «mówi». Z bytem otoczeniowym nie ma już żadnego powiązania”⁷⁷ – scharakteryzuje tę sytuację Heidegger. Tym samym to, co napotkane przez doświadczenie pokazuje się w sposób pusty i bezlitosny jako to, co nie ma istotnego znaczenia dla egzystencji, to, czego nie może ona z łatwością przyswoić. Dlate-

⁷⁴ Ibidem, s. 256.

⁷⁵ Wymienialność tych kategorii przy opisie doświadczenia, które jest tu przedmiotem zainteresowania, podyktowane jest przede wszystkim niekonsekwencją w sposobie tłumaczenia heideggerowskiego terminu *Unheimlichkeit*. W *Byciu i czasie* tłumaczone jest ono jako nieswojność, w *Objaśnieniach do poezji Hölderlina* jako nieswojskość, we *Wprowadzeniu do metafizyki* jako niesamowitość.

⁷⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 241.

⁷⁷ Ibidem, s. 431.

go też, w nieswojości doświadczający nie znajduje nic, na podstawie czego mógłby zrozumieć siebie i otaczający świat. Unieważnieniu ulegają tu wszystkie skonwencjonalizowane i uwspólnione sensory, które pozwalają porządkować doświadczaną rzeczywistość i orientują doświadczenie, do których odsyłać ma heideggerowska kategoria „się”. „Się” właśnie – jako powszechna opinia publiczna – wprowadza, twierdzi Heidegger, w powszedniość *Dasein* „uspokojone poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość «bycia-w-swoim-domu»”.

Bycie-w-świecie jako nie-zadomowienie, a więc heideggerowskie doświadczenie nieswojości, wyartykułować można, moim zdaniem z powodzeniem, odwołując się do opisywanego przez Kołakowskiego w *Obecności mitu* fenomenu obojętności świata⁷⁸. To specyficzne doświadczenie, w którym świat ujawnia się jako doskonale zobojętniały, milczący – udaremnia bowiem nasze starania, nie odpowiada na nasze potrzeby, wydaje się całkowicie i nieredukowalnie obcy i niezrozumiały – wynikać ma przede wszystkim z zakwestionowania naszej przynależności doń. „Powszednia zażyłość załamuje się” – przypomnieć można za Heideggerem. Skonfrontowany z obojętnością świata człowiek doświadcza zatem, zdaniem Kołakowskiego wyłączenia czy wykluczenia, separacji od reszty bytu, która jednak, jak on niegdyś, nadal do tego świata należy. Z perspektywy doświadczenia obojętności świata, każde działanie zdaje się być skazane na niepowodzenie, każda próba komunikacji – niemożliwa. Świat jawi się jako radykalnie nieoswojony.

Doświadczenie to nie daje się jednak, jak zakłada autor *Głównych nurtów marksizmu*, zredukować do zjawiska emocjonalnego, a zatem lęku przed niezrozumiałą i niespolegliwą rzeczywistością, której częścią nie jestem⁷⁹. Ma ono raczej status i charakter analogiczny do freudowskiej niesamowitości. Wynika bowiem, dowodzi Kołakowski, z nagłego, często jedynie cząstkowego odkrycia oczywistej „prawdy”: sposób na jaki zdolny do samoświadomości człowiek funkcjonuje w świecie skazuje go na to doświadczenie. To bowiem specyficzne podwojenie podmiotowości ludzkiej, która siebie samą, jak poucza choćby fenomenologia, traktować może jako przedmiot – uprzedmiotowić – funduje ten nieodwoływalny dystans. „Fenomen obojętności świata skorelowany jest z przeżyciem samoidentyfikacji świadomości i [...] w samym akcie owego rozpoznawania siebie zawiera się nieodwracalnie przejrzysta separacja wobec reszty bytu”⁸⁰ – napisze Kołakowski. W tym ujęciu kultura – rozumiana zarówno w terminach świadomości mitotwórczej, a zatem jej warstwy światopoglądowej, jak i zrutyinizowane-

⁷⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, op. cit., s. 73 nn.

⁷⁹ Ibidem, s. 125.

⁸⁰ Ibidem, s. 82.

go, nawykowego zaangażowania w codzienność – funkcjonuje zaś jako narzędzie zakrywania przed człowiekiem tej pierwotnej i nieredukowalnej separacji⁸¹. Próbuje ona tym samym, paradoksalnie zakryć to, co sama generuje.

W przypadku Heideggera, zadanie rozpraszania tego specyficznego doświadczenia nieswojności powierzone zostaje właśnie powszechnej opinii publicznej, „się”. Tu także bowiem, jak u Kołakowskiego, „poczucie własnego bezpieczeństwa i oczywistość «bycia-w-swoim-domu»” okazuje się wtórnie nadbudowywać nad tym, co dla egzystencji pierwotne. „Nieswojność jest podstawowym, choć na co dzień zakrytym sposobem bycia w świecie”⁸² – napisze przecież w *Byciu i czasie* Heidegger. Taki też sens ma właśnie heideggerowskie upadanie, które jako ucieczka w świat rzeczy, gwarantująca poczucie bezpieczeństwa – dzięki niej przecież świat jawi się jako zrozumiałe – jest odwrotnością od tego, co dla egzystencji właściwe, jej nieugruntowania, czyli atopiczności. Swojskość, zrozumiałość świata nie jest zatem czymś, co przysługuje jej nieredukowalnie, jest ona zawsze efektem Interpretacyjnej aktywności, która ukrywa przed sobą swój konstruktywistyczny charakter. „Upadająca ucieczka w «swojskość» (*Zuhause*) opinii publicznej jest ucieczką przed «nieswojskością» (*Unzu Hause*), tzn. przed nieswojnością, która tkwi w jestestwie jako rzuconym, w swym byciu zdany na siebie samo w byciu-w-świecie”⁸³ – napisze Heidegger.

Doświadczenie nieswojności, jako doświadczenie radykalnej kontyngencji – nie-ważności, jak powiedzialby Heidegger⁸⁴ – wszelkiego rozumienia i każdego przypisywanego rzeczywistości sensu, wskazuje zatem znów na opisywany przez Caputo radykalny fenomen hermeneutyczny, który do głosu dochodzi dzięki krytycznej historii bycia. Mamy tu tym samym do czynienia z analogicznym do opisywanego, w odniesieniu do doświadczenia hermeneutycznego cofnięciem rozumienia z poziomu konkretnego interpretacyjnego porządku – kulturowo określonego *Umweltu* – na poziom, na którym *Dasein* otwiera się na to, co najbardziej własne, czyli bycie rozumiane jako możliwość, bezgrunt, *Abgrund*, stając się tym samym wyłomem poprzez który przelewa się żywioł bycia⁸⁵. „Zawieszenie przekonywającego charakteru świata”, które ma miejsce w doświadczeniu nieswojności, sytuuje

⁸¹ „W rzeczy samej, doświadczenie obojętności świata stawia nas wobec alternatywy: albo uda nam się pokonać obcość rzeczy przez ich organizację mityczną, albo będziemy to doświadczenie zatajać przed sobą w skomplikowanym systemie urzędzeń, które rozpraszają życie w faktyczności codziennej”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, op. cit., s. 84.

⁸² M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 249.

⁸³ Ibidem, s. 241.

⁸⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit. Heidegger zakłada bowiem, że nieswojność przywodzi byt (*Dasein*) przed jego niezamaskowaną nieważność.

⁸⁵ Por. J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 113.

na poziomie tego, co możliwe „wszystko to, co zdaje się realne, konieczne, stanowcze i prawdziwe”⁸⁶ – napisze Vattimo. Bezdomność, atopiczność doświadczenia oznacza tu, innymi słowy, przede wszystkim otwarcie na możliwościowy⁸⁷, konstruktywistyczny charakter doświadczanej rzeczywistości – na po heideggerowsku rozumianą *physis*.

Konkretyzację zaproponowanych w *Byciu i czasie* analiz – która zbliża je do caputiańskiego rozumienia atopii doświadczenia – odnaleźć można we *Wprowadzeniu do metafizyki*, gdzie Heidegger, interpretując fragmenty *Antygony* Sofoklesa („Wiele jest niesamowitości, lecz nic nie przewyższa niesamowitością człowieka”⁸⁸), dookreśla znaczenie tego problematycznego terminu. Służyć ma on tu przede wszystkim do opisu samego człowieka. Pojawiający się w greckim tekście termin *deinon*, przekładany przez filozofa właśnie jako *unheimlich*, znów wskazywać ma tu na to, co przeciwstawia się swojskości i zadomowieniu. „Za nie-samowite uważamy owo coś, co wytrąca z «bycia tu», z «przytulności», tzn. ze swojskości, z dobrze znanego otoczenia, z bezpiecznego kręgu. Co nieswojskie, nie pozwala nam się czuć swojsko”⁸⁹. Heidegger nie poprzestaje jednak na wskazaniu na to podstawowe, założyć można znaczenie niesamowitości. *Deinon*, jak dowodzi, jest słowem dwuznacznym. Z jednej strony bowiem odnosi się ono do tego, co przemożne, straszne, co wywołuje paniczny lęk, gdyż zdaje się nami władać. Znaczenie to przypisuje filozof byciu. Z drugiej zaś do tego, co gwałtowne, co używa przemocy. Ta podwójność czy dwuznaczność wpisana w niesamowitość odnajdywać ma swoje odzwierciedlenie w greckiej definicji czło-

⁸⁶ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 23.

⁸⁷ Moją intencją z pewnością nie jest tu przywoływanie arystotelejskiego sensu możności jako potencji. Możliwościowy charakter *Dasein*, o którym piszę, odwołuje się do możliwości rozumianej jako przygodność czy niekonieczność. Takie użycie kategorii przy opisie nieugruntowania doświadczenia uzasadnione zostaje choćby w *Byciu i czasie*. Analizując fenomen śmierci, Heidegger zakłada przecież, że pozwala ona „uwidocznienie możliwościowy charakter *Dasein*” (s. 314). W podobnych terminach artykułuje ten problem w *Końcu nowoczesności* G. Vattimo pisząc, że bycie ku śmierci przenosi „na płaszczyznę możliwości wszystko to, co zdaje się realne, konieczne, stanowcze i prawdziwe” (s. 23). Kategoria ta, opatrzona stosownym komentarzem, pozwala zatem zachować sens heideggerowskiego *Abgrund* jako braku racji, pozostając także w zgodzie z nihilistycznym wymiarem myśli Vattimo. Niezamierzone odniesienie do Arystotelesa, na którego obecność zwróciła uwagę profesor Iwona Lorenc, pozwala jednak wskazać na pewną zbieżność interpretacyjnej perspektywy z agambenowską wykładnią arystotelejskiej potencji. W ramach konstruowanej przez siebie ontologii potencjalności filozof wpisuje w nią, jako jej konstytutywny moment, nie tylko możliwość bycia, ale także możliwość niebycia. Dzięki czemu uzupełnić może typologię jego kategorii modalnych (istnienie, możliwość, konieczność) o „przygodność”, która wpisana zostaje w zreinterpretowaną w tym duchu definicję bytu.

⁸⁸ Cyt. za: M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 137.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 141.

wieka jako *deinotaton*. Człowiek jest niesamowity, *deinon*, „po pierwsze o tyle, o ile jest wystawiony na to coś przemożnego, gdyż istotowo należy do bycia. Lecz zarazem jest on *deinon*, ponieważ jest gwałtowny [...], zadaje gwałt w obrębie tego, co przemożne”⁹⁰ – napisze Heidegger.

Ten specyficzny, jak zakłada Heidegger, podstawowy rys bycia człowiekiem opisywany w kategoriach walki, gwałtu i przemocy, dookreślony zostaje przez filozofa dzięki odwołaniu do dwóch dalszych pojęć. Człowiek jako *deinon*, jako niesamowity jest równocześnie *aporos* i *apolis*. W swojej gwałtowności przekracza on granice swojskości i kieruje się ku niesamowitości, staje się *aporos* – doprowadzonym donikąd, odcięty od wszelkiej swojskości – sytuuje się zatem w domenie przemożnego i dynamicznego żywiołu bycia, *physis*. Pozbawiony zostaje tym samym zdomowienia w świecie. Jednocześnie jednak, nieswojość, na jaką się dzięki tej gwałtowności skazuje, staje się warunkiem możliwości jego sprawstwa czy twórczości. Dzięki panowaniu nad byciem – umiejętnemu zdobywaniu bycia, by przejawiało się jako byt – posiada on władzę nadawania mu sensu, dookreślania i obiektywizowania. Funduje on zatem jego konkretną, kulturową wykładnię, tworzy kulturę, która wyznaczyć może dopiero pole możliwego doświadczenia. „Człowiek jest zmuszony wykroczyć poza siebie ku byciu dokładnie po to, by pozwolić mu się wydarzyć – w mieście i wieży, statule i wierszu”⁹¹ – napisze Caputo.

To właśnie ustanawianie *polis*, które rozumiane jest oczywiście nie tylko jako miasto-państwo, lecz przede wszystkim jako *topos*, siedziba człowieka, oswojony *Umwelt*, dziejowy świat będący efektem jego interpretacyjnej aktywności, jest sposobem panowania nad byciem. Doświadczenie niesamowitości jako doświadczenie *apolis* – bycia bez miasta, bez miejsca, bez siedziby – jest tu zatem znów doświadczeniem, w którym do głosu dochodzi konstruktywistyczny charakter zamieszkiwanej przez człowieka rzeczywistości, które, jak zakłada Caputo, każe cofnąć się poza kulturą konkretność, ku strukturalnemu myśleniu bycia. *Polis* jako *topos* płynnie przechodzi tym samym w *apolis*, a-*topos*, to co pozbawione miejsca, bezdomne. Jego twórcy „górując w miejscu wydarzeń dziejowych, stają się jednocześnie *apolis*, bez miast i miejsca, bez siedziby, o-samotnieni, nie-samowici, straceńcy pozbawieni wyjścia z całości bytu, zarazem bez praw i granic, bez spójnych konstrukcji, ponieważ jako twórcy [właśnie] muszą najpierw położyć podwaliny pod każdą z tych rzeczy”⁹² – zacytować można Heideggera. U podstaw każdej konstrukcji swojskości, każdego zdomowienia – skonkludować można zatem za czytany w caputiańskim duchu Heideggerem – leży ta

⁹⁰ Ibidem, s. 140.

⁹¹ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 113.

⁹² Ibidem, s. 143.

pierwotna i nieredukowalna nieswojskość, która z jednej strony konstrukcję tę w ogóle umożliwia, zdaje ona przecież sprawę z jej zawsze konstruktywistycznego charakteru. Z drugiej zaś nieustannie jej zagraża, jako to „co ma pozostać w tajemnicy, w ukryciu... co zaś wyszło na jaw”.

Z tej perspektywy radykalnej problematyzacji ulec musi także heideggerowska zasada dziejowości, która znajduje oparcie w znanej z mitu eschatologicznego metaforyce podróży. Jako zasada stawania się swojskim, polega ona „na przejściu przez bycie nieswojskim”⁹³. „Dziejowość dziejów ma swą istotę w powrocie do tego, co swoiste, i dopiero ów powrót jako wyjazd na obczyznę może być powrotem”⁹⁴ – napisze w *Objaśnieniach do poezji Hölderlina* filozof. Mowa tu zatem znów o wpisany w heideggerowski mit zadomowienia powrocie do domu, który zakłada jako swój konieczny (nie tylko wystarczający) warunek konfrontację z nieswojskością (przejście przez nieswojskość obczyzny). Powrót ten nie oznacza tu jednak, jak się okazuje, przezwyciężenia nieswojskości – zadomowienia w greckim, właściwym doświadczeniu bycia. To raczej utrzymanie się w nieswojskości – powrót jako wyjazd na obczyznę – jest tym, co swojskie. Ujęcie takie pozwala zatem spojrzeć na nieswojskość jak na to, co „właściwe” dla doświadczenia. Innymi słowy, potraktować jego odkrywane w nieswojskości nie-zadomowienie, jako jedyne możliwe zadomowienie.

Na tym też przecież polegać ma demitologizująca lektura, której celem jest przede wszystkim podważenie możliwości zakładanego przez heideggerowski mit powrotu do źródłowego doświadczenia bycia. „To nie ma nic wspólnego z «kulturą» czy «wartościami», lecz z tym, jak historia wydarza się jako kwestia samego bycia”⁹⁵ – napisze zatem, komentując heideggerowskie interpretacje Sofoklesa Caputo. Odślania ona bowiem to, co projektowany przez autora *Bycia i czasu* mit próbuje ukryć. To, że to co swojskie nie jest utopijną krainą początku, lecz jedynie przygodnym, ufundowanym na nieswojskości konstruktom wśród wielu innych, podobnych mu przygodnych konstruktów; to, że bliskość bycia nie jest i nie może być bliskością samego bycia, które – jak przypomina także Derrida⁹⁶ – jest przecież zawsze historyczne (oraz w ogóle dostępne właśnie dzięki przekuwającej ją w kulturowy świat pracy człowieka rozumianego jako *deinon*); a także to, że strukturalne nieugruntowanie doświadczenia, jego atopia, jest tym co dla doświadczenia najbardziej swojskie.

⁹³ M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 132.

⁹⁴ Ibidem, s. 97.

⁹⁵ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 113.

⁹⁶ Por. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, op. cit., s. 266. „Ta niemożliwość powrotu nie została na pewno przeoczona przez Heideggera: to, że bycie jest od początku historyczne, że różnica jest pierwotna, a błędzenia nie można pokonać, uniemożliwia ów powrót do *samogo* bycia, które nie jest niczym”.

Demitologizacja heideggerowskiego, ufundowanego na nostalgicznej tęsknocie za greckim doświadczeniem bycia, mitu zadomowienia, sprawia zatem, że daleka od adaptacyjnych – w sensie Marquarda – ambicji hermeneutyka stanąć musi wobec problemu, który postawił już Nietzsche, pisząc: „Stworzyliśmy najcięższą myśl – teraz stwórzmy istotę, dla której jest ona lekka i błoga”⁹⁷, do czego powrócę w następnej części książki. Równocześnie przywołać pozwala zupełnie inny filozoficzny mit, inne greckie doświadczenie, znane z *Narodzin tragedii z ducha muzyki*⁹⁸. Mowa tu oczywiście o nietzscheańskiej tragiczności, która opowiada o doświadczeniu bezładu i przypadkowości, utraty gruntu pod nogami, które dane było właśnie Grekom, i które bliskie jest opisywanej tu nieswojności.

Doświadczenie chaosu właściwe dla żywiołu dionizyjskiego, jako doświadczenie utraty ciągłości z samym sobą, kres *principium individuationis*, poddanie się przemocy przekraczających człowieka sił stawia bowiem pod znakiem zapytania wszystkie kulturowe konstrukcje, porządkujące rzeczywistość interpretacje, iluzje – jak określiłby je Nietzsche – pozwalające mu żyć. Otwiera zaś na bezgrunt, na pierwotne i nieredukowalne nieufundowanie doświadczenia, na nieuporządkowany i bezkształtny upływ żywiołu życia⁹⁹. „Tragiczność jest rzutem kości”¹⁰⁰ – przypomni przecież Deleuze, uruchamiając wykorzystywaną także przez Heideggera heraklitejską metaforę. Doświadczenie tragiczności zatem, zanim, jak chciałby Deleuze, przekute zostanie w dionizyjską afirmację, zachwyty i upojenie, jest przede wszystkim doświadczeniem grozy. „Odwieczne i wyłączone stawanie się, powszechna nietrwałość wszystkiego, co rzeczywiste i co nieustannie tylko działa, staje się i nie istnieje, jak poucza Heraklit, stanowi wizję straszliwą i ogłuszającą, która ma skutek najbliższy poczuciu utraty podczas trzęsienia ziemi zaufania do Ziemi”¹⁰¹ – napisze w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* Nietzsche.

Groza ta, jak zakłada Nietzsche, stanowi dopiero element napędowy kultury, która rozumiana jest jako narzędzie walki z tragicznością. Próby jej okiełznania stanowią bowiem przyczynek do konstrukcji wizji, których przeznaczeniem jest zakrywanie ogromu bezładu, w jakim pierwotnie zanurzony jest człowiek. „Owóż cała historia kultury przedstawia zmniejszanie

⁹⁷ Cyt. za: R. Szafranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2004, s. 341.

⁹⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, w: F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

⁹⁹ Por. G. Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*, tłum. K. Laermann, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 1992, s. 10.

¹⁰⁰ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1998, s. 42.

¹⁰¹ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 128.

się owego strachu przed przypadkiem, przed niepewnością, przed nagłością. Kultura to właśnie znaczy nauczyć się obrachowywać, nauczyć się myśleć przyczynowo, nauczyć się zapobiegać, nauczyć się wierzyć w konieczność¹⁰² – napisze filozof w *Woli mocy*, powtarzając w paradoksalny sposób heideggerowski obraz historii metafizyki, zapominającej jednak o innym doświadczeniu. Żywioł apolliński nie może tu zatem zostać po prostu przeciwstawiony dionizyjskiemu, jest on raczej tkanką iluzji, która nadbudowuje się nad „światem udreki”, dla ochrony przed nim, ale równocześnie przez ten świat wygenerowaną. „Apollo nie mógłby żyć bez Dionizosa”¹⁰³ – napisze przecież Nietzsche. W tym ujęciu, kultura jako rezultat dialektycznej gry tych dwóch żywiołów – jej charakter, jak chciałby autor *Poza dobrem i złem*, zawsze warunkuje przewaga jednego z nich – okazuje się być jedynie mniej lub bardziej trwałym konstruktem, snem. Jego przygodność i przemijalność do głosu dochodzi dzięki temu szczególnemu doświadczeniu, które stało się udziałem Greków – znajdującemu wyraz w greckiej tragedii, przypominającej nieustannie, że świat ma podłoże dionizyjskie¹⁰⁴ – i które uciszone zostało wraz z kulturą sokratyczną, a więc myśleniem teoretycznym, na dobre podporządkowującym chaotyczną rzeczywistość wszechwładzy mitowi rozumu.

Wyczekiwane przez Nietzschego odrodzenie kultury tragicznej, o którym pisze także Gianni Vattimo¹⁰⁵, oznaczać może tym samym nie tyle powrót mitu, co właśnie powrót tego doświadczenia, które obnaża mitologiczny charakter kulturowych uniwersów. Nietzscheańska wizja greckiego doświadczenia zbiega się tu tym samym z tą, którą proponuje, fundując krytyczną historię bycia, John Caputo. Wyakcentowanie jego niezadomowienia, bezpodstawności, bezzasadności, atopiczności – momentu, w którym odkrywa ono „dionizyjskie podłoże świata” – osłabia autorytarną moc kultury, wpisując atopiczność w jej ramy. Domaga się zatem także, by postawić pytanie o kulturowy charakter tak opisywanego doświadczenia, które, jak zakłada Vattimo, do głosu dojść może dzięki współczesnej, ponowoczesnej kulturze¹⁰⁶. To ona bowiem – twierdzi filozof – umożliwić może

¹⁰² F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 318.

¹⁰³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, op. cit., s. 29.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 106.

¹⁰⁵ G. Vattimo, *Nietzsche*, op. cit., s. 17 nn.

¹⁰⁶ Tragiczny aspekt doświadczenia kształtującego się w tak określonej rzeczywistości ujmować można na kilka sposobów (różnicując je, choćby ze względu na sposób rozumienia nietzscheańskiej tragiczności: metafizyczna, postmetafizyczna). Jej najczęściej eksplorowany wymiar odsyła do wpisanego w doświadczenie niezadomowienia cierpienia. Jego artykulacji dopatrywać się można choćby w pracach Zygmunta Bauman'a czy reprezentantów szkoły frankfurckiej. Benjaminowskie fragmentaryczne, niespójne doświadczenie stanowić może jego zarówno egzystencjalną, jak i estetyczną transfigurację. Także tęsknota za pełnią czy prajednią

przecież dopiero myślenie, które otwiera się na swoją radykalną atopiczność. Stanowi zatem warunek możliwości krytycznej historii bycia. Warto zatem wpisać ją w to co Caputo, za Heideggerem określa mianem „logiki faktyczności” oraz zapytać, jaki nowy, krytyczny hermeneutyczny mit pozwala ona zaproponować, otwierając przestrzeń dla specyficznie – w caputiańskim sensie – myślanej remitologizacji.

3. Doświadczenie kryzysu zamieszkiwania

3.1. Radykalno-hermeneutyczna „logika faktyczności”

Przywoływany w poprzednim rozdziale argument, który zdaniem Caputo pozwala filozofowi pozostawać w obszarze myślenia hermeneutycznego – poddanego jednak radykalizacji – zorganizowany był wokół założenia, że hermeneutyka zawsze wyrasta z pewnej hermeneutycznej sytuacji i tej sytuacji opracowanie stanowi. „[...] [M]usimy zacząć tu, gdzie jesteśmy – to oznacza hermeneutyka”¹⁰⁷ – napisze filozof w *Demythologizing Heidegger*. Przedstawione powyżej strukturalne charakterystyki doświadczenia nieswojności nie zdają zatem w pełni sprawy z kulturowego zaangażowania hermeneutyki, które definiuje ją, jak zakłada Caputo, jako projekt filozoficzny. Aksjomatyczna „solidarność z życiem”, która funduje przecież także filozoficzny projekt Marquarda – hermeneutyka stanowi tu odpowiedź na konkretne problemy doświadczenia¹⁰⁸ – przysługuje zatem hermeneutyce jako filozofii. Pozwala także odróżnić ją od hermeneutyki technicznej czy filozoficznej, by znów odwołać się do typologii Günтера Scholtza. Jako filozofia kultury, hermeneutyka powinna tym samym dostarczać narzędzi do rozumienia własnej kulturowej sytuacji oraz sposobów na jakie jest ona doświadczana, i tak jak jest doświadczana. Nawet jeśli sytuacja ta nie należy do najprzyjemniejszych. „Filozofie, chcące pozostać wierne

wpisana w to doświadczenie, bliska jej wczesnej nietzscheańskiej koncepcji tragiczności (groza i upojenie). Współczesna filozofia kultury wprowadza tu jednak istotną korektę. Krytycznie odnosząc się do koncepcji Rorty’ego, Agata Bielik-Robson zauważa przecież, że tragiczność rozumiana w duchu wczesnego Nietzschego jako „odróżnicowanie”, zastępuje dziś przede wszystkim ironia. Założenie to, bliższe perspektywie interpretacyjnej przyjmowanej w mojej pracy, pozwala przywołać afirmatywny wymiar nietzscheańskiej postmetafizycznej tragiczności (Deleuze, Baran). Doświadczenie tragiczności rozumiane jest w tym ujęciu jako doświadczenie gry. Wiąże się ono z akceptacją sprzeczności, nierozstrzygalności, pluralizmu perspektyw oraz jak w *Nietzsche i filozofia* zauważa Deleuze, afirmacją przypadku. Okazuje się być zatem bliskie vattimowskiej oscylacji czy projektowanemu przez Lyotarda dryfowaniu. Doświadczenie niezadomowienia potraktowane może tu zostać zatem jako warunek twórczości.

¹⁰⁷ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s 42.

¹⁰⁸ Por. O. Marquard, *Pytanie na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, op. cit.

doświadczeniu, nie mogą nie opierać dowodzenia na «przede wszystkim i najczęściej», a więc na tych elementach doświadczenia, które jak się zakłada, są powszechnie dostępne”¹⁰⁹ – przypomni Gianni Vattimo.

I choć na gruncie różnych koncepcji odmiennie projektuje się funkcje czy zadania hermeneutyki – postulaty oscylują tu przecież pomiędzy głosem konieczności kompensacji, którą zapewniać ma hermeneutyka, jak w przypadku Marquarda a roszczeniami, by przywracała ona pierwotną trudność życia, jak chciałby John Caputo – to wyjściowym warunkiem hermeneutycznego dyskursu pozostaje, we wszystkich przypadkach odniesienie do tego, co faktyczne, do hermeneutycznej sytuacji. (Jej prowizoryczne określenie w terminach braku swojskości czy utraty poczucia zadomowienia, domagać się tu będzie zatem doprecyzowania). Założenie to przeciwdziałać ma więc przede wszystkim zbytniej a-historyzacji i formalizacji charakterystyk doświadczenia. Oznacza także, że doświadczenie hermeneutyczne, jako interpretacyjne podjęcie sposobów doświadczania charakteryzujących potoczne czy faktyczne doświadczenie, musi pozostawać strukturalnie identyczne pod względem swojego odniesienia do współczesnego kontekstu z doświadczeniem potocznym. Na tym też polegać ma rządząca myśleniem hermeneutycznym „logika faktyczności”, która ma oczywiście heideggerowską proveniencję.

Według wczesnego Heideggera – chodzi tu głównie o ustalenia filozofa z lat dwudziestych, także przed powstaniem *Bycia i czasu* – konieczną podstawę filozofii stanowić musi właśnie hermeneutyka faktyczności. W ramach heideggerowskiego projektu, faktyczność nie oznacza jednak, jak chciałby jeszcze Fichte, wielości nagich wrażeń czy dat zmysłowych¹¹⁰, lecz rozumiana jest jako sens historycznie określonego życia, faktycznego doświadczenia, które stanowić ma właściwy punkt wyjścia filozofii, a więc i hermeneutycznego badania¹¹¹. Tak w *Ontologii (Hermeneutyce faktyczności)* pisze o tym Heidegger (do tego fragmentu prawdopodobnie odnosi się Caputo, defi-

¹⁰⁹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 6.

¹¹⁰ Sformułowanie to w tekście Heidegger – *Lask – Fichte* problematyzuje Theodore Kiesel, wskazując na dwa sposoby rozumienia faktyczności, które pojawiają się w pismach samego Fichtego. W ramach pierwszego, przywołanego powyżej, faktyczność definiuje się epistemologicznie jako wyjściowe fakty nauk przyrodniczych. Drugie znaczenie odwołuje do „pełniejszego kulturowego sensu faktycznego indywiduum w historii” i ku temu rozumieniu skłaniał się będzie także Heidegger. Por. T. Kiesel, *Heidegger – Lask – Fichte*, w: T. Rockmore (ed.), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, Humanity Books, Amherest 2000, s. 246.

¹¹¹ Perspektywa Heideggera jest tu zatem zdecydowanie bliższa diltheyowskiej, gdzie refleksja nad materiałem empirycznym, obiektywizacjami życia, w sposób konieczny prowadzi ku przeżyciom, sensom, których są one „efektem”. Choć Heidegger poprzestaje tu jedynie na jej formalnych charakterystykach, traktując ją jako podstawę badania ontologicznego oraz modyfikuje i rozszerza, o czym była mowa w poprzednim rozdziale, znaczenie kategorii „rozumienie”.

niując hermeneutykę): „[...] wykładnia rozpoczyna się w «dzisiaj» (*Heute*), tzn. w określonej przeciętnej zrozumiałości, z której filozofia żyje i do której *na powrót przemawia (züruckspricht)*”¹¹².

W tym ujęciu, w którym, jak zakłada Heidegger, życie zdaje się być nieprzekraczalnym fenomenem, faktyczność zaś pierwszą i źródłową instancją z której wyrastać musi filozoficzna refleksja, zadanie filozofii – która określa się jako hermeneutyka faktyczności – polegać ma na rozumieniu życia i wykładaniu jego sensu właśnie jako historycznego czy kulturowego fenomenu. Opracowywać i interpretować ma ona zatem nie-teoretyczne lub nawet przed-teoretyczne doświadczenie życia, dostarczając tym samym opisu jego konkretnych kulturowych „form” (sposobów bycia), jak powiedzieć można, otwierając wczesny heideggerowski projekt na implikacje płynące z jego późnej filozofii. Gwarant dotarcia doń stanowi zaś „postawa fenomenologiczna”, pierwotna w stosunku do teoretyzujących ujęć czy interpretacji tego fenomenu, które przykrawają doświadczenie do niekiedy abstrakcyjnej i nieadekwatnej pojęciowości, stanowiącej efekt zdystansowanego, uprzedmiotawiającego oglądu. Postawa fenomenologiczna jest, pisze Heidegger: „źródłową intencją (*Urintention*) życia w prawdzie (*warhaften Lebens*) w ogóle, źródłową postawą przeżywania życia jako takiego, absolutnym, identycznym z samym przeżywaniem, współodczuwaniem życia (*Lebenssympathie*)”¹¹³. Naiwna bezpośredniość fenomenologicznych wglądów zastąpiona zostaje tu zatem przez zapośredniczający ruch rozumienia. W tym też sensie, w ramach heideggerowskiej filozofii postulat fenomenologicznej deskrypcji daje się urzeczywistnić jedynie poprzez wykładnię czy interpretację.

Hermeneutyka jako samowykładnia faktyczności ma zatem na celu interpretacyjne wydobycie czy podjęcie sensów, które pozostają konstytutywne dla „powszedniego” obchodzenia się z samym sobą, światem wspólnym czy światem otaczającym, a więc dla konkretnego faktycznego życia *in actu*. Założenie to, o czym była już mowa, pozwala, zgodnie z twierdzeniem Figala, odzyskać dla hermeneutycznej refleksji sferę codziennej, umiejscowionej w *ethosie* praktyki¹¹⁴. Oraz, co istotne, poddać ją krytycznemu namysłowi z perspektywy ontologii, czasowości *Dasein*, która, wydając je na fenomen hermeneutyczny, przeciwdziałać ma wpisanej weń tendencji do upadania, oznaczającej tu przede wszystkim skłonność *Dasein* do zakrywania przed sobą swojego kinetycznego charakteru, swojej – opisywanej w poprzednim podrozdziale – bezpodstawności.

¹¹² M. Heidegger, *Ontologia. (Hermeneutyka faktyczności)*, op. cit., s. 24.

¹¹³ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1987, s. 110.

¹¹⁴ G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Reclam, Stuttgart 1996, s. 35.

Postulatowi temu, zdaniem Caputo sprzeniewierza się jednak późny Heidegger, zastępując rządzącą wczesnymi pismami „logikę faktyczności” stabilizującą upływ i zakrywającą konstruktywistyczny charakter świata doświadczenia esencjalistyczną logiką, która zapoznaje ten faktyczny, historyczno-dziejowy charakter bycia. Jej krytyka otwiera zatem drugi poziom caputiańskiego projektu demitologizacji¹¹⁵.

Heideggerowski mit zadomowienia, który cofnąć pragnął myślenie filozoficzne do źródłowego dlań greckiego doświadczenia bycia, funkcjonującego tu jako nostalgicznie odkrywany (projektowany) wzór, wpisywać się ma bowiem, jak zakłada Caputo, właśnie w heideggerowską „logikę esencjalizacji”. Zainteresowanie tym co początkowe, pierwotne i źródłowe, nawet jeśli usytuowane w całkiem konkretnej kulturowej rzeczywistości presokratejskiej Grecji, oznaczać ma tu bowiem przede wszystkim próbę wymknięcia się Heideggera konsekwencjom własnego wczesnego projektu, gdzie nacisk położony był raczej na wydobywanie i artykułowanie zmienności, nietrwałości wpisanej w ontologiczne charakterystyki ludzkiego sposobu bycia w jego historyczno-dziejowej konkretności, niż na poszukiwanie tego co istotowe. Logice tej, której przybliżenie stanie się tu moim zadaniem, podlegać miały zatem późne, pozwrotowe prace Heideggera, w których, jak w *Demythologizing Heidegger* pisze Caputo: „zadaniem myślenia było niestawianie czoła przygodności tego co zmienne, faktycznego życia, lecz dotarcie do tego, co źródłowe (*ursprünglich*), początkowe (*anfänglich*) i istotowe (*wesentlich*)”¹¹⁶.

Obecność logiki czy prawa esencjalizacji w pismach późnego Heideggera znamionować może choćby, twierdzi autor *More Radical Hermeneutics*, specyficzna rewaloryzacja niektórych kategorii, które na wcześniejszych

¹¹⁵ Problem esencjalistycznego charakteru filozoficznego projektu Martina Heideggera jest oczywiście kwestią wyjątkowo dyskusyjną. Jednostronność przywoływanej przeze mnie interpretacji Caputo, która w tych terminach artykułuje późną myśl niemieckiego filozofa, podyktowana jest jednak, moim zdaniem, próbą „ocalenia” Heideggera przed jednoznaczną krytyką. J. Caputo, który znajduje się pod dużym wpływem francuskiej (krytycznej) lektury prac niemieckiego filozofa (Derrida, Lyotard), idzie tu na interpretacyjny kompromis. Nie-spójność pomiędzy odczytaniem prac wczesnego Heideggera a interpretacjami jego późnej twórczości jest tu głównie interpretacyjnym postulatem. Fenomen hermeneutyczny do głosu dochodzi także w pozwrotowych pismach Heideggera, na co w innym miejscu (*Radical Hermeneutics*) zwraca uwagę sam Caputo. Założenie esencjalistycznego charakteru myśli późnego Heideggera pozwala jednak dokonać filozofowi reinterpretacji jego myśli w terminach hermeneutyki faktyczności. Posunięcie to umożliwia z jednej strony dialog z dekonstrukcją (moment krytyczny), z drugiej strony gest odcięcia się od niej poprzez zoperacjonalizowanie wyników wczesnej myśli heideggerowskiej. Próba ta wydaje się być całkiem udana. Przeciwwagę dla takiego odczytania koncepcji autora *Przyczynków do filozofii* w mojej książce stanowi oczywiście zaproponowana przez Vattimo wykładnia prac niemieckiego filozofa.

¹¹⁶ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 118.

etapach twórczości filozofa wydawały się problematyczne ze względu na ich magnetyzację przez myślenie metafizyczne. Filozoficzna refleksja zorganizowana zostaje tu bowiem wokół kategorii istoty bycia (*Essential Being*), heideggerowskiej *Wesen*. Okazuje się być ona rzeczywistym „przedmiotem” zainteresowania autora *Przyczyneków do filozofii*. Transformacja ta nie jest jednak jedynie wyrazem dochodzącego do głosu w późnych pismach filozofa przesunięcia punktu ciężkości z bycia *Dasein* na spontaniczną wydarzeniowość samego bycia; z faktycznego, konkretnego życia na bycie ujmowane w jego wydarzeniowości, a więc zawsze z perspektywy konkretnego epokowego horyzontu, który determinuje sposób, w jaki jest ono wykładane – na co w swoich interpretacjach Heideggera kładzie nacisk Gianni Vattimo¹¹⁷. Przeciwnie, co właśnie wydaje się Caputo najbardziej niepokojące, Heidegger zwraca się tu raczej ku byciu, które być ma „byciem samym”, ujmowanym poza konkretnością swojego każdorazowego wydarzenia, ku istocie (*Wesen*), która tę konkretność przekracza. W konsekwencji analiza kulturowych fenomenów, która staje się udziałem Heideggera, stanowić ma tu nieodmiennie podstawę dla ruchu od tego co opisywane, ku jego istocie. „Nazwę tę formułę prawem «esencjalizacji» – *Verwesentlichung*, jeśli można tak powiedzieć po niemiecku – z powodu tego systematycznego cenienia wyżej *Wesen* niż tego, czego jest istotą”¹¹⁸ – napisze Caputo.

Z tej perspektywy także fundująca hermeneutyczny mit nostalgia za greckim doświadczeniem jest tu więc nie tyle tęsknotą za pewnym jego kulturowym (dziejowym) wydarzeniem – tym zaś jedynie z perspektywy krytycznej historii bycia może być – lecz za byciem doświadczanym poza horyzontem zniekształcającej jego rozumienie metafizycznej wykładni. Ta zaś przecież, ujmując bycie w kategoriach obecności, *ousia*, rozpoczęła wpleciony w historię metafizyki proces zapominania bycia – oddalania się od niego – który określony został wcześniej jako delokalizacja myślenia i doświadczenia. Inaczej zatem niż w *Byciu i czasie*, zadanie destrukcji metafizyki nie oznacza tu dotarcia do kinetycznego charakteru bycia, lecz ustabilizowanie rozumienia poprzez odniesienie do obszaru tego co istotowe. Ruch ten funduje właśnie heideggerowski mit.

Wyznaczenie tego obszaru, które pozwolić ma dopiero na dotarcie do bycia samego, możliwe staje się dzięki podejmowanym nieustannie przez filozofa próbom ujęcia bycia poza wpisującą się weń różnicą, która wynikać ma z jego epokowego charakteru. Chodzi tu zatem o myślenie bycia poza horyzontem tego co ontyczne, bycia nieskontaminowanego z bytem. „Siłą (*Strenghheit*) esencjalizującej mitologii jest [...] zawsze unikanie „kontaminacji”, utrzymywanie autochtonicznej *Wesen* w czystości, nawet, a może szcze-

¹¹⁷ Do wątku tego powrócę w następnym rozdziale.

¹¹⁸ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 119.

gólnie wtedy, kiedy ta *Wesen* poświadcza *Un-Wesen*¹¹⁹ – zauważy za Derri-
dą Caputo. Myślenie bycia okazuje się być tu tym samym tożsame z jego
dekontaminacją (*decontaminate*) i oczyszczaniem.

Esencjalizacja konkretnych kulturowych fenomenów, będących przed-
miotem (pretekstem dla) heideggerowskiej refleksji, wypreparowująca je,
czemu krytycznie przygląda się autor *Radical Hermeneutics*, z ich sytuacyjnej
konkretności, każe zatem poszukiwać ich istoty w domenie pytania o bycie.
Punktem wyjścia jest tu założenie, że nie są one tym, czym pierwotnie –
w ramach ich określonej kulturowej wykładni – mogą się wydawać, a przy-
najmniej nie tylko tym. Tak opisuje to Caputo: „Oto kod, logika i seman-
tyczna regularność, którą identyfikuję z prawem esencjalizacji. Stwierdzenie
to reprodukowane jest wciąż strukturalnie w tekstach Heideggera: – istotą
technologii nie jest nic technologicznego; – esencji języka nie należy szukać
w ludzkim mówieniu; – istota zamieszkiwania nie ma nic wspólnego z po-
siadaniem czterech ścian i dachu nad głową; – istota destrukcji nie ma nic
wspólnego z zagładą nuklearną; – istota bólu nie ma nic wspólnego z czu-
ciem”¹²⁰. Strategię tę, która wyznacza heideggerowski sposób patrzenia za-
równo na istotę człowieka¹²¹, współczesną technikę¹²², jak i poezję¹²³, określa
Caputo mianem „sytuowania” (*situating*).

Sytuowanie, heideggerowskie *Erörterung*, jako esencjalizowanie decydu-
je zatem o specyficznym doborze kontekstu, z perspektywy którego przy-
glądać się można konkretnym zjawiskom czy problemom. Tu podstawo-
wym punktem odniesienia jest oczywiście pytanie o bycie. Jego przyjęcie
pociąga za sobą heideggerowski gest przemieszczający, w ramach interpre-
tacji, kulturową wagę konkretnych fenomenów w domenę pytania o bycie.

Przykładem tego rodzaju strategii okazuje się być między innymi hei-
deggerowska lektura poezji (Hölderlina, Celana, Rilkego i Trakla), która,
jako lektura alegoryczna, sytuująca każdy poetycki symbol w obszarze jed-
nej płaszczyzny interpretacyjnej, pozwala Heideggerowi wpisać wszystkich
czytanych poetów w wielką metanarrację bycia. „W każdym wyobrażeniu
i poetyckiej figurze Heidegger słyszy brzmienie czegoś innego (*allos*), odnaj-
duje przypowieść o innym miejscu (*Ort*), ze względu na które może podpo-
rządkować poetycki dyskurs dominującemu kodowi”¹²⁴ – napisze Caputo.
Manewr ten sprawia, że głosy poetów wybrzmiewają głosem samego bycia,
poetycka przestrzeń okazuje się zaś być mityczną przestrzenią, gdzie bycie

¹¹⁹ Ibidem, s. 119-120.

¹²⁰ Ibidem, s. 123.

¹²¹ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, op. cit.

¹²² Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, op. cit.

¹²³ Por. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., czy M. Heidegger, *W drodze do języka*, Aletheia, Warszawa 2007.

¹²⁴ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 158.

doświadczane jest bez „metafizycznych” zapośredniczeń. Przemieszczenie (*meta-phorein*), które leży u podstaw strategii *Erörterung*, generuje zatem jednolity schemat interpretacyjny, podporządkowany celowi, jakim jest myślenie bycia. Poetyzowanie okazuje się być – w wyniku tego odczytania – nieodmiennie istotowym myśleniem (*wesentliches Denken*). Założenie to właśnie pozwala Heideggerowi twierdzić, z czym spierał się Jerzy Kmita, że „istnieje ukryte podobieństwo między myśleniem [bycia] a poetyzowaniem”¹²⁵.

Ta specyficzna rekontekstualizacja, by odwołać się do określenia Rorty’ego¹²⁶, która w każdej lekturze powiela jedynie zakładany uprzednio schemat interpretacyjny, oczyszcza zatem wiersz z tego, co dla niego, ze względu na kontekst czy podejmowany temat specyficzne. Pozbawia go jego, tak uparcie eksponowanej przez Derridę idiomatyczności, niepowtarzalności i wydarzeniowości¹²⁷. Heideggerowski oczyszczający gest, u którego podstaw leżeć ma właśnie „logika esencjalizacji”, inaczej niż dekonstrukcyjna lektura nastawiona na nieciągłość, zerwanie, nierozstrzygalność – która tropi to, co różne i różnicujące – ujednolica, szuka tego, co wspólne i jednoczące. W konsekwencji w heideggerowskim ujęciu, jak zauważy Caputo, „Ort, [miejsce] z którego wyrasta *każda* poezja, która jest *wielka* jest *jedno*, jedyne, niepowtarzalne”¹²⁸. Odniesienie doń usprawiedliwiać ma zaś heideggerowską interpretacyjną przemoc, która powiela jedynie strategię aktywnego zapominania – tu rozumianego jako dekontaminowanie – wpisaną w monumentalną historię bycia.

Analogiczną, antagonizującą Gadamera i Derridę strategię interpretacyjną odnaleźć można w gadamerowskich interpretacjach Celana, które, traktując jego wiersze jako poezję hermeneutyczną, nastawione są na dotarcie do zaszyfrowanego sensu, który spełniać ma wyjściowy postulat spójności¹²⁹. W podobnych terminach artykułowana jest także sama „istota” poezji. W książce *Czy poeci umilkną?* Gadamer wskazuje bowiem na wpisaną w poetycki gest konieczność rozbijania słowa, destabilizowania codziennego języka, która – i tu powraca heideggerowska kategoria – otwiera na to, co nieswoje, stanowiąc jednocześnie gwarant powrotu „domu”. „Wszyscy bowiem żyjemy pod dachem języka. Może też z nami wszystkimi jest tak, że każdy chciałby ów dach, który zapewnia nam wspólną ochronę, bo jest

¹²⁵ M. Heidegger, *Co to jest filozofia*, tłum. S. Blandzi, „Aletheia”, Heidegger dzisiaj, op. cit., s. 49.

¹²⁶ R. Rorty, *Badanie jako rekontekstualizacja*, tłum. J. Margański, w: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Aletheia, Warszawa 1999.

¹²⁷ Por. choćby: J. Derrida, *Szibboleť dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo FA-art, Bytom 2000.

¹²⁸ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 161.

¹²⁹ Por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Universitas, Kraków 2006. s. 126 nn.

szczelny i nieprzezroczysty, zarazem zniszczyć, rozebrać, aby sięgnąć wzrokiem w górę, w swobodny przestwór. [...] Pokrywa słów jest jak dach nad nami. Słowa dają nam poczucie swojskości. Jeśli jednak całkiem ogarną nas swojskością, zasłaniają widok na to, co nieswoje¹³⁰ – napisze Gadamer. Ta specyficzna ambiwalencja, ruch pomiędzy nieswojskością i zadomowieniem, przynależna istocie poezji, sytuuje poetę na obrzeżach języka, na granicy swojskości, której nieustannie próbuje się wymykać. W analogicznym do wyczytanego w heideggerowskich interpretacjach *Unheimlichkeit* znaczeniu, ruch ten uniemożliwia jednak powrót we właściwym sensie: „Rozbierając dach, szukając właściwego słowa poeta nie wraca do domu, ale właśnie się gubi”¹³¹ – doda zatem autor *Prawdy i metody*.

Demitologizujący projekt Caputo, który, ze względu na jej esencjalizujący charakter domagał się radykalnej krytyki i destabilizacji monumentalnej historii – skazując hermeneutyczne doświadczenie na atopiczność – zakłada także konieczność kontrofensywy wobec tak pomyślanej „logiki esencjalizacji”. Tu jednak demitologizacja nie oznacza, że hermeneutyczne myślenie ulokować ma się poza domeną istotowo myślanego bycia, w samym *a-letheicznym* procesie, z perspektywy którego bycie myślane jest jako derridiański „efekt”, co uniemożliwia dominację którejkolwiek z jego kulturowych „form”. Heideggerowska logika otwarta zostaje tu raczej na inną konsekwencję projektu krytycznej historii bycia. Taką mianowicie, która domaga się, by każde wydarzenie bycia (rozumianego nadal jako efekt różnicującego procesu) traktować jako konkretny historyczno-dziejowy czy kulturowy fenomen i jako taki poddawać zabiegom interpretacyjnym. By myśleć je, jak nakazywała przecież hermeneutyka faktyczności, z perspektywy i przez pryzmat zjawisk, dzięki którym dochodzi do głosu, ponieważ, jak za wczesnym Heideggerem zakłada Caputo, poza ich horyzontem nie jest ono w ogóle do pomyślenia – o czym późny Heidegger zdaje się zapominać. „Generalnie” – zauważy Caputo – „czy logika faktyczności zawsze już nie zadawała kłamu logice oczyszczania i dekontaminacji? Czy nie jest «zasadą» faktyczności zasada głosząca, że nie da się dotrzeć do czystych zasad, czystych początków, czy nie jest to zasada kontaminacji i czy nie jest to także zasada Heideggera?”¹³². Chodzi tu zatem nie o to, by całkowicie zrezygnować z myślenia bycia, lecz by pamiętać, jak powtórzyć można za Derridą, że „[...] to, że bycie jest od początku historyczne, że różnica jest pierwotna, a błędzenia nie można pokonać, uniemożliwia ów powrót do *samego* bycia, które nie jest niczym”¹³³.

¹³⁰ H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Homini, Kraków 1998, s. 82.

¹³¹ Ibidem, s. 84.

¹³² J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 121.

¹³³ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, op. cit., s. 266.

Ponowne poddanie heideggerowskiej filozofii „logice faktyczności” oznaczać ma więc właśnie kontaminowanie bycia z bytem, sytuowanie (*Erörterung*), które odwraca konsekwentnie kierunek heideggerowskiej esencjalizacji i przemieszcza pytanie o bycie w obszar tego, co konkretne, kulturowo określone, jednostkowe i niepowtarzalne. Pyta zatem Caputo o bycie z perspektywy usytuowanego egzystującego podmiotu doświadczającego rzeczywistych, historycznych wydarzeń. Konkretyzacja utożsamiona zostać tu musi tym samym ze sprowadzaniem heideggerowskich kategorii „na ziemię”, rozpatrywaniem ich w kontekście konkretnych kulturowych fenomenów – z przyglądaniem się temu, co ontologiczne, z perspektywy tego, co ontyczne. „Chciałbym jeszcze raz odwrócić całą heideggerowską myśl, stawiając *Kehre* na głowie, powracając ją do logiki «faktyczności», do nowej wersji hermeneutyki faktyczności”¹³⁴ – napisze Caputo.

Projektowana przez autora *Against Ethics* nowa wersja hermeneutyki faktyczności, która na takim odwróceniu porządku ma się właśnie zasadzać, pozostaje tu, co istotne, w ścisłym związku z postulowaną przezeń koniecznością remitologizacji. Jak bowiem twierdzi filozof demitologizacja zawsze rozumiana musi być jako podwójny ruch, zawierający zarówno moment krytyczny, wskazanie na niebezpieczeństwo związane z esencjalizacją mitu, jak i moment konstruktywny, remitologizację, czyli mitologizowanie inaczej. W ramach caputiańskiej remitologizacji, heideggerowski mit zadomowienia (w greckim doświadczeniu bycia) zastąpiony zostaje przez mit sprawiedliwości¹³⁵ – inspirowany pracami Levinasa, Lyotarda i Derridy – który każe Caputo pytać nieustannie o zapoznawane przez Heideggera zjawiska czy zagadnienia. Do głosu dochodzą tu zatem problemy cielesności i cierpienia, śmierci, wykluczenia czy marginalizacji, które dotyczą rzeczywistych podmiotów i są przez nie w niekiedy wyjątkowo bolesny sposób doświadczane.

I tak okazuje się, że istotą techniki nie jest jedynie coś, co nie ma z nią wiele wspólnego (myślenie metafizyczne doprowadzone do swoich granic, przekształcające się w świat totalnej organizacji, *Ge-Stell*), a co pozwala Heideggerowi utożsamić komory gazowe z nowoczesnym gospodarstwem rolnym – ponieważ utożsamienie takie, będące przecież myślowym skandalem, okazać się może tragiczne w skutkach; że zagłada nuklearna ma jednak coś wspólnego z destrukcją i śmiercią; że istota człowieka nie sprowa-

¹³⁴ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 164.

¹³⁵ Por. ostatni rozdział *Demythologizing Heidegger* zatytułowany *Hyperbolic Justice*. *Mythologizing Differently with Derrida and Levinas*, gdzie Caputo proponuje, by heideggerowską geofilozofię bycia zastąpić dużo bardziej współcześnie potrzebną refleksją nad sprawiedliwością. Miałaby ona objąć swoim zasięgiem problem relacji pomiędzy tym, co uniwersalne a tym, co jednostkowe, pomiędzy prawem a praktyką, a służyć powinna obnażaniu wszelkich strategii wykluczania, które wpisane są zarówno w strukturę języka filozoficznego i języka w ogóle, jak i praktyki, których efektem jest marginalizacja i ekskluzja Innego. J. Caputo, op. cit., s. 186 nn.

dza się jedynie do myślenia bycia i stróżowania mu, ponieważ założenie takie w epistemologiczny nawias bierze całą gamę problemów, które wiążą się z „byciem człowiekiem”, poczynając od jego zapoznawanej całkowicie przez Heideggera cielesności. Okazuje się także, że poezja nie musi być rozumiana jedynie w kategoriach istotowego myślenia, lecz może być traktowana także jako wyraz konkretnego, jednostkowego, niepowtarzalnego przeżycia, a poetyckiego doświadczenia cierpienia – Caputo odnosi się tu wyjątkowo krytycznie do heideggerowskiej interpretacji wiersza Trakla *Grodek* – nie można z taką łatwością przełożyć na wydarzenie samego bycia, ponieważ opowiada ono o rzeczywistych uczuciach¹³⁶.

Rewizja heideggerowskiego myślenia z perspektywy i w terminach „logiki faktyczności” domagająca się, z jednej strony zakwestionowania wiary w możliwość dotarcia do bycia myślanego poza kulturową czy dziejową konfiguracją, dzięki której dochodzi ono do głosu, z drugiej zaś skazująca filozoficzne pytanie na problemy, które są w tę konkretną kulturową konfigurację wpisane (odповідzią musi tu być zatem inny niż heideggerowski hermeneutyczny mit), pozwala w nowy sposób postawić pytanie także o opisywane przez autora *Bycia i czasu* doświadczenie kryzysu zamieszkiwania.

Niemożliwość właściwego myślenia idei domu, która doświadczenie to zdaniem Heideggera wyznacza, odsyła bowiem znów do problematycznego i sproblematyzowanego tu pytania o istotę – podlega zatem „logice esencjalizacji” (istota zamieszkiwania, przypomnieć można za Caputo, „nie ma nic wspólnego z posiadaniem czterech ścian i dachu nad głową”). Odwrócenie heideggerowskiej perspektywy, wraz z fundującym ją nostalgicznym pragnieniem powrotu do tego, co źródłowe i własne, pozwala jednak, dzięki hermeneutyce radykalnej poddać je „logice faktyczności” i przez jej pryzmat doświadczenie to opisywać.

Otwiera tym samym – wbrew Heideggerowi – przestrzeń dla pytania o możliwość doświadczenia kulturowego, zarówno filozoficznego, jak i egzystencjalnego, kształtującego się w świecie bez *arche*, bez „domu”, bez tego co pierwotne i bliskie – doświadczenia *tout court* atopicznego. Domaga się zatem, by ustosunkować się do postawionego przez Heideggera w *Budować, mieszkać, myśleć* pytania o to, „jak to jest z zamieszkiwaniem w naszych wymagających namysłu czasach?”¹³⁷ oraz podjąć się próby sformułowania nowego, krytycznego hermeneutycznego mitu, jakim okazać się może właśnie mit specyficznie rozumianej bezdomności.

¹³⁶ Ibidem, s. 149 nn.

¹³⁷ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 143.

Pytanie to – i radykalno-hermeneutyczna odpowiedź nań – przywołane zostanie przeze mnie w dwóch planach, które wyznaczać może sama heideggerowska refleksja nad zamieszkiwaniem. Z jednej strony zakłada ona bowiem konieczność myślenia kryzysu zamieszkiwania z perspektywy bycia, a zatem w horyzoncie projektowanej przez Heideggera ontologii – tu znów mowa będzie o bezdomności filozoficznego (hermeneutycznego) doświadczenia. Z drugiej zaś wskazuje na to, że dopiero tak przeprowadzona refleksja nad zamieszkiwaniem pozwala pytać o dom w jego zakładanej tu kulturowej konkretności. „Kiedy Heidegger mówi, że język jest domem bycia, oznacza to, że dom powinien być myślany w terminach bycia, a nie bycie w terminach domu”¹³⁸ – przypomnieć można przecież za Caputo.

3.2. Bezdomność doświadczenia filozoficznego

„Wszędzie nie bez racji mówi się o głodzie mieszkaniowym. Nie tylko mówi się, coś się także robi. Próbuje się zaspokajać ten głód przez budowę mieszkań, popieranie budownictwa mieszkaniowego, przez planowanie całokształtu przedsięwzięć budowlanych. Wszelako *właściwa bieda zamieszkiwania* nie polega w pierwszym rzędzie na braku mieszkań, jakkolwiek byłby on uciążliwy i przykry, hamujący rozwój i groźny. [...] *Właściwa bieda zamieszkiwania* polega na tym, że śmiertelni dopiero szukają od nowa istoty zamieszkiwania, że *muszą dopiero uczyć się zamieszkiwania*. A jeśli brak ojczyzny [*Heimatlosigkeit*] polega na tym, że nie myśli on jeszcze *właściwego* głodu mieszkaniowego, *jako tej* biedy o którą chodzi? Wszelako jeśli tylko człowiek *namyśla* się nad brakiem ojczyzny, nie jest już ona niedolą”¹³⁹ – napisze w *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger, wyznaczając tym samym, a raczej problematyzując pole semantyczne, które wiązać można z pojęciem zamieszkiwania.

Odwołująca raczej do kondycji myślenia niż rzeczywistego braku mieszkań, kategoria kryzysu zamieszkiwania służy Heideggerowi bowiem przede wszystkim i pierwotnie do opisu krytycznego momentu czytanej przezeń historii metafizyki. Podlega tu ona więc bezdyskusyjnie rewidowanej przez Caputo „logice esencjalizacji” – rzeczywistym problemem nie jest przecież, w heideggerowskim ujęciu, brak lub niedobór schronień, lecz błąd czy niedostatek myślenia, konkretnie myślenia bycia, który charakteryzować ma metafizykę. Jej specyficzna dyslokacja, o której była już wcześniej mowa, artykułowana jest tu zatem właśnie w terminach diagnozowanej przez filozofa „biedy”. Bezdomność, która dotyka człowieka (śmiertelnych), to bez-

¹³⁸ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 168.

¹³⁹ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, op. cit., s. 143.

domność samego bycia. Jako filozoficzna kategoria, „kryzys zamieszkiwania” opowiada tym samym przede wszystkim o ich myślowym oddaleniu. „Domem, którego naprawdę nam brakuje jest dom bycia, domem którego naprawdę potrzebujemy jest dom stworzony z pełnego namysłu języka poetyckiego, w którym możemy rozważyć istotę zamieszkiwania i prawdziwej ojczyzny (*Heimat*)”¹⁴⁰ – napisze nie bez ironii Caputo. Doświadczenie kryzysu zamieszkiwania jest więc, w tym ujęciu, pierwotnie doświadczeniem filozoficznym – bezdomnością czy nieobecnością *wesentlichem Denken*. Ten interpretacyjny – esencjalizujący – zabieg, który podporządkowuje kategorię zamieszkiwania szerszej filozoficznej refleksji, wpisany zostaje tym samym w specyfikę filozoficznego projektu późnego Heideggera.

Jest tak z jednej strony dlatego, że bycie, które pozostaje tu oczywiście przedmiotem zainteresowania, do głosu dochodzi głównie dzięki metaforom przestrzennym¹⁴¹ – co znamionować ma, jak założyć można za Derridą, dokonujące się w filozofii Heideggera przejście od myślenia transcendentalnego ku horyzontalnemu myśleniu wydarzeniowości bycia. W konsekwencji, kluczowa dla rozważań autora *Bycia i czasu* relacja pomiędzy myśleniem, które w duch heideggerowskiego „nowego humanizmu”¹⁴² rozumiane jest jako *anhibasis*, podążanie-w-bliskość-bycia a byciem samym artykułowana jest tu w terminach bliskości, swojskości, przynależności, które wspólny mianownik odnajdują właśnie w pojęciu zamieszkiwania. „Sens swojskości i bliskości domu oraz zamieszkiwania zostaje [...] związany z epifanią bycia. Domem istoty człowieka okazuje się tylko takie istnienie, w którym poprzez myślenie wychodzi na jaw prawda bycia, czyli w której bycie znajduje dla siebie schronienie”¹⁴³ – napisze za Heideggerem Buczyńska-Garewicz.

Z drugiej strony dlatego, że w kategorii zamieszkiwania do głosu dochodzi znów nieustannie powracający w pracach późnego Heideggera wątek, który splata ze sobą nierozzerwalnie kategorie bliskości, swojskości i tego co własne, wpisując je w charakterystyki filozoficznego myślenia czy hermeneutycznego doświadczenia. Nieproblematiczna i niesproblematiczowana bliskość, stanowiąca w tym ujęciu zarówno istotę współprzynależności człowieka i bycia, ruch, który człowieka i bycie przybliża, przekazuje na własność, jak i „miejsce” tej współprzynależności określa parametry po heideggerowsku.

¹⁴⁰ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 137.

¹⁴¹ Na ten specyficzny zwrot w heideggerowskim myśleniu przestrzeni, w ramach którego egzystencjalna tematyzacja przestrzeni zastąpiona zostaje przez przestrzenną tematyzacją bycia, zwraca uwagę także Hanna Buczyńska-Garewicz. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 171 nn.

¹⁴² Odwołuję się tu do określenia Emila Ketteringa. Por. E. Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, op. cit., s. 65.

¹⁴³ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, op. cit., s. 172.

deggerowski myślanego zamieszkiwania, które jako filozoficzne doświadczenie, rozumiane musi być tu w konsekwencji przede wszystkim w terminach samo-przyswojenia. „«Dom» oznacza przestrzeń przydzielającą ludziom to, w czym jedynie są oni «w domu», mogąc być w ten sposób w swoistości swojego przesłania”¹⁴⁴ – napisze w *Objaśnieniach do poezji Hölderlina* Heidegger, potwierdzając niejako tę tezę. Opisywana w kategoriach zamieszkiwania współprzynależność człowieka i bycia stanowi zatem gwarant dotarcia do tego co źródłowe i własne, do „istoty” człowieczeństwa. Fundująca ją bliskość utożsamiona zostaje zaś z otwarciem myślenia na to, co dla niego najbardziej właściwe – co mu, by odwołać się do języka *Bycia i czasu*, ontologicznie najbliższe. Z tej perspektywy późna heideggerowska refleksja jest zamieszkiwaniem *par excellence*.

Ta szczególna i dosyć problematyczna rewaloryzacja przywoływanych kategorii, która rządzi myśleniem Heideggera, stanowiąc wyraz „mitologicznego zwrotu” dokonującego się w jego filozofii, pozostaje jednak niewrażliwa na to, co próbuje ujawniać. Zapoznaje ona bowiem znów atypiczny i kulturowy zarazem charakter hermeneutycznie myślanego doświadczenia, który do głosu dochodzi w demitologizującej lekturze Caputo. Esencjalizując – w obu przywoływanych w *Demythologizing Heidegger* sensach – zakrywa ona raczej niż przybliża bycie, które ma dojść dzięki niej do głosu. „Wszelako jeśli tylko człowiek *namyśla* się nad brakiem ojczyzny, nie jest już ona niedolą” – powtórzyć można jednak za Heideggerem, i w nieco innym stylu, problematyzując heideggerowskie tezy, zapytać o dotykający filozofię w obliczu destrukcji metafizyki obecności – a zatem w bardzo konkretnym historyczno-kulturowym momencie – kryzys zamieszkiwania.

Radykalizacja heideggerowskiego myślenia zorganizowana wokół tej pojemnej kategorii zmierzać może, jak postaram się pokazać, w kierunku który wyznacza – nastawiona na eksponowanie jej paradoksalnego charakteru – interpretacja nieswojości. Domaga się ona zatem tego, by jeszcze raz krytycznie postawić pytanie o rządzącą myśleniem niemieckiego filozofa bliskość i na zamieszkiwanie, które realizować się ma w filozoficznym doświadczeniu, spojrzeć przez pryzmat jej radykalnej reinterpretacji. I znów, w caputiańskim duchu, pomocne okażą się tu prace wczesnego Heideggera, których krytyczna i przewrotna lektura pozwala wskazać na paradoksalny charakter fundującej zamieszkiwanie bliskości. Pozwoli ona także odpowiedzieć na zadane przez Derridę w *Kresie człowieka* pytanie o to „Czy tym co, być może, ulega dzisiaj zachwianiu, nie jest [właśnie] owa bezpieczeńność tego co bliskie, owa współ-przynależność i owa współ-własność imienia człowieka i bycia, jaka zamieszkuje w języku Zachodu i jaka sama siebie w nim zamieszkuje, w jego *oikonomia*, jaka została w nim ugruntowana, weń wpi-

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, op. cit., s. 17.

sana i w nim zapomniana przez historię metafizyki i jaka budzi się z powodu destrukcji onto-teologii?"¹⁴⁵.

Odwołanie do Derridy nie jest tu oczywiście przypadkowe. Przeprowadzona przez francuskiego filozofa w *Kresie człowieka* analiza rządzącej myśleniem Heideggera „magnetyzacji”, która w pojęciu bliskości splata nierozzerwalnie kwestię prawdy bycia z tym co własne człowieka, stanowić może przecież bodaj najlepszy przykład krytycznej interpretacji heideggerowskiej *oikonomanii* i toposu bliskości dokonanej, co więcej, z pozycji zdecydowanie niemetafizycznych. Problematyzuje ona bowiem wpisaną niejako bezkrytycznie w heideggerowski dyskurs pozytywną waloryzację interesujących mnie kategorii, która w dobie końca metafizyki wydaje się być raczej niebezpiecznym i z pewnością nie-niewinnym „anachronizmem”. Waga derridiańskiej interpretacji nie zasadza się tu jednak wyłącznie na tym, że obnaża ona i tym samym rozbija oczywistość rządzących myśleniem późnego Heideggera pojęć (co pozwala wpisać je w ramy onto-teologii) – wątek ten obecnie jest przecież także w projekcie Caputo.

Tym, co wydaje się być z perspektywy przyjętej tu strategii interpretacyjnej najbardziej istotne jest fakt, że dekonstrukcyjna lektura Derridy swojego krytycznego zasięgu nie ogranicza jedynie do późnych pism filozofa. Zdaniem autora *Marginesów filozofii* bowiem „[...] dominacja w dyskursie Heideggera całej metafizyki bliskości, prostej i bezpośredniej obecności, łączącej z bliskością bycia wartości sąsiedztwa, schronienia, domu, służby, straży [...]”¹⁴⁶ daje się wyprowadzić już z *Bycia i czasu* i proponowanych tam ontologicznych charakterystyk *Dasein*. Właśnie to dosyć kontrowersyjne założenie, które – poruszając się w horyzoncie myślenia metafizycznego – retorykę bliskości funduje na dokonaniach analityki egzystencjalnej, pozwolić może jednak, zdecydowanie wbrew Derridzie, sproblematyzować „zesencjalizowaną” bliskość późnego Heideggera. A zatem znów, wydać ją na konsekwencje jego wczesnego projektu.

Podstawowym problemem, wokół którego krąży derridiańska Interpretacja *Bycia i czasu*, jest ontyczno-ontologiczny prymat *Dasein*, który – zgodnie z założeniami analityki egzystencjalnej – zasadzać się ma na specyficznym sposobie jego i tylko jego bycia. Egzystując *Dasein*, zawsze bowiem odnosi się do swojego bycia (prymat ontyczny), odniesienie to zaś jest rozumieniem (prymat ontologiczny). Prymat ten, który sprawia, że *Dasein* funkcjonuje tu jako wyróżnione miejsce, w którym bycie w ogóle może dojść do głosu, stanowi warunek możliwości heideggerowskiej ontologii. Mowa tu więc o wpisanej w charakterystyki *Dasein* możliwości rozumiejącego czy autorefleksyjnego podjęcia własnego sposobu bycia, która innym bytom

¹⁴⁵ J. Derrida, *Kres człowieka*, op. cit., s. 184.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 179.

raczej nie przysługuje. Tak opisze to Otto Pöggler: „[...] na podłożu swojego zrozumienia bycia rozumie ono własne bycie i bycie bytu odmiennego od *Dasein*, będąc przez to ontyczno-ontologicznym warunkiem możliwości wszelkich ontologii”¹⁴⁷. To wpisujące się, zdaniem Derridy, w retorykę bliskości samoodniesienie *Dasein*, które umożliwi dopiero ontologiczne rozważania, powołuje do życia heideggerowską waloryzację tego, co własne: „właśnie bliskość wobec samego siebie bytu pytającego każe go wybrać jako byt pytany na mocy pierwszeństwa”¹⁴⁸ – napisze w *Kresie człowieka* filozof.

Ślady tej specyficznej „logiki”, która to co bliskie nieodmiennie wiąże z tym co własne, poddając je pozytywnej waloryzacji (co w przypadku wyboru bytu, od którego rozpoczynać się musi antropocentryczna ontologiczna refleksja dziwić raczej nie może), Derrida odnajduje jednak także w kluczowej, jego zdaniem, dla analityki egzystencjalnej opozycji autentyczności i nieautentyczności. „To przeciwieństwo bliskość/odległość, ontyczne/ontologiczne będzie nieodłączne od przeciwieństwa między tym co własne i tym co niewłasne («autentyczne» i «nieautentyczne»: *eigentlich/uneigentlich*)”¹⁴⁹ – zauważy filozof. Jej obecność decyduje zatem o tym, jak to postulowane przez Heideggera samoodniesienie miałyby się w ogóle realizować. Zdaniem Derridy przybiera ono postać przywłaszczania, przybliżania, redukcji dystansu. Autentyczność, która otwierać ma *Dasein* na jego najbardziej własną możliwość bycia, w tym ujęciu rozumiana jest – zgodnie z grą eksplorowanych przez Derridę opozycji – jako powrót, który przywraca egzystencję jej samej, czyniąc ją samo-transparentną. Dokonujące się w autentyczności przyswojenie sensu bycia stabilizuje bowiem, jak zakłada francuski filozof, ruch *Dasein*, wprowadzając je w obszar tego co bliskie, bezpieczne i własne.

Tak rozumiana heideggerowska bliskość jest zatem, jak w nieco innym kontekście komentując rozważania Derridy zauważy Caputo, domagającą się odrzucenia „oznaką metafizyki obecności”. „Derrida nie pisze przeciwko Heideggerowi, ale kontynuując i rozszerzając prace Heideggera, radykalizując krytykę obecności, która dochodzi do głosu także u samego Heideggera, tym samym utrzymuje on Heideggera *unterwegs, en route*, w drodze ponad metafizycznym pragnieniem obecności, nawet jeśli oznacza to rezygnację z bliskości i aletheii jako elementów pułapek metafizyki obecności”¹⁵⁰ – napisze filozof w *Radical Hermeneutics*.

Okazuje się tym samym, że to właśnie decyzja, by artykułować dokonującą się w autentyczności redukcję ontologicznego dystansu w terminach

¹⁴⁷ O. Pöggler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 53.

¹⁴⁸ J. Derrida, *Kres człowieka*, op. cit., s. 173.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 175.

¹⁵⁰ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 154.

bezpośredniej obecności, tożsamości i samoposiadania, pozwala filozofowi twierdzić, że powracająca w pismach późnego Heideggera bliskość – która fundować ma zamieszkiwanie – stanowi jedynie rozwinięcie tej projektowanej w *Byciu i czasie* samo-dostępności *Dasein*. Tak rozumianą autentyczność *Dasein* przełożyć można bowiem z powodzeniem na terminy heideggerowskiego zamieszkiwania. „Przeciwieństwo *Eigentlichkeit* i *Uneigentlichkeit* organizowało [...] całą analitykę egzystencjalną w dziele *Bycie i czas*. Pewna waloryzacja własnego – waloryzacja jako taka – nigdy nie ulega przerwaniu”¹⁵¹ – napisze Derrida w *Ostrogach*. Artykułowana w tych terminach heideggerowska bliskość bycia musi zostać, z perspektywy myślenia, które wyznacza kres onto-teologii, odrzucona i zanegowana.

Przeprowadzona w tym duchu interpretacja heideggerowskiej egzystencjalnej analityki *Dasein* zatrzymuje się jednak, założyć można, w pół drogi. Dociera ona zatem jedynie – by odwołać się do znanych już kategorii – do pierwszej, inicjującej fazy rozumiejącej projekcji, gdzie bycie bytu nie jest jeszcze myślane z perspektywy nieredukowalnie przysługującej mu dynamiki wynikającej z czasowości, a więc kinetyki *Dasein* (co umożliwić może w istocie interpretację bliskości w terminach metafizyki). W horyzoncie drugiej fazy projekcji jednak, samodostępność *Dasein* nie ma i nie może mieć charakteru bezpiecznej i stabilizującej obecności. Heideggerowska bliskość myślana musi być tu raczej w nieustannej i nieusuwalnej grze dwuznaczności.

Przeciwstawienie ontycznej bliskości „ontologicznemu oddaleniu”; swojskości, która wiąże się z przeciętną powszedniością, nieswojskości, na jaką *Dasein* wydane jest w trwodze; nieautentyczności – autentyczności, która w sposób najbardziej fundamentalny opisywać ma samo-przyswojenie, a więc bycie-własnym *Dasein*, nie jest w przypadku Heideggera wcale takie oczywiste. Dwuznaczność, która wpisana jest w te kategorie, nie pozwala bowiem opowiedzieć się jednoznacznie po stronie którejkolwiek z nich, a także zdecydowanie ich od siebie rozdzielić. Uchwytywane są one bowiem zawsze w grze wymienialności, dzięki czemu płynnie przechodzą w swoje przeciwieństwo. Jest tak przede wszystkim dlatego, że ufundowane są one na pierwotnej kinetyce *Dasein*, która powołuje je dopiero do życia i zawsze już destabilizuje. „Atak Derridy na to rozróżnienie [autentyczność/nieautentyczność], mimo że w gruncie rzeczy poprawny [...] na dłuższą metę okazuje się być dalece irrelevantny. Derrida myli się myśląc, że organizuje on analitykę egzystencjalną. [...] W *Byciu i czasie* autentyczność i nieautentyczność są *modi* czasowania, to jest efektami sposobów na jakie czasuje *Dasein*”¹⁵² – napisze w *Radical Hermeneutics* Caputo.

¹⁵¹ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 69.

¹⁵² J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 175.

Z drugiej strony problematyczne zdaje się być także wpisane w interpretację Derridy założenie, że to odzyskiwane dzięki autentyczności samo-przyswojenie *Dasein* – bliskość własnego bycia – może być w ogóle artykułowane w terminach samo-obecności lub tożsamości. Tym co po destrukcji metafizyki obecności odzyskuje przytomne *Dasein*, nie jest przecież bycie myślane w kategoriach obecności, lecz caputiański wpływ, nieważność, bezpodstawność – pierwotna atopiczność doświadczenia. W tych terminach jedynie rozumieć można zatem bliskość wpisaną w ontologię wpływu. W horyzoncie analityki egzystencjalnej bliskość ta jest bowiem rzeczywiście otwarciem *Dasein* na to, co najbardziej własne, co okazuje się być jednak nie obecnością lub tożsamością, stabilnym sensem i prawdą bycia, jak chciałby Derrida, lecz byciem rozumianym jako bezgrunt, *Abgrund*.

„Odkrycie” to, wyczytane z caputiańskich interpretacji egzystencjalnej analityki *Dasein*, pod znakiem zapytania postawić zatem każe, zakładaną przez Derridę możliwość wyprowadzenia z kształtującego się w *Byciu i czasie* doświadczenia bliskości, metafizyki zorganizowanej wokół kategorii, takich jak sąsiedztwo, schronienie, dom, służba, straż, które monopolizują dyskurs późnego Heideggera, wpisując go równocześnie w ramy metafizyki obecności. Przeciwnie, pozwala ono raczej zde(kon)struować – w radykalno-hermeneutycznym duchu – heideggerowską bliskość. De(kon)struowanie to oznacza jednak nie tyle całkowite unieważnienie tej kategorii – co wydawać się może oczywistą konsekwencją derridiańskiej lektury – ile jej radykalną problematyzację, która pociąga za sobą także konieczność rewizji pojęcia zamieszkiwania.

Wyprowadzony z radykalno-hermeneutycznego projektu Caputo filozoficzny opis hermeneutycznego doświadczenia, który zdaje sprawę z jego atotalnego i niedookreślonego charakteru, eksponuje bowiem raczej konstytutywny dlań charakter bycia pomiędzy bliskością a jej brakiem, jego atopiczność niż wpisaną weń mocną współprzynależność i samo-przyswojenie, które fundować mają heideggerowskie zamieszkiwanie. Bliskość bycia, która konstytuuje heideggerowskie filozoficzne doświadczenie, artykułowane w terminach istotowego myślenia, *wesentliches Denken*, może być zatem w tym ujęciu – by odwołać się do określenia Gianniego Vattimo – jedynie bliskością „słabą”¹⁵³. Nie może ona bowiem w tym kontekście oznaczać pewności *Heimatu* i schronienia gwarantowanego przez bliskość właściwie zrozumianego (samego) bycia – bycia myślanego poza jakąkolwiek kulturową, faktyczną wykładnią.

¹⁵³ W hermeneutycznym projekcie Vattimo to specyficzne doświadczenie bycia myślanego słabo ontologicznie artykułowane jest w kategoriach śladu. Por. przykładowo: G. Vattimo, *Ślad śladu*, w: J. Derrida, G. Vattimo (red.), *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Z jednej strony dlatego, że właściwe i jednoznaczne rozumienie nie jest tu już przecież w ogóle możliwe. Realizowane w ramach filozoficznego doświadczenia samo-przyswojenie rezygnować musi zdecydowanie z opisu bycia w stabilnych kategoriach metafizycznych, tożsamości czy obecności. Hermeneutyczne doświadczenie nie zostaje nigdy utrwalone w tym co bliskie. Wykształcając się na słabym ontologicznym gruncie – upływa stanowi tu przecież jedyne ontologiczne ugruntowanie rozumienia – wymyka się zatem, z jednej strony metafizycznej magnetyzacji, która dotyka pisma późnego Heideggera, z drugiej zaś takiemu myśleniu, jak przykładowo derri-diańska dekonstrukcja, które pierwotność nieobecności – brak stałych i stabilnych struktur bycia – przekłada na terminy nieobecności pierwotności, na myślenie całkowicie a-metafizyczne. W konsekwencji, jak w nieco innym kontekście¹⁵⁴ założy Caputo, radykalno hermeneutyczne myślenie generuje tu specyficzny „efekt wywłaszczenia” (*displacement effect*), gdzie „wywłaszczenie” i krytyka metafizyki nie unieważniają jednak całkowicie filozofii, rozumianej jako ontologia (myślenie bycia), a jedynie pozbawiają ją metafizycznego certyfikatu¹⁵⁵ – wpisując atopiczność w doświadczenie bliskości, a w konsekwencji w każde doświadczenie bycia.

Także dlatego, że bycie do którego dociera hermeneutyka – zgodnie z wpisaną w caputiański projekt logiką faktyczności – jest zawsze byciem dostępnym jedynie dzięki konkretnej kulturowej wykładni, byciem faktycznym i zawsze już określonym. Tym samym ugruntowanie filozoficznego doświadczenia w hermeneutyce faktyczności domaga się także dookreślenia czy raczej problematyzacji pozycji hermeneutycznej refleksji, jej statusu i relacji z faktycznym doświadczeniem, którego opracowanie ma ona stanowić, i które jest jej, w heideggerowskim sensie, najbliższe. Hermeneutyka okazuje się być tu bowiem jedynie pewnym „jak” samego *Dasein*, jednym ze sposobów jego bycia. „Związek pomiędzy hermeneutyką a faktycznością nie jest przy tym taki” – napisze w *Ontologii. (Hermeneutyce Faktyczności)* Heidegger – „jak pomiędzy ujmowaniem przedmiotu a ujętym przedmiotem, do którego tamto miałoby się jedynie dostosować, lecz samo wykładanie jest możliwym wyróżnionym «jak» charakteru bycia faktyczności. Wykładnia jest [wykładnią] bytu [o sposobie] bycia samego faktycznego życia [...]”¹⁵⁶. W *Zur Bestimmung der Philosophie* doda zaś, że tak projektowana hermeneutyka faktyczności potraktowana zostać może jako „nauka źródłowa”¹⁵⁷. Hei-

¹⁵⁴ Pisząc o możliwości etyki i polityki w świecie pozbawionym metafizycznego certyfikatu.

¹⁵⁵ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 239.

¹⁵⁶ M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, op. cit., s. 21.

¹⁵⁷ Uzasadnia ona także zakładaną przez A. Pałubicką konieczność przekładu heideggerowskich kategorii na terminy naukowej refleksji humanistycznej. Z przyjętej na gruncie poznańskiej szkoły metodologicznej i podzielanej przez Pałubicką perspektywy, hermeneutyczna

deggerowska konstatacja, wyprowadzająca doświadczenie hermeneutyczne wprost z doświadczenia faktycznego, pozwala założyć, że jest ono jedynie szczególnym, bo krytycznym i autorefleksyjnym przypadkiem faktycznego doświadczenia kulturowego¹⁵⁸.

Refleksyjne, krytyczne podjęcie sytuacji hermeneutycznej, które staje się udziałem hermeneutyki faktyczności – i jak zakłada Caputo, hermeneutyki w ogóle – uniemożliwia zatem jej całkowitą obiektywizację, a co za tym idzie przyjęcie naukowej, zdystansowanej perspektywy. Jak twierdzi Shaun Gallagher „w takiej krytycznej refleksji nie przemieszczamy się poza sytuację hermeneutyczną, raczej po prostu rozwijamy ją, powiększamy hermeneutyczne koło”¹⁵⁹. Obiektywizacja taka, jako wyjście z koła hermeneutycznego, oznaczać musiałaby bowiem – a przed tym Heidegger zdecydowanie się broni – pozytywizację doświadczenia. W tym też sensie, hermeneutyka nie może być teoretyczną (naukową) refleksją nad doświadczeniem, lecz jedynie jego filozoficznym opracowaniem i modelowaniem oraz – jako świadomość mitotwórcza, w przyjętym powyżej sensie – jego światopoglądem.

Spojrzenie na życie jako zawsze usytuowany, a więc kulturowo i historycznie określony fenomen, implikuje zatem nie tylko to, że refleksja filozoficzna świadoma musi być własnej historyczności, tego, że zdeterminowana jest w mniejszym lub większym stopniu przez sytuację, z której wyrasta. Sytuacja ta określa bowiem także możliwą relację czy stosunek tej refleksji do filozoficznej tradycji, ewentualnych źródeł inspiracji czy oponentów. Poświadczać to może choćby zakładana przez Heideggera doniosłość kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* dla projektu analityki egzystencjalnej,

refleksja nad doświadczeniem – nawet, a może właśnie przede wszystkim jako heideggerowska „pra-nauka” (nauka źródłowa) – stanowić może jedynie przykład przedteoretycznego stadium rozwoju nauki. Teza ta, odniesiona do refleksji nad humanistyką implikuje bowiem, że stadium przedteoretyczne reprezentuje taka jej odmiana czy postać, która m.in. nie spełnia fundamentalnego dla teoretycznej refleksji humanistycznej wymogu neutralizacji aksjologicznej własnego kontekstu kulturowego oraz nie odróżnia doświadczenia od światopoglądu (jak ma to miejsce w gadamerowskiej hermeneutyce doświadczenia). Co więcej, zarzut ten wystosować można zdecydowanie wobec hermeneutyki Heideggera, nie odróżnia ona kontekstu kulturowego, z którego jako teoretyczny namysł zawsze wychodzi, od kontekstu interpretowanych przez siebie kulturowych zjawisk. Nierozróżnialność ta, przypomnieć warto, leży u podstaw heideggerowskiego projektu hermeneutyki faktyczności. Por. A. Pałubicka, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, PWN, Warszawa, Poznań 1984, s. 5 nn.

¹⁵⁸ Do podobnych wniosków dochodzi w książce *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* Gadamer, który w tych terminach rozumieć chce każde doświadczenie, także naukę czy poznanie naukowe. Humanistyka, przykładowo, nie jest tu traktowana jako teoretyczna refleksja nad językiem, tylko partycypacja w nim. Por. H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Surkamp, Frankfurt am Main 1974. Założenie to zaowocowało oczywiście licznymi wystosowanymi wobec Gadamera zarzutami.

¹⁵⁹ S. Gallagher, *Hermeneutics and Education*, State University of New York Press, Albany 1992, s. 155.

z której zdaje on sprawę w *Byciu i czasie*. Kantowska filozofia transcendentna wraz z fundowanym przez siebie „przewrotem kopernikańskim” otworzyła przecież dopiero filozoficzny dyskurs na możliwość pytania o różnicę ontologiczną i czas jako metatezę bycia. Tym samym, paradoksalnie, to właśnie nowoczesność, jako pewna myślowa rzeczywistość – epoka bycia – stanowić mogła w ogóle warunek możliwości przeprowadzonego w heideggerowskim duchu projektu destrukcji metafizyki. „Należy zwrócić uwagę na to, że *Bycie i czas* nie krytykuje nadejścia nowoczesności jako końca metafizyki i nie spogląda z nostalgicznym upamiętnieniem na wczesnych Greków”¹⁶⁰ – zauważa Caputo.

Odmierna waloryzacja filozoficznej tradycji wynika tu przede wszystkim z tego, że zapoczątkowany przez hermeneutykę faktyczności sposób myślenia o doświadczeniu pozbawiony jest całkowicie tego, obecnego w późnej filozofii Heideggera, nostalgicznego, esencjalistycznego charakteru. Hermeneutyka rozumiana tu jest jako walka, *Kampf*¹⁶¹, o źródłowy dostęp do ludzkiego sposobu bycia, walka ze stabilizującymi pojęciami metafizyki, nie zaś podążanie-w-bliskość bycia, dowartościowujące ideę schronienia i bezpieczeństwa. Nie bez powodu przecież w *Byciu i czasie* określa Heidegger analitykę egzystencjalną jako gwałt „wobec roszczeń bądź wystarczalności i spokojnej oczywistości powszedniej wykładni”¹⁶². Tym co gwałt ten wydziera przeciętnemu samozadowoleniu ma być właśnie poczucie bezpieczeństwa, samooczywistość doświadczanego świata.

Założenie kulturowego charakteru faktyczności, którą wykładać ma hermeneutyka oraz wpisanie jej w projekt krytycznej historii bycia, o czym mowa była w poprzednim podrozdziale, pozwala zatem przede wszystkim zapytać o charakter hermeneutycznego doświadczenia, rozumianego już jednak jako doświadczenie kulturowe. Jego krytyczny, refleksyjny charakter, który każe wciąż na nowo podejmować i radykalizować sytuację hermeneutyczną, znów wydaje doświadczenie na radykalną atopiczność. Wpisany w projekt hermeneutyczny wysiłek dotarcia do faktyczności, na przekór i wbrew jej samooczywistości, obnaża bowiem jej bezpodstawność, problematyzuje i zawiesza jej przekonujący charakter. Jeśli bowiem, jak zakłada Heidegger, „Dasein mówi o sobie samym, widzi się tak i tak, a przecież jest to jedynie pewna *maska*, pod którą się kryje, by nie przerazić się sobą”¹⁶³, hermeneutyka faktyczności zaś zdzierać ma tę maskę i odsłaniać

¹⁶⁰ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 10.

¹⁶¹ Określenie to pochodzi z jednego z fryburskich wykładów Heideggera (semestr zimowy 1921/22). M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985.

¹⁶² M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 392.

¹⁶³ M. Heidegger, *Ontologia. (Hermeneutyka faktyczności)*, op. cit., s. 39.

kinetyczny charakter bycia, to doświadczenie hermeneutyczne, jako pewne „jak” faktyczności, nie jest w stanie zadomowić się w tak obnażonym świecie. Jako „bycie przytomnym” utrzymuje się zatem w doświadczeniu nie-swojskości, jako swoim stałym położeniu (*Bestimmung*).

Odniesienie hermeneutycznego doświadczenia do kulturowej rzeczywistości, z której wyrasta, nie ma zatem charakteru nieproblematicznej aplikacji, która przekształca się w kulturowy nawyk¹⁶⁴, jak w przypadku doświadczenia kształtowanego w ramach przeciętnej powszedniości. Polega ono raczej na nieustannym destabilizowaniu sensów, podważaniu swojskości i oczywistości poczucia bezpieczeństwa ontologicznego, które na co dzień towarzyszy *Dasein*¹⁶⁵. Filozoficzne doświadczenie stawia zatem pod znakiem zapytania samą postawę naiwnego realizmu, wydając *Dasein* na radykalnie pojęty fenomen hermeneutyczny. Doświadczenie hermeneutyczne jako doświadczenie kulturowe, świadome konstruktywistycznego charakteru kulturowego *Umweltu*, który wyklada i z którego wychodzi jest już zawsze doświadczeniem atopii, niezadomowienia. W terminach tych rozumieć można właśnie postulowane przez Caputo zadanie hermeneutyki, jakim ma być przywracanie pierwotnej trudności życia, wyprowadzone wprost z heideggerowskiej hermeneutyki faktyczności: „Zatrzymać się przy życiu samym, jego sensie przedmiotowym oraz sensie bycia: faktyczność. Powstrzymać się od ruinantnej ruchliwości, tzn. na poważnie brać trudność – zrealizować i zachować współdane *przytomne (wache)* utrudnienie”¹⁶⁶.

Dokonująca się tu w dwóch planach atopizacja heideggerowskiego zamieszkiwania, która neguje możliwość jego interpretacji w terminach bez-

¹⁶⁴ Por. A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, op. cit., s. 26.

¹⁶⁵ Z perspektywy samego *Dasein*, w jego przeciętnej powszedniości, bycie-w-świecie doświadczone jest przede wszystkim ontycznie. „*Dasein* rozumie swe najbardziej własne bycie w sensie pewnego «faktualnego bycia obecnym»” – zauważy w *Byciu i czasie* Heidegger (op. cit., s. 77). Zapoznając zatem interpretacyjny charakter doświadczonej rzeczywistości, ujmuje ono siebie i otaczające przedmioty (narzędzia) jako rzeczy obecne. W ramach przyjętej przez przywoływaną tu A. Pałubicką perspektywy, powiedzieć można zatem, że *Dasein* reprezentuje postawę naiwnego realizmu. W jej ramach, kulturowe wyobrażenie świata uprzedmiotowione zostaje właśnie poprzez działania, które są przezeń podyktowane. Traktuje się je tu tym samym jak obiektywnie istniejące stany rzeczy. „W myśleniu spontaniczno-praktycznym nie odróżnia się (wyraźnie?) wyobrażeń od rzeczywistości. Jak należałoby domyślać się, podmiot nie jest świadomy swej świadomości, bądź – jeśli zdaje sobie z niego sprawę – to za regułą uznaje jej status lustrzany. [...] Jest – powiadają liczni filozofowie – naiwnym realistą lub realistą metafizycznym” – napisze A. Pałubicka (*Myślenie w perspektywie poręczności...*, op. cit., s. 47-48). Postawa ta, którą Giddens określa mianem poczucia bezpieczeństwa ontologicznego, opowiada zatem o doświadczeniu świata, które wolne jest od problematyzacji, a także świadomego podjęcia kulturowych przekonań konstytuujących doświadczaną rzeczywistość. Mowa tu znów o heideggerowskiej swojskości.

¹⁶⁶ M. Heidegger, *Ontologia. (Hermeneutyka faktyczności)*, op. cit., s. 112.

pieczeństwa i schronienia, znów skazuje zatem hermeneutyczne doświadczenie na bezterminową bezdomność, na atopiczność rozumianą jako „brak naturalnego miejsca przypisanego przez urodzenie” – jako bezpodstawność. Tak napisze o tym Caputo, komentując niejako heideggerowskie refleksje na temat *humanitas*: „My – my którzy staliśmy się dla siebie problematyczni, którzy nie możemy powiedzieć «my», [...] którzy nie możemy nazwać siebie «człowiekiem» i którzy uczyniliśmy «humanizm» podejrzanym – jesteśmy miejscem w którym otwiera się otchłań, gdzie wszystko drży, gdzie podstawa się załamuje. My: *per-sona*: otwartość, w której rozbrzmiewa upływ”¹⁶⁷.

Tym samym, by sparafrazować przywołany powyżej fragment derridańskiego *Kresu człowieka* i równocześnie odpowiedzieć na postawione przez filozofa pytanie: tym co ulega tutaj zachwianiu jest właśnie „owa bezpieczeństwo tego, co bliskie”, która czyni heideggerowską kategorię zamieszkiwania tak problematyczną. Zamieszkiwanie jako myślenie bycia staje się w horyzoncie słabej ontologii raczej ćwiczeniem w nieswojności – otwarciem na nietrwałość i przygodność każdego rozumienia, które uniemożliwia utrwalenie i ustabilizowanie hermeneutycznego doświadczenia. Przebrzmiewająca w bliskości atopia wzmacnia zatem jedynie i eksponuje radykalnie pojęty fenomen hermeneutyczny, uniemożliwiając tym samym totalizujące ujęcia, które wywieść można ze zrozumiałości, swojskości tego co własne. Reinterpretowana tu za Caputo atopiczność doświadczenia po raz kolejny wskazuje więc na to, że tak jak nie ma uprzywilejowanego, pierwotnego przesłania bycia, wyróżnionej epoki – o czy mowa była w pierwszej części rozdziału – tak też, po destrukcji metafizyki obecności, nie można już wskazać miejsca, które byłoby miejscem pierwotnej przynależności, miejsca na zawsze określonego jako własne, a tym samym domu interpretowanego jednoznacznie w terminach bezpieczeństwa i schronienia (który fundować ma heideggerowski mit).

Dokonująca się w horyzoncie radykalno-hermeneutycznego projektu Caputo reinterpretacja heideggerowskiej bliskości odwraca zatem, do pewnego stopnia, przyjętą przez autora *Przyczynków do filozofii* perspektywę, gdzie „bieda” zamieszkiwania stanowić miała efekt zapomnienia bycia, i kryzys ten wpisuje wprost w słabo-ontologiczne charakterystyki doświadczenia. W tym ujęciu, „domem” okazuje się być nie bliskość bycia, lecz gmach metafizyki, stabilizujący i organizujący upływ i wydarzeniowość bycia. Refleksja nad tym kryzysem, utożsamianym w konsekwencji z doświadczeniem ucieczki z domu metafizyki¹⁶⁸, domaga się jednak nie tylko

¹⁶⁷ J. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, op. cit., s. 290.

¹⁶⁸ Odwołuje się tu do metafory Ewy Rewers, która w terminach tych opisuje charakter filozoficznego projektu Derridy: „Ucieczka z gmachu/domu metafizyki, którą organizuje Derrida, prowadzi do sfery, która nie będąc czystym wnętrzem, ani czystą zewnętrżnością nie gubi samego domu, a jednocześnie pozwala uwolnić się od doświadczenia ograniczenia

rewizji filozoficznego doświadczenia, które okazuje się być doświadczeniem radykalnie „wywłasczonym” – w przyjętym przez Caputo sensie – lecz także samej kategorii domu.

3.3. Dom. Od nostalgii do atopii

Nie ulega wątpliwości, że projektując i opisując związek pomiędzy byciem i człowiekiem właśnie w terminach zamieszkiwania, Heidegger zakłada już i wpisuje w swoje interpretacje szereg konotacji, które wiązać można z kategorią domu. Filozof sprzeniewierza się więc tym samym niejako własnemu założeniu, które domagało się odwrócenia interpretacyjnego porządku, gdzie dom myślany być powinien z perspektywy ontologii, nie odwrotnie. „Mówienie o domostwie bycia nie jest żadnym przeniesieniem obrazu «domu» na bycie. To raczej dzięki odpowiednio pomyślanej istocie bycia zdołamy któregoś dnia myśleć to, czym jest «dom» i co to znaczy «mieszkać»”¹⁶⁹ – napisze przecież filozof w *Liście o „humanizmie”*. Heideggerowskie zamieszkiwanie, które odsyła bezpośrednio do kategorii takich jak swojskość, bliskość, intymność, bezpieczeństwo, które dom, nie tyle jako filozoficzna metafora, ale właśnie w najbardziej oczywistym, kulturowo przyjętym sensie ucieleśnia, wpisuje się zatem w tę nieproblematyczną – przynajmniej na gruncie potocznego doświadczenia – semantykę. Tym samym, rozpoczynając myślenie o byciu, filozof zakłada już dosyć konkretne rozumienie tej kategorii, której, wbrew deklaracjom, krytycznej i problematyzującej refleksji wcale nie poddaje.

W konsekwencji proponowane przez autora *Budować, mieszkać, myśleć* interpretacje relacji zachodzących pomiędzy człowiekiem a zamieszkiwaną przez niego przestrzenią powtarzają jedynie ten stabilizujący gest, który każe myśleć dom w terminach bezpieczeństwa, intymności i bliskości. Zamieszkiwanie oznaczać ma zatem znów przede wszystkim relację myślową – zatrzymywanie się i przebywanie przy miejscach-rzeczach, które z powodzeniem przełożyć można na terminy przyswojonych czy właśnie „oswojonych” sensów. Jest tu ono definiowane w terminach rozumienia, czy szerzej, myślenia – bycia-przy, które spełnia się jako ochrona tego, co doświadczane. Jak zauważa Heidegger, istotą zamieszkiwania jest więc być zadowolonym, „doprowadzonym do stanu spokoju”¹⁷⁰. Tak opisuje to zaś Hanna Buczyń-

i zamknięcia”. E. Rewers, *Przestrzeń architektoniczna i techniki medialne: „maszyna do mieszkania” czy ekran zdarzeń?*, w: E. Rewers (red.), *Przestrzeń, filozofia i architektura*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 210.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Liść o „humanizmie”*, op. cit., s. 121.

¹⁷⁰ „Zamieszkiwać, być doprowadzonym do stanu spokoju, znaczy: pozostawać ogrodzonym we Frye, w swobodnym przestworze, który ochrania wszystko w jego istotę. To ochrania-

ska-Garewicz: „[...] miejsca otaczające człowieka nazywa Heidegger *okolicą*. To adekwatne określenie tego, czym jest przestrzeń doświadczona, której istotę stanowi relacyjność, a nie absolutność. Okolica to coś, co znajduje się wokół człowieka, co konstytuuje się ze względu na niego, co dobrze znane i bliskie, wobec czego występuje związek zażyłości. [...] Okolica jest też zawsze bytem rozumianym. Bez rozumienia nic się okolicą stać nie może, bo nie może wyjść ze swego stanu obcości i oddalenia ani pojawić się wokół, w pobliżu, w atmosferze poczucia pełnej swojskości”¹⁷¹. Tak rozumiane zamieszkiwanie, którego warunkiem jest właściwe podjęcie prawdy bycia, generujące także specyficzną otwartość na byt, określaną przez Heideggera mianem *Gelassenheit*¹⁷², realizowane może być jednak jedynie poza murami nowoczesnego, a tym bardziej ponowoczesnego miasta (jeśli założyć można oczywiście, że to gdziekolwiek się kończy): w rustykalnym otoczeniu, którego najlepszy model, choćby jako „byłego” zamieszkiwania, stanowić może górską chatę filozofa w Todtnaubergu.

To interpretacyjne posunięcie, którego konsekwencje nie są z filozoficznego punktu widzenia w żadnym razie niewinne, stanowić może znów wyraz charakterystycznej dla późnego Heideggera nostalgii, splecionej ściśle z apokaliptyczną wizją współczesnej kultury, która fundować ma hermeneutyczny mit zadomowienia. Opisywany przez autora *Hermeneutyki faktyczności* kryzys zamieszkiwania (także w bardziej konkretnym sensie, który zdawać ma sprawę z relacji człowieka z przestrzeniami), mimo że, jak twierdzi filozof, starszy jest niż wojny światowe i przeludnienie ziemi, jest bowiem problemem, który do głosu dochodzi przede wszystkim właśnie w nowoczesności, traktowanej jako myślowa rzeczywistość i konkretne stadium rozwoju krytykowanej przezeń metafizycznej tradycji, kulminującej w technologicznej organizacji świata *Ge-Stell*. Doświadczenie bezdomności rozumiane jest tu zatem, jak w *Liście o „humanizmie”* sugeruje Heidegger, raczej w sensie bliskim „transcendentalnej bezdomności” Lukacsa¹⁷³, jako przeznaczenie (*Geschick*) współczesnej kultury. Mowa tu zatem o przezna-

nie jest podstawowym rysem zamieszkiwania”. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, op. cit., s. 131.

¹⁷¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, op. cit., s. 27.

¹⁷² Por. M. Heidegger, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001. Tak opisuje tę postawę Heidegger: „Nasz stosunek do świata techniki staje się w jakiś cudowny sposób prosty i spokojny. Wpuszczamy (*hereinlassen*) przedmioty techniki do naszego codziennego świata, a jednocześnie pozostawiamy je na zewnątrz (*draussenlassen*), to znaczy – same sobie jako rzeczy, które nie są czymś absolutnym, lecz same zdane są na coś wyższego. Tę postawę jednoczesnego Tak i Nie świata techniki chciałbym nazwać pewnym starym słowem: *wyzwolenie ku rzeczom* (*Gelassenheit zu den Dingen*)” (s. 17).

¹⁷³ Analogię taką odnaleźć można także w cytowanej tu już książce Vidlera, *The Architectural Uncanny. Essays in Modern Unhomely*, op. cit., s. 7.

czeniu, którego autor *Przyczynków do filozofii* zaakceptować nie chce i nie może lub, wpisując je w apokaliptyczne charakterystyki *eschatonu*, traktuje jedynie jako moment historii kultury, który domaga się przekroczenia – rozumianego oczywiście w terminach powrotu.

Fundująca heideggerowski mit zadomowienia tęsknota za domem, za „autentycznym” i „prawdziwym” zamieszkiwaniem, poświadcza jednak wyłącznie nieobecność tego, do czego filozof pragnie powracać. Wskazuje także na niemożliwą do zasypania przepaść pomiędzy „bezrefleksyjnym zakorzeniem i nostalgiczną refleksją o zakorzeniu”¹⁷⁴, jak w *Post-polis* zauważa Ewa Rewers, pomiędzy autentycznym zamieszkiwaniem a filozoficznymi postulatami jego odzyskiwania – „jak zdolne było budować zamieszkiwanie, które było”¹⁷⁵. (Mowa tu zatem znów o specyficznej antynomii świadomości praktycznej, o której pisał Kołakowski). „Odkrycie” tego braku, który wpisany jest w kulturowy kontekst krytykowanej przez Heideggera nowoczesności – tekst *Budować, mieszkać, myśleć* stanowić miał także, przypomnieć warto, atak na modernistyczne architektoniczne projekty Miesa van der Rohe¹⁷⁶ – każe zapytać raczej czy bezdomność, którą kultura ta funduje, nie jest czymś, co przysługuje wykształcającemu się w jej ramach doświadczeniu nieredukowalnie i nieodwracalnie, i jeśli tak, to jak w ogóle można dziś mówić o domu. Domaga się ono zatem postawienia na nowo pytania o to, jak można – pozostając w zgodzie z heideggerowskim postulatem, by dom myśleć równoległe z myśleniem bycia – opisywać dom i zamieszkiwanie, rzeczywiście ujmowane z perspektywy bycia, tu już jednak w horyzoncie jego słabej ontologii – ontologii dziejowości, a więc zawsze w konkretnym kulturowym kontekście. Pozwoli to poddać heideggerowską kategorię zamieszkiwania „logice faktyczności” oraz znów zapytać o wykształcające się w jego ramach kulturowe doświadczenie.

Najdoskonalszym przykładem tego, że przyjmowana przez Heideggera niemal bezkrytycznie kategoria domu, a w konsekwencji i zamieszkiwania, przeżywa już od dłuższego czasu semantyczny kryzys, jest trwająca na gruncie humanistyki i filozofii kultury dyskusja dotycząca tej problematycznej kategorii. Poświadczać ma ona przede wszystkim niemożność autentycznego zamieszkiwania. „Cytowanie utraconego *domus*”¹⁷⁷ wyznacza zatem zarówno charakter prac Adorna – który nie wiąże jednak kryzysu z zapomnieniem bycia, jak Heidegger, lecz neguje możliwość zamieszkiwania w świecie po Auschwitz – jak i Benjamina, Baudelaire’a, Simmla czy

¹⁷⁴ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 219.

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, op. cit., s. 142.

¹⁷⁶ Por. E. Rewers, *Post-polis*, op. cit., s. 224.

¹⁷⁷ J.-F. Lyotard, *Domus and the Megalopolis*, w: J.-F. Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*, tłum. G. Bennington, R. Bowlby, Polity Press, Oxford, Cambridge, s. 200.

Hessela – którzy wyprowadzają go z bardziej konkretnych analiz kształtowania się doświadczenia w wielkiej metropolii. Wspólnym mianownikiem jest tu więc założenie, że kryzys ten, który pozbawia współczesnego człowieka możliwości zamieszkiwania, prowadzi do erozji i destrukcji tego, co kryje się – czy raczej dotychczas kryło – pod pojęciem domu. Zamiast poczucia bezpieczeństwa i rzeczywistych więzi, uczestnik opisywanej tu kultury doświadcza jedynie obcości i niezadomowienia, zamiast bliskości i intymności, lęk i frustrację, które, jak zakłada Anthony Vidler, wpisane są nieodmiennie w doświadczenie kulturowych przestrzeni nowoczesności¹⁷⁸. „Strach, trwoga, wyobcowanie i ich psychologiczne odpowiedniki, lęki, neurozy, fobie, były blisko związane z estetyką przestrzeni przez cały okres modernizmu”¹⁷⁹ – napisze autor *Architectural Uncanny*.

Przekonanie to, znajdujące wyjątkowo dobitny wyraz w tekście *Powrót flâneura* Waltera Benjamina: „w sygnaturze przelomu epok zawiera się bowiem i to, że wybiła godzina zamieszkiwania w dawnym sensie, kiedy na pierwszym miejscu było poczucie bezpieczeństwa”¹⁸⁰, pozwala zatem na co najmniej dwa sposoby podejmować problem utraconego domu. Z jednej strony otwiera ono pole manewru dla radykalnie – jak heideggerowski – nostalgicznych czy melancholijnych projektów, których celem staje się odzyskiwanie, choćby myślowe, tradycyjnie rozumianego domu. (Prędzej czy później okazują się być one jednak utopiami, które zamiast pomagać doświadczeniu zadomowiać się na powrót w kulturowej rzeczywistości, skłaniają do ucieczki przed generowanymi przez nią problemami). Z drugiej zaś domaga się odrzucenia tej problematycznej i bezużytecznej, założyć można, we współczesnym kontekście kulturowym kategorii – z czym jedynie do pewnego stopnia będę się tutaj spierać – a co zdają się implikować jej proponowane przez współczesnych filozofów, jak Jean-François Lyotard czy Massimo Cacciari, interpretacje i rewizje, które w mniejszym lub większym stopniu poruszają się w horyzoncie wyznaczonym przez heideggerowskie rozumienie kryzysu zamieszkiwania.

¹⁷⁸ Por. A. Vidler, *Warped Space. Art, Architecture, and Anxiety in Modern Culture*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 2001. W swojej książce Vidler rekonstruuje między innymi „kulturową historię agorafobii”, wskazując na ścisły związek zachodzący pomiędzy rozwojem wielkich miast a wykształcaniem się i teoretyczną refleksją nad przestrzennymi fobiami, takimi jak agorafobia, klaustrofobia czy oikofobia. Przedmiotem jego zainteresowania jest tu także teoretyczna refleksja (Benjamin, Kracauer, Simmel, Freud) nad doświadczeniami kształtującymi się w miejskiej przestrzeni, które opisywać można w kategoriach wyobcowania, alienacji, *horror vacui*.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 1.

¹⁸⁰ W. Benjamin, *Powrót Flâneura. O „Spacerach po Berlinie” Franza Hessela*, tłum. A. Kono-packi, „Literatura na świecie” nr 8-9/ 2001, s. 237.

Wyjątkowo ciekawy wydaje się być w tym kontekście pomysł Lyotarda, który w tekście *Domus and the Megalopolis* przeciwstawia *domus*, miejsce wspólne, miejsce powtarzalnego zdomowienia – nie pozbawione jednak mrocznych sekretów i zbudowane na przemocy, *hybris*¹⁸¹ – megalopolis, przestrzeni wolności „zamieszkiwanej” przez współczesnego człowieka. Prezentowana przez Lyotarda wizja *domus* wpisuje go zatem w bliską heideggerowskiej retorykę, w której na pierwsze miejsce wysuwają się kategorie takie jak naturalność, wspólnota, powtarzalność, zakorzenienie, które pozwalają kształtować się rutynie, nawykom, generują świadczący o zdomowieniu *habitus*. „Domowy język jest rytmiczny. Są opowieści: generacje, okolica, pory roku, mądrość i szaleństwo [...]. Każdy mieszkaniec domu odnajduje tu swoje miejsce i swoje imię [...]”¹⁸² – napisze Lyotard. Megalopolis, które wymyka się tej „naturalnej”, zakorzeniającej rytmice, odpowiada raczej doświadczeniom opisywanym przez Benjamina czy Hessela, które zdawać mają sprawę z radykalnego kryzysu zamieszkiwania, wiążącego się z życiem w wielkim mieście, gdzie za wolność – o czym wielokrotnie przekonywał Zygmunt Bauman¹⁸³ – płaci się brakiem poczucia bezpieczeństwa. Nie ma tu mowy o stabilizacji czy bliskości, które pozwalają wytworzyć poczucie zdomowienia w konkretnej kulturowej przestrzeni. Megalopolis zamieszkiwane jest bowiem jedynie o tyle, o ile, jak twierdzi Lyotard, możliwa czy konieczna jest deklaracja jej niezamieszkałości.

A jednak, jak założy filozof, to właśnie fakt, że *domus*, jako modus zamieszkiwania jest w ogóle do pomyślenia – choćby jako wspomnienie czy marzenie, o którym wiemy, że już się nie spełni – sprawia, że megalopolis nigdy nie staje się domem. „*Domus* pozostaje, pozostaje jako niemożliwość”¹⁸⁴ – stwierdzi nie bez nostalgii francuski filozof. Opisywana przez Lyotarda utrata *domus* oznacza tu więc w gruncie rzeczy utratę jakiegokolwiek możliwości zamieszkiwania. „Zamieszkujemy bowiem megalopolis do tego stopnia, do jakiego deklarujemy jego niezamieszkałość. W tym sensie zamieszkiwanie jest *inhuman*, w jakim pozostaje poza faktycznymi możliwościami człowieka, który śni jedynie swój sen o *domusie*, nie tyle bezdomny, ile wygnany z tradycyjnej, ziemskiej wizji zamieszkiwania”¹⁸⁵ – napisze Ewa Rewers. Wpisana w kondycję współczesnego człowieka nieobecność domu pozostaje także w tym ujęciu „faktem”, poza który wykroczyć już nie można.

Jest tak przede wszystkim dlatego, że propozycja ta, podobnie jak heideggerowska, nie pozwala w rzeczywistości na radykalną redefinicję czy problematyzację kategorii domu, która umożliwić by mogła „dostosowanie”

¹⁸¹ J.-F. Lyotard, *Domus and the Megalopolis*, op. cit., s. 197.

¹⁸² Ibidem, s. 192.

¹⁸³ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000.

¹⁸⁴ J.-F. Lyotard, *Domus and the Megalopolis*, op. cit., s. 197.

¹⁸⁵ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, op. cit., s. 231.

pojęcia zamieszkiwania do współczesnych kulturowych warunków oraz w sposób bardziej adekwatny opowiedzieć o wytwarzającym się w ich ramach kulturowym doświadczeniu. Benjaminowska konstatacja głosząca, że „wybiła godzina zamieszkiwania w dawnym sensie, kiedy na pierwszym miejscu było poczucie bezpieczeństwa”, nie musi przecież oznaczać, że zamieszkiwanie w innym sensie – który nie splata go nierozzerwalnie właśnie z poczuciem bezpieczeństwa – nie jest w ogóle możliwe. Otwiera ona raczej przestrzeń dla refleksji, która już bez nostalgii mogłaby myśleć i „konstruować” dom nie oferujący tego poczucia. Jego filozoficzne opracowanie wykształcić się może, założyć można, właśnie dzięki doświadczeniu jego radykalnie atopicznego charakteru opisywanego przez Caputo. Pozbawienie go charakterystyk takich jak bliskość, zażyłość i schronienie pozwala zatem uratować ideę domu, „osłabiając” jednak jej znaczenie.

Posunięcie takie stanowić może wyraz krytycznej wobec metafizycznego myślenia postawy, z perspektywy której właśnie w kategorii domu ześrodkowane zostają, jak sugeruje choćby Derrida¹⁸⁶, wszystkie negatywne i opresyjne wątki, które wpisują się w to myślenie. Ekspozycja i krytyka wiążącego się z tradycyjnie ujętym zamieszkiwaniem – artykułowanym w terminach bliskości, własności i samo-przyswojenia – centryzmu, zamknięcia na to co inne, zbiega się tu zatem z zadaniem destrukcji metafizyki obecności, a także rządzącej filozoficznym myśleniem logiki Tożsamości¹⁸⁷. Kluczowe dla tej perspektywy odkrycie, że moment konstrukcji tak rozumianego domu zawsze wiązać się musi z przemocą – na co zwracał uwagę również Lyotard – zdecydowanie zerwać każe z nostalgią, która dom taki chciałaby przywracać. To zatem nie tylko problematyczny charakter nowoczesności, która pozbawia człowieka zamieszkiwania, lecz także założenie, że ufundowany jest on nieodmiennie na strategiach wykluczenia czy totalizacji – na caputiańskim oczyszczaniu, dekontaminacji – uniemożliwia powrót do po heideggerowsku myślanego domu.

Jako ciekawy, bo architektoniczny komentarz do takiego myślenia funkcjonować może praca Rachel Whiteread *House*, która nie tylko stanowić ma ironiczną wariację na temat paradygmatycznego modernistycznego „domu” i wykorzystywanych przy jego projektowaniu formalnych rozwiązań, które, jak za Heideggerem zakłada Massimo Cacciari, poświadczają miały jedynie jego niezamieszkałość – szkło i metal, które dominowały tu jako materiał, wzmagają jedynie ten paradoksalny efekt. *House*, monolityczna, cementowa, pozbawiona drzwi i okien bryła, potraktowana może być przede wszystkim

¹⁸⁶ Por. J. Derrida, *Kres człowieka*, op. cit.

¹⁸⁷ Założenie takie odnaleźć można choćby w *Całości i nieskończoności* Levinasa, który – o czym była już mowa – zakłada, że miejsce, nawet to będące przestrzenią spotkania z Innym, jest zawsze miejscem Tego Samego (w którym Inny staje się Tym Samym i moim). Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit.

jako krytyczny pomnik tradycyjnie rozumianego domu – architektoniczna odpowiedź na filozoficzne postulaty jego problematyki.

Z jednej strony dlatego, że zaprojektowana przez Whiteread konstrukcja eksponuje nie przytulność i bezpieczeństwo, które tradycyjnie przypisujemy domowi, lecz obnaża – wywołując przy tym raczej nieprzyjemne uczucia – wpisana weń nieredukowalnie ekskluzywność, zamknięcie na to co wobec niego zewnętrzne, które podkreśla także filozoficzna refleksja. Dom White-read, radykalnie oddzielający się od otaczającej rzeczywistości, zamknięty zostaje bowiem na jakikolwiek zewnętrzny wpływ, uniemożliwiając równocześnie wydobyć się mieszkańców z tego, założyć można, opresyjnego wnętrza. Schronienie przekształca się tu w konsekwencji w więzienie¹⁸⁸. Tym samym, jak zdaje się sugerować Whiteread, wyraźne określenie niemożliwych do przekroczenia granic – co zdecydowanie podkreślać ma brak jakichkolwiek okien i drzwi – które określają ramy tego co „bliskie”, „swojskie” i „bezpieczne”, stanowi tu zatem raczej sygnał do ucieczki niż odpowiedź na autentyczną potrzebę zadowolenia. Lub, założyć można, zwraca przede wszystkim uwagę na cenę, jaką trzeba za takie zadowolenie zapłacić.

Z drugiej strony, jako pomnik właśnie, który przywołując dom jednocześnie go upamiętnia – przemieniając tym samym we wspomnienie – *House* zdaje sprawę z tej diagnozowanej już nieobecności tak rozumianego domu, „kiedy na pierwszym miejscu było poczucie bezpieczeństwa”. Ta skonkretyzowana w niemożliwej do zamieszkania bryle kategoria odesłana zostaje przez Whiteread w przeszłość, która nie staje się tu jednak przedmiotem nostalgicznej tęsknoty. Domaga się raczej rozbicia, przemodelowania, destabilizowania zarówno tak zaprojektowanego domu, jak i tak pomyślanej kategorii. Destabilizacja taka dokonać się może przede wszystkim, z jednej strony dzięki gestowi rozprucia i otwarcia granic wyznaczających to co do niego należy, który odwoływać się będzie do caputiańskiej kontaminacji, z drugiej zaś dzięki rozkopywaniu leżących u podstaw monolitycznej bryły fundamentów – by uruchomić jedną z najlepiej zakorzenionych w filozoficznym dyskursie metafor – w efekcie czego do głosu dojdzie jej kontyngencja, nietrwałość czy bezpodstawność, a zatem atopiczność.

Tropem tym, założyć można podąża Caputo, przeciwstawiając heideggerowskiej esencjalizującej i elitarystycznej wizji krainy początku i autentycznego zamieszkiwania, ideę domu opartą na zasadzie radykalnej otwartości. W tych terminach interpretować można bowiem zaproponowaną przez filozofa w *Against Ethics* krytyczną – dekonstrukcyjną, jak określa ją

¹⁸⁸ Na ten nieustannie powracający wśród interpretatorów Whiteread wątek lęku przed byciem uwięzionym we własnym domu, zwraca uwagę w książce *Warped Space* Anthony Vidler. Por. A. Vidler, *Warped Space*, op. cit., s. 143 nn.

sam Caputo – lekturę heideggerowskiego tekstu *O źródle dzieła sztuki*, przede wszystkim zaś zawartego tam opisu greckiej świątyni w Paestum. Mowa tu zatem o szczególnym dziele, które – zgodnie z założeniami heideggerowskiej ontologii – potraktowane zostaje jako początek i wydarzenie otwierające zamieszkiwaną przez „dziejowy naród” przestrzeń, świat w horyzoncie którego społeczne doświadczenie życiowe dokonać może samorozpoznania i samookreślenia – dom bycia. „Dzieło-świątynia dopiero spaja oraz gromadzi wokół siebie jedność tych horyzontów i odniesień, w których dla istoty ludzkiej postać jej losu uzyskują narodziny i śmierć, klątwa i błogosławieństwo, zwycięstwo i hańba, wytrwałość i upadek. Zaistniała przestrzeń tych otwartych odniesień stanowi świat tego historycznego narodu. Z niego i w nim odnajduje on dopiero siebie dla dokonania swego przeznaczenia”¹⁸⁹ – napisze Heidegger. Koncentrując się na patosie i monumentalności, wpisanych w heideggerowski opis, Caputo tropi przynależące doń esencjalizujące wątki – wyraźne ślady greko-germańskiego mitu i „greko-germańskiej harmonia”, które wyznaczają jego charakter. Świątynia w Paestum, oczyszczona ze wszystkich heterogenicznych i heterogennych elementów, podporządkowana zostaje tu bowiem, jak zakłada Caputo, monotematycznej poetyce¹⁹⁰, wybrzmiewa homofonicznym głosem jednoznacznie, właściwie rozumianego bycia.

Próba destabilizacji czy otwarcia tak zaprojektowanego monolitu – który okazuje się być, z perspektywy heideggerowskiej interpretacji, własnością greko-germańskiej duchowej wspólnoty – nie musi jednak oznaczać jego całkowitej destrukcji. „Dekonstrukcja nie ma nic wspólnego z burzeniem budynków, szczególnie greckich świątyń. Przeciwnie, dekonstrukcja jest rodzajem architektury”¹⁹¹ – napisze autor *More Radical Hermeneutics*. Oznaczać ma ona zatem raczej, jak wcielając się w postać Magdaleny de la Cruz sugeruje Caputo, otwieranie opisów świątyni na inną niż proponowana przez Heideggera poetykę, heterogenizowanie wielkiej metanarracji bycia. Nie chodzi tu jednak jedynie o oglądanie jej z perspektywy wielości kulturowych przekazów, które wykluczone zostały u Heideggera przez greckie czy niemieckie słowo, a które – jak za Derridą postuluje Caputo – zastąpione powinny zostać przez słowo grekożydowskie. Interpretacja autora *Radical Hermeneutics* pozostaje wrażliwa przede wszystkim na nieobecne czy marginalizowane dyskursy innych i cierpiących, ofiar i poszkodowanych, które problematyzować mają dumę i monumentalność greckiej świątyni i budować nowy, zdecydowanie bardziej otwarty i polifoniczny dom bycia. „Co by

¹⁸⁹ M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. M. Falkiewicz, „Sztuka i filozofia” 5, s. 30.

¹⁹⁰ J. Caputo, *Against Ethics. Contribution to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1993, s. 151.

¹⁹¹ Ibidem, s. 150.

się stało, gdyby ktoś zaproponował poetykę wyrzutków społeczeństwa, każdego anarchisty: trędowatych, prostytutek, poborców podatkowych, Samarytan, marnotrawców; szaleńców, homoseksualistów, czarnych, Żydów, seropozytywnych?”¹⁹² – zapyta filozof.

Z tej perspektywy, praktyczną realizacją caputiańskiego postulatu okazać się mogą choćby projekty Krzysztofa Wodiczki, który w ramach „pomnikoterapii” destabilizować pragnie między innymi jednoznaczne i nieproblematiczne interpretacje, wyznaczających tożsamość konkretnych miejsc, budynków-symboli. Projekcje Wodiczki, dla których zabytki architektoniczne stanowią przede wszystkim znaczące tło, ożywiają zatem wiązaną z nimi „poetykę”, by odwołać się do określenia Caputo, poprzez wydanie jej na indywidualne narracje „drugorzędnych” bohaterów społecznego życia – bezdomnych, ofiary politycznej przemocy, reprezentantów mniejszości etnicznych czy narodowych. Opowieści o traumach i tragicznych przeżyciach, wiązanych z tymi konkretnymi miejscami, stanowią tu zatem nie tylko narzędzie służące do radzenia sobie z tymi doświadczeniami, ale także środek heterogenizacji i problematyzacji ustabilizowanych znaczeń wpisanych w kulturowe przestrzenie. Co, założyć można, pociąga za sobą w konsekwencji ich interpretacyjne otwarcie, pluralizację sensów i możliwych użyć.

Drugą stroną tego, do pewnego stopnia utopijnego w swoim wydźwięku postulatu jest także możliwość konstrukcji takiej wizji domu, w ramach której zostaje on wyposażony w cechy przysługujące atopicznej przestrzeni, jak obcość czy nieswojość. Interpretowana w tych terminach heideggerowska świątynia nie mogłaby zostać już w tym ujęciu nazwana „imieniem własnym” czy fundować jednoznacznej, dającej poczucie bezpieczeństwa *Heimlichkeit*. Swojskość miejsca, wynikająca z jego zrozumiałości, z faktu, że zostaje ono przez zamieszkującego je człowieka niejako wzięte na własność – jak zakłada Heidegger – stać by się tu musiała zatem problematyczna. Wydanie monolitycznej, tautologicznej – zgodnie z określeniem Caputo – metanarracji bycia na działanie heterologii i paralogii¹⁹³, które fundować mają nowe doświadczenie świątyni sprawia, że nie pozwala ona umieścić się w ramach jasnych i klarownych kategorii, wymyka się jednoznacznej interpretacji, przede wszystkim zaś pozbawiona zostaje swojej swojskiej i bezpiecznej oczywistości.

Wpisanie nieswojości w doświadczenie domu, tego co z definicji swojskie i bliskie, o czym była już przecież mowa, pozwolenie, by zgodnie z postulatami Caputo, to co „znane, *heimlich*, atakowane było przez obce, *unheimlich*”¹⁹⁴, nie oznacza tu zatem zewnętrznego ataku na monolityczną bryłę.

¹⁹² Ibidem, s. 159.

¹⁹³ Ibidem, s. 152.

¹⁹⁴ J. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2000, s. 19.

„Udomowiona wersja absolutnego przerażenia” – by znów przywołać Vidlera – którą opisywać ma pojęcie nieswojności, odsyłać może przecież przede wszystkim do dokonującej się od wewnątrz destabilizacji kategorii domu. Odkrywanie kryjących się w jego wnętrzu mrocznych tajemnic, odsłanianie sekretów, wpisanych w jego podwaliny czy fundamenty, które domagają się podważenia wiążanego z nim poczucia bezpieczeństwa, nie unieważnia domu, a jedynie radykalnie go problematyzuje. „[...] W każdym momencie to, co wydawało się na pozór udomowione i komfortowe, bezpieczne i wolne od podejrzeń, mogło zostać uznane za coś, co powinno pozostać sekretem, lecz co, mimo to, przez szczelinę [...] powróciło”¹⁹⁵ – napisze autor *Warped Space*, charakteryzując literackie opisy nieswojności tropione w tekstach Hoffmana. W tym też sensie, reinterpretacja tej kategorii – która zbiegać się ma z zadaniem destrukcji metafizyki obecności – zwraca się tu w kierunku interpretacji, która pozwala dojść do głosu atopii rozumianej jako bezpodstawność, odsyłającej z kolei do metafory rozkopywania fundamentów na których opiera się jej gmach.

Zreinterpretowana w tych terminach kategoria domu wymyka się zatem zdecydowanie heideggerowskiej „poetyce zadomowienia”, odsyłając raczej do czy powołując do życia inną, radykalno-hermeneutyczną poetykę: „poetykę tego, czemu brakuje źródła i brakuje zamieszkiwania [...]”¹⁹⁶ – jak głosem Magdaleny de la Cruz zauważy Caputo. Nie oznacza to jednak, że domaga się ona odrzucenia. Przeciwnie, płynące z zaproponowanej przez autora *Against Ethics* interpretacji *O źródle dzieła sztuki* implikacje wskazują raczej na konieczność wprowadzenia w obszar tego, co udomowione – pod postacią obcych, *atopos*, derridiańskich bezdomnych, pozbawionych ojczyzny, emigrantów¹⁹⁷, tych którzy, zgodnie z simmlowską konstatacją przychodzą dziś, a zostają jutro¹⁹⁸ – tego co pozostawało dotąd poza jego granicami, a zatem ich radykalne otwarcie i rozprucie.

Mowa tu zatem, co warto podkreślić, o charakterystycznym także dla derridiańskiego i heideggerowskiego myślenia posunięciu, które nie oznacza zewnętrznego ataku na monolityczny i opresyjny porządek (na przykład język zachodniej metafizyki), lecz rozbijanie i destabilizowanie go od środka, *Verwindung* zamiast *Überwindung*. Posunięcie to utożsamiane z *caputiańskim* kontaminowaniem, które odsyłać może także do opisywanej przez Derridę gościnności – ta przecież wraz z otwarciem na inność domaga się zawsze otwarcia na niesione przez nią potencjalne ryzyko – oznacza tu zatem w konsekwencji atopizowanie – osłabianie kategorii domu. Już bowiem

¹⁹⁵ A. Vidler, *The Architectural Uncanny*, op. cit., s. 27.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Por. J. Derrida, *Politics of Friendship*, tłum. G. Colins, Verso, London 1997.

¹⁹⁸ G. Simmel, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 504 nn.

nie bezpieczeństwo i intymność funkcjonują tu jako jego definicyjne cechy, lecz zdolność do przyjęcia w swoje ramy jak największej liczby możliwych mieszkańców – dyskursów, poetyk, kulturowych praktyk czy, by pozostać przy heideggerowskiej retoryce, narracji bycia. W tak rozumiany dom wpisana zostaje zatem nieredukowalnie obcość, która odsyła do pierwszego – omawianego w poprzednim rozdziale – znaczenia atopii.

Hermeneutyczne osłabianie kategorii domu, które oznaczać ma, z jednej strony wskazanie na nieostrość i płynność jego granic, z drugiej zaś na jego przygodny, bezpodstawny charakter, wiąże się zatem z jego radykalną atopizacją. Wskazywać może ono jednak nie tylko na konieczność znaczeniowych przemian, którym podlegać musi „dom” wraz z transformacjami dokonującymi się w ramach kultury i filozofii. Pozwala zapytać także o to, na co zwraca uwagę Ewa Rewers, czy kształtujące się współcześnie zamieszkiwanie nie jest jedynie nostalgiczną pozostałością po nieobecnym już domu. Domaga się tym samym problematyzacji czy osłabienia nie tyle samego pojęcia domu, co relacji pomiędzy tymi dwiema kategoriami, która do głosu dojść może, jak postaram się pokazać, właśnie dzięki radykalno-hermeneutycznie charakteryzowanemu doświadczeniu.

4. Hermeneutyczny mit bezdomności

Pytanie o zamieszkiwanie kształtujące się w horyzoncie doświadczenia nieuchronnej utraty *domus*, które pozbawione byłoby nostalgicznego czy melancholijnego charakteru obecnego jeszcze w tekstach Heideggera i Lyotarda, w pierwszej chwili zdaje się być myślowym paradoksem. Oderwane od domu zamieszkiwanie, podobnie jak pozbawione swojskości poczucie zadomowienia, wydać się może przecież projektem niemożliwym. Opór stawia tu bowiem nie tylko język, który magnetyzuje nieodmiennie te dwie kategorie, wyprowadzając zamieszkiwanie wprost z przebywania w domu, ale i splatająca je ze sobą w nierozzerwalnym związku wyobraźnia. A jednak (co poświadczać może także współczesna architektura) rezygnacja z domu nie musi wiązać się nieuchronnie z koniecznością odrzucenia samej kategorii zamieszkiwania. Pozwala ona raczej otworzyć jej rozumienie na dalsze implikacje płynące z projektu radykalizacji hermeneutyki.

Założenie to, które zdaje się leżeć u podstaw zaproponowanej także przez Massimo Cacciariego interpretacji heideggerowskiego kryzysu zamieszkiwania, domaga się zatem przede wszystkim określenia warunków, które pozwalają oddzielić od siebie te dwie problematyczne kategorie. Słynne stwierdzenie włoskiego interpretatora późnych pism Heideggera: „Domu już nie ma”, sytuujące interesujące niemieckiego filozofa zagadnienie w ho-

ryzoncie refleksji nad przemianami współczesnej kultury, stanowi tu więc pierwszą odpowiedź. „Problem polega na tym, że duch nie może już dłużej mieszkać (*dwelling*) – został pozbawiony zamieszkiwania. I dlatego budowanie nie może «sprawić», że pojawi się dom”¹⁹⁹ – napisze w *Eupalinos or Architecture* Cacciari. Proponując tę dosyć autorytarną diagnozę współczesnej „duchowości”, która wyklucza możliwość konstruowania istotnego, z perspektywy wskazywanych przez Heideggera wartości światopoglądowych – do czego jeszcze powrócę – związku z przestrzenią, autor *Architecture and Nihilism*, wskazuje równocześnie na to, że architekturą, która odzwierciedlać ma niemożność zamieszkiwania – stając się tym samym autentycznym doświadczeniem współczesnego człowieka – jest „cicha” architektura Miesa van der Rohe. Architektura ta, jak zakłada Cacciari, charakteryzuje się bowiem „największą obojętnością na zamieszkiwanie, wyrażoną w neutralnych znakach. Język nieobecności poświadcza tu nieobecność zamieszkiwania. Wielkie szklane okna są nieważnością, milczeniem zamieszkiwania. Negują zamieszkiwanie odbijając metropolis”²⁰⁰.

Jednakże, jak argumentuje Cacciari, to właśnie ta obojętna na potrzebę zadomowienia, pozbawiona głębi, milcząca architektura, okazuje się być jedynym dostępnym współczesnemu człowiekowi zamieszkiwaniem. Założenie to – przeciwko modernistycznej architekturze zwrócił się przecież w *Budować, mieszkać, myśleć* Heidegger – które zdaje się wyprowadzać Cacciariego poza nostalgiczny horyzont heideggerowskiego myślenia, obecny jeszcze u Lyotarda, zbliża zatem proponowaną przezeń interpretację do konsekwencji filozoficznego projektu Caputo. Tu także próba opisu w języku filozofii różnicy pomiędzy tymi dwiema kategoriami, każe postawić pytanie o to, jak realizować się może zamieszkiwanie w radykalnie nieswojskim – obojętnym i milczącym, jak powiedziałaby Kołakowski – świecie, gdzie „dom” podlega nieustannej wewnętrznej erozji i destabilizacji. W sytuacji zatem, kiedy niemożność zamieszkiwania staje się „autentycznym” doświadczeniem współczesnego człowieka, stanowiąc wyzwanie, którego nie można interpretować w terminach odzyskiwania utraconej swojskości, w przyjętym przez Marquarda sensie – nie-zadomowienie okazuje się być bowiem znów jedynym możliwym zadomowieniem.

Sformułowana przez Cacciariego teza, zgodnie z którą myślana w heideggerowskim duchu relacja pomiędzy domem a zamieszkiwaniem rządzona jest nieobecną już współcześnie logiką, domaga się zatem przede wszystkim zmiany języka w którym dokonywać się ma jego artykulacja. Ocalanie zamieszkiwania, które destabilizuje i osłabia jego relację z domem, wiązać się musi tym samym z koniecznością wpisania tej kategorii w inny

¹⁹⁹ M. Cacciari, *Eupalinos or Architecture*, „Oppositions” 21/ 1980, s. 107.

²⁰⁰ Ibidem, s. 112.

niż uznawany dotychczas za oczywisty, semantyczny kontekst. Mowa więc o opisie w którym do głosu dochodzić będą już nie pojęcia takie jak ugruntowanie, zakorzenie, przywłaszczenie czy zadomowienie, dominujące w heideggerowskim esencjalistycznym dyskursie, lecz kategorie, które hermeneutycznie charakteryzowane doświadczenie zamieszkiwania podporządkowują innej, bardziej problematycznej (i horyzontalnej) metaforyce czy, by powrócić do otwierającego ten rozdział wątku, odmiennej, radykalno-hermeneutycznej mitologii.

Mowa tu zatem znów o specyficznym – myślanym wbrew Heideggerowi – sytuowaniu, *Erörterung*, rekontekstualizacji, która „przemieszczać” by mogła kategorię zamieszkiwania, osłabiając tym samym jej myślowy związek z domem. Wiążąc się z wysiłkiem budowania pomiędzy nimi dystansu, które, zgodnie ze sformułowanym w *Rozstaniu z filozofią pierwszych zasad* założeniem Marquarda, polega na „sztuce zajmowania pozycji dogodniejszych”²⁰¹, punktem odniesienia czyniłaby nie heideggerowską domenę pytania o bycie – bliskość i zadomowienie – lecz, jak się okaże, domenę pozabawionych ugruntowania fikcji czy interpretacji. Projekt taki, który skłania przede wszystkim do radykalnej rewizji warunków możliwości filozoficznej, adaptacyjnej kompensacji, wymusza zatem na hermeneutyce konieczność konstrukcji innego niż, jak chciał choćby Heidegger, zadomowiającego mitu. Otwiera tym samym przestrzeń dla postulowanej przez Caputo radykalno-hermeneutycznej remitologizacji, którą interpretować można nie tyle w terminach mitu sprawiedliwości – jak proponuje autor *Against Ethics* – co właśnie bezdomności. „Jeśli chcemy pozostać wierni naszemu historycznemu doświadczeniu, musimy zdać sobie sprawę, że skoro demityzacja została rozpoznana jako mit, to nasze związki z mitem nie będą już tak naiwne jak dotychczas, lecz zawsze już pozostaną naznaczone tym doświadczeniem”²⁰² – zauważy przecież w *Spółeczeństwie przejrzystym* Vattimo.

Założenie takie, stanowiące dosyć oczywistą konsekwencję czy efekt procesu demitologizacji, któremu ulec musiał, rozbijany i krytykowany przez amerykańskiego filozofa, heideggerowski mit zadomowienia, nie oznacza zatem konieczności całkowitej rezygnacji z jakiegokolwiek hermeneutycznej mitologii. Ta, jak twierdzi Kołakowski, nie jest przecież nigdy możliwa²⁰³. Nie pozwala jednak cofnąć się już do „mocnego” filozoficznego mitu, który, w Heideggerowskim duchu, właśnie jako „dom” fundował i legitymizował adaptacyjną interpretację, stanowiącą odpowiedź na potrzebę samoumiejszczenia i samookreślenia kulturowego doświadczenia (która

²⁰¹ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, op. cit., s. 127.

²⁰² G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 52.

²⁰³ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, op. cit. „Wszelachobecność mitu odsłania się przeto w nieuchronnym czerpaniu z jego zasobów również w aktach, które z odrzucania mitów czynią wartość” (s. 63) – zauważy filozof.

lokowała je w przestrzeni tego co pierwotne, bliskie i własne). To właśnie jego obecność, uprawomocniająca hermeneutyczną „opowieść” oraz określająca parametry po heideggerowsku myślanego zamieszkiwania, ulec powinna znów problematyzacji.

Jest tak przede wszystkim dlatego, że traktująca jako punkt wyjścia dwa przebiegające równolegle i w gruncie rzeczy nierozzerwalne procesy – krytykę heideggerowskiej esencjalistycznej mitologii oraz hermeneutyczne osłabianie kategorii domu – hermeneutyczna refleksja, zapytać musi o doświadczenie, które wymykać by się mogło ich silnej i zawłaszczającej logice. Mowa tu zatem zarówno o filozoficznych próbach osłabiania naiwnego, bezkrytycznego stosunku do mitologii, o którym pisze Vattimo, jak i więzi łączącej zamieszkiwanie z utraconym *domus*. W konsekwencji dopiero wyrzekający się „domu” – tego co pierwotne i uprawomocniające – hermeneutyczny mit, opowiadać mógłby o radykalno-hermeneutycznie rozumianym zamieszkiwaniu.

W tym kierunku, eksponując drugie, interesujące mnie w tym rozdziale znaczenie atypii jako bezpodstawności, zmierza, założyć można, zaproponowana przez Gianniego Vattimo reinterpretacja heideggerowskiego „poetyckiego zamieszkiwania”. Koncepcja ta, do pewnego stopnia wbrew ustaleniom autora *Bycia i czasu*, warunków jego możliwości poszukuje właśnie w kulturowej rzeczywistości nowoczesności czy, jak zakłada Vattimo, ponowoczesności. Wymyka się zatem także – jak sformułowana przez Cacciariego interpretacja – heideggerowskiej nostalgii. Założenie takie, jak postaram się pokazać, mieć może dwie komplementarne konsekwencje dla hermeneutycznych rewizji kategorii domu i zamieszkiwania, które nie tyle wskazują na konieczność osłabiania tej pierwszej kategorii, jak miało to miejsce w przypadku Caputo, co pozwalają projektować raczej słabe, odrywające się od figury domu zamieszkiwanie.

Konstruowany na poziomie wewnątrzfilozoficznym²⁰⁴ projekt przebolenia (*Verwindung*) metafizyki, który u Vattimo przybiera postać sekularyzacji filozoficznego myślenia, zbiega się tu bowiem zarówno z koniecznością problematyzacji opozycji głębia-powierzchnia, którą zakłada wpisane w tradycyjne rozumiane zamieszkiwanie zakorzenienie, jak i w ogólnym kontekście kultury postawienia pytania o to, czy możliwe jest jeszcze kształtowanie doświadczenia zamieszkiwania w horyzoncie wartości światopoglądowych – czy opisywanych przez Kołakowskiego mitów – które wpisane zostają

²⁰⁴ Odwołuję się tu do wprowadzonego przez Wojciecha Bursztę i Krzysztofa Piątkowskiego rozróżnienia dwóch kontekstów, w jakich interpretować czy sytuować można derridańską dekonstrukcję. Kontekst wewnątrzfilozoficzny odsyła tu do strategii czytania tekstów filozoficznych, kulturowo-antropologiczny, poszukuje możliwości zaaplikowania filozoficznych rozważań do rzeczywistości pozatekstowej, do konkretnego kulturowego kontekstu. Por. W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, op. cit., s. 62.

nieodmiennie w kulturową wykładnię domu. Ich erozja oznaczać by musiała bowiem – co sugerował także w *Eupalinos and Architecture* Massimo Cacciari – erozję tej kategorii, przynajmniej w jej tradycyjnym rozumieniu, do którego odsyła, jak zostało już powiedziane, projektowane przez autora *Przyczynków do filozofii zamieszkiwanie*.

Podążając tropem wyznaczonym przez heideggerowską destrukcję metafizyki obecności, wzmocnioną poprzez odwołanie do nihilistycznej myśli Nietzschego, Vattimo koncentruje się bowiem właśnie na tych aspektach współczesnej kultury, dzięki którym do głosu dochodzi kres czy kryzys ostatecznych wartości, który utożsamić można z procesem osłabiania obowiązywalności każdej mocnej, monomitycznej, by przywołać Marquarda²⁰⁵, mitologii. Postulowana przez Nietzschego w *Wiedzy radosnej*²⁰⁶ śmierć Boga nie oznacza więc jedynie odejścia w niepamięć innej, nadprzyrodzonej rzeczywistości, przed którą jesteśmy odpowiedzialni, ale przede wszystkim erozję podstawowych narzędzi umożliwiających nam porządkowanie tego, co doświadczane, zarówno wtedy kiedy mowa jest o doświadczeniu filozoficznym, jak i kulturowym. Pozbawianie rzeczywistości ugruntowujących ją metafizycznych, powszechnie obowiązujących zasad i praw prowadzi, w tym ujęciu, do redukcji świata, czy raczej jego wyzwolenia do czystej faktyczności.

Anonsuje ono zatem, jak założy Vattimo, z jednej strony koniec pojęcia bycia rozumianego jako nieporuszona i niezmienna struktura, która stanowić by miała ostateczny punkt odniesienia dla filozoficznego doświadczenia. Nie może być ono rozumiane już jako zasada bytu, podstawa, która gwarantowałaby mu stałość, trwałość i majestat. „To co naprawdę jest (*ontos on*) nie jest centrum przeciwstawionym peryferiom ani esencją przeciwstawioną wyglądowi, ani nie jest tym co przetrwa, w przeciwieństwie do tego, co przypadkowe i zmienne [...]” – napisze w *Końcu nowoczesności* Vattimo, a w tekście *Christentum im Zeitalter der Interpretation* doda: „Bycie, w które jesteśmy rzuceni i z którego zawsze już odpowiadamy, charakteryzowane jest przez dziejowość”²⁰⁷. Lokum caputiańskiego upływu staje się tu zatem wydarzeniowość bycia, która wymyka się wszelkiej metafizycznej stabilizacji i pojęciowości. Opierająca się na tak zarysowanym nie-matafizycznym – słabo ontologicznym – gruncie filozofia otwiera się w konsekwencji, jak założy filozof, na możliwość specyficznie rozumianej sekularyzacji, która oznaczać ma usytuowanie doświadczenia w heideggerowskim bezgruncie, myślenie poza zasadą racji, a tym samym rozstanie z myśleniem uzasadnia-

²⁰⁵ Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, op. cit., s. 113 nn.

²⁰⁶ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 111.

²⁰⁷ G. Vattimo, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, tłum. M.G. Weiß, w: G. Vattimo, R. Schröder, U. Engel, (Hrsg.), *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, Passagen, Wien 2004, s. 18.

jącym, poszukującym fundamentów, *Grund* – jego radykalną atopizację. Sekularyzacja nie jest więc przez Vattimo pojmowana w sensie nowoczesnym, jako odrzucenie lub osłabienie roli transcendencji w kontekście religijnym, lecz na sposób ponowoczesny, jako podanie w wątpliwość wszelkiej możliwej transcendencji.

Z drugiej strony, jak w tekście *Säkularisierung der Philosophie* zauważy Vattimo, sekularyzacja jako przebolenie metafizyki²⁰⁸ oznacza konieczność przyjęcia interpretacyjnego charakteru rzeczywistości – radykalnie pojętego fenomenu hermeneutycznego²⁰⁹. Także ona zatem – jako fundujące filozoficzny projekt złożenie – potraktowana zostaje wyłącznie jako interpretacyjny postulat, nie zaś kolejne metafizyczne stwierdzenie. W takich terminach bowiem, zdaniem Vattimo interpretować można jedynie głoszone przez Nietzschego w *Zmierzchu Bożyszcz* rozstanie z uniwersum faktów i wkroczenie w świat interpretacji, których obowiązywania nie reguluje już obiektywna, poza-interpretacyjna rzeczywistość. Interpretacyjność świata otwiera, założy filozof, drogę do przewyciężenia czy przebolenia metafizyki, właśnie dzięki temu, że zsekularyzowane myślenie samo potraktowane zostaje jako dziejowe wydarzenie, dziejowa interpretacja – osłabiony mit. „Jeśli stwierdzenie, że nie ma faktów, lecz tylko interpretacje, samo również przedstawia interpretację, a nie jakąś ostateczną prawdę, wtedy także ta teza rozumiana być musi jedynie jako «zainteresowana» odpowiedź na pytania stawiane przez współczesny świat”²¹⁰ – napisze Vattimo.

Projektowana przez autora *La avventura della differenza* sekularyzacja nie musi zatem oznaczać zgody na całkowitą bezznaczeniowość i przypadkowość, na którą, jak zdaje się twierdzić Kołakowski, skazane zostaje pozbawione silnego mitu doświadczenie²¹¹. Otwiera ona raczej przestrzeń dla słabej, świadomej swojego konstruktywnego i zarazem interesownego charakteru mitologii, którą – odwołując się do Nietzscheańskiej metafizyki – Vattimo porównuje do snu, który śnimy, zdając sobie sprawę z jego specyficznego statusu. „Już Nietzsche pokazał” – napisze więc w tekście *Mit po-*

²⁰⁸ Por. także G. Vattimo, *Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung*, w: G. Vattimo, *Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, tłum. R. Scheu, P. Mayrhofer, F. Romanini, Turia+Kant, Wien 2003. „Przebolenie (*Verwindung*) metafizyki tak pod względem teoretycznym, jak też pod związonym z nim epokowym względem [...], nie jest niczym innym niż sekularyzacją” (s. 108).

²⁰⁹ Por. G. Vattimo, *Säkularisierung der Philosophie*, w: G. Vattimo, *Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, tłum. R. Scheu, P. Mayrhofer, F. Romanini, Turia+Kant, Wien 2003, s. 58.

²¹⁰ G. Vattimo, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, op. cit., s. 19.

²¹¹ Por. Tak bowiem rozumie on każdą mitologię: „we wszystkich przypadkach chodzi o to samo: o uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest i do niczego nie odsyła”. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, op. cit., s. 16.

wtórnice odkryty włoski filozof – „że kiedy odkrywamy, iż także wartość prawdy jest wiarą opartą na wymogach życia, a zatem – «błędem», nie oznacza, że powracamy do dotychczasowych błędów. Śnić nadal, wiedząc, że się śni [...] nie jest tym samym, co zwyczajnie i po prostu śnić”²¹².

Konsekwencją takiego założenia okazuje się być konieczność radykalnej redefinicji celu i zadań filozofii. Już nie powrót do podstaw i źródła, rozumianego jako *arche*, lecz badanie dziejów bycia – heideggerowskie, pozbawione jednak całkowicie nostalgii myślenie historii metafizyki, jej błędów i zaniedbań, jej fikcji i iluzji, budujących obraz rzeczywistości – wyznacza obszar zainteresowania filozoficznej refleksji. Błędy te bowiem, zgodnie z nietzscheańskim postulatem, nie mogą podlegać jakiegokolwiek weryfikacji. Metafizyki nie są, jak zakłada Vattimo naukowymi hipotezami, które opisywać można w terminach mniejszej lub większej adekwatności poznawczej, lecz sposobami na jakie wydarza się rzeczywistość. Stanowią one niejako „najbliższą bliskość” (*nähste Nähe*), strukturę czy tkaninę świata, w którym kształtuje się współczesna filozofia. Mowa tu zatem o myślowej rzeczywistości, charakteryzowanej przez rozpad jakichkolwiek scentralizowanych perspektyw, lyotardowskich metanarracji, uzasadnionych uniwersalizmów i jednorodnych wizji rzeczywistości, które fundować miałyby w metafizycznym duchu myślany dom. Projektowane w ten sposób doświadczenie filozoficzne, które okazuje się być zawsze doświadczeniem kulturowym, „nie powraca do źródła, by uczynić je własnym; tym, co czyni jest podróżowanie wśród wielości ścieżek błędu, które jest jedyną formą bogactwa i jedynym rodzajem bycia, jakie jest nam dane”²¹³ – napisze w *Końcu nowoczesności* Vattimo.

Właśnie w tak zarysowanym interpretacyjnym kontekście wprowadza filozof do dyskursywnej gry kategorię poetyckiego zamieszkiwania. Zaproponowana przez Vattimo interpretacja Hölderlinowskiego wersu, „Pełen zasług, a jednak poetycko mieszka człowiek na tej ziemi”²¹⁴, funkcjonować ma przede wszystkim jako przyczynek do zrozumienia charakteru przejścia pomiędzy – w kontekście wewnątrzfilozoficznym – poruszającym się w horyzoncie metafizyki obecności myśleniem „uzasadniającym” a myśleniem zsekularyzowanym, a także – w planie krytyczno-kulturowym – pomiędzy nowoczesnością a ponowoczesnością i wykształcającymi się w ich ramach doświadczeniami.

Pełne zasług zamieszkiwanie nowoczesnego człowieka, skrótowo określone przez Vattimo jako „charakteryzowane przez egzystencję definiowaną w kategoriach projekcyjnej aktywności i prowadzoną przez racjonalizację

²¹² G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, op. cit., s. 51.

²¹³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 32.

²¹⁴ Cytat za: M. Heidegger, „...poetycko mieszka człowiek...”, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, op. cit., s. 168.

rzeczywistości w terminach struktur wspartych na myśli i działaniu [...]”²¹⁵, przeciwstawione jest poetyckiemu zamieszkiwaniu człowieka ponowoczesnego. Poetyckość odniesiona zostaje tym samym do egzystencji, która wymyka się nowoczesnej logice ładu, celowości, rozumu. Do doświadczenia, które nie porusza się w wyraźnie określonych i stabilnych granicach, lecz – podobnie jak filozoficzne myślenie – podróżuje wśród wielu ścieżek błędu, słabych mitów, niepełnych i a-totalnych opowieści, które nie mogą zostać przekute w „fakty” i do końca zachowują swój interpretacyjny status. „Poetycko zamieszkiwać nie oznacza zamieszkiwać w taki sposób, że potrzebuje się poezji, lecz zamieszkiwać z wrażliwością na to, co poetyckie, co charakteryzowane jest przez niemożliwość, w sensie niemożliwości zdefiniowania ostrych granic pomiędzy rzeczywistością i wyobraźnią”²¹⁶ – napisze w *The End of Modernity, the End of Project?* Vattimo. Zamieszkiwanie, jako odpowiednik zsekularyzowanego bycia-bez-zasad, bycia-bez-fundamentów, wiązać się musi w konsekwencji z otwarciem doświadczenia na śmiertelność i niekonieczność, na konstruktywny charakter doświadczanej rzeczywistości – zdając tym samym sprawę z jego radykalnej atopiczności.

Wprowadzona przez Vattimo korekta do heideggerowskiego myślenia „poetyckiego zamieszkiwania”, które rządzone jest – przywoływaną już – magnetyzacją przez to, co bliskie i własne – dom, zakłada w konsekwencji także reinterpretację samej kategorii bliskości. W ujęciu autora *La avventura della differenza* nie odsyła ona już do prawdy i źródłowego doświadczenia bycia, lecz do tego, co za Nietzschem określa Vattimo mianem *nähste Nähe*, najbliższej bliskości: do wielości kulturowych przekazów, z których utkana jest doświadczana rzeczywistość, poza które wykroczyć już nie można. Dokonująca się w projekcie włoskiego filozofa redukcja ontologicznego dystansu, która fundować miała przecież heideggerowskie zamieszkiwanie – stając się warunkiem możliwości konstrukcji domu zarówno dla bycia, jak i człowieka – uniemożliwia zatem jakąkolwiek pierwotną przynależność do raz na zawsze określonego świata znaczeń. Jak u Derridy i Caputo skazuje ona doświadczenie na horyzontalny, metonimiczny ruch pomiędzy wielością tworzących strukturę rzeczywistości fikcji, pomiędzy wielością śnionych przez doświadczenie snów. Vattimo zrywa tym samym radykalnie z wpisana – jak się często zakłada²¹⁷ – w hermeneutyczne myślenie pozytywną waloryzacją głębi.

²¹⁵ G. Vattimo, *The End of Modernity, the End of Project?*, w: N. Leach (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, Routledge, London, New York 2003, s. 148.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ Poza Derridą, taki zarzut wobec hermeneutycznego myślenia formułuje także Hans-Ulrich Gumbrecht. Por. H.-U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, tłum. J. Schulte, Surkamp, Frankfurt am Main 2004.

Budowane przez słabo ontologiczne myślenie kulturowe doświadczenie nie jest w konsekwencji zamieszkiwaniem, które gwarantować ma zakorzenie i stabilizację, i które zakorzenie takie w ogóle potrzebuje. Przeciwnie, rozumiane może być ono raczej w tym ujęciu jako zamieszkiwanie słabe, niestałe i powierzchowne: przebywanie, chwilowy pobyt, po-mieszkiwanie, które z definicji niejako pozbawione zostaje podwalin czy fundamentów – obywa się zatem bez figury domu.

Kategoria głębi nie musi jednak odwoływać się jedynie do ontologicznie rozumianych podstaw – czy raczej ich słabej obecności. Konsekwencje hermeneutycznej koncepcji Vattimo z powodzeniem przełożyć można bowiem na terminy kryzysu światopoglądowej sfery kultury²¹⁸, która wyjątkowo wyraźnie i w sposób raczej bezprecedensowy dochodzi do głosu we współczesnej kulturowej rzeczywistości, domagając się zdecydowanie rewaloryzacji kulturowych definicji domu. Schyłek i upadek ostatecznych wartości, który za Nietzschem diagnozuje Vattimo, oznaczać może, że dom, będący dotąd ich *locum* – wpisane są one przecież nieodmiennie w jego kulturowe wykładnie²¹⁹ – traci to immanentnie przysługujące mu odniesienie do „wyższego porządku rzeczy”. „Kamień jest bardziej kamieniem niż dawniej”²²⁰ – jak w *Ludzkie, Arcyludzkie* zauważy Nietzsche.

Generowana przez heideggerowski kryzys zamieszkiwania nostalgia za domem utożsamiona zostaje, z tej perspektywy, z niepotrzebną i nieuprawnioną już tęsknotą za głęboką, duchową relacją z rzeczywistością, której doświadczenie – wykształcające się w świecie zdominowanym przez rozum instrumentalny (*Ge-Stell*) – zostało raz na zawsze pozbawione²²¹. W tych terminach interpretować można prawdopodobnie zdanie Vattimo, które

²¹⁸ Por. J. Kmita, *Destrukcyjna społeczna przestrzeń dzieła sztuki*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej. Próby interpretacyjne*, Instytut Kultury, Warszawa 1991.

²¹⁹ Por. choćby: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1975; U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubertowicz, *Dom jako wartość duchowa*, „Znak” 4/ 1996.

²²⁰ F. Nietzsche, *Ludzkie, Arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 134.

²²¹ Ku interpretacji takiej skłania choćby zaproponowany w *Miejscach, stronach, okolicach* przez Buczyńską-Garewicz krytyczny opis „postmodernistycznego” doświadczenia radykalnego niezadomowienia, który autorka z całą stanowczością przeciwstawia autentycznemu zamieszkiwaniu. Mowa tu znów o heideggerowskiej świątyni w Paestum, która stała się przedmiotem przywoływanych wcześniej analiz Caputo. „Czy każdy potrafi uczynić swoim domem budowlę grecką? [...] Pospieszny postmodernistyczny turysta przebiegnie szybko obok, zrobi parę zdjęć i popędzi do innego nie-miejsca, do innego swojego niemieszkania. [...] Również człowiek żyjący obok, handlujący w lecie lodami, może patrzeć na świątynię jak na kupę starych kamieni, z której co najwyżej można wydłubać jakiś kawałek muru dla zaspokojenia współczesnych potrzeb” – napisze autorka *Metafizycznych rozważań o czasie*, podejmując niejako nietzscheańską konstatację. H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, op. cit., s. 145.

odnosić się ma do „kondycji” człowieka w świecie techniczno-naukowej organizacji, gdzie *Dasein* „[...] w radykalnym sensie nie może być tu-oto”²²². Niemożność ta, która nie oznacza absolutnej niedostępności heideggerowskiego *da*, lecz raczej konieczność rozpatrywania tej dostępności w jej nie-absolutnym, nieciągłym i nieautonomicznym charakterze, poświadczają przede wszystkim afirmowaną przez Vattimo nietrwałą przynależność doświadczenia – wpisaną we współczesne zamieszkiwanie bezdomność. Założenie to, zbliżające włoskiego filozofa do interpretacji kryzysu zamieszkiwania zaproponowanej przez Cacciarię, funduje zatem nową radykalno-hermeneutyczną mitologię.

Erozja światopoglądowych wartości, mocnych mitów, w horyzoncie których organizować się ma zamieszkiwanie, interpretowane jako rozumiejąca czy „duchowa”²²³ relacja z miejscem, nie musi zatem oznaczać całkowitej erozji tej problematycznej kategorii, a jedynie jej spłaszczenie czy, by odwołać się do innej nietzscheańskiej metafory, uczynienie lekką. Utrata światopoglądowego zaplecza wiązać się może bowiem, na co wyraźnie zwraca uwagę Vattimo, przede wszystkim z wyzwoleniem od metafizycznych obciążeń, o którym opowiadać ma hermeneutyczny mit bezdomności. W jego horyzoncie doświadczenie wymyka się przecież nieustannie próbom stabilizacji przez odpowiadające na potrzebę samoumiejszczenia w kulturowym świecie opowieści, lecz nieustannie konfrontowane jest z wolnością nie tylko od porządkujących interpretacji, ale i do interpretacji, z afirmacją mobilności i wielości czy polimityczności, by odwołać się do określenia Marquarda, którą gwarantować może jedynie niepełne zakorzenienie – pełne zawsze bowiem stabilizuje ruch²²⁴. To nowe doświadczenie domaga się zatem nowego, dostosowanego do swoich potrzeb zamieszkiwania, dzięki któremu wolność ta mogłaby się realizować.

Jego ucieleśnienia nie stanowi jednak wyłącznie, jak za Heideggerem zakłada autor *Architecture and Nihilism*, „cicha” modernistyczna architektura Miesa van der Rohe. Nie tylko ona bowiem, odpowiadając niejako na wystosowany w krytycznej perspektywie przez Kracauera w *Hotelhalle*²²⁵ postulat, by budować „domy dla bezdomnych”, poświadczą coraz wyraźniej dochodzące do głosu – afirmowane przez Vattimo – osłabianie relacji pomiędzy domostwem a zamieszkiwaniem. Zmierzający oczywiście w zupełnie innym

²²² G. Vattimo, *Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung*, op. cit., s. 81.

²²³ W tych terminach Buczyńska-Garewicz czyta heideggerowską koncepcję zamieszkiwania. Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, op. cit.

²²⁴ Problem ruchu, oscylacji, która wpisana jest w radykalno-hermeneutycznie charakteryzowane doświadczenie, stanie się przedmiotem zainteresowania ostatniego rozdziału.

²²⁵ Por. S. Kracauer, *Hotelhalle*, w: S. Kracauer, *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat*, Surkamp, Frankfurt am Main 1971.

kierunku niż ten, który, projektując domy dla bezdomnych, wyznacza Krzysztof Wodiczko, Kracauer, zwraca przecież przede wszystkim uwagę na przekształcenia w charakterze związków budowanych pomiędzy człowiekiem a zamieszkiwanymi przez przestrzeniami. Wskazanie na to, że hotelowy hol funkcjonować może jako paradygmatyczna przestrzeń określająca parametry zamieszkiwania mieszkańca nowoczesnego miasta, pozwala dojść do głosu nie tylko jego wolności, samotności, anonimowości, ale właśnie brakowi zakorzenienia czy emocjonalnego przywiązania do miejsca pobytu. Ten zaś, jak zauważa Vidler, stanowić ma efekt postępującej sekularyzacji i racjonalizacji nowoczesnego życia, która pozbawia człowieka potrzeby poszukiwania tego, co za Kracauerem określa on mianem *Verknüpfung*, więzi z miejscem²²⁶.

Z tej perspektywy także współczesne, wpisujące się w nurt nowej prostoty czy nowego modernizmu, architektoniczne projekty, wśród których wymienić można choćby *Azuma House* Tadao Ando czy *House with one Wall* Christiana Kereza, opowiadać mogą o bezdomnym zamieszkiwaniu – czy pozbawionym zadowolenia kulturowym doświadczeniu. Surowość i oszczędność tych minimalistycznych konstrukcji, która nie wydaje się tu być jedynie konsekwencją formalnych wyborów – stanowi raczej wyraz, jak założyć można w diltheyowskim duchu, dochodzącej do głosu szerszej kulturowej tendencji – z jednej strony raz na zawsze odrywa je od światopoglądowego, duchowego zaplecza wpisującego się w tradycyjnie ujmowany *domus*, czyniąc tę kategorię pustą. Proste, niemal przezroczyste budynki, nie pozostawiają miejsca na bliskość czy intymność. Dominacja szkła i betonu jako podstawowych materiałów sprawia, że emanują one chłodem i elegancją, z pewnością jednak nie generują kracauerowskiego *Verknüpfung*.

Z drugiej strony jednak, to właśnie dochodząca dzięki nim do głosu potrzeba konstrukcji tak zaprojektowanych domów zdawać może najlepiej sprawę z przekształceń, jakim podlega współcześnie kulturowe doświadczenie oraz relacja zachodząca pomiędzy „domem” a zamieszkującym go człowiekiem. Fakt, że nie ma tu miejsca na jakiegokolwiek więzi, które splatałyby dom i jego mieszkańców, że budowana między nimi relacja może mieć jedynie powierzchowny i przelotny charakter, nie tylko zbliża je do paradygmatycznych hotelowych holi – pozbawiając dom jego uprzywilejowanej i wyjątkowej pozycji. Również on okazuje się tu być jedynie budowlą, w której – zgodnie z nostalgiczną tezą Benjamina – trudno pozostawić ślad. Modeluje on także słabe, atopiczne zamieszkiwanie, zwolnione z – czy wolne od, jak prawdopodobnie wolałby powiedzieć Vattimo – obowiązku zakorzenienia się w doświadczanej kulturowej przestrzeni czy, szerzej, kulturowej rzeczywistości.

²²⁶ Por. A. Vidler, *Warped Space*, op. cit., s. 73.

W konsekwencji także artykułowane w terminach bezdomnego, atopicznego zamieszkiwania kulturowe doświadczenie, okazać się może znów wyjątkowo problematyczne. Nie tylko dlatego, że pozbawione zakorzenienia doświadczenie – o czym pouczał choćby Lyotard, pisząc o rytmice *domus* – nie może przekształcić się w nawyk, poddać „prawom” oswajonej kulturowej regularności. Jest tak także dlatego, że pozbawiając się więzi, stawiać musi ono nieustannie pod znakiem zapytania przekonania, wyznaczające jego kierunek, które nie są już w tym ujęciu ani bliskie, ani własne, ani, w konsekwencji, bezpieczne. Pozbawione domu doświadczenie, to bowiem doświadczenie kształtowane w kulturowej rzeczywistości, gdzie wyprowadzający poza „bezznaczeniową bezpośredniość” mit, dostarczający stałych i pewnych punktów odniesienia, podlega nieustannie erozji i sam wskazuje na własną przygodność. Gdzie poczucie przynależności i zakorzenienia, o czym pisał Kołakowski, wystawiane na destrukcyjne działanie antynomii świadomości praktycznej – która wynika tu z uznania konstruktywnego charakteru doświadczanej rzeczywistości – jest zawsze poczuciem jedynie „słabego” zdomowienia.

Warto jednak zapytać, odwracając przewrotnie przyjętą perspektywę, na ile ta wpisana w kulturowe doświadczenie bezdomność stanowić może efekt nie tyle tak a nie inaczej określonej hermeneutycznej sytuacji, lecz przysługującej mu nieredukowalnie dynamiki. Jej eksplikacja, która do głosu dojdzie w następnym rozdziale, stanie się także paradoksalnie narzędziem analizy dokonujących się współcześnie kulturowych przemian.

Doświadczenie utraty

1. Utrata w hermeneutycznym doświadczeniu bycia

1.1. Doświadczenie: od uobecniania do atopii

Przeprowadzona przez Heideggera w tekście *Heglowskie pojęcie doświadczenia* krytyczna lektura fragmentów *Fenomenologii ducha*, która wywarła niebagatelny wpływ na ich recepcję na gruncie współczesnej, głównie poststrukturalistycznej filozofii¹, nie stanowi jedynie, jak się często zakłada, frontalnego ataku na metafizyczną kategorię świadomości i związane z nią pojęcie doświadczenia. Potraktowana może ona zostać także, czy raczej przede wszystkim, jako próba odzyskania dla filozoficznej refleksji tej problematycznej kategorii, która domaga się jednak radykalnej zmiany interpretacyjnej perspektywy. Ta zaś wiązać się powinna z koniecznością dojścia tam, gdzie nie dotarł – jak założyć mógłby Heidegger – zatrzymujący się w pół drogi Hegel. Wpisania jej zatem, by odwołać się do określenia *Caputo*, w wielką metanarrację bycia, która okazać się musi – o czym była już przecież mowa – postępującą historią jego utraty. Proces *Seinsvergessenheit* niemal od początku towarzyszący metafizycznej refleksji wywarł bowiem decydujący wpływ nie tylko na jego błędne rozumienie lub całkowite zapoznanie problematyki bycia, ale także na charakter tematyzacji kategorii doświadczenia, przede wszystkim wtedy kiedy, jak chciałby Heidegger, powinno być ono myślane właśnie jako doświadczenie bycia.

Decydująca dla filozoficznego projektu autora *Przyczynków do filozofii* kruczata wyrwijająca bycie z metafizycznego zapomnienia, domaga się więc radykalnej reinterpretacji filozoficznego tekstu, który pozostał ślepy na jego roszczenia. Ma ona tym samym za zadanie przypominać, zwracać się ku,

¹ Na fakt, że heideggerowska argumentacja dochodzi do głosu między innymi w zaproponowanych przez Foucaulta czy Lyotarda interpretacjach heglowskiej koncepcji doświadczenia zwraca uwagę m.in. Martin Jay. M. Jay, *Doświadczenie lub/ i eksperymentowanie: Löwenthal i wyzwanie postmodernizmu*, tłum. A. Zaporowski, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 181.

czy nieustannie przywoływać to co utracone – bycie samo: stały punkt odniesienia dla myślącego tylko jedną myśl² już nie tyle nostalgicznego, co melancholijnego myśliciela³, jakim okazuje się być Heidegger.

Podporządkowana „pytaniu o bycie” heideggerowska lektura *Fenomenologii ducha* żeruje zatem na heglowskich rozwiązaniach. Dokonuje przekładu kluczowych kategorii, problematyzuje i destabilizuje fundamentalne tezy głównie po to, by pokazać w jaki sposób, na mocy jakiego gestu zostaje ono przez autora *Wykładów z filozofii dziejów* odrzucone, czy raczej zapomniane – utracie tej próbując tym samym (w dosyć paradoksalny sposób, jak się okaże) przeciwdziałać. Dochodzące do głosu w koncepcji Hegla uprzywilejowanie podmiotu, domagające się radykalnej polaryzacji sfery podmiotowo-przedmiotowej, na które niechętnie spogląda Heidegger, i które skłoniło przeciw wielu współczesnych filozofów do odrzucenia pojęcia doświadczenia⁴, okazuje się tu być bowiem jedynie wyrazem bardziej fundamentalnego problemu, jakim jest właśnie *Seinsvergessenheit*. A co za tym idzie, także konsekwencją wynikającego zeń i bezdyskusyjnie przyjmowanego założenia, które wpisuje się doskonale w ramy metafizyki obecności, że tym co motywuje ruch dialektycznego doświadczenia jest obecność: progresywny, kulminujący we „władającej paruzji absolutu”⁵ proces uobecniania.

Heglowskie doświadczenie filozoficzne, które oznaczać ma, jak w *Fenomenologii ducha* pisze niemiecki filozof, „dialektyczny ruch, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swojej wiedzy, jak i swoim przedmiocie

² Por. O. Pöggler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 5-6.

³ Bazuję tu na rozróżnieniu przywoływanym przez Martina Jaya, który w książce *Pieśni doświadczenia*, za Angeliką Rauch domaga się – w freudowskim duchu – rozdzielenia kategorii nostalgii i melancholii, ze względu na ich stosunek do utraconego obiektu. „O ile nostalgia oznacza ból tego rodzaju tęsknoty za innym miejscem i innym czasem, to jednocześnie dystans i separacja pomiędzy «ja» i owym innym są w niej mimo wszystko gorliwie zachowywane. Melancholia natomiast aktywnie przemieszcza owo inne do terażniejszości i przenosi w symboliczną postać, jaką tamta rzecz lub miejsce może przyjąć tu i teraz. Podczas gdy tutaj inne staje się częścią «ja», nostalgia pozostaje na poziomie wyobrażeniowym”. A. Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*. Cyt. za: M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejnak-Majewska, Universitas, Kraków 2008, s. 478 (przypis).

⁴ Nieco inaczej swoją decyzję motywuje Richard Rorty. Wiąże się ona bowiem ściśle z zakwestionowaną przez niego możliwością pełnienia przez doświadczenie (rozumiane tu po kantowsku jako rezultat bezpośredniego, lecz apriorycznie – przyczynowo-skutkowo – uporządkowanego kontaktu z poznawaną rzeczywistością) funkcji uprawomocniającej poznanie naukowe i, co za tym idzie, jakiegokolwiek przekonania dotyczące rzeczywistości. Por. R. Rorty, *Badanie jako rekontekstualizacja: antydualistyczne ujęcie interpretacji*, w: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm, prawda*, op. cit.

⁵ M. Heidegger, *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, tłum. R. Marszałek, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 167.

- o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot [...]”⁶, zredukowane zostaje zatem, sugeruje Heidegger, do obecności zjawiska dla świadomości, jego prezentacji. Tak bowiem, jak za Heglem zakłada filozof, rozumieć można doświadczenie, którego droga prowadzi zawsze „wzdłuż pasma zjawisk”⁷, przedmiotów, które przed-stawia sobie świadomość, wprawiając tym samym doświadczenie w ruch. Wpisany weń moment przekształcenia bytu samego w sobie w byt dla świadomości, który określać ma nieustającą wymianę pomiędzy naturalną i realną świadomością, eksponując jego dialektyczny charakter, wyznacza zatem nie tylko parametry czy sposób bycia jego przedmiotu, jako tego co obecne. Decyduje także o nieproblematyzowanych i niejako oczywistych - choć z perspektywy autora *Bycia i czasu* zdecydowanie wątpliwych i jedynie historycznych⁸ - ontologicznych charakterystykach podmiotu, który rozumiany jest jako *hypokaimenon*, subiekcja. „Jeżeli byt jawi się jako przedmiot - co zachodzi, gdy bytowość prześwieca jako przedmiotowość - i jeżeli wskutek tego bycie przemawia jako to, co nie-przedmiotowe, to wszystko polega już na takiej ontologii, w której *on* określono jako *hypokaimenon*, to [zaś] jako subiectum, a jego bycie - na mocy subiekcji świadomości”⁹ - napisze zatem Heidegger.

Interpretacja autora *Wprowadzenia do metafizyki* nie koncentruje się jednak przede wszystkim na tym założeniu heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Zwraca się ona raczej - konsekwentnie przekładając pojęcia Hegla na terminy własnej ontologicznej refleksji - ku bardziej podstawowej, domagającej się problematyzacji relacji, która decyduje o kształcie opisywanego przez filozofa doświadczenia. Mowa o stosunku zachodzącym pomiędzy heglowską świadomością naturalną i realną, pomiędzy *doxa* a *noein*, a zatem między tym co Heidegger we właściwym sobie duchu artykułuje w kategoriach świadomości ontycznej i świadomości ontologicznej. To on bowiem określa warunki czy sposób na jaki bycie, właśnie dzięki doświadczeniu, w ogóle może dojść do głosu. Okazuje się tym samym, że doświadczenie rozumieć należy jako ciągły dialog pomiędzy ślepą na bycie bytu, zorientowaną na byt, świadomością ontyczną (naturalną) - która jako *doxa* przywołać po-

⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, t. I, s. 107. Podstawowa własność, która pozwala odróżnić, zdaniem Hegla, tak rozumiane doświadczenie, od doświadczenia empiryzmu wiąże się z faktem, że przemianie ulega tu zarówno świadomość, jak i przedmiot, ku któremu się ona kieruje. „W empirycznym doświadczeniu zmienia się tylko świadomość, która osiąga pewną wiedzę o przedmiocie, ale nie przedmiot, który zostaje tylko w jakiś sposób poznany. Doświadczenie takie jest wystarczające dla ustalania praw w naukach empirycznych, a nie dla filozofii” (ibidem).

⁷ M. Heidegger, *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, op. cit., s. 119.

⁸ „Kiedy słów *on* i «byt» używamy z namysłem, zakładamy przede wszystkim, że myślimy, tzn. zważamy na to, jak dalece w danym wypadku zmieniło się znaczenie i jaka jest jego dana historyczna postać”. Ibidem, s. 145.

⁹ Ibidem.

zwala heideggerowską przeciętną powszedniość czy opisywane w *Byciu i czasie* upadanie – oraz świadomością ontologiczną, która przedmiotem zainteresowania czy namysłu czyni jego bycie. „Świadomość jako świadomość jest swoim ruchem; albowiem jest porównywaniem zachodzącym między wiedzą ontyczno-przedontologiczną a ontologiczną”¹⁰ – napisze w *Heglowskim pojęciu doświadczenia* filozof. Przedmiotem doświadczenia, stale zmieniającym się w wyniku jego nieustającego ruchu, okazuje się być tym samym, z perspektywy heideggerowskiej interpretacji nie to, co prawdziwe lub bytujące, jak chciałby jeszcze Hegel, lecz samo bycie bytu. Doświadczenie jest tu, założyć można, wprost doświadczeniem bycia.

Wpisany już w heglowską koncepcję doświadczenia (w jej heideggerowskiej wykładni) ruch ku byciu – ruch przekraczania ograniczeń naturalnej świadomości – sytuuje je zatem w specyficznej przestrzeni «pomiędzy». Mowa o domenie ontologicznej różnicy, która domaga się, by na byt spojrzeć z perspektywy jego bycia, co prowadzić może, ale jak się okazuje nie musi, do rzeczywistego namysłu nad pytaniem o bycie. Skłania również do problematyzacji opozycji podmiot-przedmiot, kluczowej dla projektowanej przez autora *Zasad filozofii prawa*. Tym samym heglowskie założenie, które każe ujmować byt jako obecny – także samą świadomość, która samoprezentuje się dzięki doświadczeniu – bycie zaś artykułować w terminach obecności czy uobecniania, pozwala wpisać projekt Hegla w ramy ontologii, która znosi tę różnicę.

Podporządkowując dialektyczny ruch doświadczenia teleologii absolutnego ducha czy, by odwołać się do określenia Martina Jaya, „celebracji obecności jako kumulatywnego urzeczywistniania się”¹¹, zakłada zatem niemożliwe z przyjmowanej przez Heideggera perspektywy spełnienie doświadczenia. Hegłowska, świecka „teologia absolutu jest wiedzą o bycie jako bycie, która u myślicieli greckich ujawnia jego onto-teologiczną istotę i posłusznie idzie za nią, nie dochodząc nigdy do jej podstawy”¹² – napisze niemiecki filozof. W konsekwencji, w proponowanym przez autora *Wykładów z filozofii dziejów* ujęciu wprawiająca doświadczenie w ruch „rozmowa”, jak określi ją Heidegger, pomiędzy ontyczną a ontologiczną świadomością musi się kiedyś zakończyć – dopełnić w momencie całkowitego uobecnienia. „Dokonało się” – powtórzy za Heglem Heidegger – wskazując tym samym na jej kulminację we władającej paruzji absolutu. „A wreszcie, kiedy świadomość sama ujmie swoją własną istotę, określi przez to naturę samej wiedzy absolutnej”¹³ – założy przecież w *Fenomenologii ducha* Hegel.

¹⁰ Ibidem, s. 151.

¹¹ M. Jay, op. cit., s. 496.

¹² M. Heidegger, *Hegłowskie pojęcie doświadczenia*, op. cit., s. 165.

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 10.

Podporządkowanie pojęcia doświadczenia tej specyficznej spekulatywno-dialektycznej logice, które w efekcie każe ujmować je właśnie w kategoriach nauki, zapoznaje zatem bardziej podstawowy problem, na który, zdaniem autora *Bycia i czasu*, może ono wskazywać. To właśnie przed jego rozpoznaniem Hegel „cofnął się za strachem”¹⁴, skazując bycie na zapomnienie i posłusznie idąc za wskazaniem dotychczasowej metafizycznej filozofii. Mowa o pierwotnym znaczeniu kategorii, wymykającym się redukcji do kantowskiego rozumienia, utożsamiającego je z teoretyczną wiedzą o byciu, które w heglowskim ujęciu rozszerzone zostaje na samą świadomość stającą się przecież przedmiotem samo-prezentacji. Dlatego też wyjście poza jej ograniczające ramy, na które nie zdecydował się autor *Wykładów z filozofii dziejów* („w prezentowaniu doświadczenie jest nauką” – napisze przecież, komentując konsekwencje jego koncepcji Heidegger), przywracać może zapomniany wymiar doświadczenia właśnie jako doświadczenia bycia. Wiązać się musi zatem z reminiscencją „źródłowego znaczenia słowa «doświadczać»”, która pozwoli „znowu posłyszeć pogłos pierwotnego brzmienia, które Hegel zapewne słyszał w myśli: doświadczenie jako wybiegające dosięgnięcie, a to jako sposób uobecniania się [...] bycia [...]”¹⁵.

Założenie to, które pozwala przypuszczać, że heideggerowska interpretacja nawiązuje raczej do starogreckiej *empeirii* niż poznawczego doświadczenia, które zmonopolizowało nowożytną filozofię, potwierdzają zawarte w *Przyczynkach do filozofii* rozważania nad tą kategorią. Tam, źródłowy sposób rozumienia słowa „doświadczać” odwołuje się bowiem do „ruchu życia”, do faktycznego, życiowego doświadczenia, które jest, w heideggerowskiej optyce pierwotnym, przedteoretycznym doświadczeniem bycia. W konsekwencji, doświadczać nie oznacza dla niemieckiego filozofa przyjmować postawę poznawczą, stawać naprzeciw bytu (byt sam w sobie), który staje się przedmiotem prezentowanym świadomości (byt dla świadomości), lecz jak w *Przyczynkach do filozofii* napisze Heidegger: „trafić na coś, mianowicie na coś, co się nastęcza; odbierać od czegoś, co kogoś trafia i coś mu robi, co nas «pobudza», co nas spotyka bez naszego współdziałania”¹⁶. Mowa tu zatem przede wszystkim o doświadczeniu rozumianym jako sposób bycia, jako życiowa aktywność, która kształtuje zarówno doświadczającego, jak i to, co przezeń doświadczane – o, jak określi je Adorno, „fenomenologicznym praprzeżyciu”¹⁷, wydarzeniu. Dopiero z tej perspektywy doświadczenie – jako natura naturalnej świadomości, doksy, „która histo-

¹⁴ M. Heidegger, *Hegłowskie pojęcie doświadczenia*, op. cit., s. 163.

¹⁵ Ibidem, s. 163-164.

¹⁶ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 153.

¹⁷ Por. T. Adorno, *Hegel: Three Studies*. Za: M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, op. cit., s. 497.

rycznie zdana jest na przypadkowość swych przejawiających się postaci”¹⁸ (co przypominać ma obecne w *Byciu i czasie* założenie, że doświadczenie bycia sprzężone jest nieodmiennie z byciem w jakimś świecie, który określa sposób dostępu doń) – okazać się może byciem bytu jakim jest *Dasein*.

Kategoria doświadczenia nie opisuje zatem pierwotnie ruchu samowiedzy ku swej ostatecznej, pełnej postaci, lecz wyznacza pojęciowe ramy, w których dokonywać się ma w ogóle artykulacja ontologicznych charakterystyk *Dasein* – sposobu jego bycia. To zaś, w ujęciu Heideggera, zdecydowanie nie jest i nie może być ujmowane w terminach obecności czy samoobecności. Założenie takie oznaczałoby bowiem redukcję jego „istnienia” do bycia na sposób podmiotu, subiekcji. Jest ono raczej wprost nieustającym ruchem doświadczenia, ciągłą, rozumiejącą wymianą pomiędzy ontyczną i ontologiczną świadomością, byciem bytu, który jako jedyny – o czym była już przecież mowa – rozumie swoje bycie, stając się tym samym warunkiem możliwości filozofii. W konsekwencji, jak założy niemiecki filozof, przede wszystkim właśnie charakter tego napędzającego doświadczenie ruchu uczynić należy raz jeszcze przedmiotem namysłu, nie cofając się jednak, jak Hegel, przed roszczeniami wysuwanymi przez filozoficzne pytanie o bycie.

Zasada uobecniania, decydująca dla charakteru po heglowsku myślanego doświadczenia, które przecież nie tylko w interpretacjach Lyotarda¹⁹ czy Derridy²⁰ określone może zostać przez pojęcia całości, jedności, pełni czy właśnie obecności, nie wytrzymuje zatem próby heideggerowskiej lektury *Fenomenologii ducha*. Namysł nad znaczeniem problematycznego słowa „doświadczać”, stający się udziałem autora *Przyczynków do filozofii*, choć w *Heglowskim pojęciu doświadczenia* nie został przeprowadzony do końca – urywa się wraz ze zwieńczeniem krytycznej rekonstrukcji heglowskiego tekstu – wyznacza w konsekwencji nowe parametry myślenia o nim.

Nieustająca wymiana czy dialog pomiędzy ontyczną a ontologiczną świadomością (myśleniem bytu i myśleniem bycia), który, z perspektywy heideggerowskiej interpretacji okazuje się być definicyjny dla kategorii doświadczenia, rządony musi być bowiem odmienną niż heglowska logiką. Nie ma tu mowy o uobecnianiu, jako prawie sterującym jego ruchem. Sytuujące się w przestrzeni ontologicznej różnicy doświadczenie, bliższe jest raczej heraklitejskiej zasadzie skrywania się i odkrywania, skrytości i nie-

¹⁸ M. Heidegger, *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, op. cit., s. 166.

¹⁹ Por. J.-F. Lyotard, *The Lyotard Reader*; A. Benjamin (red.), Blackwell Readers, Oxford 1989, s. 191, 364.

²⁰ Por. J. Derrida, *Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej*, op. cit. Tak, kontrastując je z tematyzowanym przez Bataille’a doświadczeniem wewnętrznym, heglowskie doświadczenie charakteryzuje Derrida: „To, co się ukazuje jako doświadczenie wewnętrzne, nie stanowi doświadczenia, bo nie odnosi się do żadnej obecności, do żadnej pełni, lecz jedynie do niemożliwości, na jaką jest «wystawiony» w męce” (s. 472).

skrytości, obecności i nieobecności, gdzie w dynamicznej relacji jeden moment zawsze ściśle splata się z drugim, uniemożliwiając w efekcie potraktowanie ich jako pary przeciwstawnych pojęć. Proces nieustannego wycofywania się bycia, który wynika z własności naturalnej, przedontologicznej, zapominającej o byciu świadomości, zostaje tym samym wpisany na trwałe w charakterystyki heideggerowskiego doświadczenia: zarówno jako filozoficznego doświadczenia bycia, które próbuje dzięki lekturowym eksperymentom wyrwać je z metafizycznego zapomnienia, jak i doświadczenia faktycznego, określającego sposób bycia *Dasein*. „«Doświadczenie» u Heideggera nie ma znaczenia progresywnego rozwoju, jakie ma u Hegla. Dla Heideggera doświadczenie niemal zawsze ma miejsce w obliczu braku. [...] W fenomenologicznym myśleniu Heideggera nieobecność bądź brak daje dostęp do bycia. [...] Różnica między pojęciem doświadczenia u Hegla a pojęciem doświadczenia u Heideggera polega na tym, że to pierwsze wiąże się z zasadą uobecniania, podczas gdy drugie je upamiętnia”²¹ – napisze zatem w *The Question of Language in Heidegger's History of Being* Robert Bernasconi²².

Wpisane w refleksję nad byciem doświadczenie nie zwraca się tu już bowiem zdecydowanie w stronę uobecnienia czy paruzji, lecz ku byciu doświadczanemu jako wycofywanie się i utrata. Heideggerowski tekst, gdzie podważeniu podlega metafizyka obecności, otwiera zatem przestrzeń dla jego radykalno-hermeneutycznej ontologii²³, która oznaczać ma osłabianie samej kategorii doświadczenia. Usytuowane poza uobecniającą teleologią doświadczenie podporządkowane zostaje tym samym – pozwalającej także przywołać opisywaną przez Freuda zabawę ze szpulką²⁴, „jest i nie ma”, *fort-und-da* – grze wymienialności obecności i nieobecności. Jako wybiegające dosięganie zmierza ono ku byciu, wymykającemu się jednak uprzedmioto-

²¹ R. Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, cyt. za: M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, op. cit., s. 496.

²² Przeprowadzoną w odmiennym duchu, gdzie na pierwszy plan usytuowane zostaje pytanie o charakter projektowanej przez Hegla i Heideggera fenomenologii (jako onto-teologii i onto-hermeneutyki) proponuje Norbert Leśniewski. Por. N. Leśniewski, *Fenomenologia Hegla i Heideggera*, „Sztuka i filozofia” 22-23/ 2003.

²³ Jeszcze raz przywołać tu można zatem cytowany już fragment z tekstu Caputo *From the Primordially of Absence to the Absence of Primordially*: „W całej myśli Heideggera chodzi o to, by utrzymać otwartą ranę śmiertelności i wycofywania się i utrzymać swoje na nią otwarcie. Natomiast jeśli u Derridy pułapki metafizyki pokazywane są dla tego, czym są, niczemu się przez to nie służy i niczego nie zabezpiecza. Zamiast tego doświadczenie utraty staje się utratą doświadczenia, a pierwotność nieobecności nieobecnością pierwotności”. J.D. Caputo, *From the Primordially of Absence to the Absence of Primordially: Heidegger's Critique of Derrida*, w: H. Silverman, D. Ihde (ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany 1985, s. 200.

²⁴ Por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976.

wiającemu gestowi, który umożliwiłby wtłoczenie go w ramy heglowskiej obecności. Jak zauważa John van Buren, jest ono zawsze, choćby ze względu na temporalny charakter samego bycia, jedynie „ruchem od możliwości do aktu (*energeia*), który nigdy nie przewyższa wymiaru potencji i zawsze obraca się w nieobecność bądź brak [...]”²⁵, arystotelejskie *steresis*. Doświadczenie bycia jest doświadczeniem utraty *tout court*.

Co istotne, opisywana przez Heideggera utrata, z jednej strony, pojawić się może w obszarze wyznaczonym przez właściwą dla doświadczenia relację pomiędzy tym, co obecne a tym, co nieobecne, otwartą przez dialog między dwoma rodzajami świadomości – świadomością ontyczną i ontologiczną. Z drugiej zaś pozwala dopiero zdać sprawę z dynamiki tak rozumianego doświadczenia: ufundowane jest ono właśnie przez moment przejścia od obecności, posiadania, do nieobecności, utraty czy braku, i odwrotnie. Heideggerowska interpretacja umieszcza zatem utratę w samej strukturze doświadczenia. Na mocy melancholijnego gestu, który opisywał Marek Bieńczyk, „stratę obiektu zamienia w stratę zachodzącą wewnątrz «ja»”²⁶.

To właśnie ten specyficzny interpretacyjny manewr – powtarzający niejako *caputiański* gest, który pozwolił usytuować obcość po stronie doświadczenia – domaga się, by po raz kolejny wprowadzić do dyskursywnej gry kategorię atopii. Jako termin służący do opisu doświadczenia nie przywołuje tu ona jednak wpisanej w sytuację hermeneutyczną, z której wyrasta doświadczenie, obcości, czy nieredukowalnie przysługującej mu bezpodstawności – z której zdawać miała sprawę w hermeneutycznym duchu charakteryzowana bezdomność. Lecz, w myśl interpretacji zaproponowanej przez Philippe Lacoue-Labarthea w książce *Poezja jako doświadczenie*²⁷ oznacza właśnie konstytutywną dla doświadczenia magnetyzację przez to, co już nieobecne, przez nieustannie wymykające się bycie, którego brak znów dopiero powołuje je do życia. To zatem utrata „daje atopię egzystencji, to co ma miejsce, miejsca nie mając”²⁸, by odwołać się do określenia autora *La*

²⁵ J. van Buren, *Hermeneutic of Facticity*, w: *The Very Idea...*, op. cit., s. 168.

²⁶ M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Wydawnictwo sic!, Warszawa 2000, s. 23.

²⁷ Por. P. Lacoue-Labarthe, *Poezja jako doświadczenie*, tłum. J. Margański, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004. Chodzi mi tu nie tyle o analizowane przez Lacoue-Labarthe'a znaczenie kategorii doświadczenia, *Erfahrung*, które wiąże on bezpośrednio nie tyle z podróżą (*Fahrt*), co sugeruje większość jego etymologicznych analiz, lecz z niebezpieczeństwem, *Gefahr* (por. przypis 16, s. 150), lecz o krótki fragment, w którym wprowadza on kategorię atopii, wiążąc ją bezpośrednio z podejmowaną w hölderliowskim i benjaminowskim duchu problematyką pamięci – jej równocześnie zawłaszczającym i wywłaszczającym charakterem. „Tak więc zawrotność oznacza tutaj owo niewydarzanie się, którego paradoksalnym przywróceniem jest pamięć, nie zaś proste wspomnienie. Zawrót to pamięć, ponieważ każda prawdziwa pamięć jest zawrotna, gdyż daje atopię egzystencji, to co ma miejsce, miejsca nie mając” (s. 32).

²⁸ *Ibidem*, s. 32.

fiction du politique. Ujmowana w terminach zasady rządzącej ruchem czy dynamiką doświadczenia utrata-atopia funkcjonować może tym samym jako filozoficzny kontrpartner dla heglowskiego uobecniania, które implikuje jedność, całość i pełnię fundującą jego problematyczną, także z perspektywy Heideggera, teleologię. W konsekwencji, wpisana w atopiczne doświadczenie strata, która nie zostaje nigdy przewyciężona w „celebracji obecności jako kumulatywnego urzeczywistniania się”, wprawia je w nieustający ruch, splatając możliwość doświadczenia trwale i nieredukowalnie z tym, co utracone (generując jednocześnie jego obcość i bezpodstawność).

Wątek ten, który wyjątkowo wyraźnie do głosu doszedł choćby w heideggerowskiej interpretacji arystotelejskiej *Etyki Nikomachejskiej*²⁹, domaga się tym samym, by właściwego obszaru działania doświadczenia dopatrywać się nie w heglowskim spełnieniu, lecz właśnie w przejściu pomiędzy możliwością (*dynamis, potentia*) a *energeia*, które – zgodnie z przywoływanym zdaniem van Burena – konstytuuje doświadczenie jako *steresis*, brak. Jego atopizujący ruch nie jest zatem, wbrew Arystotelesowi, ruchem od potencji do aktu, *fora*, analizowanym, jak krytycznie przypomina Heidegger, zawsze z perspektywy jego końca (który ujmować można by w terminach heglowskiego uobecniania), lecz ciągłym wywłaszczaniem. Właściwym byciem okazuje się tu tym samym *energeia*, działanie, bycie *in actu*. W ramach heideggerowskiej hermeneutyki „możliwość jest wyżej niż aktualność”³⁰ – przypomnieć można za Caputo. Zaproponowana przez autora *Przyczynków do filozofii* analiza, koncentrująca się na kinetycznym momencie wpisanym w strukturę doświadczenia, przeciwstawia się tym samym stanowczo temu, by sam fenomen „przejścia” od potencji do aktu redukować do któregośkolwiek z ograniczających go momentów. Właściwym miejscem doświadczenia jest właśnie owo przejście, ruch – bycie „pomiędzy”, które najpełniejszy wyraz znajduje przecież w analizach czasowości *Dasein*.

Zdynamizowane, atopiczne doświadczenie rozumiane musi być bowiem jako ruch rozpięty między przeszłością i przyszłością, „już nie i jeszcze nie” – odroczony moment spełnienia, który odrywa je równocześnie od tego, co minione. Właśnie to założenie pozwala Heideggerowi przywołać pojęcie „momentu” czy chwili, *kairos*, którego pierwowzór odnajduje on w pismach Pawła z Tarsu. Rozpięta pomiędzy możliwością a jej urzeczywistnieniem chwila zwrócona jest zawsze ku utraconej już przeszłości i aktualizującej się przyszłości – do której odnosi także, przypomnieć warto, caputiańskie powtórzenie. Pojęcie czasu budowane w odniesieniu do tak rozumianej chwili, *kairos*, które określa Heidegger mianem „kairologiczne-

²⁹ Por. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, Reclam, Stuttgart 2003.

³⁰ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 91.

go”, stanowić ma tym samym opozycję dla jego, wypracowanego przez Arystotelesa w *Fizyce*, chronologicznego pojęcia domagającego się, by czas rozumieć jako „następowanie po sobie punktów-teraz”. Jak wielokrotnie także w *Byciu i czasie* przypomina Heidegger, okazuje się być ono nieadekwatne dla opisu właściwej czasowości, która wpisana jest w sytuację doświadczenia – nie pozwala bowiem zdać sprawy z nieredukowalnie przysługującej mu dynamiki. Dlatego też, heideggerowskie doświadczenie, inaczej niż heglowskie, rozumiane musi być, na co zwraca uwagę przywoływany już Adorno, właśnie jako wydarzenie, *Ereignis*³¹, które nie tylko otwiera przyszłość, ale także, czy może przede wszystkim odbiera to, co jako wydarzenie zawsze już obraca w przeszłość sprawiając, że doświadczenie rozumiane może być jako doświadczenie utraty.

I właśnie temu czasowemu wymiarowi hermeneutycznie charakteryzowanego atopicznego doświadczenia do głosu pozwala dojść najpełniej zreinterpretowana przez Vattimo w radykalno-hermeneutycznym duchu heideggerowska kategoria wydarzenia.

1.2. *Ereignis* jako doświadczenie utraty

Odniesienie doń oznaczać ma w filozoficznym projekcie Vattimo przede wszystkim wydanie każdej możliwej interpretacji bycia na konsekwencje wynikające z analiz immanentnie przysługującej mu dynamiki. „Alternatywą dla myślenia, które poddaje się całkowicie wezwaniu *Satz vom Grund* jest myślenie zdolne do zrobienia «skoku», *Sprung*, ale nie w pustkę (nawet jeśli to ma być skok przez *Ab-grund*, nieobecność podstaw). Skok nie wpada w otchłań, zamiast tego odnajduje *Boden*, ziemię, *ziemię (the soil)* «ze względu na którą żyjemy i umieramy, jeśli jesteśmy szczerzy wobec samych siebie»”³² – napisze zatem w *La avventura della differenza* filozof. Wykorzystane w tym krótkim fragmencie kategorie, które prawdopodobnie nie bez przyczyny wyprowadzone zostały z wczesnego heideggerowskiego słownika – gdzie *Boden*, jak w *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*³³ pisze

³¹ Por. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, bd. 56/57, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 15.

³² G. Vattimo, *Adventure of Difference*, op. cit., s. 119.

³³ Tak, odwołując się do tej kategorii – interpretując arystotelejską *Etykę nikomachejską* – pisze Heidegger: „Arystoteles powiada: muszę mieć grunt pod stopami, grunt, który w swej pierwotnej samozrozumiałości jest tu-oto, bym mógł zająć się byciem”. Mowa tu zatem o tym, co określa filozof mianem *Bodenständigkeit der Begrifflichkeit*, „sprowadzania pojęć na ziemię”, które oznaczać ma konieczność gruntowania filozoficznej pojęciowości, dzięki któremu wszelka konceptualizacja dokonywać się może jedynie w odniesieniu do faktycznego doświadczenia. M. Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, cyt. za: I. Georg, *Das Leben ver-*

Heidegger, odsyła do faktu pierwotnego, rozumianego jako kinetyka czy ruchliwość, którą podjąć musi „szczerze”, przytomne *Dasein*, „ze względu na co” natomiast wskazuje na czas jako metatezę bycia – pozwalają tym samym umieścić projekt Vattimo w pobliżu filozoficznej propozycji Caputo. Także tu na pierwszy plan wyjść powinna temporalność bycia, do której odwołują również zdecydowanie dynamizujące kategorie życia i umierania. Uczasowienie, w caputiańskim duchu, jego ontologicznych charakterystyk, oznacza w konsekwencji, jak w *La avventura della differenza*³⁴ zauważy filozof, konieczność koncentracji filozoficznego myślenia (doświadczenia) na jego wydarzeniowym charakterze, ruchu, temporalności.

Manewr ten oznacza jednakże, w filozoficznym projekcie Vattimo, nie tyle konieczność usytuowania myślenia w samym *a-letheicznym* procesie – co zdaje się poświadczać przytoczony cytat – co cofnięcie pytania o każde, przede wszystkim zaś filozoficzne doświadczenie, do pytania o bycie. Posunięcie to, które wiąże się z konieczności z rozstaniem ze słownikiem hermeneutyki faktyczności i odniesieniem raczej do późnej myśli autora *W drodze do języka*, oddala zatem obu filozofów. Zaproponowana przez Vattimo interpretacja, która eksponować chce temporalny charakter bycia, nie zaś, jak proponuje Caputo, przede wszystkim czasowość *Dasein*, wskazuje w konsekwencji na to, że doświadczenie, jako doświadczenie utraty traktowane być musi jako efekt zdarzeniowej „natury” samego bycia. Z jej perspektywy powinno być eksplikowane. Jest tak przede wszystkim dlatego, że – wbrew Caputo, który odmawia późnym pismom autora *Bycia i czasu* radykalnego charakteru – eksplorowana przez Vattimo różnica pomiędzy myśleniem wczesnego Heideggera a jego filozofią po zwrocie zasadza się właśnie na dowartościowaniu wątku dziejów (dziejowości bycia). Przy czym prymat dziejowości nad czasowością, który stanowi kwintesencję tej zmiany jest zdaniem Vattimo wyrazem dokonującej się w myśleniu autora *Bycia i czasu* ontologicznej radykalizacji. Ta zaś – jak postaram się pokazać – pozwala wyeksponować utratę, która wpisana musi zostać w strukturalne charakterystyki doświadczenia.

Diagnozowana przez Vattimo ontologiczna radykalizacja polegać ma, z jednej strony na rezygnacji z transcendentalizmu, który wpisany był w rozważania *Bycia i czasu*, fundując, w kantowskim duchu, wszelką refleksję nad czasem w egzystencjalnej analityce *Dasein*. Z drugiej zaś – i kwestia ta wydaje się być z perspektywy przyjętej tu strategii interpretacyjnej dużo bardziej istotna – na radykalnym odwróceniu kierunku jego ruchu – wektora czasu. Tu „celem” nie jest, jak u wczesnego Heideggera przyszłość, lecz

stehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923), Köninghausen und Neumanns, Würzburg 1997, s. 201.

³⁴ G. Vattimo, *Adventure of Difference*, op. cit., s. 117.

nieustannie wyobcowująca doświadczenie przeszłość. Założenie to, które otwiera zgoła inną niż caputiańska interpretacyjną perspektywę – prowadząc jednak do podobnych wniosków – wskazać pozwala na dwa obszary, w których filozoficzne doświadczenie odpowiadające na roszczenia tak rozumianego bycia, okazuje się być przede wszystkim doświadczeniem utraty. Z jednej strony bowiem domaga się ono, by w terminach tych artykułować doświadczenie „rozstania” z metafizyką obecności, które stać się musi efektem wyeksponowania temporalnej „natury” bycia, w odmiennym niż zaproponowany przez Caputo stylu. Z drugiej zaś pozwala podać w wątpliwość każdą mocną historyczność doświadczenia, która jako taka zapoznawać musi postulowany przez Vattimo zdarzeniowy charakter bycia. Kategorią, która fundować ma konstruowaną przezeń interpretację okazuje się być właśnie heideggerowskie *Ereignis*, wydarzenie.

Rewizja tej problematycznej i dzięki temu wyjątkowo pojemnej kategorii, która odgrywa kluczową rolę także we wczesnych, poprzedzających *Bycie i czas* pismach Heideggera, oznacza w projekcie Vattimo przede wszystkim próbę pozbawienia jej wielu przypisywanych „tradycyjnie” konotacji, a zatem znów, *Erörterung* – rekontekstualizację. Problematyzacji podlega tu jednak nie tylko eksponowana zwykle przez interpretatorów autora *Bycia i czasu* otwierająca, fundująca przyszłość funkcja *Ereignis*, lecz także jego zakładany przez nich „przywłaszczający” charakter³⁵. Założenie to wydaje się być usprawiedliwione na gruncie koncepcji samego Heideggera. „Wydarzenie (*Er-eignis*) jest tym wibrującym obszarem, w którym człowiek i bycie dosięgają siebie nawzajem w swojej istocie, uzyskują swoją istotę, dzięki której tracą wszystkie określenia przypisane im przez metafizykę”³⁶ – napisze przecież filozof w *Identität und Differenz*. Stwierdzenie to pozwala bowiem właśnie, przeciwko czemu zwracał się będzie Vattimo, w tych terminach artykułować jego strukturalne charakterystyki.

Strategia ta do głosu dochodzi choćby w proponowanej przez Johna van Burena interpretacji prac wczesnego Heideggera, konkretnie *Zur Bestimmung der Philosophie*, gdzie *Ereignis* jako przeżycie opowiadać ma o wydarzeniu się w *kairos*, a zatem chwili konstytuującej się w powtórzeniu, hermeneutycznej sytuacji czy, jak określa ją filozof, intencjonalnego „dupletu człowiek-świat”³⁷. Wydarzenie, odwołujące do czasowego wymiaru ludzkiej

³⁵ Możliwość takiego odczytania kategorii *Ereignis* zakłada także sam Vattimo. W *Końcu nowoczesności* pisze on: „Ufundowanie i odstawianie stoją u postaw pojęcia *Ereignis*, wydarzenia bycia, terminu, na który u późnego Heideggera przenosi się cała problematyka, w *Byciu i czasie* związana z pojęciem autentyczności, *Eigentlichkeit*” (s. 107). G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit.

³⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart, s. 26.

³⁷ J. van Buren, *Hermeneutics of Facticity*, w: R. Martinez (ed.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, op. cit., s. 167.

egzystencji i konstytuowanej przezeń światowości świata, oznacza przede wszystkim, że sytuacja ta jest jednością nie ujmowanego tematycznie kontekstu doświadczenia, w którym się ono wykształca i w którym świat jednocześnie wydarza się dla niego – pozostając tym samym w bezpośrednim związku z byciem konkretnego *Dasein*. Dlatego też, jak o wczesnym Heideggerze napisze van Buren: „Eksplorował on osobisty wymiar sensu czasowania przede wszystkim w językowym bogactwie terminu *Ereignis*, który oznacza nie tylko wydarzenie lub dzianie się, lecz także, w tym samym momencie, osobiste *Er-eignen*, przy-właszczanie”³⁸. W konsekwencji, kategoria wydarzenia wpisuje się lub pozostaje w horyzoncie krytykowanego przez Adorna „żargonu autentyczności”: w wydarzającej się sytuacji jestem zawsze swój własny, nabieram własnego charakteru, czy też wybieram bycie sobą, które w odniesieniu do decyzji wybiegającego (zwracającego się ku przeszłości) *Dasein* oznacza otwarte na możliwościowy charakter egzystencji powtórzenie.

Dokonywaną w podobnym duchu interpretację odnaleźć można także, o czym była już przecież mowa, w derridiańskim *Kresie człowieka*. Przedmiotem krytyki staje się tu znów rysująca się zarówno we wczesnych, jak i późnych pismach Heideggera konieczność myślowego przejścia pomiędzy tym, co bliskie i tym, co własne, na które wskazywać ma między innymi szerokie pole semantyczne terminu *Ereignis*. Odsyła ono bowiem, na co zwracał uwagę van Buren, zarówno do wydarzania, jak i przywłaszczania czy przyswajania. „Motyw tego, co własne (*eigen, eigentlich*) i różnych rodzajów *przywłaszczania* (w szczególności *Ereignen* i *Ereignis*), który tak zdominował tematycznie kwestię prawdy bycia w *Byciu i czasie*, jest od dawna obecny w myśli Heideggera”³⁹ – napisze francuski filozof. Założenie to, które stanowiło także punkt wyjścia caputiańskiej krytyki heideggerowskiego esencjalizmu, nie zdaje jednak – jak twierdzić mógłby Vattimo – w pełni sprawy ze znaczeniowego bogactwa terminu *Ereignis*. Pełnić on może bowiem przede wszystkim nie tyle rolę wzmacniającą metafizyczny charakter heideggerowskiego projektu, jak chciałby Derrida, ile funkcjonować powinien raczej jako filozoficzna kategoria, dzięki której człowiek i bycie, by przywołać autora *Budować, mieszkać, myśleć* „tracą wszystkie określenia przypisane im przez metafizykę”.

Jest tak z jednej strony dlatego, że *Ereignis*, wskazując na wydarzeniową naturę bycia, wpisuje weń temporalne charakterystyki, które zapoznawane były przez myślenie metafizyczne. Utrata metafizycznego certyfikatu, która oznaczać ma przede wszystkim niemożność opisywania bycia w terminach stałych i niezmiennych struktur, domaga się zdecydowanego osłabiania

³⁸ Ibidem, s. 171.

³⁹ J. Derrida, *Kres człowieka*, op. cit., s. 178 (przypis).

kategorii, dzięki którym dojsć może ono do głosu (przywracając je tym samym z metafizycznego zapomnienia, heideggerowskiego *Seinsvergessenheit*). Z drugiej strony – i założenie to ma dla Vattimo decydujące znaczenie – *Ereignis* nie odsyła jedynie do po derridiańskiego rozumianego przywłaszczenia. Wskazywać może ono także, co zdaje się w tekście *Rzecz*, pisząc o czwórni sugerować sam Heidegger, na wywłaszczający charakter wydarzenia bycia. „Żadne z czterech nie zastyga w swojej wyodrębnionej odrębności. Każde z czterech, w obrębie swojego zawłaszczenia, wywłaszcza się raczej z czegoś własnego”⁴⁰ – napisze w *Odczytach i rozprawach* niemiecki filozof.

To właśnie ta specyficzna charakterystyka pozwala Vattimo odnieść termin *Ereignis* do innych eksplorowanych przez Heideggera słów jak *übereignen* (przeniesienie własności) czy *enteignen* (wywłaszczenie), co pozwala znów na modyfikację jego przyjmowanych dotąd raczej bezkrytycznie interpretacji. Tym co najbardziej własne okazuje się być tu bowiem nie bycie rozumiane jako samo-obecność, lecz przede wszystkim konieczność utraty, nie tylko wpisanej w bycie przez metafizyczne myślenie stałości czy trwałości, lecz także, jak chciał autor *Bycia i czasu*, jego centralnej – zawłaszczającej – pozycji. „Zaangażowanie z jakim Heidegger pracuje w swych późnych pismach nad *Ereignis* i nad związanymi z nim pojęciami *Ver-eignen*, *Ent-eignen*, *Über-eignen*, da się wytłumaczyć nie tyle skupieniem się na wydarzeniowym charakterze bycia, które nie jest po prostu obecne, ile dążeniem do uwolnienia wczesnego pojęcia *Eigentlichkeit*, autentyczności, od wszelkich konotacji zawłaszczających”⁴¹ – napisze, wbrew Derridzie, Vattimo.

Zaproponowana przez autora *La avventura della differenza* interpretacja pozwala zwrócić uwagę także na inną konsekwencję, która wynikać ma z dokonywanej w tym duchu reinterpretacji heideggerowskiej kategorii. Analiza wpisanej w wydarzeniowość bycia temporalności, która w pamięci zachowuje jego wywłaszczający raczej niż otwierający charakter, decyduje bowiem o drugim momencie ontologicznej radykalizacji, która – jak twierdzi Vattimo – dochodzić ma do głosu w pracach późnego Heideggera. Ruch bycia, który funduje wydarzenie, *Ereignis*, nie jest bowiem jedynie ruchem w przód, ku pełni przyswojenia, jak zakłada wielu interpretatorów autora *Bycia i czasu*. (W terminach tych, aplikując heideggerowskie kategorie do analiz tragedii *shoah*, rozumiej ją *Ereignis* choćby Milchman i Rosenberg⁴²).

⁴⁰ M. Heidegger, *Rzecz*, tłum. J. Mizera, w: *Odczyty i rozprawy*, op. cit., s. 159.

⁴¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 39.

⁴² „W naszym przywłaszczeniu określenia Dinera *das Ereignis Auschwitz* chcemy zachować Heideggerowskie znaczenie ujawnienia czy nieskrywania, jak również nacisk na pewne inne cechy, które są kluczowe dla naszego projektu. W szczególności chcemy wskazać trzy cechy, które przypisujemy *Ereignis* [...]: po pierwsze *postępujący* charakter «wydarzenia», w przeciwieństwie do stałości, która zwykle jest właściwa temu określeniu; po drugie, że

Z perspektywy Vattimo, wydarzeniowy charakter bycia nie opowiada, w pierwszej kolejności – lub jedynie – o tej zakładanej przez autorów *Eksperymentów w myśleniu o Holocauście* „objawieniowej” strukturze *Ereignis*, która, jak założyć można, wpisana była rzeczywiście we wczesne heideggerowskie interpretacje czasowości *Dasein*. U późnego Heideggera sytuacja przedstawia się bowiem, zgodnie z przyjętą przez Vattimo optyką zgoła inaczej. Już nie otwieranie możliwości bycia, które decydują o kształcie przyszłości, lecz nieustające przemijanie, a co za tym idzie utrata, charakteryzować mają, w myśleniu niemieckiego filozofa (w okresie po *Kehre*) osłabioną, wydarzeniową temporalność bycia. Ta wpisana w kategorię wydarzenia nietrwałość czy przelotność – przeciwstawiona stałości tego co trwa – która dochodzi do głosu w niemal wszystkich interpretacjach pojęcia zdarzenia, od Ingardena po Ricoeura, na co w *Post-polis* wyraźnie zwraca uwagę Ewa Rewers⁴³, ma zatem fundamentalne znaczenie dla hermeneutycznej ontologii. W tym ujęciu jednak, nie tyle przypadkowość czy potencjalność, co właśnie przemijalność wydarzenia wysuwa się na pierwszy plan. W konsekwencji stawanie się nierozzerwalnie splecione zostaje z procesem znikania, nadchodzenie z odejściem. Po zwrocie zatem, zrywając z „optymizmem” swojego wczesnego projektu, jak założy Vattimo, „[...] Heidegger zaczął rozumieć czas jako nieustające przemijanie, chylenie się ku upadkowi [...]”⁴⁴. Ekstatyczną, zwróconą ku przyszłości czasowość *Dasein* zastępuje w konsekwencji wywłaszczająca dziejowość bycia, która konstytuuje teraźniejszość i wykształcającą się w jej ramach doświadczenie nie tyle jako otwierający i potencjalizujący moment, *Augenblick* (*kairos*), ile jako brak.

W podobnym duchu, zauważyć warto, interpretuje Vattimo eksplorowaną przez autora *Bycia i czasu* kategorię ziemskości, *Erde*⁴⁵, która odgrywa kluczową rolę między innymi w proponowanej przez autora *Identität und Differenz* ontologii dzieła sztuki. Wprowadzony w przywoływanym już tekście *O źródle dzieła sztuki* termin uzupełniać ma heideggerowską analizę wydarzenia prawdy – *aletheia*. Odwoływać się może ona właśnie do jego temporalnego, wydarzeniowego charakteru: czasowego wymiaru, który, jak

problemem równie ważnym jak samo wydarzenie jest jego *nadejście*, zbliżanie się do nas, coś przyszłościowego; po trzecie, że stawką jest tu objawienie – w znaczeniu ujawnienia – czegoś istotnego, czegoś przekształcającego w jego wpływie na rodzaj ludzki” – napiszą autorzy *Eksperymentów w myśleniu o Holocauście*. A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 11-12.

⁴³ Por. E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, op. cit., s. 71 nn.

⁴⁴ G. Vattimo, *The Adventure of Difference*, op. cit., s. 184.

⁴⁵ W *Końcu nowoczesności* Vattimo zwraca uwagę na wzrost znaczenia tej kategorii także dla gadamerowskiej interpretacji prac autora *Przyczynków do filozofii*, która wiąże analizę ziemskości z krytyką metafizycznego podmiotu czy samoświadomości. Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit, s. 38-39.

założy Vattimo, pozwala usytuować ją w bliskości niematematycznie rozumianej *physis* – tego co w retoryce samego Heideggera określone zostaje jako wyłanianie się i zachodzenie. Mowa tu zatem, na co w swojej interpretacji heideggerowskiego tekstu zwraca uwagę także Jacques Taminiaux⁴⁶, o tym, co przemija, co odwołuje do skończoności, niedomknięcia, zmiany, do eksplorowanej przez Caputo ruchliwości, *Bewegtheit*. Zestawienie ziemi z „po heraklitejsku” rozumianą *physis* przywodzi na myśl także element naturalności czy naturalnego biegu rzeczy, który każe definiować ją w kategoriach narodzin, rozwoju i nieuniknionej śmierci: *Boden*, „ze względu na którą żyjemy i umieramy, jeśli jesteśmy szczerzy wobec samych siebie”.

Interpretacja „ziemskości” domaga się zatem, jak zakłada włoski filozof, by odwołać się do wątków, które już w *Byciu i czasie* pełniły istotną rolę ze względu na krytykę metafizyki obecności. „To «odzyskanie» elementów ziemskich, *irdisch*, które jednocześnie są jedynymi autentycznie historycznymi (nie historycystycznymi) elementami bycia”⁴⁷, wplecione w radykalno-hermeneutyczne tematyzacje wydarzenia, pozwala właśnie na podważenie jej podstawowych założeń. Jest tak z jednej strony dlatego, że ujęcie doświadczenia w terminach *Ereignis* prowadzić musi do zdecydowanej problematyzacji właściwego dla metafizycznego myślenia stwierdzenia, że samoświadomość potraktowana powinna zostać jako bezwzględny początek i zarazem kres uzasadniania wszelkich apodyktycznych i koniecznie obowiązujących twierdzeń. Wydarzeniowy charakter doświadczenia – na co zwracał uwagę choćby van Buren – funduje bowiem świat i rozumiejący „podmiot” jako intencjonalną całość, wskazując tym samym na to, że ich analityczne wyodrębnienie czy oddzielenie, konstytuujące podmiot jako *subiectum*, przedmiot natomiast jako byt obecny mieć może dopiero wtórny charakter. Okazuje się zatem, by jeszcze raz przywołać Kołakowskiego, że z perspektywy tak zaprojektowanej analityki doświadczenia, „sprzężenie tego, co dane i tego, co intencjonalne”⁴⁸, potraktowane być musi jako nieusuwalne – stanowią one jego komplementarne, niesamodzielne elementy. Ruch doświadczenia utożsamić należy zatem z nieustannym, wywłaszczającym procesem przemieszczenia sensu.

Także Kartezjańska konstatacja „jestem”, okazuje się być w kontekście heideggerowskiego sformułowania problemu dość ograniczona, ponieważ, jak stwierdza autor *Wprowadzenia do metafizyki*, zapoznaje ona dynamiczny charakter wpisany w ontologiczne opisy ludzkiego doświadczenia. *Dasein* odkrywa przecież w fakcie rzucenia nie tylko swoje „że jest”, ale i „że ma być”, „skąd” i „dokąd”, mimo że pozostają w mroku, wskazują na to, że

⁴⁶ Por. J. Taminiaux, *Heidegger and the Earth*, „Diacritics” 3-4/1989. Zob. także: C. Wóznia, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Wydawnictwo A, Kraków 2004.

⁴⁷ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 39.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, op. cit., s. 25.

Dasein zawsze ma jakąś przeszłość i czeka je jakaś przyszłość. Podkreślenie czy też wydobywanie charakterystyk *Dasein*: położenia, rzucenia, czasowości, które przekraczają ujmowanie istoty człowieka z perspektywy tradycyjnie pojmowanego humanizmu, a zatem jako samoświadomości, która stanowić by miała korelat bycia rozumianego jako podstawa czy obecność, neguje możliwość ujmowania go jako „historyczno-kulturowej abstrakcji”. Ulec musi ono zatem zdecydowanemu uhistorycznieniu, które rozumiane być tu powinno właśnie jako wydanie doświadczenia (które określone zostało przecież jako sposób bycia *Dasein*) na nieubłagane działanie czasu.

W tym sensie ziemskość interpretowana z perspektywy *Bycia i czasu* mówić może o tym, że „Poza byciem, pojmowanym jako zwykła-obecność, przedmiotowość, jest jeszcze bycie jako czas, jako epokowe wydarzenie z porządku przeznaczenia, a poza świadomością traktującą rzeczy w kategoriach oczywistości, jest jeszcze coś innego: projektowość wrzucona w egzystencję, odbierająca świadomości jej uzurpowaną hegemonię”⁴⁹ – napisze w *Końcu nowoczesności* Vattimo. Czas i wpisane weń przemijanie okazuje się być w konsekwencji tym, co w sposób fundamentalny określa sposób bycia *Dasein* oraz każde hermeneutycznie charakteryzowane doświadczenie.

To właśnie założenie, że heideggerowskie myślenie rozumiane może być jako „filozofia upadku, która widzi to, co konstytutywne dla bycia nie jako fakt jego zwycięstwa, ale jako fakt jego znikania”⁵⁰, pozwala w zaproponowanym przez Vattimo duchu na konsekwentne osłabianie ontologicznych kategorii, służących do opisu doświadczenia. Założenie, że wykształca się ono w horyzoncie tak ujmowanego bycia skazuje je bowiem oraz sensory do których – jako doświadczenie – się odnosi, na nieredukowalną ulotność, nietrwałość, kruchość, tymczasowość, „bezbronność wobec działania czasu”⁵¹ – atopiczność, która na trwale wpisana zostaje w strukturalne charakterystyki doświadczenia. Pozbawione stałego punktu oparcia doświadczenie kształtujące się w odniesieniu do tego, co zawsze już nieobecne – wymykającego się i nieustannie traconego sensu bycia⁵² – nie tylko zatem, „ciążąc ku utożsamieniu z nicością”, zdaje sprawę z destrukcyjnej, niszczyielskiej mocy czasu. To z perspektywy Vattimo doczeka się jednak, do czego wkrótce powrócę, zdecydowanie afirmatywnej interpretacji. Może także, i ku takiemu ujęciu skłania choćby interpretacja heideggerowskiego *Andenken*, postmetafizycznego filozoficznego doświadczenia, funkcjonować jako specyficz-

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ G. Vattimo, *The Adventure of Difference*, op. cit., s. 5.

⁵¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 117.

⁵² „Bycie, którego sens chcemy odzyskać jest byciem ciężącym ku utożsamieniu się z nicością, z ulotnością egzystencji, jakby rozpiętym między narodzinami i śmiercią”. Ibidem, s. 112.

ny ślad – atopia, która w retoryce Lacoue-Labarthe’a odwołuje się przecież właśnie do tego, co „ma miejsce, miejsca nie mając” – nieustannie wymykającego się bycia.

1.3. *Andenken* jako poświadczenie utraty

W tych terminach rozumieć można bowiem na nowo określane przez Vattimo zadanie i zarazem powołanie współczesnej filozofii. Jako heideggerowskie *Andenken*⁵³, pomnienie, czy wspomnianie, które odpowiada na wezwanie utraconego – zawsze już nieobecnego, słabego bycia – filozoficzne doświadczenie polegać ma, zdaniem filozofa, na nieustannym myśleniu błędów metafizyki, rozumianych, o czym była już przecież mowa, jako kulturowe interpretacje, przekazy filozoficznej tradycji czy dziejowe opowieści. Wyrwanie bycia z *Seinsvergessenheit* nie może jednak prowadzić w tym ujęciu do przywracania jego pierwotnej obecności. Przeciwnie, wymykając się heglowskiej logice uobecniania – na co wskazuje choćby lektura późnych heideggerowskich tekstów – unaocznia ono jedynie proces jego wycofywania się. Doświadczenie filozoficzne jako *Andenken* nie może być zatem, jak za Heideggerem założy Vattimo, rozumiane w kategoriach odzyskiwania tego, co własne, lecz raczej w terminach nieustannego, kompulsywnego niemal poświadczenia utraty – a zatem, założyć można, wyciągając radykalne konsekwencje z proponowanej przez autora *Końca nowoczesności* interpretacji – melancholii.

Oznacza ono przecież, z jednej strony poddanie się, jak w *Zasadzie racji* pisał Heidegger, „uwalniającym więzom” łączącym nas z filozoficzną tradycją, która jako opowieść i tylko opowieść, przekaz (*Überlieferung*) traci swoją zniewalającą moc – słabnie i przemija – nie przestaje być jednak zadaniem czy, by odwołać się do określenia autora *Przyczynków do filozofii*, „rzeczą myślenia”. Nie ma tu zatem mowy o anamnetycznej rekonstrukcji tego, co minione. W tym też sensie, jak zastępując w caputiańskim duchu kategorię pomnienia kategorią powtórzenia, pisze Norbert Leśniewski: „byt [sens, jak prawdopodobnie wolałby powiedzieć Vattimo] jako to, co już nie-obecne, powraca w powtórzeniu w postaci bytu słabego: obecność zastąpiona zostaje przesłaniem i przekazem, monizm statyczny – wariabilizmem”⁵⁴. Z drugiej strony zaś *Andenken*, jedyne dostępne hermeneutyczne doświadczenie bycia⁵⁵, wiązać się musi także z otwarciem samego hermeneutycznego myśle-

⁵³ Por. choćby: M. Heidegger, *List o «humanizmie»*, op. cit.

⁵⁴ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, op. cit., s. 76.

⁵⁵ „Bycie nie jest niczym innym jak przekazem dziejowo-przeznaczeniowych otwarć, które dla każdej historycznej ludzkości stanowią *je und je*, jej szczególną możliwość dostępu do

nia na własną przemijalność. „Wysiłek, jaki podejmuje hermeneutyka wobec tradycji, nie jest nigdy u-obecnianiem, w żadnym z możliwych znaczeń tego terminu [...]. W poddaniu się tradycji czynnikiem uwalniającym nie jest niepodważalna oczywistość zasad, *Gründe*, do których dotarłszy, moglibyśmy wreszcie zrozumieć to wszystko, co się przydarza, lecz skok w bezgrunt śmiertelności”⁵⁶ – napisze w *Końcu nowoczesności* Vattimo. *Andenken* okazuje się być zatem przede wszystkim doświadczeniem nieobecności, które czyni je podobnym (zrównując w konsekwencji z każdą filozoficzną opowieścią) do opisywanej przez Vattimo nagrobnej maski. Tym samym interpretacja autora *La avventura della differenza* odbiega o tej, którą w *Demythologizing Heidegger* proponował Caputo, opisując heideggerowski filozoficzny projekt w terminach nostalgii, zawsze zachowującej myślowy dystans wobec tego, co utracone⁵⁷, samego bycia.

Kategoria monumentu, dzięki odwołaniu do którego interpretuje Vattimo choćby poddane ziemskiej, wydarzeniowej temporalności dzieło sztuki⁵⁸, okazać się może zatem pomocna przy opisie artykułowanego w terminach *Andenken* heideggerowskiego, melancholijnego filozoficznego doświadczenia. Jako ślad czy monument nieodwracalnie przemijającego bycia, pomnienie potraktowane może być bowiem nie tyle jako teatralna, ile nagrobna maska, która odsyła do tego, co jako że poddane zostało nieredukowalnej logice śmiertelności, upadku i przede wszystkim utraty, zawsze już minione. Opisywany przez Vattimo monument nie jest przecież tym, co jak się zakłada, trwa, lecz „tym, co pozostaje”⁵⁹ – wspomnieniem, które poświadczać ma nieobecność czy to konkretnego kulturowego uniwersum, pierwotnego sensu, czy źródłowej prawdy (a w konsekwencji także jakiegokolwiek filozoficznej *arche*). Monument ten nie spełnia jednak, w optyce autora *Spółczesności przejrzystego*, funkcji samo-reprezentacji. Rozumiany może być zatem raczej jako pogrzebowy pomnik, budowany by zachować pamięć o zmarłych, by przekazać dowody i ślady ich istnienia nadchodzącym pokoleniom. Jego podstawowym zadaniem okazuje się być tym samym nie autoreferencja, wskazanie na siebie i podkreślenie swojej obecności czy

świata. Doświadczenie bycia – które jest doświadczeniem odczytywania-odpowiadania na te właśnie przekazy – zawsze jest *An-denken* i *Verwindung*”. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 165.

⁵⁶ Ibidem, s. 111.

⁵⁷ Por. także: F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, tłum. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska, w: E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006. „Charakterystyczne jest, że najsilniejsza forma pamięci – nostalgia – jest zawsze połączona z silną i bolesną świadomością pozostawania w niemożliwym do pokonania dystansie oddzielającym nas od przedmiotu nostalgicznej tęsknoty” (s. 165).

⁵⁸ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 65 nn.

⁵⁹ Ibidem.

uobecnianie, lecz przygotowanie pogrzebowej maski, *formuły*, która pozbawiona przez czas i przemijanie swojej pierwotnej treści funkcjonuje jedynie jako znak tego, czego już nie ma – konkretnych, historycznych czy dziejowych konfiguracji bycia. „Monument stworzony jest po to, by trwać, jednakże nie jako pełnia obecności tego, co upamiętnia: trwa on właśnie «tylko» jako wspomnienie (zresztą według Heideggera prawda samego bycia dostępna jest tylko w formie wspomnienia)”⁶⁰ – zauważy autor *La avventura della differenza*. Ujmowany jedynie jako *residuum*, pozostałość po obecności, której nie może już w pełni uzewnętrznić, a która, jak wielokrotnie podkreśla Vattimo, powrócić może wyłącznie we wspomnieniu. Monument czy monumentalność – jako filozoficzna kategoria zastosowana do interpretacji filozoficznego doświadczenia – opowiada zatem o słabej temporalności samego bycia.

W tym też sensie filozoficzne doświadczenie, jako doświadczenie utraty, rozumiane może być jako jej poświadczanie, które fundować ma, na co za Agambenem czy Derridą zwraca uwagę Ryszard Nycz, źródłowe „powinowactwo *experimentum* i *testimonium*”⁶¹ – jako opowieść o zawsze już nieobecnym byciu, o zawsze już utraconej historyczności. Jest ono zatem monumentem *par excellence*: „twarzą żywą, wbitą w twarz martwą”⁶². „Myśl, która nie zapomina o byciu, może być tylko taką myślą, która je wspomina, to znaczy która już-zawsze myśli je jako to, co przepadło, odeszło, czego nie ma”⁶³ – napisze Vattimo po raz kolejny pozwalając do głosu dojść radykalnej atopii hermeneutycznego doświadczenia.

To właśnie to założenie, które pociąga za sobą nie tylko konieczność dokonywanej w hermeneutycznym duchu rewizji kategorii świadectwa, pozwala wskazać na melancholijny charakter heideggerowskiego filozoficznego doświadczenia, który z perspektywy Vattimo domagał się będzie jednakże zdecydowanej problematyzacji⁶⁴. Jest tak przede wszystkim dlatego,

⁶⁰ Ibidem, s. 79.

⁶¹ Na „powinowactwo *experimentum* i *testimonium*” jako problem filozoficzny, w tekstach takich autorów jak Derrida, Agamben czy Lacoue-Labarthe, zwraca uwagę Ryszard Nycz. Por. R. Nycz, *O nowoczesności jako doświadczeniu*, „Teksty drugie” 3/ 2006.

⁶² M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, op. cit., s. 25.

⁶³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 110.

⁶⁴ Artykulacja kategorii *Andenken* w terminach hermeneutycznej melancholii podyktowana jest próbą oddzielenia koncepcji Vattimo od ustaleń filozoficznego projektu Heideggera przy próbach interpretacji kulturowego doświadczenia. O ile bowiem, w ramach doświadczenia filozoficznego dla Heideggera nostalgia za utraconym byciem sprzężona jest ściśle z afirmacją jego wydarzeniowego charakteru, o tyle trudno doszukiwać się jej w jego analizach rzeczywistości kulturowej. Tu konsekwencje projektu destrukcji metafizyki obecności, które do głosu dochodzą we współczesnej kulturze, okazują się być skutkami radykalnie negatywnymi. Uwypuklenie tego aspektu jego myśli ma zatem na celu, z jednej strony zachowanie spójności z interpretacjami poprzedniego rozdziału (mowa o apokaliptycznej wizji współczes-

że postulowana przez filozofa konieczność rewizji pojęcia *testimonium* oznaczać musi w pierwszej kolejności próbę wydarcia go retoryce, w ramach której możliwość świadczenia ufundowana zostaje – jak zdaje się sugerować lektura filozoficznej tradycji – na konstytutywnej relacji człowieka i (historycznej) prawdy, stającej się przedmiotem „zeznania”⁶⁵ czy opowieści. Relacja ta, która przeciwstawiając sobie świadczącego i to, co poświadczane, tylko świadomemu podmiotowi przyznaje bowiem jakąkolwiek sprawczą i decyzyjną moc. Prawda jest tu jedynie czekającą na artykulację obiektywnością, ewentualnie tym, co najbardziej własne, co domaga się odkrycia i artykulacji. Przekonanie to, wpisane w tradycyjne rozumienie kategorii *testimonium*, w obliczu destrukcji metafizyki obecności prowadzić musi, jak za Heideggerem przyjmuje Vattimo, do jej zdecydowanej rewizji.

Destabilizacji ulec powinna bowiem, z jednej strony, kategoria podmiotu, tego kto poświadcza, który nie jest już mocnym metafizycznym *subiectum*, lecz „efektem”, dziełem konkretnej konfiguracji bycia. Z drugiej zaś, pojęcie prawdy, która ma być przezeń artykułowana, a która, jak się okazuje, nie tyle leży poza jego zasięgiem, co nim jako *aletheia*, historyczna prawda (wydarzenie) bycia, zawsze włada, określając parametry jego doświadczenia – właśnie jako doświadczenia utraty. W konsekwencji, jak w *La avventura della differenza* napisze filozof: „po upadku podmiotu, jedynym sposobem na przywrócenie sensu kategorii świadectwa (*testimony*) jest pozbycie się wszelkiego obiektywizmu z naszej koncepcji bycia”⁶⁶. To zatem założenie, że jest ono wydarzającym się horyzontem każdego odniesienia do świata, które do głosu dochodzi także dzięki filozoficznemu doświadczeniu, pozwala zrównać to drugie lub utożsamić z myślanym w tym duchu świadectwem – będącym zaświadczeniem, manifestacją słabej, historycznej prawdy bycia.

Konsekwentne osłabianie kategorii podmiotu, które splata się ściśle z atopizacją doświadczenia, pozbawianiem go wszelkich mocnych, stabilizujących charakterystyk, zdaje zatem nie tylko sprawę z opisywanego przez wszystkich teoretyków melancholii, od Freuda po Benjamina, mechanizmu: „Można powiedzieć, że melancholia od zawsze, na prywatny sposób swoich milionów przypadków, dokonywała podważenia metafizyki obecności i podmiotu [...]. Przeprowadza ona bowiem naturalną, by tak to nazwać, krytykę podmiotu; osłabia go na różne sposoby, wycofuje, zaciekle uprawia zwątpienie, które – w stanach skrajnych – posuwa się do delirium nega-

nej kultury generującej hermeneutyczny mit zadowolenia), z drugiej natomiast podkreślenie afirmatywnego wobec oferowanych przez nią możliwości charakteru filozoficznego projektu Vattimo (który nieco na wyrost imputuje on także autorowi *Przyczynków do filozofii*).

⁶⁵ G. Vattimo, *Adventure of Difference*, s. 40.

⁶⁶ Ibidem, s. 55.

cji [...]”⁶⁷ – napisze w *Melancholii. O tych, co nigdy nie odnajdą straty* Marek Bieńczyk. Pozwala także uruchomić inne tradycyjnie związane z melancholijnym doświadczeniem figury, które z powodzeniem wpisać można w ramy heideggerowskiego filozoficznego projektu, gdzie doświadczenie bycia ujęte zostaje właśnie w terminach doświadczenia utraty.

Mowa zatem nie tylko o jego monumentalnym, w przyjmowanym przez Vattimo sensie charakterze, ale i konstytutywnym dla heideggerowskiego myślenia geście, który dewaluuje – na co zwracał uwagę Caputo – terażniejszość, dostrzegając w niej jedynie kulminacyjny moment postępującej historii upadku⁶⁸. To wyjątkowo wyraźnie do głosu dochodzi, choćby dzięki kontrowersyjnej decyzji Heideggera, by odrzucić odpowiedzialność za terażniejszość i milczeć w sprawie tragedii *shoah*⁶⁹. Opisywany przez Vattimo wywłaszczający status *Ereignis*, w ujęciu Heideggera domaga się więc by wpisana w temporalność bycia przemijalność ujmować wprost jako nieodwołalną i postępującą degradację nie tylko bycia – jak chciałby autor *La avventura della differenza* – ale także fundowanego przezeń kulturowego uniwersum. Paradoksalnie zatem, dochodzące do głosu we współczesnej kulturze konsekwencje przeprowadzanego na poziomie wewnątrzfilozoficznym projektu destrukcji metafizyki obecności, dla samego Heideggera okazują się być „skutkami” radykalnie negatywnymi.

Także określający *Andenken* specyficzny ruch, już nie – jak u Hegla – „wzdłuż pasma zjawisk”, lecz przemykający się pośród rozproszonych, pochodzących z różnych historycznych okresów metafizycznych opowieści, za fasadą których doszukiwać się należy doświadczenia bycia, przywołać pozwala melancholijne doświadczenie. Mowa tu o błędzeniu czy tułaczce⁷⁰, na którą nieodmiennie skazane jest jej magnetyzowane przez nią doświadczenie utraty. W terminach melancholii artykułować można także opisywaną w poprzednim rozdziale, rozumianą tu jednak raczej w benjaminowskim sensie ich alegoryczną lekturę⁷¹, która, jak założyć można w caputiańskim

⁶⁷ M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, op. cit., s. 21-22.

⁶⁸ Na fakt, że doświadczenie melancholii związane jest ściśle z takim doświadczeniem czasu, które domaga się, by czytać go w terminach nietrwałości, niszczycielskiego charakteru, śmiertelności, skończoności, degradacji, zwraca uwagę w książce *Piękny stan melancholii* Alicja Kuczyńska. Por. A. Kuczyńska, *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, WFiS UW, Warszawa 1999.

⁶⁹ Problem ten wyjątkowo wyraźnie do głosu dochodzi nie tylko w caputiańskim *Demithologizing Heidegger*, ale także w cytowanej już książce Lyotarda *Heidegger and «the jews»*. Por. J.-F. Lyotard, *Heidegger and «the jews»*, op. cit.

⁷⁰ Wpisana jest ona choćby wprost w interpretacje Baudleaire’owskiego i Benjaminowskiego *flâneura*.

⁷¹ Por. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauspiels*, za: P. Bürger, *Teoria awangardy*, tłum. J. Kita-Hueber, Universitas, Kraków 2006, s. 87 nn.

duchu, skazuje doświadczenie na ciągle „dryfowanie wśród kalekich, naruszonych sensów”⁷².

I właśnie przeciwko temu melancholijnemu charakterowi heideggerowskiego doświadczenia bycia zwraca się – jak postaram się pokazać – Gianni Vattimo. Konsekwentnie osadzając zarówno warunki możliwości, jak i konsekwencje filozoficznego projektu autora *Wprowadzenia do metafizyki* w ponowoczesnej kulturowej rzeczywistości, oczyszcza je z wpływu tej nowoczesnej, by sparafrazować Lyotarda – który w tych terminach ujmuje przecież także mocną, heglowską kategorię doświadczenia – figury⁷³. Pozbawiane melancholii doświadczenie utraty, któremu do głosu pozwala dojść, proponowana przez autora *La avventura della differenza* radykalizacja heideggerowskiej hermeneutyki, okazać się musi zatem bardzo konkretnym – ponowoczesnym – kulturowym doświadczeniem. Jego charakterystyka, która przyczynić się może do wyeksponowania, w nieco innym niż heideggerowski duchu, radykalnej atopii tak ujmowanego doświadczenia, poprowadzona zostanie jednak przez wpisane w „teorię” melancholii wątki wskazujące na dwa obszary czy plany, dzięki którym właśnie współcześnie może ona dojść do głosu – końcu historii i kryzysie doświadczenia. Mowa tu będzie zatem o decydującej dla odniesienia do przeszłości de-historyzacji czy post-historyczności doświadczenia oraz o jego – nawiązującej do benjaminowskiej alegorii – fragmentacji i wpisanej weń oscylacji, która stanowić może radykalno-hermeneutyczny komentarz do melancholijnej kategorii błędzenia.

2. Doświadczenie utraty jako doświadczenie posthistoryczne

2.1. Kres historii

Strukturalna charakterystyka doświadczenia utraty, która doszła go głosu w heideggerowskich i nadbudowujących się nad nimi zaproponowanych przez Vattimo interpretacjach domaga się, by w caputiańskim duchu poddać ją opisywanej przez autora *Against Ethics* logice faktyczności. Konieczność wpisania atopicznego doświadczenia w horyzont kulturowego odniesienia, dookreślenie jego choćby słabej, wydarzeniowej historyczności, zrozumiała jest także dla samego Vattimo. To przecież właśnie kulturalizacja

⁷² M. Bieńczyk, *Melancholia...*, op. cit., s. 11.

⁷³ Nie tylko doświadczenie, ale i melancholia, okazuje się być figurą przynależącą – do czego jeszcze powrócę – do horyzontu nowoczesnego czy modernistycznego myślenia (np. w sztuce). Por. przykładowo: J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M.P. Markowski, w: R. Nycz, *Postmodernizm. Antologia przykładów*, op. cit.

hermeneutyki leży, zdaniem filozofa, u podstaw jej radykalizacji. Założenie to, które zdecydowanie historyzuje moment destrukcji metafizyki obecności i wpisujące się w jego ramy hermeneutyczno-radykalnie charakteryzowane doświadczenie utraty, wiąże ze sobą bezpośrednio, zgodnie ze znanym hermeneutycznym modelem, konkretną kulturową konfigurację rozumianą jako pytanie oraz konkretną filozoficzną interpretację, stanowiącą na pytanie to odpowiedź. Manewr ten, który do pewnego stopnia pozwala wymknąć się Vattimo sformułowanym w tekście *Trauma, Absence, Loss* przez Dominicka LaCaprę zarzutom, gdzie badacz Zagłady krytycznie przygląda się wszelkim próbom przekładu historycznych wydarzeń – choćby *Ereignis* w zaproponowanym przez Milchmana i Rosenberga sensie – na *stricte* filozoficzne kategorie, pozwala także na ich problematyzację.

Postawiona przez autora *History in Transit* teza neguje możliwość prawomocnego przejścia pomiędzy diagnozami historycznej utraty (*historical loss*) a filozoficznym dyskursem nieobecności, który poświadczają ma strukturalną nieobecność (*structural absence*) metafizycznie rozumianych podstaw⁷⁴. Odwraca zatem przyjęty przez Vattimo argumentacyjny porządek. Skoro historyczne „utrata nie mogą być w adekwatny sposób wyartykułowane, kiedy spowite zostają w generalizujący dyskurs nieobecności, włączając w to nieobecność podstawowych metafizycznych fundamentów”⁷⁵, jak w *Trauma, Absence, Loss* założy LaCapra, to opowieści te – filozoficzne metanarracje – nie spełniają swojej poznawczej funkcji. Choć funkcji tej, właśnie jako interpretacje czy opowiadane przez Kołakowskiego mity, które w metanarracji przekształcić się już nie mogą, raczej pełnić nie muszą. Filozoficzne opracowanie konkretnego kulturowego problemu prowadzi bowiem nieredukowalnie do jego obiektywizacji i wyabstrahowania ze specyficznego, historycznego kontekstu, w konsekwencji zaś niebezpiecznej absolucyzacji. „Kiedy utrata przekształcona zostaje (lub zakodowana) w bezkrytycznej retoryce nieobecności, stajemy wobec impasu bezkresnej melancholii, niemożliwej żałoby [...]”⁷⁶ – napisze więc historyk. Nie zaś, jak chciałby Vattimo, do otwarcia każdej filozofii na własną nieprzekraczalną historyczność, która nie pozwala tak radykalnie oddzielić od siebie obu momentów – filozoficznego doświadczenia nieobecności podstaw i historycznego doświadczenia utraty. Wpisując je w socjologizujący, jak określi go Vattimo, filozofię projekt „ontologii aktualności”⁷⁷. To zatem przede wszystkim

⁷⁴ D. LaCapra, *Trauma, Absence, Loss*, „Critical Inquiry” 25/1999.

⁷⁵ Ibidem, s. 698.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Odwołuję się tu do określenia Vattimo, które przywołuje on w książce *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*, tłum. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2003. „«Ontologia aktualności» («ontology of actuality») użyta jest tu w sensie odnoszącym się do dyskursu, który stara się wyjaśnić, co oznacza Bycie w obecnej (*present*) sytuacji” (s. 3).

kim wzięcie przez autora *Writing History, Writing Trauma* w nawias wpisane integralnie w filozoficzny dyskurs założenia, że jest on zawsze dyskursem kulturowo zrelatywizowanym, choć nie zawsze chętnie się do tego przyznaje, stanowi tu problem. Nie pozwala mu bowiem dostrzec, że artykułowana przez filozoficzne doświadczenie bezpodstawność – „strukturalna nieobecność” – jest w tym ujęciu niczym innym niż historyczną utratą⁷⁸, która nie musi jednak prowadzić, jak się okaże, do diagnozowanego przez LaCaprę „impasu bezkresnej melancholii”.

Próba odpowiedzi na „pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka”, by jeszcze raz przywołać słynne sformułowanie Marquarda, sytuuje zatem hermeneutyczne rozważania autora *Końca nowoczesności* z jednej strony w horyzoncie złożonej problematyki, którą do życia powołały filozoficzne diagnozy radykalnego kryzysu, który dotknął współczesną kulturę, z drugiej zaś, wobec konieczności postawienia pytania o charakter „epokowego” przejścia, by przywołać znane określenie Vattimo, które pozwala włoskiemu filozofowi odwoływać się do sproblematyzowanej dziś, niejednokrotnie całkowicie odrzucanej kategorii ponowoczesności⁷⁹. Wpisane w filozoficzny projekt autora *La avventura della differenza* założenie, że nowoczesność dotarła do swojego kresu⁸⁰, otwierając przestrzeń dla odmienniej tematykacji kulturowego uniwersum, oparte jest bowiem na nieustannie powracającym w jego pismach, dosyć kontrowersyjnym – wystarczy w tym kontekście przywołać Habermasa⁸¹ – przekonaniu, że „epoki” te zostają od siebie i powinny zostać radykalnie oddzielone.

Wprowadzona przez Vattimo cezura domaga się nie tylko wytwarzania nowego filozoficznego, pozwalającego na ich interpretacyjne porządkowa-

⁷⁸ A jednak także to założenie, jak argumentować będzie LaCapra, które konsekwentnie odróżniać nie chce utraty i nieobecności, stanowi jedynie wyraz niedojrzałości filozoficznej koncepcji: jej niezdolności do, zgodnie z psychoanalityczną retoryką, przepracowania tego konkretnego doświadczenia. W tym też sensie, napisać on może: „zdolność do odkrycia różnicy pomiędzy nieobecnością i utratą (tak jak zrozumienia ich problematycznej natury) jest jednym z aspektów skomplikowanego procesu *working-through*” (s. 699). D. LaCapra, *Trauma, Absence, Loss*, op. cit.

⁷⁹ Z kategorii tej w rozważaniach o współczesnej kulturze rezygnuje choćby Giddens, pisząc o późnej nowoczesności, czy Bauman, który pojęcie „ponowoczesność” wymienia na „płynną nowoczesność”, która osłabiać ma radykalną cezurę, wpisaną w dotychczas stosowaną przezeń typologię. Beck zaś zastępuje je kategorią „drugiej nowoczesności”. Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. «Ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001; czy Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

⁸⁰ Tytuł jednej z najbardziej znanych i nieustannie przywoływanych w książce pozycji filozofa brzmi przecież *Koniec nowoczesności*.

⁸¹ Por. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, op. cit.

nie instrumentarium. Implikuje także – co z perspektywy przyjętej tu strategii interpretacyjnej mieć będzie decydujące znaczenie – zdecydowanie odmienny sposób ujęcia wykształcającego się w ich ramach kulturowego doświadczenia. Przekonanie to pozwala tym samym diagnozowane przez filozofa przekształcenie czy przejście (nowoczesności w ponowoczesność) artykułować w terminach heideggerowskiego *Ereignis*, wywłaszczającego wydarzenia, które domaga się dookreślenia roli przeszłości w konstrukcji hermeneutycznie charakteryzowanego kulturowego doświadczenia. Doświadczenie postnowoczesne⁸² zaś ujmować wprost jako doświadczenie utraty – choćby nieproblematicznego odniesienia do kulturowego horyzontu przemijającej nowoczesności⁸³.

Ujęcie to wyklucza zatem zdecydowanie możliwość redukcji wpisanej w ponowoczesne, tematyzowane przez Vattimo doświadczenie utraty do nieciągłości rozumianej jako wyobcowywanie się kulturowego doświadczenia w zaproponowanym przez Marquarda sensie⁸⁴. Nieciągłość ta do głosu dochodzi, jak założy autor *Společenstva przejrzystego*, choćby w filozoficznym projekcie Jürgena Habermasa⁸⁵, sytuując jednak problem na nieco innym filozoficznym poziomie. Konstytuując filozofię jako projekt kompensacyjny, którego celem staje się przywracanie utraconej przez doświadczenie ciągłości, autor *Rozstania z filozofią pierwszych zasad* neguje bowiem rzeczywiście przekształcający charakter historycznych wydarzeń (*Ereignise*). Założyć też można, że przecenia rolę hermeneutycznej adaptacji, której funkcja, jak w innym kontekście pisze autor *Szczęścia w nieszczęściu*, sprowadzać musiałaby się w tym ujęciu raczej do „zapominania przez pamiętanie” (*durch Erinnern zu Vergessen*)⁸⁶. To zaś oznaczać ma właśnie przede wszystkim wy-

⁸² W przekładzie zawartego w zredagowanej przez Nycza antologii *Postmodernizm*, Barbara Stelmaszczyk zdecydowała się na wzmacniający jeszcze rozdział pomiędzy dwiema epokami, a jednak wiążący je w interesujący mnie tu sposób, termin postnowoczesność. Por. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit.

⁸³ W podobnych terminach, koncentrując się jednak na odmiennych problemach, doświadczenie utraty w książce *Między melancholią a żałobą* interpretuje Zeidler-Janiszewska. „Utracony obiekt to, po pierwsze, model kultury nowoczesnej, który odchodzi w przeszłość lub, ostrożniej mówiąc, znacząco zmniejsza zakres swojego oddziaływania. W grę wchodzi też, po drugie, wyróżniony fragment tego modelu, który przyczynił się do transformacji nowoczesnej kultury – sztuka dwudziestowiecznych awangard artystycznych”. A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1996, s. 7-8.

⁸⁴ Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, op. cit., s. 130 nn.

⁸⁵ Problem ten, do którego jeszcze w swojej pracy powrócę, w tekście *Postnowoczesność i kres historii* tak opisuje Vattimo: „Reakcją Habermasa jest właśnie odrzucenie żałoby, powrót do «metaopowieści» przeszłości, iluzja, że można ponownie przeżyć metafizykę historii”. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 144.

⁸⁶ O. Marquard, *Das Zeitalter des Ausrangierens und die Kultur des Erinnerns*, w: O. Marquard, *Philosophie des Städtessens. Studien*, Reclam, Stuttgart 2000, s. 51.

silek zakrywania przed doświadczeniem tego, co utracone. Czego w stabilizujące ramy kulturowego odniesienia wtłoczyć, powtórzmy za Vattimo, już nie można. Tym bardziej że zgodnie z przyjmowaną przez autora *La avventura della differenza* interpretacyjną perspektywą, doświadczeniem nad którym nadbudowuje się filozoficzne doświadczenie utraty – dalekie od tego, żeby utożsamiać je z po marquardowsku myślaną kompensacją – jest właśnie kulturowe doświadczenie kresu historii. Doświadczenie ujmowane przezeń jako wydarzenie, *Ereignis*, które w sposób najbardziej ewidentny poświadczają ma zachodząca we współczesnej kulturze zmiana. „Najbardziej charakterystyczną – i chyba za taką najpowszechniej uznawaną – cechą ponowoczesności jest postrzeganie jej jako kresu historii”⁸⁷ – zauważy zatem Vattimo.

To specyficznie ponowoczesne doświadczenie rozumiane jest jednak przez włoskiego filozofa w nieco innym niż przyjmowany przez Lyotarda czy Habermasa sensie. Tam oznaczać miał on – ujmując rzecz w znacznym uproszczeniu – kres wielkich nowoczesnych narracji, strukturyzujących i usensawniających (poprzez odniesienie do jednego *telos*) kulturowe doświadczenie przeszłości oraz fundujących wyprowadzone zeń i pozostające z nim w ścisłym związku, choćby jako przekroczenie, *novum*, kulturowe doświadczenie przyszłości⁸⁸. „W obydwu przypadkach «koniec historii» oznacza koniec historyzmu, czyli koniec koncepcji ludzkich dziejów jako włączonych w jednolity bieg, z przyznanym mu specyficznym sensem, który ujawniał się i był rozumiany jako sens emancypacji”⁸⁹ – napisze w tekście *Postnowoczesność i kres historii* Vattimo, zwracając oczywiście uwagę na różnice, choćby w stosunku do takiej diagnozy, które zachodzą w stanowiskach obu filozofów.

Kryzys, który dotknął nowoczesną filozofię historii, ześrodkowuje się zatem właśnie na założeniu prawomocności lub w ogóle możliwości wskazania na tę emancypacyjną – a tym samym zawsze już zideologizowaną, choćby, jak podpowiada Rorty⁹⁰ w scjentystycznym duchu – logikę historycznego procesu. Jej efektem, jak twierdzą przywoływani Milchman i Rosenberg, okazać się może przecież wydarzenie takie, jak tragedia *shoah*⁹¹.

⁸⁷ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 128.

⁸⁸ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 15 nn.

⁸⁹ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 129.

⁹⁰ Por. R. Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, tłum. K. Kaniowska, A.M. Kaniowski, „Colloquia Communia” 4-5/ 1986.

⁹¹ Warto wspomnieć jednak o wysuniętym wobec autorów przywołanej powyżej pracy przez Annę Zeidler-Janiszewską zarzucie, który uwalniać ma filozoficzny projekt Habermasa od utożsamienia z rozumianą w takich terminach nowoczesnością. Por. A. Zeidler-Janiszewska, *Krótkie wprowadzenie do lektury eseju Habermasa*, w: J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. X.

„Upadek emancypacyjnych projektów nowoczesności”⁹² doprowadza tym samym do kresu i wypalenia wszelkich scalających, uniwersalizujących, a co za tym idzie również utopijnych – z perspektywy czasu jednak odkrywanych jako radykalnie dystopijne – prób jego oglądu i modelowania. „Ta utrata według Lyotarda jest nieodwracalna i wskazuje na upadek idei nowoczesności, co, jak łatwo się domyślić nie jest znów tak wielkim złem, gdyż w istocie rzeczy owe prawomocne «metaopowieści» były zawsze pewnym ideologicznym gwałtem”⁹³ – napisze Vattimo. Koniec historii zwiastuje tym samym, jak za autorem *Inhuman* twierdził będzie włoski filozof, kres wszelkich wielkich metanarracji otwierający, w benjaminowskim duchu⁹⁴, przestrzeń dla pluralizacji małych historii, które posiadać mogą jedynie lokalny, ograniczony zasięg i zdecydowanie konstruktywny charakter⁹⁵. Eksponujący i problematyzujący tym samym nie tylko – omawiany w poprzednim rozdziale – przestrzenny, ale i czasowy, czy raczej czasoprzestrzenny wymiar kulturowego doświadczenia.

Założenie to dochodzi zatem do głosu także w koncepcji autora *La avventura della differenza*. Domagając się, by pod znakiem zapytania postawić nowoczesne metanarracje – rozumiane tu jako mocne, ideologiczne mitologie⁹⁶ – w wątpliwość podaje on jednak także samą kategorię postępu, pozwalającą ujmować historyczne sekwencje w terminach uporządkowanych, sensownych ciągów zdarzeń. Wpisana zostaje ona bowiem w *stricte* nowoczesną logikę. Pełniona przez wielkie opowieści funkcja „uwiarygodnienia zbioru faktów i zachowań w sensie narracyjnym”⁹⁷, o której w *Postnowoczesności i kresie historii* wspomina Vattimo, ulec musi radykalnej problematyzacji, zarówno na poziomie filozoficznej refleksji, jak i indywidualnego, porządkowanego dzięki odniesieniu do niej doświadczenia. Jej podważenie prowadzi bowiem nie tylko do rozpadu idei historii rozumianej jako jednolity proces, który wpisać można w ramy choćby słabej przyczynowości i racjonalności – jak chciałby Lyotard czy Rorty i czemu przeciwstawia się przecież Habermas. Ale przede wszystkim do wypalenia się określonego sposobu jej doświadczania, który zdaniem włoskiego filozofa nadal do głosu dochodzi w ich koncepcjach.

⁹² G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 130.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Por. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: W. Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.

⁹⁵ Mowa tu zatem między innymi o tym, co Nietzsche artykułować chciał w terminach krytycznej, wytwarzanej *post factum*, emancypacyjnej – w odmiennym jednak niż nowoczesny sensie – historii („w służbie życia”). Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, op. cit.

⁹⁶ O znaczeniu mitologii dla konstytucji tak rozumianej nowoczesnej filozofii historii w *Obecności mitu* pisze przywoływany już niejednokrotnie Kołakowski. Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, op. cit., s. 86 nn.

⁹⁷ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 130.

I właśnie ta diagnoza, jak przekonuje włoski filozof, skłaniać powinna do ponownego przemyślenia naszego – post-historycznego, jak określa go Vattimo – stosunku do niej. Do podjęcia czy interpretacji na nowo wykształcającej się współcześnie historyczności doświadczenia, którą utożsamia filozof nie tyle, w nowoczesnym duchu, z koniecznością zdefiniowania naszego miejsca w obiektywnym historycznym procesie, o tym bowiem, w świetle przytaczanych powyżej założeń, w mocnym sensie mówić już nie można. Lecz z „określonym sposobem, na jaki uświadamiamy sobie ową przynależność”⁹⁸, który wymyka się linearnej logice postępu, nie negując równocześnie jednoznacznie kulturowego odniesienia do „nowoczesnej” przeszłości – czego symptomy odnajduje Vattimo w koncepcjach współczesnych, głoszących kres historii filozofów. Problem ten bowiem często, twierdzi autor *Końca nowoczesności* – z czym jednak niekoniecznie można się zgodzić – jest przez nich pomijany. „Nie występuje u Lyotarda, a też nie ma wielkiego znaczenia u Rorty’ego”⁹⁹ – napisze. Posthistoryczność oznacza zatem nie tyle przewyciężenie (*Überwindung*) nowoczesności – gest ten mieściłby się przecież, o czym była już mowa, w horyzoncie metafizycznego czy, w tym kontekście, historycystycznego myślenia – co jej przeboleń (*Verwindung*). „Nie można wyjść z nowoczesności (albo z metafizyki) drogą przekroczenia (albo krytyki), ponieważ znaczyłyby to dokładnie – pozostać w obrębie nowoczesnego horyzontu fundamentalnych zasad i historyzmu”¹⁰⁰ – napisze w *Postnowoczesności i kresie historii* Vattimo, dalej doda: „Nie chodzi bowiem o to, by wyznaczyć sobie własną *autentyczną* pozycję w biegu historii, uznając i doprowadzając do realizacji zasadnicze analogie, lecz o to, żeby wreszcie uczynić przeszłość dostępną poza wszelką logiką typu linearnego [...]”¹⁰¹.

Przeboleń nie ma tym samym na celu, jak krytycznie komentując koncepcję Rorty’ego zauważa Vattimo, całkowitego unieważnienia historii – rozumianej choćby jako tradycja – odbierającego jej nie tylko autorytet *magistra vitae*¹⁰². Ale także, na co pozwala rozszerzenie pola problemowego poprzez odniesienie zagadnienia do kategorii historycznej świadomości, po-

⁹⁸ G. Vattimo, *Końca nowoczesności*, op. cit., s. 6. „Poddanie owej wizji teoretycznemu opracowaniu, które w chwili obecnej znajduje się dopiero w fazie początkowej, jest właśnie tym, co rozważaniom na temat postmodernizmu może nadać ciężar gatunkowy i sens, a także odeprzeć krytykę i podejrzenia, że ponowoczesność jest tylko «nowoczesną» modą, kolejnym przewyciężeniem szukającym usprawiedliwienia wyłącznie w byciu czymś bardziej aktualnym, czymś nowszym, a więc bardziej wartościowym, według koncepcji historii jako postępu, czyli zgodnie z mechanizmami uprawomocnienia charakteryzującymi nowoczesność” (s. 6).

⁹⁹ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 137.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 135.

¹⁰¹ Ibidem, s. 138.

¹⁰² Podobne tezy głosi, zauważyć warto, Hans-Ulrich Gumbrecht. Por. H.-U. Gumbrecht, *Gdy przestaliśmy się uczyć od historii*, tłum. M. Zapędowska, w: E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

zbawienia jej możliwości pełnienia jakiegokolwiek uprawomocniającej funkcji. Z filozoficznej perspektywy zainteresowanie przeszłością okazać musiałoby się przecież w najlepszym przypadku „wyrazem konserwatyizmu i reakcyjności”¹⁰³, w najgorszym zaś – metafizycznego myślenia. Związek z przeszłością pozostaje jednak – jak argumentuje autor *Spółeczeństwa przejrzystego* – fundamentalnym charakterem kształtującego się współcześnie kulturowego doświadczenia. Posthistoryczność nie może więc oznaczać gestu jej radykalnego odrzucenia. Przeciwnie, to właśnie ona czy raczej specyficzna relacja z nią pozwala dopiero w ogóle mówić o posthistoryczności. „Rozumieć postnowoczesność jako kres historii – znaczy więc [...] postawić ponownie w centrum uwagi problem historii jako źródła prawomocności, nie zaś uznać, że przed problemem takim już nie stoimy”¹⁰⁴ – napisze włoski filozof. I tym samym – unieważniając równocześnie tradycyjne czy nowoczesne sposoby jej fundowania – skaże posthistoryczne, ponowoczesne doświadczenie na radykalną i nieredukowalną atopię.

Jest tak przede wszystkim dlatego, że odwracając przyjętą przez przywoływanych w tekście *Postnowoczesność i kres historii* filozofów perspektywę, Vattimo pozwala zwrócić uwagę na niemożliwe do zignorowania paradoksalne ciążenie współczesnej kultury ku temu, co minione. Na wpisany weń nieredukowalnie wysilek „uchylania niepamięci”, by odwołać się do określenia Marii Janion¹⁰⁵, który oznacza nieustającą walkę z utratą, ale także samą stratą pamięci o niej. Świadczy o nim nie tylko analizowana wnikliwie przez reprezentantów Szkoły Rittera, jak Marquard czy Lübbe, ekspansywna muzealizacja¹⁰⁶, wpisująca się w projekt nazywany przez autora *Philosophie des Städtessen* „kulturą pamięci”¹⁰⁷, który stanowić ma wyraz oporu przed zapomnieniem czy symptom potrzeby zatrzymania przeszłości charakterystyczny dla wykształcającego się obecnie kulturowego doświadczenia. Zauważalny wzrost znaczenia kategorii kulturowej, indywidualnej i kolektywnej pamięci we współczesnej humanistycznej refleksji¹⁰⁸ – wystar-

¹⁰³ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 138.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 132.

¹⁰⁵ Por. M. Janion, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2001.

¹⁰⁶ Por. H. Lübbe, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, w: M. Gołaszewska (red.), *Estetyka w świecie*, t. 3, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991; Herman Lübbe, *Die Modernität der Vergangenheitszuwendung*, w: G. Scholtz (red.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine Internationale Diskussion*, Akademie Verlag, Berlin 1977. Por. także H. Lübbe, *Doświadczenie czasu jako czynnik ewolucji kulturowej*, tłum. A. Węgrzecki, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z Filozofii Niemieckiej*, t. 2, Wydawnictwo UMK, Toruń 1996.

¹⁰⁷ O. Marquard, *Das Zeitalter des Ausrangierens und die Kultur des Erinnerns*, op. cit.

¹⁰⁸ Por. A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006; A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen*

czy wspomnieć o Janie i Aleidzie Assmann czy Mieke Bal – również pozwala zdać sprawę z sygnalizowanego przez Vattimo fenomenu. Także dochodzące do głosu na obszarze sztuki doświadczenie określone przez Pierra Norę, w nieco innym kontekście mianem potrzeby czy woli pamiętania¹⁰⁹, na które zwraca uwagę autor *La avventura della differenza*, wpisane zostaje zatem nieredukowalnie w ramy ponowoczesnego doświadczenia. Współczesna, posthistoryczna kultura okazuje się być, zauważa w przywoływanym już tekście Vattimo, nacechowana w największym stopniu „przypomnieniem zaraźliwym, skażającym ją podejmowaniem przeszłości”¹¹⁰.

Stwierdzenie to, które prawdopodobnie łatwo objaśnić, odwołując się choćby do diltheyowskiej dewizy, że „tylko historia może powiedzieć człowiekowi kim jest”, rozumieć można jednak jako coś więcej niż wyraz powszechnego i dość banalnego przekonania o kluczowej roli przeszłości w procesie konstytuowania zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej kulturowej tożsamości, szczególnie wtedy, kiedy wiara w jej ciągłość – fundująca tradycyjnie rozumiane historyczne uprawomocnienie – została radykalnie podważona. Zdaje ona raczej wprost sprawę z utraty dostępu, która stanowi w pierwszej kolejności efekt opowiadanego przez Vattimo zakwestionowania ciągłości linearnego procesu wytwarzanego przez historycystyczny dyskurs, sprzężony ściśle z nowoczesnym doświadczeniem czasu. To właśnie zerwanie, *hiatus*, który wraz z ponowoczesnością zwiastuje zdecydowane rozstanie z nią sprawia, że – jak zauważa także Hayden White – terażniejszość konstytuuje się jako brak, powołując do życia choćby kompulsywną marquardowską kulturę pamięci czy dostrzegalny wzrost teoretycznego zainteresowania kategorią melancholii. „«Przeszłość» jest tym, czego już nie ma, ale czego obecność stale odczuwamy dzięki «teraźniejszości» rozumianej jako brak, rozdzielnie, nieobecność, utrata. Być może jest tak, że los naszej cywilizacji zależy od tego, czy poradzimy sobie z ową nieobecną obecnością”¹¹¹ – napisze autor *Poetyki pisarstwa historycznego*, wyznaczając parametry atopii doświadczenia zdehistoryzowanego, w przyjmowanym przez Vattimo sensie.

Znajdujące się w jej władaniu doświadczenie uruchamia zatem ponownie heideggerowską kategorię *Andenken*, która pozwala interpretować przeszłość w terminach *exemplum*, pomnika, czy – by odwołać się do znanej już kategorii – monumentu: tego co, mimo że utracone, pozostaje jako trwałe ślad odcisnięty na każdym doświadczeniu. „Tak pojęty monument nie mieści się więc w obszarze pewnej siebie, niczym nie złączanej pamięci, która

Gedächtnisses, München, 2003; czy: M. Bal, J. Crewe, L. Spietzer (ed.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, University Press of New England, Hanover, London 1999.

¹⁰⁹ Por. P. Nora, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7.

¹¹⁰ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 137.

¹¹¹ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, op. cit., s. 37.

gwarantuje przejrzystość samopoznania i zachowanie nie skażonej postaci sensów z przeszłości, lecz w obszarze pośrednim między pamięcią a zapomnieniem, nieskrytością a skrytością¹¹² – zauważy interpretując koncepcję Vattimo Andrzej Zawadzki. Historyczne wydarzenie stanowi w tym ujęciu nie tyle punkt na mapie przeszłości, zobiektywizowanej dzięki historycznej narracji, co nieustające wyzwanie dla rozumienia – *Ereignis* skażające i nawiedzające posthistoryczne, atopiczne doświadczenie, które niesie w sobie jego ślady, „jakbyśmy nieśli w sobie ślady choroby, z której się wydobywamy i której wciąż jesteśmy rekonwalescentami [...]”¹¹³.

Upamiętniająco-monumentalny związek z przeszłością – który stać się ma udziałem ponowoczesnego doświadczenia – nie oznacza zatem konieczności dokonywania, jak chciałby Heidegger jej, opisywanej przez Caputo monumentalizacji, scalania i ujednolicania, kosztem tego, co niezrozumiałe czy heterogenne. Przeciwnie, „związek” ten każe traktować ją jako wydarzenie, które doprowadza do kresu historyczności doświadczenia – stanowiąc tym samym warunek możliwości posthistoryczności. Nie pozwala jednak, jak głosić pragnie retoryka końca historii, od niej się uwolnić, skazując raczej doświadczenie na „niemożność wywiązania się ze zobowiązania”¹¹⁴ wobec tego, co utracone. Mowa tym samym o doświadczeniu pozostającym „we władaniu” przeszłości rozumianej tu jako wydarzenie, którego, choćby dlatego, że nie można go w pełni zrozumieć (brak bowiem punktu odniesienia gwarantowanego przez jedność sensu wpisaną w linearną historię) ani tym bardziej uobecnić, zapomnieć nie sposób.

2.2. Doświadczenie wobec atopii przeszłości

Wskazówką, przy próbach udzielenia odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki kulturowe doświadczenie budować może relację z wyrwaną logice linearności przeszłością, okazać się może choćby tocząca się współcześnie w ramach filozofii historii czy teorii historiografii dyskusja nad relacją pomiędzy klasycznym dyskursem historycznym a pamięcią. Kwestia moż-

¹¹² A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., XIX.

¹¹³ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 136.

¹¹⁴ Przywołując Janion tak o melancholijnym zobowiązaniu wpisanym w doświadczenie utraty pisze Ewa Rewers: „Utrata bowiem dokonuje się w nas, którzy nie potrafimy ustrzec, zachować, zapamiętać obrazu tych, których straciliśmy. Tracimy zatem nie tylko osobę, ale także jej obraz, pozwalając na jego modyfikacje, zacieranie się i oddalanie. Co więcej, utrata nigdy nie dokonuje się ostatecznie, trwa bowiem nawet w tragicznym sporze o «uchylanie niepamięci» [...]”. E. Rewers, *Nadzieja, siostra melancholii*, w: I. Lorenc (red.), *Odlamki rozbitych lusterek. Rozprawy z filozofii kultury, sztuki i estetyki*, WFiS UW, Warszawa 2005, s. 58.

liwości reprezentacji *shoah*¹¹⁵, która pozwoliła, by pojęcie traumy stało się jedną z podstawowych interpretacyjnych kategorii¹¹⁶, zaowocowała przecież nie tylko refleksją nad zagadnieniem etycznych i estetycznych kwalifikacji pisarstwa historycznego, ale bardziej fundamentalnie, granic historycznego dyskursu¹¹⁷. Eksplorowana przez filozofów historii opozycja pomiędzy historią a pamięcią, gdzie ta pierwsza utożsamiana jest z bezstronną, obiektywistyczną i liniową narracją historyczną, która pracuje na uogólnieniu „doprowadzając do realizacji zasadnicze analogie”, by przywołać Vattimo – opiera się zatem na nowoczesnym modelu. Ta druga zaś, z możliwością autentycznego, żywego dostępu do przeszłości – jakkolwiek problematyczna wydać się może sama kategoria autentyczności – nie ogranicza się jednak w tym kontekście jedynie do różnicy w stylu. Z jednej strony wskazuje ona bowiem – w heideggerowskim duchu – na to, że także na gruncie historycznego dyskursu doświadczenie traci swoje czysto poznawcze kwalifikacje, zbliżając się do projektowanego przez filozofa doświadczenia, które w ramach swojego ruchu uruchamia całościowe życiowe odniesienie¹¹⁸. Prowadzi jednak w tym przypadku do problematyzacji jego intersubiektywnego charakteru. Z drugiej strony zaś do jego atopiczności. „Holocaust doprowadza nas do granic tego, co może zostać przedstawione”¹¹⁹ – napisze przecież Ankersmit, z pewnością nie będąc jedynym, który tak sądzi.

¹¹⁵ Za Giorgio Agambenem rezygnuję tu z używania terminu Holocaust, który zdaniem filozofa różni się z sensem opisywanego przezeń wydarzenia, odwołuje się bowiem w pierwszej kolejności do kategorii ofiary (obejmuje on swoim zasięgiem także chrześcijańskich męczenników, uzupełniając tym samym słowo o konotacje antyżydowskie): „[...] w przypadku terminu «holokaust» zakładanie jakiegoś związku, choćby nawet odległego, między Auschwitz a biblijnym «*ola*» oraz między śmiercią w komorach gazowych a «całkowitym oddaniem się sprawom świętym i wyższym» musi zakrawać na kpinę. Nie tylko termin ten zakłada niedopuszczalne zrównanie pieca krematoryjnego z ołtarzem, lecz obarczone jest semantycznym dziedzictwem od samego zarania nacechowanym antyżydowsko” (s. 30). G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, sic!, Warszawa 2008.

¹¹⁶ Por. choćby: D. LaCapra, *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca, London 2004. Przede wszystkim zaś rozdział *Trauma Studies: Its Critiques and Vicissitudes*, gdzie LaCapra pisze: „W niektórych obszarach humanistyki i nauk społecznych, trauma [...] w ciągu ostatnich kilku lat stała się centrum zainteresowania, prowadząc nawet do wykształcenia się pola badawczego czy subdyscypliny określanej mianem *trauma studies*” (s. 106).

¹¹⁷ Por. E. Domańska, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka, historia*, w: E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka, historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

¹¹⁸ Wątek ten, przypomnieć warto, do głosu doszedł także w ramach proponowanych w pierwszym rozdziale analiz przekształceń współczesnej antropologii kulturowej.

¹¹⁹ F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, tłum. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków 2004, s. 405.

Konstatacja ta stanowi zatem konsekwencję proponowanej także przez autora *Narracji, reprezentacji doświadczenia* tezy, że pracujący na metaforach, mających na celu redukcję tego, co nowe i historycznie niepowtarzalne do tego, co znane i już skategoryzowane, dyskurs historyczny załamuje się w obliczu traumatycznego wydarzenia, takiego jak *shoah*. „Można wskazać na znaczenie, w którym trauma jest doświadczeniem poza kontekstem (*out-of-context Experience*), które wstrząsa oczekiwaniami i zakłóca rozumienie istniejącego kontekstu”¹²⁰ – napisze w *History in Transit* LaCapra, komentując niejako stwierdzenie Ankersmita oraz wyprowadzając zastosowanie kategorii poza dziedzinę tego, co psychiczne. Wstrząs ten, zrywający ciągłość historycznego dyskursu, pozwala zatem założyć – i co do tego wielu filozofów, poczynając od Adorna, na Lyotardzie i Agambenie kończąc, pozostaje zgodnych – że *shoah* nie tylko wyznacza moment, w którym do głosu dochodzi ostatecznie kontrfinalność rozumu – wiążąca się z dewaluacją kategorii postępu, linearnej historii czy uniwersalnej racjonalności, obnażając tym samym konsekwencje wpisane integralnie w doprowadzony do końca projekt nowoczesności¹²¹. Ale także, czy może przede wszystkim, że w nieodwracalny sposób modyfikuje i destabilizuje ramy historycznego odniesienia kulturowego doświadczenia. Auschwitz jest zatem kresem historii nie tylko jako konkretne historyczne wydarzenie, ale także jako po heideggerowsku myślane *Ereignis*, które raz na zawsze wywłaszcza doświadczenie z jego nieproblematicznej historyczności, destabilizując wpisane weń odniesienie do przeszłości i skazując je na atopiczność. Atopia czy „aporia Auschwitz jest w istocie [...] aporią samej świadomości historycznej wynikającej z rozbieżności między faktami a prawdą, między możliwością ich stwierdzenia a możliwością ich zrozumienia”¹²² – napisze w *Co zostaje w Auschwitz* Agamben.

To właśnie dochodząca do głosu niemoc historycznego doświadczenia wobec wymykającego się wszelkiej stabilnej interpretacji wydarzenia operacjonalizuje kategorię melancholii, która przywołana tu może zostać w co najmniej dwóch znaczeniach. Z jednej strony, w freudowskim duchu¹²³ opowiada ona o niemożliwej do przepracowania utracie, która trwale nazywa doświadczenia jej podmiot. W konsekwencji zatem, zarówno An-

¹²⁰ D. LaCapra, *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca, London 2004, s. 117.

¹²¹ Jest to jedna z podstawowych tez forsowanych nie tylko przez Adorna, ale i przez autorów *Eksperymentów w myśleniu o Holocauście*, którzy wskazują również na możliwość jej wyczytania z heideggerowskich analiz *Ge-Stell*. Por. A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, op. cit.

¹²² G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, op. cit., s. 9.

¹²³ Por. S. Freud, *Żaloba i melancholia*, tłum. B. Kocowska, w: K. Pospieszyl, *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków 1991.

kersmit, jak i Dominick LaCapra ujmują problem historycznej reprezentacji w terminach alternatywy pomiędzy dwoma freudowskimi kategoriami: żałoby, która oznaczać ma przepracowanie traumy oraz melancholii, która nigdy nie uwalnia się od jej bolesnych konsekwencji¹²⁴. Warunkiem możliwości żałoby okazuje się tu zatem, jak twierdzi LaCapra, właśnie zdolność do wyprowadzenia refleksji nad konkretnym, historycznym wydarzeniem poza ramy ujmującego je w terminach strukturalnej nieobecności filozoficznego katastrofizmu w stylu Lyotarda czy Adorna, a co za tym idzie, próba interpretacyjnego – etycznego lub politycznego – opracowania. Opowiadający się po stronie melancholii Ankersmit neguje z kolei możliwość nie tylko „zagojenia się ran przeszłości”¹²⁵, by odwołać się do sformułowania Ewy Domańskiej, ale i uprawianej w tradycyjnym duchu reprezentacji czy prezentacji historycznych wydarzeń. Pozwala tym samym przywołać także lyotardowskie znaczenie kategorii. To wiązać się ma właśnie z niemocą doświadczenia – autorowi *Inhuman* chodzi głównie o doświadczenie artystyczne – wobec tego, co nieprzedstawialne¹²⁶. Ze skazaniem historycznego dyskursu na niemożliwe milczenie¹²⁷ lub, by odwołać się do określenia Julii Kristevej, stawianie czoła nieustannej dewaloryzacji języka¹²⁸, gdzie do głosu dojść może jedynie jego deiktyczny czy indeksykalny charakter. W doświadczenie historyczne wpisany zostaje zatem na trwałe melancholijny przymus powtarzania¹²⁹, o którym w *Pięknym stanie melancholii* pisze Alicja

¹²⁴ Por. cytowany już tekst Ankersmita oraz: D. LaCapra, *Trauma, Absence, Loss*, „Critical Inquiry” 25 (1997), a także: D. LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, w: E. Domańska (red.), *Pamięć etyka i historia...*, op. cit.

¹²⁵ E. Domańska, *Wprowadzenie*, w: E. Domańska (red.), *Pamięć etyka i historia...*, op. cit., s. 24.

¹²⁶ Por. J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, op. cit., s. 58 nn.

¹²⁷ Jak pisze Ewa Domańska: „omawiając różne opinie co do sposobu jego [shoah] przedstawiania [Ankersmit] zwraca uwagę na ograniczone możliwości tekstów pisanych (historia) i zwraca się ku formom upamiętniania Holocaustu w postaci pomników (pamięć)”. E. Domańska, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 24. Pomników jednak nie tyle definiowanych w terminach dystansującego do historycznych wydarzeń „doświadczenia przeszłości” (*experience of the past*), lecz „doświadczenia o przeszłości” (*experience about the past*)¹²⁷ – indeksykalnych czy deiktycznych sposobów jej przywoływania. Por. F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, op. cit., s. 425.

¹²⁸ Por. J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyński, Universitas, Kraków 2007.

¹²⁹ Co za tym idzie, zarówno dyskurs historyczny – w szerokim sensie – jak i praktyki artystyczne, podporządkowane tej melancholijnej zasadzie powtarzania, stanąć powinny przed zadaniem takiego „podania” historycznego tematu, który nie tylko „reprezentowałby” traumatyczne wydarzenie, ale takie traumatyczne czy post-traumatyczne wydarzenie generował. Prowokując tym samym, istotne zarówno na kulturowym, jak i indywidualnym poziomie pytanie o to, jak sobie z taką traumą radzić i do jakiego stopnia jest to w ogóle możliwe. Wśród najbardziej interesujących architektonicznych realizacji postulat Ankersmita, wskazać można na Pomnik Pomordowanych Żydów Europy Petera Eisenmana, czy Oświęcimski projekt polskiego architekta Jarosława Kozakiewicza „Most Duchów”.

Kuczyńska: „Utraconego nie można w żaden sposób powtórzyć, przywołać do uprzedniej postaci. Nigdy już nie może być takie samo jak dawniej. Niepowtarzalność należy do istoty minionego, co stanowi nie dające się podważyć źródło frustracji. Minione, nawet gdy zostanie «przywołane», okazuje się być zupełnie inne niż było. Jest więc *de facto* nieosiągalne. Jedyne co pozostaje, to sama możliwość ustawicznego przywoływania, powtórzeń, ukazywania, że tamto istniało, że było ważne”¹³⁰.

Bliższa koncepcji Ankersmita niż LaCapry interpretacja Vattimo – która nie odnosi się jednak, co warto podkreślić, do analizowanego przez nich konkretnego historycznego wydarzenia, generalizująca zatem prowadzoną przez historyków dyskusję – paradoksalnie właśnie w tym przymusie pozwala odnaleźć sprzymierzeńca w walce z wpisaną w doświadczenie utraty melancholią. Nie kwestionując, o czym była już mowa nieredukowalnej magnetyzacji doświadczenia przez to, co już nieobecne, jego atopiczności – a zatem krytycznie podejmowanej przez LaCaprę strukturalnej nieobecności – wpisuje je jednak ponownie w logikę *Verwindung*. Ta zaś domaga się, by niesiony przez doświadczenie ślad utraconej przeszłości ulegał ciągłemu przekształceniu. Choćby ze względu na to, że powrócić musi dziś: w konkretnym kulturowym doświadczeniu, w konkretnej i dla konkretnej kulturowej rzeczywistości. Także tu zatem hermeneutyczne doświadczenie eksponuje definicyjną rolę *subtilitas aplicandi*. „Ponowoczesne niesie dalej nowoczesność, ale odkształcając ją”¹³¹ – napisze zatem w *Postnowoczesności i kresie historii* filozof.

Hermeneutycznie myślana kategoria powtórzenia nie oznacza przecież i oznaczać nie może – o czym przypomina Caputo – nieproblematicznej, anamnetycznej rekonstrukcji. Podejmując przeszłość, wprowadza ono zawsze rozsunięcie, odchylenie – zniekształca, odkształca, skrzywia – otwierając tym samym, jak zakładał także Deleuze, miejsce dla tego, co inne, co wykracza poza granice tego, co powraca w powtórzeniu – bezpowrotnie utraconej przeszłości. Wskazuje tym samym na wymykającą się alternatywie żaloby i melancholii modalność doświadczenia przeszłości¹³². Ciągłe, zniekształcające podejmowanie uwalnia bowiem od ciężkiej „nieobecnej obecności” i przekształca ją w „obecną nieobecność”, której, jako takiej – choćby dzięki pracy żaloby – od doświadczenia oddzielić już nie można. Mowa tu zatem znów nie o uobecnianiu, lecz konstytutywnym dla doświadczenia poświadczaniu utraty, które pozwoliło oddzielić fenomenologię Heideggera od koncepcji Hegla. Poświadczaniu, które eksponuje jednak przede wszyst-

¹³⁰ A. Kuczyńska, *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, op. cit., s. 42.

¹³¹ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 136.

¹³² Proponowana tu interpretacja odbiega zatem od tej, którą w *Między melancholią a żalobą* zaproponowała Anna Zeidler-Janiszewska, interpretując vattimowskie *Verwindung* w terminach freudowskiej żaloby. Por. A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią a żalobą*, op. cit., s. 11.

kim swój zniekształcający, innowacyjny, odśrodkowy charakter. W tych terminach rozumieć można prawdopodobnie pochodzący z tekstu *Postnowoczesność i kres historii* fragment, pod warunkiem jednak, że przywoływana przez Vattimo „żałobę” zastąpi właśnie melancholia: „Trudności, jakie piętrzą się przed myślą postmodernistyczną, demonstrują, że nie można po prostu zostawić pustych miejsc zajmowanych przedtem przez «metaopowieści» i przez filozofię historii. Byłoby to jakby przyzwolenie, aby żałoba ciążyła na nas w swej formie bezpośredniej, bez przekształcenia jej, w formie takiej, w której na stratę reaguje się tylko w sposób katastroficzny”¹³³.

Tak projektowane vattimowskie *Verwindung*, które, jak w *Spółeczeństwie przejrzystym* przekonywał filozof, przybiera postać „powtórzenia-zachowania-zniekształcenia”¹³⁴, nie tylko zatem wymyka się zdecydowanie jakiegokolwiek logice uobecniania. Odrywając doświadczenie utraty od melancholijnego kontekstu, dopuszcza do głosu także, czy może przede wszystkim ponowoczesną ironię – jak w *Nihilism and Emancipation* założy Vattimo, przebole nie jest wprost „ironiczną akceptacją”¹³⁵ – której wyzwalający potencjał zawsze jednak osłabia niesiony przez nią przekaz. W konsekwencji opisywane przez Vattimo doświadczenie przywołać pozwala nietzscheańską metaforę historii rozumianej jako „garderoba kostiumów teatralnych” w których odnajduje się współczesna tożsamość. Włoski filozof sytuuje ją jednak raczej w horyzoncie historii krytycznej, nie zaś antykwarycznej, w stylu reprezentantów Szkoły Rittera, czy wreszcie „czucia niehistorycznego”, które imputuje Rorty’emu czy Lyotardowi.

Projektowane przez Vattimo kulturowe doświadczenie tego co minione pozwala także w nowy sposób spojrzeć na tkankę przeszłości, po raz kolejny eksponując zaburzenie linearnego porządku historii konstytutywnego dla ponowoczesnego doświadczenia. „Historyczne wydarzenia nie stanowią [...] ani postępu, ani regresu, nie są też powrotem tego samego, lecz «interpretacją» [...]”¹³⁶ – napisze w tekście *Utopia, kontrutopia, ironia* włoski filozof. Także one poddane zostają tu zatem radykalnej atopizacji. Oderwane od miejsca pierwotnej przynależności, zamienione w przekaz, heideggerowskie *Überlieferung* nie zostają przez odnoszące się doń i równocześnie wytwarzające je doświadczenie, wpisane w liniowy układ, chronologię właściwą dla historycznej narracji. Skazane zostają raczej na nieustanne krążenie w pozostającym wobec nich w nielinearnym, a więc nieciągłym związku „teraz”, czekając na „ironiczno-hermeneutyczno-zniekształcającą”¹³⁷ interpretacyjną aktualizację. I tu zatem, by przypomnieć Leśniewskiego: „był, jako to co już

¹³³ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, op. cit., s. 144.

¹³⁴ G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 95.

¹³⁵ G. Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, op. cit., s. 28.

¹³⁶ G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 95.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 96.

nie-obecne, powraca w powtórzeniu w postaci bytu słabego” – otwierając właśnie w tym konkretnym kulturowym kontekście – zgodnie z założeniami Vattimo – miejsce dla słabej, radykalno-hermeneutycznej ontologii bycia.

Przyjęta przez autora *La avvenura della differenza* perspektywa umożliwia także problematyzację innej, eksplorowanej z kolei przez filozofię kultury modalności doświadczenia utraty. Opisywana przez filozofa atopia doświadczenia pozwala przypomnieć bowiem doświadczenie, które – jak dowodzi lektura tekstów Baudelaire’a czy Benjamina – nie jest doświadczeniem całkowicie nowym. Wykształca się ono już wraz z narodzinami „przemijającej, ulotnej, przypadkowej nowoczesności”¹³⁸, która sytuuje się jednak na obrzeżach filozoficznego projektu Oświecenia, wciąż w decydujący sposób określającego charakter intelektualnego krajobrazu epoki. Szczególnie wtedy, kiedy staje się ona przedmiotem krytyki. To właśnie opisywane przez nich doświadczenie mieszkańca wielkich metropolii, *flâneura* przemierzającego podlegające nieustannym przemianom ulice nowoczesnych miast¹³⁹, pozwala utracie tej dojść do głosu, wpisując w nią równocześnie radykalną melancholię¹⁴⁰. Jest tak przede wszystkim dlatego, że krytycznie ustosunkowani do logiki postępu, dominacji rozumu instrumentalnego, mieszczańskiego optymizmu czy rosnącego znaczenia kultury masy – w sensie przypisywanym jej choćby przez Adorno – która pozbawia kulturowe uniwersum znaczeniowej głębi, Benjamin i Baudelaire kreślą obraz kulturowego doświadczenia, które nie porusza się wraz z prądem zmieniającego się czasu. Ten rozumiany może być jedynie jako „jedna wieczna katastrofa, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach”¹⁴¹, co przypomnieć należy za autorem *Pasaży*. Przeciwnie, doświadczenie to pragnie stawiać mu zaciekle, choć niemy i skazany – w melancholijnym duchu – na porażkę opór. To, co napotykanie przez doświadczenie nie jest tu zatem przede wszystkim wzbudzającą zainteresowanie nowością, lecz znakiem braku, śladem po tym, co bezpowrotnie minęło i co, tym samym, przypomina o wyobcowanej już i nieuchwytej przeszłości, którą *flâneur* nieustannie rozpamiętuje, pozostając we władaniu „nieobecnej obecności” boleśnie magnetyzującej doświadczenie.

¹³⁸ C. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego*, tłum. J. Guze, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 23. Por. także: W. Benjamin, *Powrót flâneura*, op. cit.; czy: W. Benjamin, *O kilku motywach u Baudelaire’a*, tłum. B. Surowska, „Przegląd Humanistyczny” 6/ 1970.

¹³⁹ Problem kryzysu czy utraty doświadczenia, który jest z nim ściśle związany, do głosu dojdzie w kolejnym podrozdziale, pozwoli bowiem zwrócić uwagę także na inne aspekty niż problematyczne odniesienie do przeszłości, właściwe dla współczesnego kulturowego doświadczenia.

¹⁴⁰ Na ten melancholijny wymiar nowoczesnego doświadczenia zwraca uwagę także Martin Jay. Por. M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, op. cit., s. 475 nn.

¹⁴¹ Cyt. za: A. Zeidler-Janiszewska, *Kafka, melancholia, nadzieja*, w: I. Lorenc (red.), *Odlamki rozbitych luster*, op. cit., s. 83.

Jego melancholijny charakter wiąże się ściśle z obecną także w heideggerowskiej wizji zmierzającej do kresu kultury Zachodu, pesymistyczną interpretacją historii, która – choćby ze względu na konkretny polityczny kontekst – każe czytać ją jako postępującą historię upadku. „Naprzód? Ależ dokąd? Do zrujnowanych miast nad Renem, Ruhrą?”¹⁴² – zapyta filozof w *Heraklicie*, wpisując, podobnie jak w *Erfahrung und Armut* Benjamin, przywoływane tu doświadczenie nie tylko w horyzont niekwestionowanego zwycięstwa technicznej organizacji świata, ale i w krajobraz powojennej Europy (przy czym, przypomnieć warto, oba zjawiska pozostają zarówno w filozoficznym projekcie Heideggera, jak i w diagnozach reprezentantów szkoły frankfurckiej ściśle powiązane). *Flâneur* to zatem, jak zauważy Bieńczyk, figura: „[...] negatywnego odczucia historii jako procesu degradacji, odczucia, które z każdego wspomnienia czyni pamiątkę utraty, zaś to, co przychodzi teraz i co stanie się w przyszłości, każe doznawać jako nieautentyczne już zawczasu i już na zawsze. Melancholia – mechanizm tego wspomnienia mnożący kolejne obrazy braku i straty jest bezkresny rozpamiętywaniem w świecie, który nie przestaje się przeobrażać, lecz przemienia się szybciej niż «serce człowieka»”¹⁴³.

Ten wpisany w kulturowe doświadczenie utraty katastrofizm, który wygenerował przecież nowoczesną, wpisaną w przekonanie o kontrfinałności rozumu estetyczną utopię Adorna¹⁴⁴, Vattimo stawia jednak pod znakiem zapytania. W wątpliwość podaje on nie tylko ten jego wymiar, który „koniec historii” wiąże z dominacją heideggerowskiego rachującego myślenia, *Ge-Stell*, czy wprost z „zagrożającą nam katastrofą atomową”¹⁴⁵ – także one bowiem określają, zdaniem filozofa, kulturową sytuację, która stanowi warunek możliwości posthistorycznego doświadczenia. Jest tak z jednej strony dlatego, że dokonana przez filozofa interpretacja heideggerowskiego *Ge-Stell* koncentruje się nie tyle na jego negatywnych skutkach dla społecznego życia, co na możliwości wydobycia radykalno-hermeneutycznych, a tym samym antymetafizycznych wątków rysujących się w tym specyficznym obrazie istoty współczesnego świata¹⁴⁶. Pochodząca od Hölderlina fra-

¹⁴² M. Heidegger, *Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens; 2. Heraklits Lehre vom Logos*, Gesamtausgabe, t. 55, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 78.

¹⁴³ M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, op. cit., s. 11.

¹⁴⁴ Por. T. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994.

¹⁴⁵ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 5.

¹⁴⁶ Poza katastrofizm związany z interpretacjami rozwoju techniki wykroczyć próbuje współcześnie wielu filozofów kultury. Tak o problemie tym pisze Waldenfels: „[...] miejsce jakie nam pozostaje jest ruchome i lokuje się w obrębie techniki; pozwala nam ono na wykorzystanie pozostawionego przez nią zakresu swobody. W ten sposób trzymalibyśmy się z dala od samowolnego panowania, jak i fatalistycznej autorezygnacji. Co się zaś tyczy ogromnych zagrożeń wynikających z techniki, to trzeba powiedzieć, że nie zapobiegnie się katastrofom, jeśli będzie się je tylko potępiać”. B. Waldenfels, *Zasięg techniki*, tłum. A. Kaniowski,

za: „Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie także ratunek”, którą Vattimo wielokrotnie powtarza za Heideggerem, oznaczać może z tej perspektywy nie tylko to, że metafizyka doprowadzona została w *Ge-Stell* do swej krańcowej postaci, ale przede wszystkim skłania ku stwierdzeniu, że właśnie w tym ekstremum tkwi możliwość jej radykalnego przewyciężenia. „Pierwsze dokuczliwe rozbłyskiwanie wydarzenia (*Ereignis*) dostrzegamy w *Ge-Stell*”¹⁴⁷ – napisze w *Identität und Differenz* Heidegger.

To przecież właśnie w świecie technicznej organizacji – świecie spełnionej metafizyki – kres czy koniec historii najwyraźniej dochodzi do głosu wyznaczając nowe – posthistoryczne – doświadczenie czasu. Doświadczenie, które nie jest już i nie może być podporządkowane jakiegokolwiek zbawczej teleologii czy progresywnej utopii, która wskazać by mogła drogę przewyciężenia aktualnej kondycji. Brak tu bowiem całościowego, syntetyzującego oglądu, który pozwalałby wyznaczyć kryteria jej katastroficznej, w przywołanym powyżej melancholijnym sensie, oceny i interpretacji – choćby jako antyutopia. Stąd, jak założy, polemizując z Adornem włoski filozof, „człowiek posthistoryczny nie przygląda się już biegowi historii z takim napięciem nadziei i strachu, jakie charakteryzowało ludzkość zdominowaną przez doświadczenie linearności czasu”¹⁴⁸. Postęp, upadek, wzrost i degradacja, to kategorie, które sens i operacyjny potencjał posiadają jedynie w horyzoncie jego linearnego doświadczenia wypalającego się w dobie ponowoczesnej. Dlatego też, melancholijny *flâneur*, który przemijanie przekłada na terminy ciągłego upadku kultury, z perspektywy przyjętej przez Vattimo funkcjonować może jedynie jako symboliczna figura nowocześnieści. Ponowoczesne doświadczenie raczej buduje relację z utraconą przeszłością – która poświadcza przecież jedynie doprowadzony do końca projekt nowocześnieści – w postapokaliptycznym czy ironicznym, pozbawionym zatem melancholii duchu. „Ironiczno-nostalgiczna kolekcja fetyszy postępu” – jak napisze Vattimo, analizując jego filmowe modalności – „stanowi być może nadal jedyną możliwą «utopię», jedyny w późnej nowocześnieści możliwy do wyobrażenia i, do pewnego stopnia do opisania przyszły stan człowieka, który na własne oczy widział, jak rozwiewają się nadzieje pokładane w racjonalizacji świata i coraz dalej postępującego *Aufklärung*”¹⁴⁹.

Założenie to, które wyznacza nowe parametry myślenia o ponowoczesnym – w sensie Vattimo – doświadczeniu utraty, nie tylko zatem pozwala pozbawić je tej, opisywanej przez Benjamina czy Baudelaire’a melancholii, ale wpisuje w zupełnie inaczej zestrojony kulturowy kontekst, gdzie czas nie

w: R. Panasiuk, A. M. Kaniowski, *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1993, s. 58-59.

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, op. cit., s. 27.

¹⁴⁸ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzysta*, op. cit., s. 94.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 93.

tylko przestaje podlegać teleologicznej waloryzacji, uniemożliwiając jednoznaczne ulokowanie doświadczenia na mapie historii. Ale także, dzięki mediom, ulega „zredukowaniu do płaszczyzny teraźniejszości i symultaniczności”¹⁵⁰. Mowa tu zatem, z jednej strony o rzeczywistości „zrutynizowanego postępu”, jak odwołując się do określenia Gehlena określi ją Vattimo, świecie, podobnie jak „przemijająca, ulotna, przypadkowa nowoczesność” podatnym na zmianę, odmiennie jednak na tę zmianę reagującym. Jej diagnozowana przez autora *Die Säkularisierung der Fortschritts* rutynizacja, która sprawia choćby, że „nowość nie ma w sobie nic z gwałtowności i «rewolucyjności», jest tym co pozwala, by rzeczy toczyły się swoim naturalnym biegiem”¹⁵¹, prowadzić musi bowiem do tego, że – przede wszystkim, kiedy za punkt wyjścia bierze się jego ontologiczne charakterystyki – utrata okazuje się być czymś „naturalnym”¹⁵². Również ona podlega rutynizacji, stając się integralnym i nieredukowalnym elementem ponowoczesnego atopicznego doświadczenia, nie tylko wtedy, kiedy buduje ono relację z przeszłością, ale także, gdy próbuje odnaleźć się w doświadczanym „teraźniejszym” świecie.

Z drugiej strony zaś o rzeczywistości, w której pozbawiona telosu historia, właśnie to problematyczne i niejednoznaczne „teraz” pozwala uczynić przedmiotem zainteresowania i pryzmatem, poprzez który patrzeć należy na kulturowe doświadczenie. „W historii bez *telosu* i wektora, bez deterministycznego łańcucha, przesuwanego się prosto przed siebie, bez jeszcze niewidzialnego, a jednak w pełni zdefiniowanego końca, bez pragmatycznie poprawnego programu, który ma wspomóc ten koniec w jego wysiłku – każdy moment, każde «teraz» staje się brzemienne w znaczenie, znaczenie niewymyślone i nie zapożyczone”¹⁵³ – napisze przecież Zygmunt Bauman. Doświadczenie to okazać się musi zatem, jak postaram się pokazać w następnym fragmencie książki, nie tylko doświadczeniem posthistorycznym, ale i fragmentarycznym.

¹⁵⁰ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 11.

¹⁵¹ Ibidem, s. 7.

¹⁵² W tych terminach – odwołując się głównie do psychoanalitycznej koncepcji Freuda – przekształcenia nowoczesnego i ponowoczesnego doświadczenia utraty interpretuje Ewa Kobylińska. „Przemiana pielgrzymów i przechodniów w konsumentów wydaje się ścierać resztkę utopijnej tęsknoty, «że czegoś brakuje». Klinika zna doświadczenie depresji, kiedy zawodzi zdolność do utraty, Chory na depresję cierpi nie dlatego, że utracił obiekt, ale na brak owej inicjalnej utraty [...]. *Cierpi, bo utracił utratę*” – napisze o ponowoczesnym podmiocie autorka. Por. E. Kobylińska, *Czarodziejski blok i szpulka. O psychoanalizie i nowoczesności*, w: A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz, *Nowoczesność jako doświadczenie. Dyscypliny – paradygmaty – dyskursy*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa 2008, s. 91.

¹⁵³ Z. Bauman, *Walter Benjamin – intelektualista*, tłum. B. Frydryczak, w: A. Zeidler-Janiszewska, *Drobne rysy w ciągłej katastrofie... Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1993, s. 59.

3. Doświadczenie utraty jako doświadczenie fragmentaryczne

3.1. Utrata doświadczenia

Okazuje się zatem, że drugim obszarem w którym, zgodnie z przyjętą przez Vattimo interpretacyjną perspektywą – choć problem ten nie zostaje nigdzie przez filozofa *explicite* wyartykułowany – najwyraźniej zaznacza się przejście od epoki nowoczesnej ku ponowoczesności, a więc także radykalna atopizacja kulturowego doświadczenia, jest zjawisko, które we współczesnej filozofii kultury doczekało się bodaj najbardziej katastroficznej tematyki. Mowa bowiem o utracie doświadczenia: fenomenie, który nie tylko zdawać ma sprawę z destrukcyjnych dla współczesnego człowieka przekształceń kulturowej rzeczywistości, ale pod znakiem zapytania postawić pozwala także samą – znajdującą się przecież w stanie kryzysu – kategorię doświadczenia. Skłania on bowiem wielu badaczy – wystarczy wspomnieć tu Benjamina, Adorna czy Agambena – do odrzucenia lub, znacznie częściej, pełnej nostalgii rezygnacji z „bezużytecznego” już pojęcia doświadczenia¹⁵⁴. Fakt, że w jego wykładnie wpisane zostaje niejako integralnie założenie – które stanowić tu będzie ważny, bo krytyczny punkt odniesienia – że doświadczenie od dłuższego czasu przeżywa permanentny kryzys, budzić może jednak kontrowersje. Jego melancholijne proklamacje, wynikające przede wszystkim z analiz przemian zachodzących współcześnie w sposobie konstruowania i rozumienia kulturowych doświadczeń, poruszają się w ramach dyskursu zorientowanego na tę kategorię, zwiastując zarazem jej radykalny impas. Identyfikowane z kryzysem wiary w ciągłość wiedzy praktycznej, pozwalającej interpretacyjnie porządkować rzeczywistość życia – problematyce podlega tu możliwość konstruowania spójnej narracji biograficznej czy komunikowalność przeżyć, stanowiące efekt przemian współczesnej rzeczywistości, a zatem także kumulatywny charakter kulturowego doświadczenia – zjawisko utraty doświadczenia domagać się będzie zatem, z radykalno-hermeneutycznej perspektywy, zdecydowanej problematyki.

Zagadnienie to, które także na gruncie hermeneutyki doczekało się stosownej problematyki, wyartykułowane zostaje choćby w zaproponowanej przez Odo Marquarda – usytuowanej zatem w bardzo konkretnym, współczesnym kontekście kulturowym – interpretacji doświadczenia. Starzejące się doświadczenie, jak za Lübbem i Burckhardtem określa je autor *Szczęścia*

¹⁵⁴ Problem kryzysu czy utraty doświadczenia, jak w tekście *Zanik doświadczenia* twierdzi J. Tokarska-Bakir, do głosu dochodzi także w antropologicznej refleksji Mary Douglas i filozoficznych rozważaniach Alaina Finkelkrauta. Por. J. Tokarska-Bakir, „Zanik doświadczenia”. *Diagnoza antropologiczna*, „Teksty drugie” 3/ 2006.

w nieszczęściu, wiążąc jego kryzys bezpośrednio z immanentnymi dla nowoczesności przemianami kulturowej rzeczywistości, identyfikowane jest tu z kulturową wiedzą. I jako takie właśnie podlega ono – czemu krytycznie przygląda się Marquard – nieustannemu i nieodwracalnemu zanikowi¹⁵⁵. Głównie w wyniku komplementarnych wobec jego dewaluacji procesów cywilizacyjnego rozwoju i modernizacji. „Ponieważ dzisiaj to, co dobrze znane, coraz szybciej staje się przestarzałe, a przyszły świat coraz mniej przypomina znany nam z doświadczenia dotychczasowy świat, to dla nas – ludzi współczesnych – świat staje się obcy, a my stajemy się oderwani od świata”¹⁵⁶ – napisze w *Apologii przypadkowości* filozof.

Tym, co ulega destrukcji i problematyzacji, czy raczej dezaktualizacji jest zatem praktyczna wiedza odnosząca się do kulturowej rzeczywistości i sposobów radzenia sobie z nią, której obowiązywanie i adekwatność nie wytrzymuje próby radykalnych i nieustających przemian. Zbyt szybkie tempo zachodzących we współczesnym świecie transformacji stanowiących efekty procesów modernizacji i dominacji „kultury postępu” prowadzi, jak argumentuje Marquard, przede wszystkim do tego, że teraźniejszość w coraz większym stopniu autonomizuje się wobec przeszłości, zaś zdobywana niegdyś (dzięki doświadczeniom) wiedza nie jest w stanie zdać sprawy z ani wskazać na sposoby na jakie należy się do tej teraźniejszości oraz przyszłości rozumiejąco i praktycznie ustosunkować. „Uwarunkowana postępami nauki, techniki i wydajności pracy we wszystkich niemal dziedzinach – i w coraz większym stopniu – rośnie szybkość wprowadzania innowacji: to zaś znaczy zarazem, że coraz liczniejsze rzeczy coraz szybciej stają się przestarzałe. Dotyczy to również naszych doświadczeń. W świecie naszego życia bowiem coraz rzadziej powracają te sytuacje, w których i dla których nabywaliśmy doświadczeń. Dlatego – zamiast dzięki stałemu zwiększaniu doświadczenia i znajomości świata stawać się samodzielnymi tzn. dorosłymi – coraz to bardziej cofamy się stale na nowo do położenia tych, dla których świat jest na ogół nieznan, nowy, obcy i nieprzejrzyisty: do położenia dzieci”¹⁵⁷ – napisze w *Apologii przypadkowości* filozof.

¹⁵⁵ Na te dwa nierozdzielne momenty czy aspekty nowoczesności w ujęciu Marquarda zwraca uwagę Anna Zeidler-Janiszewska w cytowanej już książce *Między melancholią a żałobą*. Marquard, jak twierdzi autorka, „[...] ujmując nowoczesność dwuaspektowo: jako połączenie procesów cywilizacyjnej modernizacji z procesami kompensacji i «odciążenia» (*Entlastung*) w symboliczno-światopoglądowej sferze kultury. O ile w ramach pierwszej z nich działa mechanizm nieuchronnego przyspieszania, o tyle w drugiej funkcjonalny okazuje się mechanizm odwrotny: opóźniania”. A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią a żałobą*, op. cit., s. 40.

¹⁵⁶ O. Marquard, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz teraźniejszości*, w: O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 85.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 84.

Obcość i bezradność, które wpisane zostają w to nowe, nowoczesne doświadczenie, zdają zatem z jednej strony sprawę z utraty, przez reprezentantów współczesnej kultury nieproblematicznego uczestnictwa weń, które sytuuje ich, zgodnie z marquardowską retoryką, w pozycji pozbawionego doświadczeń dziecka. Do problemu tego odwoływać się może bowiem przede wszystkim opisywane przez autora *Rozstania z filozofią pierwszych zasad* „zrodzone z pośpiechu oderwanie od świata”. Diagnozowany *explicitie* przez Marquarda kryzys doświadczenia, stanowi tym samym – na poziomie wewnątrzfilozoficznym – hermeneutyczny, na różne zresztą sposoby artykułowany¹⁵⁸ wariant tezy, że uregulowane kulturowo, najczęściej nawykowe ludzkie działania stanowią podstawę trwania konkretnego – uprzedmiotowionego – wyobrażenia świata, ich problematyzacja pociąga zaś za sobą jego radykalną destabilizację¹⁵⁹.

Z drugiej strony, w planie kulturowym odnosi się on także – do czego jeszcze powrócę – do fenomenu określanego przez filozofa mianem fikcjonalizacji doświadczenia, który ściśle sprzężony zostaje z jego utratą. Mowa tu o generowanym przez media, analizowanym również przez Vattimo procesie „odrzeczywistnienia”¹⁶⁰, który zbiega się, w ujęciu obu filozofów, ze zjawiskiem postępującej estetyzacji egzystencji. W ramach filozoficznego projektu Marquarda przeciwdziałanie kryzysowi doświadczenia, które funduje, o czym była już mowa, projekt kompensacyjny, oznacza tym samym walkę z dochodzącą do głosu we współczesnej kulturze powierzchniową estetyzacją. Pogłębia ona bowiem jedynie, zdaniem filozofa, destrukcyjne skutki cywilizacyjnego rozwoju, skazując egzystencję na „eschatologiczną utratę świata”, która z perspektywy autora *Apologii przypadkowości* – wbrew Vattimo – na pozywaną waloryzację zdecydowanie liczyć nie może¹⁶¹.

Opowiadany przez Marquarda kryzys doświadczenia zdaje w konsekwencji przede wszystkim sprawę z problematycznego statusu tak rozumia-

¹⁵⁸ W poprzednim rozdziale dochodził on do głosu dzięki odwołaniu się do kategorii bezdomności, która zdawać miała między innymi sprawę z problematycznego statusu partycypacji kulturowej w perspektywie opisywanego przez radykalną hermeneutykę fenomenu hermeneutycznego – wskazania na interpretacyjny, przygodny status każdego kulturowego porządku.

¹⁵⁹ Marquardowskie „oderwanie od świata” byłoby więc pojęciowym odpowiednikiem niemożności utrzymania postawy naiwnego realizmu, która stanowić ma efekt nieustających przemian, z perspektywy których dotychczasowe, uprzedmiotowione wyobrażenie okazuje się być dysfunkcyjne i w konsekwencji, jako takie musi zostać odrzucone. Problem ten, nie bez nostalgii, w książce *Dark Age Ahead* opisuje Jane Jacobs, koncentrując się na problemach kultury Ameryki Północnej. Por. J. Jacobs, *Dark Age Ahead*, Random House, New York 2004.

¹⁶⁰ Por. G. Vattimo, *Granice odrzeczywistnienia*, w: G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyście*, op. cit., s. 126 nn.

¹⁶¹ W przywoływanej już optyce Zeidler-Janiszewskiej koncepcje reprezentantów Szkoły Rittera okazują się być projektami sytuującymi się po stronie melancholii.

nej kategorii, który właśnie w opisywanej przezeń nowoczesności zdecydowanie dojść może do głosu. Jest tak między innymi dlatego, że przyjmowany przez autora *Rozstania z filozofią pierwszych zasad* sposób definiowania doświadczenia, który zakładać chce, w hermeneutycznym duchu, konstytutywne dla niego odniesienie do całości życia, a więc jego, jak powiedziała by Gadamer, normatywny charakter, nie daje się z już obronić. Przyspieszone starzenie się doświadczenia, które prowadzi do jego nieustannej dezaktualizacji, skłania raczej do koncentracji na autonomii jednostkowych i niepowtarzalnych „sytuacji, w których i dla których nabywaliśmy doświadczeń”. To bowiem ich innowacyjna dynamika podważa i neguje zakładaną przez Marquarda ciągłość czy kumulatywność doświadczenia. Także diagnozowane przez Giorgio Agambena przekształcenie charakteru ucieleśnionej przez tak rozumianą kategorię doświadczenia wiedzy, którą utożsamia filozof z maksymą i przysłowiem, pozbawia kategorię doświadczenia jej heurystycznej mocy. „Slogan, który je zastąpił, jest przysłowiem ludzkości, która utraciła doświadczenie”¹⁶² – napisze w *Infancy and History* włoski filozof.

Agambenowska konstatacja, stanowiąca w istocie komentarz do głoszonych przez Benjaminą w *Erfahrung und Armut* diagnoz kryzysu doświadczenia¹⁶³, pozwala zatem pogłębić marquardowskie analizy właśnie o rozważania autora *Aniota historii*. Nie tylko bowiem wpisują one interpretowany przez Marquarda i Benjaminą fenomen w konkretne pojęciowe ramy, które okazać się mogą użyteczne przy radykalno-hermeneutycznej tematykacji kulturowego doświadczenia. Także dlatego, że w bardziej precyzyjny i wrażliwy sposób określają warunki możliwości jego filozoficznych proklamacji. Wyeksponować pozwalają także – na co uwagę zwraca również Lyotard¹⁶⁴ – ich potencjalnie melancholijny charakter, (który jednak, na co warto od razu zwrócić uwagę, nie oddaje w pełni intencji samego Benjaminą¹⁶⁵).

Zaproponowana przez autora *Pasaży* analiza zjawiska utraty doświadczenia wiąże je bowiem ściśle, z jednej strony z zasygnalizowaną w poprzednim podrozdziale konkretną historyczną i polityczną sytuacją. Mowa

¹⁶² G. Agamben, *Infancy and History. The destruction of Experience*, tłum. L. Heron, Verso, London, New York 2007, s. 17.

¹⁶³ W. Benjamin, *Experience and Poverty*, w: W. Benjamin, *Selected Writings*, t. 2, tłum. R. Livingstone, Mass., Cambridge 1999.

¹⁶⁴ Por. J.-F. Lyotard, *Philosophy and Painting in the Age of Experiment: Contribution to an Idea of Postmodernity*, w: J.-F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, op. cit.

¹⁶⁵ Benjaminowskie diagnozy kryzysu doświadczenia związane są także z bardziej optymistycznym, często niedocenianym spojrzeniem na jego konsekwencje. Zwraca na nie uwagę choćby Anna Zeidler-Janiszewska w tekście *Pochwała eksperymentowania*. Por. A. Zeidler-Janiszewska, *Pochwała eksperymentowania*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Sztuka i estetyka po awangardzie a filozofia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

tu zatem o powojennej Europie, gdzie dokonania technonauki i instrumentalnego rozumu w sposób najbardziej niepokojący podporządkowane zostały mechanizmom władzy, wywierając wpływ nie tylko na kształtujące się wówczas jej totalitarne formy, lecz także indywidualne doświadczenie. „Wybuch [pierwszej] wojny światowej oznaczał początek procesu, który od tamtej pory nieprzerwanie się toczy. Czy w końcu wojny nie zauważono, że ludzie z pól bitewnych wrócili jak oniemiały? Nie bogatsi, lecz wręcz ubożsi w bezpośrednie doświadczenia. [...] I nie było to dziwne. Nigdy bowiem niczemu nie zadano kłam bardziej gruntownie niż doświadczeniom strategicznym zadała kłam wojna pozycyjna, gospodarczym – inflacja, fizycznym – wygrana w bitwie o której decydowała przewaga techniki, moralnym – dysponenci władzy. Pokolenie, które jeździło do szkoły tramwajem konnym, znalazło się pod gołym niebem pośród krajobrazu, w którym nic nie pozostało bez zmiany oprócz chmur, a pod nimi w polu zniszczenia i eksplozji małe, kruche ciała człowieka”¹⁶⁶ – napisze filozof w *Rozważaniach o twórczości Mikołaja Leksowa*.

Z drugiej strony, benjaminowskie analizy osadzają diagnozy kryzysu w kontekście bardziej ogólnych analiz przemian kulturowej rzeczywistości, gdzie rozwój techniki, druku, upowszechnianie się prasy czy wzmagająca się mediatyzacja kulturowego otoczenia człowieka odgrywają decydującą rolę w procesie dewaluacji doświadczenia, która, przypomnieć warto „nieprzerwanie się toczy”. Tym samym konceptualizacja jego ubóstwa (*Armut*) w filozoficznym projekcie autora *Pasaży* splata się ściśle zarówno z krytyczną analizą zaniku „aury”, która opowiada o kryzysie światopoglądowej sfery kultury, diagnozami dotyczącymi rozwoju wielkich metropolii i ich destrukcyjnego wpływu na doświadczenie – o czym była już przecież mowa – jak i interpretacjami najnowszych trendów w sztuce, które prowadzą do radykalnej modyfikacji jej percepcji, a zatem także estetycznego doświadczenia¹⁶⁷. Co więcej, to właśnie przede wszystkim przyjęta przez autora *Anioła historii* perspektywa, która lokuje refleksję nad doświadczeniem na przecięciu opracowywanych przezeń kulturowych zjawisk – opuszczając tym samym obszar rozważań właściwy dla wczesnych prac Benjamina skoncentrowanych na „doświadczeniu absolutnym”¹⁶⁸ – wpisuje w jego tematyzację wątki melancholijne. „Przez skupienie się na tym, co zostało utracone, Benjamin mógł rozwinąć swoje pojęcie doświadczenia [...], by zawrzeć w nim złożone rozważania na temat czasu, narracji, pamięci, tradycji, destrukcji, technologii i kultury masowej oraz przeprowadzić rozróżnienie

¹⁶⁶ W. Benjamin, *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leksowa*, tłum. K. Krzemienio-wa, w: W. Benjamin, *Anioł historii*, op. cit., s. 244.

¹⁶⁷ Por. W. Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, tłum. J. Sikorski, w: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, op. cit.

¹⁶⁸ Por. choćby: W. Benjamin, *Experience*, w: W. Benjamin, *Selected Writings*, t. 2, op. cit.

między dwoma pojęciami doświadczenia, *Erlebnis* i *Erfahrung*¹⁶⁹ – napisze w *Pieśniach doświadczenia* Martin Jay. I właśnie te dwa pojęcia – zoperacjonalizowane także na gruncie hermeneutycznej refleksji nad doświadczeniem już w jej diltheyowskim wydaniu¹⁷⁰ – odgrywają decydującą rolę w zaproponowanej przez autora *Powrotu flâneura* filozoficznej analizie „zmian struktury doświadczenia”¹⁷¹ kulturowego.

Wpisanie zostają one zatem w interpretację utraty doświadczenia, którą, jak podpowiada Beata Frydryczak, rozumieć można przede wszystkim jako „rozpad tradycyjnego, globalnie pojętego doświadczenia, towarzyszącego uczestnictwu w kulturze”¹⁷². Mowa tu zatem o kryzysie związanym z dominacją w jego mocno sproblematyzowanych ramach – pozbawionych odniesienia do całości wiedzy jednostki i ciągłości jego egzystencji – punktowych przeżyć. Utrata doświadczenia wiąże się tym samym w benjaminowskim ujęciu z niemożnością umiejscowienia przeżycia (*Erlebnis*) na mapie dotychczasowych doświadczeń (*Erfahrungen*) oraz niemożnością przyswojenia, z perspektywy konkretnej sytuacji doświadczenia, oferowanych przez kulturę sensów – z jego radykalną fragmentaryzacją. Przeciwwstawienie przeżycia doświadczeniu funduje zatem kluczową dla retoryki kryzysu opozycję. „Pojęciu «przeżycia» u Benjamina [...] przeciwstawione jest pojęcie «doświadczenia». Doświadczenie charakteryzuje się tym, że ma związek z tradycją, wyróżnia się ciągłością i wzbogaca osobowość ludzką”¹⁷³ – napisze Karol Sauerland.

Kategoria doświadczenia (*Erfahrung*), rozumianego w diltheyowskim duchu jako kulturowa wiedza, oddzielona zostaje tym samym od pojęcia przeżycia (*Erlebnis*), które utożsamia Benjamin z punktowym zdarzeniem – doznaniem szoku, wstrząsem. Impulsem, który według autora *Anioła historii* zrywa zakładaną tu ciągłość doświadczenia i nie może zostać włączony, jak dzieje się to u Diltheya¹⁷⁴, w ramy konstytuującej doświadczenie wiedzy.

¹⁶⁹ M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, op. cit., s. 467.

¹⁷⁰ Por. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, op. cit. Według Diltheya doświadczenie (*Erfahrung*) to właśnie zrozumiane przeżycie (*Erlebnis*).

¹⁷¹ W. Benjamin, *O kilku motywach u Baudelaire'a*, tłum. B. Surowsza, „Przegląd Humanistyczny” 1970 nr 5, s. 70.

¹⁷² B. Frydryczak, *Eksperymentowanie jako model doświadczenia nowego typu*, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą*, op. cit., s. 186.

¹⁷³ K. Sauerland, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 151.

¹⁷⁴ Z perspektywy Diltheya w przeżyciu bowiem (i byłoby to podstawowe założenie pozwalające odróżnić diltheyowską koncepcję przeżycia od tej, która zaproponowana została przez Waltera Benjamina) sytuacyjne i konkretne zachowanie – sens czy intencja – ujęte zostaje nie w izolacji, lecz w kontekście całości życia duchowego jednostki. Włączenie przeżycia do życiowego doświadczenia ma tu miejsce właśnie dzięki rozumieniu, które pozwala uzgodnić je z dotychczasowymi przeżyciami oraz w ich kontekście uczynić zrozumiałym. „Przeżycia

Opisywane przez autora *Ulicy jednokierunkowej* przeżycia pozbawione są więc – możliwych dzięki pamięci czy wspomnieniu – odniesień do innych przeżyć, nie współtworzą życiowego, kolektywnego i ciągłego doświadczenia. „Przeżycie domaga się jednorazowości i sensacji, doświadczenie chce tego, co wciąż takie samo”¹⁷⁵ – stwierdzi zatem w *Powrocie flâneura* filozof.

O ile jednak roszczenia te akceptowalne są na gruncie sztuki – która jako awangarda, jak podpowiada choćby Baudelaire, na celu ma generowanie takich sytuacyjnych, zrywających ciągłość doświadczenia, „wyciągających ze sfery zwyczajności” przeżyć¹⁷⁶, eksponując tym samym swój alegoryczny charakter, o tyle, z perspektywy kulturowego uczestnictwa wydają się być one dla Benjamina raczej niebezpieczne. Wpisanie w ruch doświadczenia, *Erlebnis* logiki podobnej do tej, która rządzi alegoryczną estetyką melancholii – wyzbytej jednak momentu ponownej, interpretacyjnej kompozycji¹⁷⁷ – która każe traktować je jak pozbawiony odniesienia do całości życiowego kontekstu fragment, pozbawiona jest tu bowiem, założyć można, jakiegokolwiek krytycznego potencjału. Utrata doświadczenia oznacza przecież nie tyle gest ponownego, rekontekstualizującego przyznania sensu, ile „rezygnację” z jego interpretacji, wiążącą się z niemożnością komunikowania przeżyć czy zakwestionowaniem budującej teksturę kulturowego świata tradycji. Z – jak podpowiada interpretujący koncepcję Benjamina Bürger¹⁷⁸ – za-

w jednostce życia wzajemnie się do siebie odnoszą w biegu czasu; każde przeżycie ma dzięki temu swoje miejsce w ciągu, którego ogniwa łączą się ze sobą w przypomnieniu” – twierdzi autor *Rozumienia i życia* (W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, op. cit., s. 64). Przeżycia stanowią podstawę konstytuowania się doświadczenia, doświadczenie zaś wstępnie ukierunkowuje i określa przeżycia – cykliczność rozumienia, w które zostają wpisane, gwarantuje, że fundujący ich relację ruch okazuje się być płynnym i nieproblematycznym „prześciem”. Co więcej, tak rysująca się relacja zachodząca pomiędzy przeżyciem – sytuacyjnym, konkretnym i jednostkowym – a ogólnym „doświadczeniem życia”, które – uznając jego wspólnotowy, ponadindywidualny charakter – definiuje Dilthey, między innymi w terminach sądów i wypowiedzi na temat przebiegu życia, wartości czy reguł, które określać mają sposoby życia, cele i dobra (mowa tu zatem, założyć można, o tematyzowanym przez Marquarda i Agambena zestawie reguł działania i interpretacji, maksym i przysłów, które stanowić mają artykulację przeżycia), pozwala artykułować Diltheyowskie *Erlebnis* w terminach kulturowego doświadczenia. Por. także: W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, op. cit., s. 92-93.

¹⁷⁵ W. Benjamin, *Powrót flâneura*, op. cit., s. 238.

¹⁷⁶ Por. także: B. Frydryczak, *Eksperymentowanie jako model doświadczenia nowego typu*, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą*, op. cit. „Traktując sztukę awangardową jako twórczość ezoteryczną, Benjamin przyznaje, że jest ona przejawem kryzysu sztuki. Sztuka jednak jest w stanie nie tylko zareagować na szok, ale również, co Benjamin uznawał za wymóg jej przetrwania – przyswoić sobie ów szok i wykorzystać go w artystycznym doświadczeniu” (s. 190).

¹⁷⁷ Na jej kluczowy, niedoceniony przez Bürgera, charakter dla benjaminowskiej koncepcji alegorii zwraca uwagę Anna Zeidler-Janiszewska. Por. A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią a żałobą*, op. cit.

¹⁷⁸ Por. P. Bürger, *Teoria awangardy*, tłum. J. Kita-Hueber, Universitas, Kraków 2006, s. 103 nn.

trzymaniem cyrkularnego ruchu rozumienia, które każe im – do czego jeszcze powrócę – poza tym kontekstem pozostać. Prowadzi ona zatem do nieredukowalnej indywidualizacji „doświadczenia”, która wpisuje się na trwałe w parametry kształtującej się współcześnie kulturowej partycypacji. To doświadczenie definiowane przez Benjamina jako kolektywne dewaluuje się współcześnie i, by przywołać filozofa, „wygląda na to, że staczać się będzie bez końca”.

Ponadto wiąże się ona także, czy może przede wszystkim, z opisywaną również przez Baudelaire’a utratą przez zanikające doświadczenie zdolności do łagodzenia skutków wywołanych przez przeżycia wstrząsów. Biorąc za punkt wyjścia sytuację współczesnego człowieka „bombardowanego” nadmierną ilością wrażeń i informacji, skonfrontowanego z niemożliwą do interpretacyjnego podjęcia i przetworzenia mnogością medialnych przekazów, Benjamin wskazuje zatem na radykalnie dysocjacyjny, by odwołać się do określenia Ankersmita, charakter relacji, która funduje odniesienie do podlegającego ciągłym zmianom kulturowego uniwersum. Niezdolność do przyswojenia tego co dane w przeżyciu poświadcza zatem, w sposób najbardziej ewidentny degradację wpisanej w nie ciągłości czy powtarzalności, która gwarantuje nie tylko pogłębione, świadome uczestnictwo w kulturze, ale także choćby nawykowe, podstawowe rozeznanie i kontrolę nad tym, co doświadczane. To przecież właśnie interpretowane w tych terminach „doświadczenie zapewnia najlepszą ochronę przed niespodziankami, a wytwarzanie szoku zawsze implikuje przerwę w doświadczeniu. Doświadczyć coś oznacza pozbawiać to jego nowości, neutralizować jego szokujący potencjał¹⁷⁹ – jak w *Infancy and History* napisze Agamben.

Brak doświadczenia generować musi w konsekwencji, napisze autor *Tez Historiozoficznych*, nie tylko przywoływane w kontekście analiz kryzysu zamieszkiwania *Entfremdung*. Sprowadza on także „pewnego rodzaju barbarzyństwo”, nagość (marquardowskie dzieciństwo), o której Benjamin pisał w *Erfahrung und Armut*¹⁸⁰, utożsamiając ją z redukcją ludzkiego życia do ciągu pozbawionych związku, niezrozumiałych i nieinterpretowanych – czy wzbraniających się przed przekuciem w sens – przeżyć. Dokonywana przez autora *Ullicy jednokierunkowej* z perspektywy krytyki kultury diagnoza kryzysu doświadczenia, zakładająca nieodwracalność procesu jego utraty, eksponuje tym samym przede wszystkim swój radykalnie katastroficzny wy-

¹⁷⁹ G. Agamben, *Infancy and History*, op. cit., s. 47.

¹⁸⁰ „Ubóstwa doświadczeń nie należy rozumieć w taki sposób, jakoby ludzie tęsknili za nowymi doświadczeniami. Dzieje się odwrotnie – ludzie pragną uwolnienia od doświadczeń, tęsknią za otoczeniem, w którym mogliby ujawnić swoje zewnętrzne, a wreszcie i wewnętrzne ubóstwo, oczekując, że przyniosłoby to jakiś pożytek”. W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*, cyt. za: K. Sauerland, *Destrukcja. Rzecz o Walterze Benjaminie*, „Literatura na świecie” 8-9/2001, s. 148.

dźwięk. „W słowach takich jak «zanik» (*Verkummerung*) i «ubóstwo» (*Armut*), opisując groźbę całkowitego kresu doświadczenia, Benjamin opłakiwał jego degradację, którą widział wokół – czynił tak w każdym razie wtedy, gdy nie zmuszał się do dialektycznego myślenia o wynikających stąd pozytywnych konsekwencjach”¹⁸¹ – zauważy przywoływany niejednokrotnie Martin Jay.

Warunkiem możliwości opowiadanej przez Benjamina „utrąty doświadczenia”, okazuje się być zatem przede wszystkim filozoficzna decyzja, by zdecydowanie odróżnić od siebie obie kategorie: przeżycie i doświadczenie. Fundujący – podejmowaną także przez innych filozofów kultury – retorykę kresu gest przeciwstawiający „jednolitemu i narracyjnemu” doświadczeniu doświadczenie „chaotyczne i rozdarte”, by odwołać się do określeń Martina Jaya¹⁸², wskazuje zatem na dwa niesprowadzalne do siebie i rozdzielne sposoby kształtowania relacji z kulturową rzeczywistością, odmawiając paradoksalnie jednemu z nich, *Erlebnis*, tego odniesienia. Drugiemu zaś, *Erfahrung*, operacyjnego potencjału. Tym samym gest ten pozbawia humanistykę możliwości pracy na tej dewaluującej się w efekcie, poświadczającej jedynie brak kategorii oraz skazuje ją na radykalną melancholię – „opłakiwanie” tego, co utracone. „Problem doświadczenia może być dziś podejmowany jedynie ze świadomością, że nie jest nam już ono dostępne. Tak jak nowoczesny człowiek pozbawiony został swojej biografii, tak też wywłaszczony jest ze swojego doświadczenia. W istocie jego niezdolność do posiadania i komunikowania doświadczeń jest być może jednym z niekwestionowalnych pewników”¹⁸³ – napisze w *Infancy and History* komentując benjaminowskie rozważania Agamben.

Utrata doświadczenia, która wpisuje się w konsekwencji na trwałe w intelektualny pejzaż współczesnej humanistycznej refleksji, określa zatem jednoznacznie jej melancholijny punkt odniesienia. Jest nim mocno rozumiane, trwałe doświadczenie. Jego kryzys, generujący krytyczne wobec odpowiedzialnej za nią kulturowej rzeczywistości filozoficzne projekty, prowokuje jednak nie tylko, jak humorystycznie zauważa Anna Zeidler-Janiszewska, „biadolenie na tę samą starą nutę”¹⁸⁴ (melancholia) od którego wolne są afirmatywne interpretacje postmodernistycznej kultury (żałoba). Pozwala ustanawiać czy formułować także niezwykle niepokojący, jak się okaże cel humanistycznej refleksji, która się nad nią nadbudowuje. Mowa tu

¹⁸¹ M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, op. cit., s. 466.

¹⁸² Por. M. Jay, *Doświadczenie i/ lub eksperymentowanie: Löwenthal i wyzwanie postmodernizmu*, tłum. A. Zaporowski, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 180.

¹⁸³ G. Agamben, *Infancy and History. Essays on Destruction of Experience*, op. cit., s. 15.

¹⁸⁴ A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią i żałobą*, op. cit., s. 126.

o zadaniu „ponownej integracji doświadczenia”¹⁸⁵, która określa choćby ramy kompensacyjnego projektu marquardowskiej hermeneutyki. Antidotum na diagnozowany przez autora *Rozstania z filozofią pierwszych zasad* kryzys doświadczenia stanowić ma powrót do utartych praktyk, uzusów, które – zgodnie z retoryką Anthonego Giddensa – przywrócić mają egzystencji bezpieczne zapośredniczenie światem, poczucie ciągłości i ontologicznego bezpieczeństwa.

Utopijny wydzźwięk takiego postulatu, który zgodnie za słynnym założeniem Lepniesa uruchamia dialektyczną relację pomiędzy utopią i melancholią¹⁸⁶ – koniec pierwszej wiąże się w tym ujęciu nieodmiennie z narodzinami drugiej – nie bez przyczyny budzić może liczne kontrowersje. Z jednej strony bowiem, na poziomie wewnątrzfilozoficznym, projektując doświadczenie, które wpisać by się dało w ramy określone przez kategorie jedności, spójności czy pełni, zwiastuje powrót do jego mocnego, a co za tym idzie metafizycznego rozumienia. Wątek ten do głosu dochodzi choćby w przywoływanej w pierwszym rozdziale krytycznej lekturze gadamerowskiej koncepcji doświadczenia zaproponowanej przez Caputo, heideggerowskiej interpretacji heglowskiej *Fenomenologii ducha*, czy w poststrukturalistycznych atakach na tę „nowoczesną” kategorię. Tu przecież „utopijny cel spójnego doświadczenia jest tylko wyzwaniem Heglowskiej metafizyki odniesionym do jednostkowego podmiotu”¹⁸⁷ – założy zatem za Lyotardem Jay. Utożsamienie kryzysu czy, jak chcieliby „postmoderniści”¹⁸⁸, kresu doświadczenia z narodzinami ponowoczesności¹⁸⁹, sytuuje tym samym projekt jego przezwyciężenia w pobliżu jednoznacznie negatywnie waloryzowanych prób restytucji metafizyki obecności. Samo zjawisko utraty doświadczenia każe czytać zaś – co bardzo wyraźnie do głosu dochodzi w koncepcji Vattimo – w terminach konsekwencji jej destrukcji. Stanowi tu ono bowiem efekt osłabiania jego ontologicznych charakterystyk.

Z drugiej strony, w planie krytyczno-kulturowym projekt taki domaga się radykalnie negatywnej, niekiedy katastroficznej oceny charakterystycznych dla współczesności kulturowych zjawisk, gdzie nie tylko rozwój tech-

¹⁸⁵ A. Zeidler-Janiszewska, *Pochwała eksperymentowania*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Sztuka i estetyka po awangardzie*, Warszawa 1994 s. 73. A. Zeidler-Janiszewska wśród jego autorów wymienia Daniela Bella.

¹⁸⁶ Por. M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, op. cit., s. 7-8.

¹⁸⁷ M. Jay, *Doświadczenie i/lub eksperymentowanie: Löwenthal i wyzwanie postmodernizmu*, op. cit., s. 182.

¹⁸⁸ Mowa tu nie tylko o Lyotardzie, ale także – o czym była mowa w pierwszym rozdziale – o wczesnych pracach Derridy wiążących kategorię doświadczenia z metafizycznym dyskursem.

¹⁸⁹ Por. J.-F. Lyotard, *Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to The Idea of Postmodernity*, w: *The Lyotard Reader*, op. cit.

niki, ale i postępująca mediatyzacja rzeczywistości stanowiąc mają o radykalnym impasie w którym się ona znalazła. Rozpaczliwe – prawicowo melancholijne, by odwołać się do określenia Benjamina – analizy dominacji mass mediów i kultury masowej zaproponowane przez Adorna, który podobnie jak Marcuse uzupełnia je o krytyczny projekt estetycznej integracji egzystencji – ustosunkowany jednak zdecydowanie polemicznie wobec dochodzącej współcześnie do głosu powierzchownej estetyzacji – nie są dziś jednak w stanie spełnić swojego zadania. Choćby dlatego, że, jak założy Vattimo, przekształcenia, które mają miejsce na obszarze technologii komunikacji oraz ich wpływu na kulturowe doświadczenie, domagają się – poza koniecznością reinterpretacji strukturalnych charakterystyk kulturowego doświadczenia – także rewizji samej definicji czy „istoty” sztuki¹⁹⁰. Melancholia nie może już zostać zastąpiona utopijną organizacją rzeczywistości, przynajmniej w takim sensie, w jakim życzyłby sobie tego Adorno. Każdy inny zaś, jak podpowiada Bauman, niesie ze sobą zagrożenie kulturowego totalitaryzmu. Ucieczka przed nim rodzi przecież, paradoksalnie, współczesną melancholię za utraconym doświadczeniem. Choć problematyczna wydać się może także zaproponowana przez Baudrillarda teza, w której domaga się, by współczesność, choćby krytycznie, interpretować w terminach „utopii urzeczywistnionej”¹⁹¹.

I właśnie przeciwko tej wpisanej w diagnozy kryzysu doświadczenia melancholii zwraca się *implicite* Vattimo, problematyzując jednak równocześnie utopijne postulaty, generowane przez próby jej przewyciężenia na obu wskazanych powyżej poziomach: wewnątrzfilozoficznym i kulturowym. Odpowiadając niejako na zadane w tekście *Doświadczenie i/ lub eksperymentowanie* przez Martina Jaya pytanie: „Czy doświadczenie jest po prostu zaszyfrowanym słowem wypełniającym idealistę, a także czy musi być ono rozumiane jako niedialektyczne przeciwieństwo eksperymentowania? Lub też, czy można zaproponować inne znaczenia doświadczenia, które komplikują sytuację i pozwalają nam dostrzec wartość sprzeciwu [...] wobec kłątwy rzuconej na doświadczenie przez postmodernizm?”¹⁹², autor *La avventura della differenza* podejmuje się czy prowokuje do podjęcia takiej próby. Sytuując refleksję nad doświadczeniem w horyzoncie słabej ontologii, otwiera bowiem hermeneutyczną refleksję na krytyczne – w zdecydowanie niemelancholijnym duchu – analizy przemian współczesnej kulturowej rzeczywistości. W konsekwencji pozwala postawić pytanie o doświadczenie, które nie może zostać zredukowane do jednego tylko z przywoływanych

¹⁹⁰ Por. G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, op. cit., s. 56.

¹⁹¹ Por. J. Baudrillard, *Ameryka*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo sic!, Warszawa 1998, s. 99 nn.

¹⁹² M. Jay, *Doświadczenie i/ lub eksperymentowanie: Löwenthal i wyzwanie postmodernizmu*, op. cit., s. 182.

przez współczesną humanistykę momentów. Raczej zakładając, że oba są dla kulturowego doświadczenia konstytutywne, domaga się, by wpisać je w ramy wymagającej problematyzacji opozycji *Erfahrung – Erlebnis*, uzupełniając charakterystyki „jednolitego i narracyjnego” doświadczenia o cechy doświadczenia „chaotycznego i rozdartego”.

Manewr ten, który domaga się, by krytycznej refleksji poddać zachodzącą między nimi relację, pozwala nie tylko zdecydowanie sproblematyzować mocne koncepcje doświadczenia, których przyjęcie prowadzić musi współcześnie do diagnoz jego kryzysu, ale także wskazać na jego radykalnie atypiczny charakter: wymykający się retoryce jedności, spójności i pełni, podkreślający zaś fragmentaryczność i zdarzeniowość tak rozumianego doświadczenia. Decyzja ta, prowadząca w rzeczywistości do „osłabiania” w radykalno-hermeneutycznym duchu tej problematycznej kategorii, przekształcić może bowiem dopiero – zgodnie ze słynną intuicją Rebeki Comay – retorykę utraty doświadczenia w filozoficzną opowieść o kulturowym doświadczeniu utraty oraz zapytać, co może ono, wbrew wpisanej w jego wykładnie radykalnej melancholii, na tej utracie zyskać.

3.2. Doświadczenie: od scalania do fragmentacji

W cytowanym już tekście *The End of Modernity, The End of Project?* Gianni Vattimo, określając warunki możliwości przekształcenia kondycji nowoczesnej w ponowoczesną przywołuje, o czym była mowa, heideggerowskie „poetyckie zamieszkiwanie”¹⁹³. Kategoria ta czy określenie, które Heidegger zapożycza od Hölderlina (*Voll Verdienst, docht dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde*) funkcjonować ma bowiem jako filozoficzna metafora, która, argumentuje autor *La avventura della differenza*, w wyjątkowo adekwatny sposób oddaje charakter transformacji, jakim podlega dziś kulturowe doświadczenie. Rozumiane w hermeneutycznym duchu także jako doświadczenie bycia. Rozpisywane i analizowane przez Vattimo na wielu poziomach poetyckie zamieszkiwanie – które spełniło swoją interpretacyjną funkcję także przy tematyzacji doświadczenia bezdomności – splata zatem w ramach proponowanej przez włoskiego filozofa interpretacji zarówno wątki ontologiczne, jak i krytyczno kulturowe. W rzeczywistości – co stanowi o specyfice hermeneutycznego projektu Vattimo – uniemożliwiają ich radykalne rozdzielenie.

Wpisana w ponowoczesne doświadczenie poetyckość, której analizę autor *Spółczeństwa przejrzystego* rozpoczyna od podejmowanej w heideggerowskim duchu krytyki nowoczesnego myślenia – rozumianego zarówno

¹⁹³ Por. G. Vattimo, *The End of Modernity, The End of Project?*, op. cit.

jako myślenie metafizyczne, jak i „rachujące”, zdające zatem sprawę ze specyficznej organizacji doświadczanej rzeczywistości podporządkowanej logice (instrumentalnego) rozumu – stanowić ma więc w pierwszej kolejności przeciwwagę dla projekcyjności, która określa doświadczenie nowoczesne. Projekcyjność ta, która inaczej niż przyszłościowa orientacja *Dasein* przywołana w pierwszej części rozdziału¹⁹⁴ wiąże się z dookreśleniem egzystencji w terminach metafizycznego humanizmu, jest zatem tego rozumu funkcją. Kategorialnie zbiera ona tym samym, w nieco upraszczającej interpretacji Vattimo, wątki takie jak nowoczesna idea aktywnego życia, celoworacjonalna organizacja doświadczenia czy konsekwencje dla nowoczesnej egzystencji integralnie określających projekt Oświecenia momentów, takich jak racjonalizacja, immanencja, laicyzacja i sekularyzacja. Założyć można zatem, że ogniskuje się ona wokół tego, co w baumanowskiej retoryce określone zostaje mianem „projektu”, któremu podlega i równocześnie go realizuje „pełne zasług” życie pielgrzyma, rozumianego jako emblematyczna figura nowoczesności. Nowoczesne, oznacza tu, przypomnieć można za Vattimo, doświadczenie czy zamieszkiwanie „charakteryzowane przez egzystencję definiowaną w kategoriach projekcyjnej aktywności i prowadzoną przez racjonalizację rzeczywistości w terminach struktur wspartych na myśli i działaniu”.

W tak zarysowanym kontekście, newralgicznym i nieustannie problematyzowanym punktem czy zagadnieniem, wokół którego organizuje się charakterystyka nowoczesnego, nie-poetyckiego¹⁹⁵ doświadczenia, okazuje się być zatem dla Vattimo kategoria planu czy właśnie projektu, któremu Rozum, jako ostateczna odwoławcza instancja – zgodnie z logiką *Aufklärung* – dostarcza wsparcia i legitymizacji. Sytuuje on bowiem doświadczenie w jasno określonych lub dających się określić granicach, gdzie zarówno punkt wyjścia, jak i punkt dojścia zakotwiczone zostają, z jednej strony w zakładanej linearności historycznego procesu, z drugiej zaś w możliwościach poznawczych człowieka, który podporządkowuje się jego prawom. Owocuje to w konsekwencji także zorientowanym na ład i konsens projektem kultury, który niejednokrotnie – wystarczy przywołać Heideggera, Adorna czy Baumana – padł ofiarą filozoficznej krytyki.

W tych terminach interpretuje Vattimo również humanistyczną koncepcję *Bildung*, wyznaczającą ramy w których kształtuje się opisywane przez filozofa doświadczenie. Rozumiana jest tu ona jednak w dwóch, niekonicz-

¹⁹⁴ Chociaż także w tym kontekście, o czym mowa była w pierwszej części rozdziału, mówić można z perspektywy późnej myśli Heideggera o „wypaleniu” projektu, który motywował nieustający ruch *Dasein*. Tu przecież dziejowość bycia, jak twierdzi Paweł Dybel, „wyznacza samoróżnicowanie się bycia, «porywające» ze sobą *Dasein*, które z założenia nie potrafi uchwycić kierunku i celu tego procesu”. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji*, op. cit., s. 64.

¹⁹⁵ Por. M. Heidegger, „...poetycko mieszka człowiek...”, op. cit., s. 181.

nie komplementarnych sensach. Z jednej strony bowiem, analizowany krytycznie przez autora *La avventura della differenza* model *Bildung* odwołuje się wprost, jak przeczytać można w *Spółeczeństwie przejrzystym*, do metafizycznego podmiotu, który zorientowany jest na ideał przywłaszczenia, *eignen* prawdy: na samoprzejrzystość i odzyskiwanie, czy też nieustanne zawłaszczające wytwarzanie/odkrywanie samego siebie. Posiada zatem jasno określony cel, który zrealizowany może zostać właśnie dzięki zakładanej przez autora *Końca nowoczesności* projekcyjności nowoczesnego doświadczenia. „Humanizm oznaczał także koncepcję *Bildung* opierającą się na samoprzejrzystości świadomości, na ideale podmiotu zdolnego do samoemancypacji przez odzyskiwanie samego siebie i uwalnianie się od ideologicznych zasłon w następstwie przyjęcia «obiektywnego punktu widzenia na świat i historię»”¹⁹⁶ – napisze w tekście *Granice odrzeczywistnienia* filozof.

Sytuując charakterystyki nowoczesnego doświadczenia w horyzoncie rządzącego filozoficzną myślą ideału transparenacji, który organizował nowożytną filozofię i jej emancypacyjny projekt, poczynając od kantowskiego pytania „Co to jest Oświecenie?” na idei wolnej od zakłóceń komunikacji Jürgena Habermasa kończąc¹⁹⁷, Vattimo wskazuje zatem jednoznacznie na przyświecający mu choćby *implicite* normatywnie określony cel. Ten zaś, analizowany przez włoskiego filozofa, w skrajnej postaci zrealizowany może zostać jedynie dzięki wyczerpującemu określeniu partycypacji w świecie, ciągłemu dążeniu do wykrycia i ustalenia wszystkich stałych i niezmiennych punktów, które wyznaczają jego statyczny projekt oraz lokalizację partycypującego w nim człowieka. Ideał ten, fundujący w optyce Vattimo nowoczesny model *Bildung* opierać musi się tym samym na idei pełnego i absolutnego samopoznania, które stanowi warunek możliwości dotarcia do obiektywnego, pozbawionego każdej ideologicznej zasłony świata.

Na poziomie indywidualnego doświadczenia wiąże się on z ciągłym myślowym samodoskonaleniem, które rozumiane jest tu jako dystansowanie się podmiotu do przesądów i niereflektowalnych intuicji oraz zniekształcających, partykularnych uwarunkowań, które porzucone muszą zostać, w heglowskim duchu, na rzecz ogólności, a co za tym idzie wolności. Choć dziś chętniej użylibyśmy określenia „przemocy”. A także, na obszarze nauk empirycznych (zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych) ze żmudną pracą nieustającej obiektywizującej deskrypcji tego, co dane w poznawczym doświadczeniu, która – dzięki scalaniu i strukturalizacji – prędzej czy później zaowocować musi wyczerpującym obrazem świata. Dopiero on umoż-

¹⁹⁶ G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 127.

¹⁹⁷ Częściowe rozstanie habermasowskiego projektu filozoficznego z tym ideałem zwiastować ma zmierzająca do „usytuowania” komunikacyjnego rozumu pozycja *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*. Por. J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

liwia bowiem sukces wysiłków ustawienia w sztywno ustalonych ramach możliwej obiektywności, co do której wszyscy bez wyjątku są się w stanie zgodzić. Mowa tu zatem o wspólnym *logosie*, który identyfikowany jest z racjonalnie, czy raczej rozumnie ukształtowaną przestrzenią „zamieszkiwaną” przez nowoczesne kulturowe doświadczenie. Przestrzenią określoną zatem przez jasny, spójny, pełny, podzielany, a co za tym idzie intersubiektywnie komunikowalny sens, odkrywany¹⁹⁸ – czy raczej wytwarzany – przez scalające, jednoczące i ujednoczające doświadczenie.

Jego zwiastowana już przez rozpad unilinearnej historii erozja, wiążąca się przede wszystkim z podaniem w wątpliwość racjonalnej organizacji rzeczywistości, której zasięg przekraczałby ramy kulturowego uniwersum, zwiastuje zatem także kres „pełnego zasług” zamieszkiwania. Wywłaszcza ona bowiem radykalnie – w przywoływanym przez Caputo sensie – tak rozumiane nowoczesne doświadczenie z jasno określonych, stabilnych ram, w których miało się ono ulokować. Jest tak z jednej strony dlatego, że obnażając retoryczny, jak określi go Vattimo – a zatem, w terminach współczesnej filozofii kultury konstruktywny – charakter każdej racjonalizującej świat doświadczenia myślowej konstrukcji, wskazuje ona na rozłam czy „różnice dzielące świat ludzi od świata naukowego obiektywizmu”¹⁹⁹. Pod znakiem zapytania postawić może tym samym możliwość dotarcia do tego, co przed czy poza splotem determinujących kształt doświadczenia kulturowych warunkowań – przesądów i często niereflektowalnych intuicji, o których nieredukowalności opowiada przecież fenomen hermeneutyczny.

Także pozbawiając fundowany przez nowoczesne, głównie filozoficzne doświadczenie, model rzeczywistości legitymizacji w postaci oparcia w „substancjalnej realności tego, co dane”, czy podporządkowanej logice postępu historii, erozja ta doprowadza do destrukcji „bezpiecznych horyzontów form”²⁰⁰, w ramach których mogło się ono poruszać. (Co zbiega się oczywiście z destrukcją myślenia metafizycznego). Tym samym, jak założy włoski filozof, wpisana w nowoczesne doświadczenie projekcyjność, w świecie pozbawionym jasnych i czytelnych kryteriów, do których mogłaby się ona odnieść, traci wszelkie obiektywne uprawomocnienie²⁰¹. „Jeśli sprawy ludzkie nie tworzą unilinearne kontinuum, wówczas nie będzie można twierdzić, że wypełniając racjonalny plan doskonalenia, edukacji, emancypacji, zmierzają ku jakiemuś kresowi”²⁰² – napisze w konsekwencji w *Spółeczeństwie przejrzystym* Vattimo, sprzęgając, w heideggerowskim duchu, kres nowoczesności z końcem historii, metafizycznego humanizmu i co

¹⁹⁸ Por. G. Vattimo, *The End of Modernity, The End of Project?*, op. cit., s. 149.

¹⁹⁹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 31.

²⁰⁰ Ibidem, s. 32.

²⁰¹ Por. G. Vattimo, *The End of Modernity, The end of Project?*, op. cit., s. 151.

²⁰² G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 17.

za tym idzie samej metafizyki. Z drugiej strony zaś, wskazać pozwala na fakt – i wątek ten okazuje się być dla proponowanej przez autora *Końca nowoczesności* interpretacyjnej perspektywy decydujący – że powszechny, wspólny *logos*, funkcjonujący tu choćby jako utopijny *telos*, jest tylko jednym z wielu. Co więcej, paradoksalnie żaden z nich, poza uzyskującym hegemoniczną pozycję rozumem instrumentalnym – heideggerowskim *Ge-Stell*, który organizując się w polu „bezpodstawnej” skuteczności, nie pyta już o metafizyczne podstawy – nie może rościć sobie pretensji do (pozakulturowej) uniwersalności²⁰³.

Nie bez przyczyny właśnie z tym „odkryciem” autor *La avventura della differenza* wiąże warunki możliwości narodzin poetyckiego zamieszkiwania, które określać ma charakter ponowoczesnego kulturowego doświadczenia utraty. Stanowi ono bowiem nie tylko odpowiedź – o czym była mowa w poprzednim rozdziale – na określaną na wewnątrzfilozoficznym poziomie sytuację, w której egzystencja pozbawiona zostaje trwałych fundamentów (rozumiana musi być tym samym jako interpretacja), doświadczany byt z kolei stabilnych i stałych podstaw sensu. Wiąże się on także ze zwiastowanym przez Lyotarda, a urzeczywistnionym, argumentuje Vattimo, przez środki masowego przekazu kresem metanarracji i komplementarnym wobec niego procesem pluralizacji małych opowieści, kulturowych, subkulturowych, peryferyjnych, lokalnych „logosów”. „Środki te”, założy przecież włoski filozof – radykalnie odwracając przyjmowaną choćby przez Adorna i Horkheimera zdecydowanie pesymistyczną w swoim wydźwięku interpretacyjną perspektywę – „[...] odegrały istotną rolę w procesie rozkładu scentralizowanych perspektyw”²⁰⁴.

Koniec metafizycznego *subiectum*, interpretacyjność jako cecha wszelkich obrazów świata, perspektywizm będący nieodłącznym elementem poznania czy też partycypacji w świecie oraz wielość jego pozbawionych źródłowego punktu odniesienia reprezentacji, zostają zatem odniesione przez Vattimo do rzeczywistości określonej przez dominację przekazów medialnych, w której momenty te, jak zakłada filozof, znajdują swoje najbardziej radykalne spełnienie, zwiastując nastanie epoki ponowoczesnej i kres

²⁰³ „Mając to wszystko na uwadze, można zrozumieć, że aktualny kryzys unilinearnej historii, a w konsekwencji również kryzys idei postępu i koniec nowoczesności są wydarzeniami spowodowanymi nie tylko przez transformację teoretycznie [...]. Wydarzyło się coś zgoła innego i wydarzenie to jest o wiele bardziej doniosłe: tak zwane ludy pierwotne, kolonizowane przez Europejczyków w imię słusznego prawa cywilizacji «wyższej» i bardziej zaawansowanej w rozwoju, podniosły bunt, problematyzując *de facto* ideę unilinearnej i scentralizowanej historii. Europejski ideał ludzkości okazał się jednym z wielu ideałów, niekoniecznie gorszym, ale niezdolnym, bez użycia przemocy utrzymać się jako prawdziwa esencja człowieka – każdego człowieka”. G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 18.

²⁰⁴ Ibidem, s. 19.

metafizyki. „Dzięki przewrotnej wewnętrznej logice świat przedmiotów, które mierzą i którymi manipulując nauki techniczne (świat tego, co według metafizyki jest *rzeczywiste*), stał się światem towarów i wyobrażeń, fantasmagorycznym światem mass mediów”²⁰⁵ – napisze autor *Spółczesności przejrzystego*. Ta zaś wiązać się musi, założy filozof, z wpisaną w ponowoczesne doświadczenie utratą poczucia rzeczywistości – „odrzeczywistnieniem” wiążącym się z odkryciem, że „świat jest grą interpretacji, i niczym więcej”²⁰⁶.

To przecież właśnie mass media, zapośredniczając i zwielokrotniając każdy obraz rzeczywistości oraz sprawiając, że myślenie istniejącej poza nimi homogenicznej rzeczywistości staje się praktycznie niemożliwe, konstytuują jedyną daną współczesnemu człowiekowi obiektywność świata. Prowadzą także do zasygnalizowanej powyżej symultaniczności, która w sposób najbardziej ewidentny podważa czy problematyzuje linearność i uniwersalność historii²⁰⁷. „Jeśli w naszej późnonowoczesnej egzystencji mamy jakąś ideę rzeczywistości, nie można jej rozumieć jako rzeczywistości, która jest dana, czegoś co leży u podstaw lub znajduje się na zewnątrz obrazów dostarczanych nam przez media. Jak i gdzie moglibyśmy dotrzeć do takiej rzeczywistości «samej w sobie»? Rzeczywistość jest dla nas raczej rezultatem krzyżowania się, «kontaminacji» [...] wielości obrazów, interpretacji, rekonstrukcji, które niekoordynowane przez jakiegokolwiek «centrum», rozpowszechniają konkurujące ze sobą media”²⁰⁸ – napisze Vattimo. W konsekwencji, jak założy włoski filozof, charakter epoki ponowoczesnej związany z jej mediatyzacją, estetyzacją²⁰⁹ czy marquardowską „odrywającą od świata” fikcjonalizacją, z faktem, że podważeniu podlega możliwość porządkowania medialnych przekazów w kategoriach ich wtórności czy pier-

²⁰⁵ Ibidem, s. 22.

²⁰⁶ Ibidem, s. 131.

²⁰⁷ G. Vattimo, *The End of Modernity, The End of Project?*, op. cit., s. 149.

²⁰⁸ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, op. cit., s. 20-21.

²⁰⁹ „W grę wchodzi bowiem nie tylko mentalna i cielesna stylizacja estetyczna podmiotów i ich otoczenia, ale i teatralizacja działań oraz fikcjonalizacja świata związana z rozszerzeniem oddziaływania nowych mediów audiowizualnych” (s. 25). Estetyzacja ta, jak w przywołanej już pozycji *Między melancholią a żałobą* pisze A. Zeidler-Janiszewska, będąca słowem-kluczem służącym do opisu współczesnej kulturowej rzeczywistości, okazuje się być także w ujęciu Vattimo punktem odniesienia dla refleksji, która bądź afirmatywnie, bądź krytycznie odnosi się do związanych z nadejściem ponowoczesności transformacji. Medialny optymizm, o którym w *Spółczesności przejrzystym* pisze filozof, stanowi dla wielu humanistów punkt wyjścia do konstruowania, podobnie jak czyni autora *La avventura della differenza* emancypacyjnych projektów. „Filozofowie dzisiejsi szukają zatem [...] zakorzenienia (wątlej i okrojonej w stosunku do nowoczesnych roszczeń) perspektywy emancypacyjnej w kulturowej codzienności, która nabiera w coraz szerszym zakresie kształtów estetycznych”. A. Zeidler-Janiszewska, *Między melancholią a żałobą*, op. cit., s. 27.

wotności, oznacza, by odwołać się do retoryki Nietzschego, wezwanie do baśniowego czy właśnie poetyckiego doświadczenia rzeczywistości. Rzeczywistości danej nie poprzez fakty, lecz poprzez nieredukowalne do siebie i równoprawne interpretacje.

Założenie to, fundamentalne dla hermeneutycznej myśli Vattimo, domaga się zatem nie tylko radykalnej krytyki każdego filozoficznego projektu, który, zapoznając historyczno-konstruktywistyczny charakter pola możliwego doświadczenia, opierać się próbuje na lub organizować, opierając się na ideale transparentności. W jego strukturę – jak krytykując koncepcje Habermasa, Apla czy Adorna – twierdzi włoski filozof, wpisany zostaje bowiem nieredukowalnie „bezużyteczny”, jak go określi, czy niebezpieczny utopizm. (Sproblematyzowany także w poprzednim podrozdziale z perspektywy myśli postmodernistycznej). W ujęciu Vattimo zdominowana przez mass media współczesna kultura nie musi prowadzić jedynie, jak założył choćby autor *Teorii estetycznej*, do homogenizacji porządku symbolicznego czy destrukcyjnej dla egzystencji alienacji. Otwiera ona raczej obszar mobilności i rozproszenia tego, co symboliczne²¹⁰.

Domaga się zatem także by, w radykalno-hermeneutycznym duchu pytać o kulturowy charakter kształtującego się w tak określonej – zmediatyzowanej, spluralizowanej, fragmentarycznej – rzeczywistości ponowoczesnego doświadczenia. O jego wymagającą rewizji kulturową przynależność, która wyartykułowana może zostać właśnie w terminach zdającej sprawę z jego atopiczności utraty. Nie tylko dlatego jednak, jak założyć można za Vattimo, że „pojawienie się mass mediów wzmacnia niestałość i powierzchowność doświadczenia”²¹¹, o czym krytycznie pisał choćby Benjamin. Przekonanie, że fragmentacja na poziomie kultury pociąga za sobą fragmentację na poziomie organizującego się w odniesieniu doń doświadczenia, która do głosu doszła już w przywoływanych wyżej diagnozach kryzysu doświadczenia, odnajduje bowiem w koncepcji autora *La avventura della differenza* artykulację, która wymyka się, z jednej strony wpisanej w nie melancholii – do czego jeszcze powrócę, z drugiej zaś najwyraźniej do głosu pozwala dojść anti-metafizycznemu charakterowi projektowanego przezeń – w heideggerowskim duchu – doświadczenia, którego warunki możliwości lokuje filozof właśnie w „odrzczywistnionej”, zestetyzowanej ponowoczesności.

²¹⁰ „W tym kontekście mówi się o społecznym *imaginarium*; lecz świat wartości wymienionych nie musi przecież oznaczać wyłącznie Lacanowskiego *imaginarium*, wyalienowanej sztywności, lecz może przyjmować (co oczywiście zależy jeszcze od decyzji, indywidualnej i społecznej) szczególną ruchomość porządku symbolicznego”. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 23-24.

²¹¹ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, op. cit., s. 69.

Przekonanie to, które każe Vattimo odnieść się krytycznie także do przyjmowanego choćby przez Gadamera kluczowego dla retoryki kryzysu założenia dotyczącego „ciągłości i konstruktywności”²¹² kulturowego *Er-fahrung*, otwiera zatem drugi obszar, w którym uruchamia filozof charakterystyki poetyckiego zamieszkiwania. Jego apofatyczny wymiar, jak można nieco humorystycznie przyjąć, nie odnosi się tu już jednak do mocno rozumianej projekcyjności nowoczesnego doświadczenia, humanistycznego *Bild-ung*, ale, bardziej ogólnie, do jego zakładanej asocjacyjności, której utrata, o czym była już mowa, utożsamiona zostaje z jego radykalną dewaluacją.

Mowa tu zatem z jednej strony o transformacyjno-projekcyjnym modelu „kształcenia”, w który wpisane zostaje kulturowe doświadczenie. A który, dokonując – niedostatecznej w ujęciu radykalnej hermeneutyki²¹³ – korekty modelu heglowskiego, w *Prawdzie i metodzie* konstruuje Gadamer²¹⁴, domagając się w jego ramach nieustannej otwartości na to co inne, gwarantującej rozumiejący dystans do siebie samego. (Stanowiący zatem wzór dla refleksji humanistycznej *tout court*, co znów z perspektywy Vattimo domagać się może problematyzacji). Czy tym, który wyłania się z nostalgicznych, ale wrażliwych na zmiany współczesnej kondycji interpretacji Löwenthala osadzających, jak zauważy Jay, ruch *formatio* na „krętych, pełnych wątpliwości i eksperymentów ścieżkach”²¹⁵. „Pełne zasług” nowoczesne zamieszkiwanie ufundowane zostaje tu zatem na problematycznym z perspektywy Vattimo przekonaniu, że doświadczenie rozumieć należy w terminach „przeobrażenia, któremu ulega podmiot w chwili, gdy napotyka coś, co ma dla niego znaczenie”²¹⁶, który jednak, na drodze rozumiejącej, rozszerzającej interpretacyjny horyzont mediacji dokonuje scalenia i absorpcji tego, co napotkane przez doświadczenie. (Doświadczenie, napisze przecież Gadamer, „jest to proces życiowo-dziejowy i jego model, to nie tyle ustalanie faktów, ile owo stopienie wspomnienia i oczekiwania w całość, zwane doświadczeniem i pozyskiwane na drodze doświadczeń”²¹⁷).

Z drugiej strony zaś, o wpisującym się w jego wykładnię założeniu, że doświadczenie, jako doświadczenie kulturowe podlegać ma (lub powinno) jednostronnej, mocnej determinacji ze strony kulturowego porządku, który wyznacza jego ramy i określa kierunek jego ruchu. Czy też – jeśli w her-

²¹² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 114.

²¹³ Problem ten doszedł do głosu także, warto przypomnieć, w zaproponowanej przez Caputo interpretacji gadamerowskiej koncepcji doświadczenia, której zarzuca filozof konserwatywny, intrametafizyczny charakter.

²¹⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 35 nn.

²¹⁵ Por. M. Jay, *Doświadczenie lub/ i eksperymentowanie*, op. cit., s. 180.

²¹⁶ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 114.

²¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, cyt. za: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie*, op. cit., s. 274.

meneutycznym duchu weźmie się pod uwagę jego aplikacyjny, phronetyczny charakter – osłabionej determinacji, która splata jednak nierozzerwalne doświadczenie z zastosowaniem kulturowej wiedzy. Co znów do głosu dochodzi w gadamerowskim filozoficznym projekcie²¹⁸ stanowiącym dla Vattimo krytyczny punkt odniesienia. Z tej perspektywy bowiem, jak z niepokojem zauważy autor *La avventura della differenza*, doświadczenie okazuje się być przede wszystkim doświadczeniem przynależności, *theoria*²¹⁹. Ta zaś, w odrzeczywistnionym świecie spluralizowanych, pozbawionych centralnej koordynacji interpretacji nie ma i nie może mieć nieproblematicznego charakteru przypisywanego jej przez Gadamera.

Zdecydowanie bardziej adekwatny wydać się może zatem model, który w heideggerowskim duchu wyprowadza chce kulturowy charakter doświadczenia z analiz przysługującej mu dynamiki. Opisywana już magnetyzacja doświadczenia przez kategorie *kinesis*, która zdawać ma sprawę z jego „ruchliwości”, czy *kairos*, momentu określającego specyficzną, przysługującą mu czasowość, otwiera bowiem przestrzeń nie tylko dla jego słabej ontolo-

²¹⁸ *Phronesis*, stanowiąca w ramach gadamerowskiej hermeneutyki model kulturowego doświadczenia: „obejmuje [...] w swoisty sposób zarówno środek, jak i cel [...]”. Właśnie dlatego – napisze zatem w *Prawdzie i metodzie* filozof – „nie ma sensu rozróżnianie tu między wiedzą a doświadczeniem [...]. Wiedza moralna bowiem sama zawiera w sobie swego rodzaju doświadczenie, a nawet, [...] jest to być może podstawowa forma doświadczenia, wobec której wszelkie inne doświadczenie stanowi już wynaturzenie, by nie rzec: naturalizację”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 441. Interpretacja Gadamera odbiega zatem od heideggerowskiej, gdzie phronetyczny charakter doświadczenia zdaje sprawę, o czym mowa była w pierwszej części rozdziału, z wydarzeniowości faktycznego doświadczenia, którą eksponować chce Vattimo.

²¹⁹ W tych terminach, przypomnieć warto, interpretuje Vattimo gadamerowskie doświadczenie estetyczne. Jest ono wprost, doświadczeniem przynależności, realizującym się dzięki partycypacji w otwieranym przez dzieło sztuki świecie. (G. Vattimo, *Spoteczństwo przejrzyste*, op. cit., s. 76 nn). Stwierdzenie to potwierdzenie znajduje choćby w przywoływanej przez Gadamera, w kontekście tematyzacji doświadczenia, interpretacji greckiego terminu *kalon*, który odwoływać się ma do doświadczenia przynależności czy uczestnictwa (*theoria*), związanego, zdaniem filozofa, z doświadczeniem piękna. Termin „*Kalon* [...] odwołuje nie tylko do dzieł sztuki i kultury, przeciwstawionych temu, co niezbędne do przeżycia, lecz także obejmuje wszystko to, w czym człowiek się bez wątpliwości rozumie [...]. To określają Grecy mianem *Teoria*: być oddanym czemuś, co się w swojej obezwładniającej obecności przedstawia wszystkim i tym się wyróżnia, że w odróżnieniu od innych dóbr nie traci na tym, że się nim dzieli [...]” (s. 64) – napisze w tekście *Was ist Praxis?* Gadamer. *Kalon* zostaje tu zatem, zaryzykować można stwierdzenie, utożsamione z *ethosem*; doświadczenie estetyczne tym samym z doświadczeniem przynależności do konkretnej wspólnoty czy kultury, której system przekonań i wartości buduje wydarzający się w dziele sztuki świat (w konsekwencji prawda, która otwierać ma to doświadczenie okazuje się być prawdą o charakterze retorycznym, zdaje ona zatem sprawę z potocznej, wspólnej świadomości, czy po prostu kultury). H.-G. Gadamer, *Was ist Praxis. Die Bediengungen geschellschaftlicher Vernunft*, w: H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.

gii, która do głosu doszła w pierwszej części rozdziału. Także – w planie krytyczno-kulturowym – dla problematyzacji, z jednej strony sytuacyjnego kulturowego odniesienia doświadczenia, z drugiej zaś jego zakładanej przez przywoływanych badaczy ciągłości czy kumulatywności. I tym tropem, eksponując fragmentaryczny i wydarzeniowy charakter kulturowego doświadczenia podąża Vattimo, wprowadzając do dyskursywnej gry kategorię przeżycia, *Erlebnis*.

Wpisując ją w charakterystyki reinterpretowanego przez siebie estetycznego doświadczenia, które w heideggerowskim i gadameowskim duchu funkcjonować ma jako heurystycznie wyróżniony model doświadczenia prawdy, rozumianej tu jednak w sensie, który „przekracza granice metodycznego poznania”²²⁰ – a zatem w terminach odpowiedzi na pytanie stawiane przez konkretną epokę bycia oraz jako nienormatywnie rozumiany wzór kształtującego się odniesienia do kulturowego świata – Vattimo rozszerza ramy jego hermeneutycznej tematyzacji. Przede wszystkim dlatego że – jak w Lyotardowskim duchu argumentuje filozof – we współczesnej, zestetyzowanej kulturowej rzeczywistości zwrot ku doświadczeniu estetycznemu domaga się nie tyle (lub nie tylko) rozmycia granic pomiędzy domeną tego, co estetyczne a życiem codziennym. Dokonuje tego jednak w sposób zasadniczo odmienny od projektowanego przez nowoczesne utopie estetyczne w wydaniu Adorna czy Marcusego²²¹. Funkcjonować może raczej jako model właściwy dla całej kultury. „Istnieją dwa dobre powody, by mówiąc o odrzeczywistnieniu i jego granicach odwoływać się do doświadczenia estetycznego. Pierwszy: sztuka w epoce nowoczesnej zwięźle ujmuje, przedstawia, antycypuje (nie tylko swą treścią, ale sposobem społecznego bycia) zmiany, które dokonują się lub mają dokonać w kulturze całej zbiorowości. Drugi: emblematyczna funkcja sztuki [...] staje się zrozumiała dzięki temu, że dochodzące w niej do głosu zmiany kulminują w formie estetyzacji i odrzeczywistnienia charakterystycznych dla naszej późnowoczesnej (czy ponowoczesnej) egzystencji”²²² – napisze w *Spółeczeństwie przejrzystym* filozof. Ponowoczesne doświadczenie prawdy – rozumianej tu jako horyzont, którym porusza się doświadczenie – okazuje się zaś być doświadczeniem o charakterze estetycznym i retorycznym.

Celem Vattimo staje się tym samym wyeksponowanie tych jego elementów, które do głosu pozwalają dojść nie tyle wpisanej w gadamerowskiej estetycznej doświadczenie przynależności, lecz przeciwnie, jego konfliktowemu charakterowi, który koresponduje ze spluralizowanym i fragmenta-

²²⁰ I. Lorenc, *O potrzebie estetyki nieautonomicznej*, w: K. Wilkoszewska (red.), *Wizje i rewizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, Universitas, Kraków 2007, s. 87.

²²¹ Problematyce tej poświęcony jest choćby tekst *Od utopii do heterotopii*. Por. G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 71 nn.

²²² *Ibidem*, s. 132-133.

rycznym uniwersum „odrzczywistnionej” ponowoczesnej kultury²²³. Ten zaś, właśnie dzięki odniesieniu do problematycznej kategorii *Erlebnis* – estetycznego przeżycia – pozwala, zdaniem autora *La avventura della differenza* uruchomić wątki obecne w jego heideggerowskich i, paradoksalnie, benjaminowskich interpretacjach.

Krytykowaną przez Gadamera kategoria, organizująca dotychczasową filozofię sztuki, która nawiązując do kantowskiej *Krytyki władzy sądzenia*, opiera się, założy autor *Prawdy i metody*, na chybionych interpretacjach pojęcia przeżycia. Ujmuje ona bowiem *Erlebnis* jako coś, co zgodnie założeniami „estetycznego odróżnienia” dokonywać się ma poza sytuacyjnym kontekstem, gdzie rzecz wyrwana byłaby z relacyjnej i interpretacyjnej struktury, która wyznacza jej właściwy sens. Sprowadza zatem estetyczne *Erlebnis* do amorficznego kompleksu „dat wrażeńowych”. Przeżycie estetyczne, a także jego przedmiot są tu więc mnogością nie odnoszących się do siebie, niespójnych, niejednorodnych przeżyć i wrażeń. Tym samym, jak założy Gadamer, „oparcie estetyki na przeżyciu prowadzi do absolutnej punktowości, która znosi jedność dzieła sztuki tak samo jak tożsamość artysty z samym sobą i tożsamość tego, kto stara się je zrozumieć lub się nim rozkoszuje”²²⁴. Co z przyjmowanej przezeń perspektywy jest oczywiście nie do przyjęcia.

Pojęciem, które przewyciężyć ma trudności związane z zaproponowaną przez autora *Prawdy i metody* interpretacją jest właśnie estetyczne doświadczenie. Rozumiane przez Gadamera jako postać samorozumienia, czy specyficzne doświadczenie kulturowe, nie tylko bowiem nie rozpatruje ono siebie bez odwołania do świata, kultury z której wyrasta, ale także spogląda na dzieło jako „współmieszkańca” tego świata wyposażonego w określoną treść. Relacja między człowiekiem, który odnosi się do dzieła, nie ma więc, i nie może mieć, zdaniem niemieckiego filozofa charakteru *epoche*, redukcji odrywającej doświadczonego i to, co doświadczone od kontekstu ich życia. „Skoro [...] w świecie spotykamy dzieło sztuki, a w danym dziele sztuki świat, więc dzieło to nie pozostaje obcym *universum*, w które na pewien czas zostajemy czarodziejską mocą włączeni. Raczej uczymy się w nim rozumieć siebie, a to oznacza, że znosimy nieciągłość i punktowość przeżycia w ciągłości naszego jestestwa”²²⁵ – napisze w *Prawdzie i metodzie* Gadamer. Tym samym zarówno dzieło sztuki, jak i estetyczne doświadczenie rozumiane być muszą, z perspektywy gadamerowskiej interpretacji, jako dziejowe wydarzenia wplecione w ciąg dziejów efektywnych, które budować mogą ich teksturę. Tu zatem realizować się ma problematyzowana przez Vat-

²²³ „Jeśli więc odrzczywistnienie następujące w świecie masowej komunikacji analizowane jest jako estetyzacja, trzeba zdać sobie sprawę, że doświadczenie estetyczne późnej nowoczesności ma charakter *shock* i konfliktu”. G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 133.

²²⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 150-151.

²²⁵ Ibidem, s. 152 n.

timo przynależność, uczestnictwo doświadczenia w oferowanym przez dzieło *logosie*.

Wyrastająca także, jak gadamerowska, z heideggerowskiego źródła zaproponowana przez autora *La avventura della differenza* interpretacja estetycznego doświadczenia przybiera zatem inną niż u Gadamera postać. Eksploruje ona bowiem – zgodnie z założeniem Vattimo – nihilistyczne wątki pojawiające się w heideggerowskim rozumieniu dzieła sztuki, które autor *Rozumienia i interpretacji*, by pozostać w zgodzie z przyjętą przez siebie lekturową strategią zdecydowanie zapoznał. Prezentowany przezeń sposób ujmowania doświadczenia, który organizuje logikę przedstawionej w *Prawdzie i metodzie* interpretacji, odwołuje się bowiem raczej do heglowskiego źródła, zgodnie z którym możliwość doświadczenia prawdy zasadza się na wyprzedzającej ją ciągłości podmiotu i historii w której jest on zanurzony. Zakłada tym samym kumulatywny charakter doświadczenia, jego domagającą się problematyzacji konstruktywność, co musi mieć w konsekwencji decydujące znaczenie dla jego ontologii. Dlatego też, jak założy Vattimo: „[...] u podstaw różnic dzielących Gadamera i Heideggera [...] leży również odmienna koncepcja doświadczenia sztuki, w koncepcji obu filozofów pełniące rolę uprzywilejowanego miejsca wydarzenia się prawdy. Podstawowe cechy, za pomocą których [...] Gadamer opisuje *kalon*, wydają się bardzo odległe od koncepcji dzieła sztuki jako wciąż otwartego sporu między światem a ziemią, o czym Heidegger pisze w *Źródle dzieła sztuki*”²²⁶. To zatem „ponowne podjęcie i przemyślenie” owych pojęć, które wyznaczają charakter heideggerowskiej interpretacji, prowadzić może, jak założyć można nieco zniekształcając intencje Vattimo²²⁷, do radykalizacji hermeneutycznie myślanego doświadczenia. Kluczową kategorią okazać się może zaś pojęcie szoku.

Radykalizując i kwestionując niektóre tezy artykułującego doświadczenie estetyczne głównie w kategoriach przynależności i gry Gadamera, autor *Końca nowoczesności* kładzie więc nacisk przede wszystkim na wiążące się z nim i wynikające z jego dynamiki „zerwanie epistemologiczne”. To zatem sygnalizowana już kwestia hermeneutycznej aplikacji antagonizuje znów obu hermeneutów, którzy na różne sposoby artykułować pragną konsekwencje zaprezentowanej przez Heideggera hermeneutyki doświadczenia. Spotkanie z dziełem modyfikujące tego, kto je spotyka ma bowiem, jak ar-

²²⁶ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 132.

²²⁷ Celem Vattimo jest przede wszystkim wzmocnienie gadamerowskich interpretacji, poprzez wyposażenie ich w krytyczną siłę obecną w tekstach Heideggera: „Ponowne podjęcie i przemyślenie owych «odrzuconych» pojęć Heideggerowskiej myśli – które są jednocześnie jej najbardziej egzystencjalnymi elementami – może pomóc w wyprowadzeniu hermeneutyki poza horyzont zwykłej i prostej akceptacji potocznej świadomości i w uniknięciu ryzyka zredukowania jej do apologii istniejącego porządku rzeczy”. Ibidem, s. 132-133.

gumentuje Vattimo, raczej charakter wstrząsu czy szoku niż zapośredniczającej mediacji. Taki sens mieć musi przecież heideggerowski *Stoß*: „uderzający impuls”²²⁸, który otwiera doświadczającego na to, że, jak pisze Heidegger, „wyskoczyło coś niebezpiecznego, zaś upadło coś, co wydawało się bezpieczne”²²⁹.

Ten specyficzny przebłysk czy impuls (pchnięcie), wydarzenie, które prowadzi do nieprzekraczalnego przerwania hermeneutycznej ciągłości podmiotu, do zakwestionowania każdego samorozumienia, otwiera – wyrzuwając doświadczającego z obszaru tego, co zwyczajne – na możliwość zupełnie innego spojrzenia na rzeczywistość. „Postępować za tym wezwaniem znaczy: zmieniać utarty stosunek do świata i ziemi i odtąd powstrzymywać się od wszelkiego obiegowego działania i oceniania, znawstwa i zapatrywania, aby przebywać w prawdzie wydarzającej się w dziele”²³⁰ – napisze przecież w *O źródle dzieła sztuki* Heidegger. Z tej perspektywy spotkanie z nim potraktowane musi zostać jako doświadczenie utraty podstaw, ciągłości „ja”. Jako skok w bezgrunt – odkrywana w nieswojoci radykalna atopia doświadczenia. Dlatego też Vattimo napisać może, że: „Doświadczenie hermeneutyczne u Gadamera z trudem [...] daje się pomyśleć jako skok w *Ab-grund* śmiertelności w znaczeniu, w jakim mówi o nim Heidegger w *Satz vom Grund*”²³¹. Nie zdaje ono bowiem sprawy z przekształcającego i radykalnie atopizującego charakteru tego doświadczenia.

Zgodnie z interpretacją Vattimo, konstytutywny dla estetycznego doświadczenia szok, „wyciągając ze sfery zwyczajności”, nie tylko prowadzi do efektu przeciwstawnego niż gadamerowska *theoria*, uczestnictwo, radykalnie je problematyzując. Ekspozuje on przede wszystkim fragmentaryczny i fragmentujący charakter doświadczenia, wynikające z jego dynamiki zerwanie ciągłości – a zatem strukturalnie określającą je utratę. Redefiniowane w tym duchu estetyczne doświadczenie wyposażone zostaje tym samym w cechy przysługujące odrzuconemu przez Gadamera pojęciu przeżycia. W jego strukturę wpisana musi być więc punktualność, nieciągłość, fragmentaryczność, zdarzeniowość²³². „Można by rzec [...], że punktowość

²²⁸ M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, op. cit., s. 57.

²²⁹ Ibidem, s. 49.

²³⁰ Ibidem.

²³¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 112.

²³² Dokonującą się w podobnych terminach artykulację estetycznego przeżycia (*Erlebnis*) rozumianego jako doznanie intensywności, momentalności, nagłości i nieciągłości, które z takim powodzeniem opisuje także Bohrer, odnaleźć można choćby w przywoływanej tu już książce Gumbrechta *Diessseits der Hermeneutik*, gdzie przeciwstawione zostaje ono właśnie doświadczeniu (*Erfahrung*), które – odwołując się do Diltheya – utożsamia filozof z pojęciowym odniesieniem do tego, co doświadczane. Próby tematykacji przeżycia estetycznego przez odwołanie do kategorii takich jak *aisthesis*, czy „momenty intensywności”, które zdają się być dla Gumbrechta kluczowe, wskazywać mają przede wszystkim na jego niekontemplacyjny,

i ulotność świadomości estetycznej, tak krytykowane przez Gadamera, stanowią sens owego *doch* z dwuwiersza Hölderlina. W dziele sztuki wydarza się ten szczególny moment przesunięcia na dalszy plan dziejowości, który wyraża się poprzez zawieszenie hermeneutycznej ciągłości podmiotu z samym sobą i z historią²³³ – napisze Vattimo interpretując ponownie hölderlinowski wers.

Pełne zasług zamieszkiwanie, rozumiane jako praca czy produkcja dziejowych efektów wplecionych w ruch „ciągłego i konstruktywnego” doświadczenia, przeciwstawione zostaje tu zatem poetyckiemu zamieszkiwaniu otwartemu na nieredukowalną nieciągłość i kontyngencję. Doświadczeniu, które w optyce włoskiego filozofa, w dużo większym stopniu niż gadamerowskie *Erfahrung* koresponduje z prawdą epoki ponowoczesnej. Analizując charakter wykształcającego się współcześnie kulturowo odniesienia, założy w konsekwencji włoski filozof, „możemy się posłużyć jedynym modelem, jaki mamy do dyspozycji, a więc *Erlebnis*, świadomością estetyczną z całą jej punktowością, nieciągłością [...]”²³⁴. Jej analogon odnajduje zaś Vattimo choćby w zaproponowanych przez Benjamina analizach przemian percepcji, które dokonują się wraz z rozwojem możliwości technicznej reprodukcji dzieł sztuki, przywoływanych w *Dziele sztuki w dobie reprodukcji technicznej*. Czy, o czym była już mowa, koncentracji na dezorientacyjnym charakterze doświadczenia – wymykającego się *Erfahrung* przeżycia – które charakterystyczne jest dla współczesnej egzystencji. „W tej kwestii ma rację Benjamin, kiedy mówi, że *shock* jest konstytutywnym elementem doświadczenia estetycznego, przynajmniej takiej formy, jaką może ono dla nas przybierać. [...] Jeśli więc odrzeczywistnienie następujące w świecie masowej komunikacji analizowane jest jako estetyzacja, trzeba zdać sobie sprawę, że doświadczenie estetyczne późnej nowoczesności ma charakter *shock* i konfliktu”²³⁵ – napisze Vattimo, budując myślowy pomost pomiędzy prezentowanymi przez siebie analizami estetycznego doświadczenia a pytaniem o „poetyckie” doświadczenie wykształcające się w tak, a nie inaczej opisywanej przezeń kulturowej rzeczywistości.

zdarzeniowy charakter, na fakt, że nie jest ono nigdy i być nie może źródłem jakkolwiek rozumianej wiedzy. „Momenty intensywności”, momenty bólu, rozkoszy czy grozy nie uczą, nie niosą bowiem żadnego przesłania, które podlegać może interpretacji i tym samym włączone zostać w samorozumienie. „[T]o, co nazywamy «doświadczeniem estetycznym», dostarcza nam zawsze momentów intensywności, których nie możemy odnaleźć w zamieszkiwanych przez nas historycznych i kulturowych światach (*Alltagswelten*)” – stwierdzi dosyć autorytarnie Gumbrecht. H.-U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, op. cit., s. 120. Por. także: K.H. Bohrer, *Absolutna terażniejszość*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.

²³³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, op. cit., s. 115.

²³⁴ Ibidem, s. 118.

²³⁵ Ibidem, s. 133.

Konstatacja ta, współbrzmiąca z przywoływanymi w poprzednim podrozdziale diagnozami kryzysu doświadczenia, wpisuje zatem utratę w strukturalne charakterystyki doświadczenia. Jest tak przede wszystkim dlatego, że zaproponowana przez Vattimo interpretacja wiązać się musi w konsekwencji przede wszystkim z destabilizacją fundującej retorykę utraty doświadczenia opozycji. Chodzi zatem nie tyle o przeciwstawienie tradycyjnie rozumianemu doświadczeniu (*Erfahrung*) – jako nagromadzonej, intersubiektywnej zapisanej w kulturze wiedzy – doświadczenia (*Erlebnis*) rozumianego jako niepowtarzalne, wyjątkowe, czasoprzestrzennie dookreślone wydarzenie, lecz o zatarcie rozróżnienia pomiędzy nimi. Uzupelnienie charakterystyk kulturowego doświadczenia o charakterystyki przeżycia, wśród których najważniejsze wydają się być punktualność, fragmentaryczność i nieciągłość, pozwala bowiem artykułować je w terminach atopii. Zdawać ma ona tym samym sprawę z radykalniej i nieprzekraczalnej, wynikającej z jego dynamiki nieciągłości, która wiąże się z koniecznością nieustannego tracenia, kwestionowania i odrzucania kulturowych zasad i kryteriów oceny, wstępnie określających kierunek doświadczenia. Odwołuje się zatem do jego fragmentaryczności i zdarzeniowości, która, jak w *Společenství przejrzystym* założył filozof, każe rozumieć doświadczenie nie tyle jako proces interpretacyjnego scalania czy choćby modyfikującej integracji, lecz jako „drobne i stałe zmiany”²³⁶, będące efektem nieustającego ruchu wśród wielości medialnych przekazów, wielości tworzących tkanek doświadczonej rzeczywistości interpretacji.

To decydujące dla konstruowanej przez Vattimo hermeneutyki doświadczenia założenie pozwala nie tylko wskazać na jego – wbrew Gadamerowi – radykalnie dysocjacyjny, akumulacyjny charakter. Na „fakt”, że – jak w *Just Gaming* pisał Lyotard – wykształca się ono i określa *case by case*²³⁷ i sytuacyjnie niejako dookreśla problematyczne granice swojej kulturowej przynależności (dokonując niekiedy fragmentarycznej i niekonsekwentnej selekcji elementów z kulturowego uniwersum). Zasadniczo jednakże, sugeruje Vattimo, wiąże się ono z koniecznością jej zakwestionowania. Z – jak podkreśla autor *La avventura della differenza* – „epistemologicznym zerwaniem”, oznaczającym w tym przypadku radykalną i nieodwracalną *Umkehrung des Bewußtseins*. Utratę kulturowego zakorzeniania i utratę poczucia przynależności, do której odsyła wpisana w kulturowe doświadczenie atopia. A zatem, by odwołać się do Kołakowskiego, tak interpretowane doświadczenie wyrażać musi zgodę „na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz i do

²³⁶ G. Vattimo, *Společenství przejrzyste*, op. cit., s. 68.

²³⁷ J.-F. Lyotard, J.-L. Thebaud, *Just Gaming*, tłum. W. Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, s. 47.

niczego nie odsyła²³⁸ poza samą sobą. Zamiast mocnego doświadczenia mamy tu tym samym do czynienia jedynie ze słabym doświadczeniem. I właśnie budowanie myślowego przejścia od doświadczenia ku doświadczeniu²³⁹ stanowi o jego radykalizacji.

Wpisuje ono także w atopiczne doświadczenie konieczność nieustającego ruchu, który wynikać ma z jego dezorientacyjnego charakteru. Mowa tu o tematyzowanej przez Vattimo oscylacji, która zdawać ma sprawę ze sposobu w jaki kształtuje się doświadczenie w rzeczywistości wielu „dialektów” i lokalnych *logosów*. Czy, by odwołać się do lyotardowskiego określenia, dryfowaniu²⁴⁰ doświadczenia pomiędzy dezorientacją a słabą przynależnością, pomiędzy zakorzeniem i radykalną bezdomnością. Czy też między wielością niepełnych i niezdeteminowanych konfiguracji znaczeń, w których sytuacyjnie odnajduje się doświadczenie, kwestionując tym samym apodyktyczność i stałość każdej z nich. Do głosu pozwala tym samym dojść jego modalności, która wykształca się wtedy, gdy „rzeczywistość ukazuje się w bardziej delikatnej i płynnej formie, a doświadczenie może [...] nabrać charakteru dezorientacji, oscylacji i gry”²⁴¹. Otwarcie i niepełne zdeterminowanie doświadczenia nie pozwala mu bowiem zadomowić się w żadnej z nich.

Przede wszystkim jednak, założenie to pozwala, wbrew melancholijnym diagnozom kryzysu doświadczenia, dopatrywać się w tak zestrojonym, fragmentarycznym kulturowym doświadczeniu, innego niż interpretacyjne scalanie, źródła sensu. Sensu, który nie ma już totalnego charakteru artykułowanego w terminach jedności czy pełni, którego brak oplakiwali reprezentanci szkoły frankfurckiej, lecz zgodnie z dynamiką atopicznego doświadczenia przybiera fragmentaryczną, alegoryczną – w benjaminowskim znaczeniu – postać. Nie ma tu zatem mowy o wpisującej się w mocne *Er-fahrung* konstytuującej całość narracji, lecz o właściwym dla *Erlebnis* rozproszaniu czy, by odwołać się do określenia Ankersmita, koncentracji na drobinach²⁴², które nie przypominają tu jednak, jak u autora *Aniota historii, zgłisz-czy i ruin*²⁴³.

²³⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 18.

²³⁹ Parafrazuję tu tytuł tekstu Ewy Rewers. Por. E. Rewers, *Od doświadczenia po doświadczenie*. „Niewinny” dotyk nowoczesności, „Teksty drugie” 3/ 2006.

²⁴⁰ Por. J.-F. Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*, op. cit.

²⁴¹ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, op. cit., s. 69.

²⁴² Por. F. Ankersmit, *Historiografia i postmodernizm*, tłum. E. Domańska, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, op. cit., s. 165. „Z postmodernistycznego punktu widzenia celem nie jest integracja, synteza i całość. Uwaga skoncentrowana jest na drobinach”.

²⁴³ W podobnych terminach czytać można choćby dekonstrukcyjne wysiłki Derridy czy lyotardowski postulat sformułowany w tekście *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*: „Dość już płaciliśmy za tęsknotę za całością i jednym, za pojednaniem zmysłowości i pojęcia, za przejrzystym i komunikowalnym doświadczeniem [...]. Oto odpowiedź: wypowiedz-

Ten wynikający także z jego posthistoryczności charakter kulturowego doświadczenia utraty, który do głosu może dojść, jak zakłada Vattimo, dopiero w odrzeczywistnionej ponowoczesnej kulturze, właśnie owo „teraz” otwierane w doświadczeniu-przeżyciu czyni, zgodnie z przywoływaną już intuicją Baumana, ostatecznym kryterium i punktem odniesienia. Jego wydarzeniowość ma tu zatem znów nie metaforyczny, ale zdecydowanie me-tonimiczny charakter. „Czas przeżywany przestaje mieć co prawda formę linearnej narracji, bo zostaje rozbity na epizody, ale nie traci sensu. *Erozja długotrwałego doświadczenia* charakterystyczna dla nowoczesnego życia nie jest jeszcze *erozją sensu doświadczenia*”²⁴⁴ – powtórzyć można zatem za Ewą Kobylińską.

I właśnie dzięki tej wpisanej w doświadczenie utarcie, która skazuje ją na dezorientację i fragmentaryczność, do głosu może dojść, jak założy autor *La avventura della differenza*, jego emancypacyjny potencjał. Splata on się bowiem ściśle z celami, które wyznacza sobie, o czym była już mowa, zsekularyzowana w przyjmowanym przez Vattimo sensie filozofia. Ponowoczesne doświadczenie, nieustannie wymykające się mocnej kulturowej determinacji i tracące gwarantującą kumulatywność ciągłość, otwierające na niereczywistość i kontyngencję czy wielość możliwych światów, realizuje bowiem praktycznie jej postulaty zwracające się z jednej strony przeciwko metafizycznej stabilizacji, z drugiej zaś dominacji i stałości każdego, przygodnego w rzeczywistości porządku znaczeń, kulturowego uniwersum czy interpretacji. Pozwala także usytuować radykalno-hermeneutyczną atopię doświadczenia w pobliżu tej, którą w terminach „dryfującego przybytku” (*habitation adrift*) artykułuje w książce *Roland Barthes par Roland Barthes* Roland Barthes: „*Wtrącony*: jestem wtrącony w pewne miejsce (intelektualne), jakąś siedzibę kasty (jeśli nie klasy). Jedynym na to sposobem jest wewnętrzna doktryna *atopii* (dryfującego przybytku)”²⁴⁵. Wskazując tym samym na problematyczną, niestabilną, dynamiczną czasoprzestrzeń tak ujmowanego kulturowego doświadczenia, która, jak w *Spółeczeństwie przejrzystym* założy Vattimo, stanowić ma jedyny gwarant realizującej się współcześnie „twórczości i wolności”²⁴⁶. Gdzie rozumiana być ona może przede wszystkim właśnie w terminach zdolności do doświadczenia utraty: do wybierania tego, co może lub powinno zostać utracone.

my wojnę całości, bądźmy świadkami nieprzedstawialnego, prowadźmy ku poróżnieniom”. J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, op. cit., s. 61.

²⁴⁴ E. Kobylińska, *Czarodziejski blok i szpulka. O psychoanalizie i nowoczesności*, op. cit., s. 91.

²⁴⁵ R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, cyt. za: A. Dziadek, *Atopia – stadność i jednostkowość*, „Teksty drugie” 1-2/ 2008, s. 239.

²⁴⁶ G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, op. cit., s. 70.

Zakończenie

Problematyka doświadczenia, przede wszystkim doświadczenia kulturowego, stanowiąca dziś jeden z podstawowych problemów filozofii kultury, od dłuższego czasu animowała już refleksję hermeneutyczną. Dozreła się opracowania w ramach metodologicznych rozważań Diltheya. Wyartykułowana została także przez przywoływanych w książce Gadamera i Marquarda. Spotkała się z dużym, choć paradoksalnym – ponieważ motywowanym głównie krytyczną perspektywą – zainteresowaniem Heideggera, generując tym samym wielość ujęć czy sposobów jego rozumienia. Celem radykalnej hermeneutyki z pewnością nie jest ich syntezywanie czy spajanie. Choć mniej lub bardziej krytycznie czerpie ona z ich dokonań, przede wszystkim z heideggerowskiej hermeneutyki faktyczności, robi to po to, by korzystać z ich pomysłów, jednocześnie destabilizując ich podstawowe założenia. Wykształcające się w jej ramach spojrzenie na doświadczenie nie ma bowiem na celu dostarczania jego spójnych i klarownych definicji ani całościowych teorii w których ramy mogłoby ono zostać wtłoczone. Stałoby to w oczywistej sprzeczności z charakterem hermeneutycznej wrażliwości. Szczególnie tej, która, jak radykalna hermeneutyka, pod znakiem zapytania postawić może nie tylko możliwość pojęciowego uporządkowania doświadczanej rzeczywistości, ale i każdego stabilnego sensu.

Ten filozoficzny postulat, który wraz z destabilizacją metafizycznego uniwersum pozbawia interpretację jakiegokolwiek mocnego ugruntowania czy uprawomocnienia, do głosu dojść musiał zatem także w wykształcającej się w jej ramach (radykalnej) hermeneutyce kulturowego doświadczenia. Oczyszcza ona bowiem jego dotychczasowe ujęcia z tych wątków, które z jednej strony noszą znamiona myśli metafizycznej, z drugiej zaś próbują przekuć je w myślową, ahistoryczną abstrakcję. Jest to zatem spojrzenie, które unikając syntezy – eksponując raczej wielowymiarowość i niejednoznaczność kategorii kulturowego doświadczenia – także wymyka się dyskursywnej stabilizacji. Domaga się tego samego również od nadbudowującego się nad nią wywodu. Tym samym wszelka próba jego porządkowania wydać się może nie tyle nieadekwatna, co zdecydowanie arbitralna lub, by

odwołać się do operacjonalizowanej w książce kategorii, z gruntu atopiczna. Mimo to nieunikniona.

Rozbicie refleksji nad kulturowym doświadczeniem na obszary, które ujęte zostały w książce przez porządkujące kategorie obcości, bezdomności i utraty, domaga się zatem uzasadnienia. Podyktowane jest ono, z jednej strony roszczeniami wysuwanymi przez hermeneutyczne dyskursy, które w tych terminach artykułować chcą, czasem jedynie *implicite*, problemy doświadczenia. Posunięcie takie pozwala tym samym uruchomić centralne dla hermeneutycznej tradycji problemowe konteksty i wątki oraz wskazać na innowacyjny sposób ich podjęcia właściwy dla radykalnej hermeneutyki. Sytuuje ono zatem problem doświadczenia – egzystencjalnego, estetycznego i filozoficznego – zarówno w horyzoncie historycznym, jak i problemowym, orientując się jednak na konkretne zagadnienia czy perspektywy jego oglądu. Ujęcie to pozwala wskazać równocześnie na dochodzące współcześnie do głosu, niekiedy radykalne przewartościowania myśli hermeneutycznej, gdy mowa zarówno o napotykanym przez doświadczenia obcości, o heideggerowskim *toposie* bliskości czy melancholijnym charakterze doświadczenia utraty. Te zaś, jak się okazało, wyartykułowane zostać mogą właśnie w terminach kluczowej dla mnie kategorii atopii.

Z drugiej strony porządek ten odpowiada projektowanemu celowi wywodu. Pod pretekstem oglądu hermeneutycznych koncepcji doświadczenia przeprowadza on myśl radykalno-hermeneutyczną od refleksji ontologicznej ku teorii kultury. Postuluje zatem konieczność ciągłej konkretyzacji filozoficznych rozważań, poddawanie ich caputiańskiej „logice faktyczności”, która bliższa jest jednak raczej koncepcji Vattimo niż formalnym rozważaniom autora *Against Ethics*. Co decyduje znów o rozkładzie głosów obu wypowiedziujących się w książce filozofów, a także o jej układzie, gdzie pierwszy rozdział wpisywał kategorię atopii w strukturalne charakterystyki doświadczenia, fundował zatem w caputiańskim duchu jego słabą ontologię. Drugi domagał się, by osadzić je w kulturowym kontekście – do głosu pozwalając tym samym dojść atopicznemu kulturowemu doświadczeniu. Trzeci eksponował trudności piętrzące się przed hermeneutyczną refleksją, która, jak czyni Vattimo, zdawać chce sprawę z warunków egzystencji, kształtującej się w obliczu współczesnych przeobrażeń kultury: kultury posthistorycznej i kultury nowych mediów oraz postępującej estetyzacji. Umożliwiał tym samym radykalnej hermeneutyce dialog z koncepcjami, dla których punktem wyjścia jest opis specyfiki współczesnej kulturowej rzeczywistości.

Wreszcie, czy może przede wszystkim wprowadzał on podejmowany z różnych perspektyw, unikający zatem zarówno jednostronności, jak i pojęciowej stabilizacji ogląd kulturowego doświadczenia. Trzy podjęte w książce wątki, wpisujące w doświadczenie obcość, bezdomność i utratę, do głosu

pozwalają bowiem dojść różnym problemom, z którymi zmierzyć się musi zarówno współczesne kulturowe doświadczenie, jak i nadbudowujący się nad nim teoretyczny namysł. Kategoria atopii, która jako dyskursywny „inny” pozwala odświeżyć i sproblematyzować jego hermeneutyczne konceptualizacje, pełni tu zatem podwójną rolę. Z jednej strony splata ona i jednoczy jego przebiegające w trzech planach, różnicujące się tematykacje, funkcjonując w konsekwencji nie tylko jako łącząca je nić, ale także jako podstawowa kategoria wokół której zorganizowane mogą zostać radykalno-hermeneutyczne rozważania nad kulturowym doświadczeniem. Zbiera ona bowiem te wątki, które wskazują na jego nieostateczny, niekonkluzywny czy nieciągły charakter, korespondujący z jego słabo ontologicznymi opisami, stając się tym samym również „przedmiotem” ciągłej reinterpretacji. Z drugiej strony natomiast, zamiast porządkować kategoria atopii destabilizuje hermeneutyczny dyskurs, domagając się, by wciąż na nowo podejmował on i rewidował swoje wstępne, zawsze odwoływalne założenia i interpretacje kulturowego doświadczenia.

To zaś, jak starałam się pokazać w pierwszym rozdziale, okazuje się być doświadczeniem, domagającym się nieustannej problematyzacji, rozumianej tu jako kwestionowanie „miejsca” z którego wyrasta. Proponowana przez Caputo rewizja sytuacji hermeneutycznej, w której się ono kształtuje, nie pozwala bowiem zakładać, jak chciałby Gadamer, że napotykana przez doświadczenie obcość, atopia jest czymś wobec niego zewnętrznym. Traci tu ona zatem swój czysto metodyczny charakter, wiązany z nią przez hermeneutykę techniczną. Funkcjonuje raczej jako z jednej strony ontologiczne ugruntowanie doświadczenia, splatając moment radykalizacji hermeneutyki z gestem przemieszczającym atopię w struktury doświadczenia, z drugiej zaś jako kategoria służąca do jego opisu. Co pozwala nie tylko artykułować wpisana w doświadczenie konieczność stawiania pod znakiem zapytania kulturowego, interpretacyjnego horyzontu w terminach nieredukowalnie przysługującej mu atopiczności. Ale stać się może także przyczynkiem do projektowania kulturowego doświadczenia, które konstytuując się w obliczu braku stałych zasad, struktur i regularności, będzie potrafiło radzić sobie z tym co inne, nieoczywiste, nieznanne. Utrzymując się równocześnie w otwartości, która pozwoli mu tę inność przyjąć.

Kategoria bezdomności pozwala z kolei do głosu dojść nie tylko wpisanej w ontologiczne charakterystyki doświadczenia bezpodstawności czy nieugruntowaniu. Prowadzi w konsekwencji do rekontekstualizacji, a zatem nowego sposobu zoperacjonalizowania kategorii atopii oraz rewizji filozoficznych metafor: domu i zamieszkiwania. Prowadzi także, czy może przede wszystkim, ku możliwościowemu czy konstruktywistycznemu charakterowi atopicznego doświadczenia, które kształtuje się we współczesnej kulturowej rzeczywistości. Upadek metafizyki przekładany tu konsekwentnie, w duchu

Vattimo, na terminy kryzysu światopoglądowej sfery kultury, domaga się zatem, z jednej strony problematyzacji służących do opisu doświadczenia kategorii, z drugiej zaś jego kulturowego odniesienia. Wymaga także od samej hermeneutyki, by na nowo określiła swoje zadanie czy podstawowe funkcje, które nie mogą sprowadzać się już, jak chciałby Marquard, do kompensacji czy adaptacji kulturowego doświadczenia do nowej kulturowej sytuacji, poprzez generowanie „hermeneutycznych mitów zdomowienia”. Przeciwnie, eksponować powinna ona przygodny charakter każdego horyzontu wyznaczającego pole możliwego doświadczenia, realizując tym samym zarówno interes rozumienia, jak i cel emancypacyjny, w przyjmowanym przez Vattimo sensie.

Rozdział trzeci, zorganizowany wokół kategorii utraty, stanowił próbę odpowiedzi na pytanie o czasoprzestrzeń radykalno-hermeneutycznie charakteryzowanego kulturowego doświadczenia. Jego rozwarstwianie, które domaga się, by ulokować atopię doświadczenia zarówno w kontekście analiz filozoficznych, jak i interpretacji konkretnych problemów związanych z nadejściem epoki ponowoczesnej, wskazać pozwala na jego zdarzeniowy, nieciągły, dysocjacyjny, fragmentaryczny charakter. Atopia rozumiana jest tu zatem jako zasada ruchu oraz specyficzna kondycja doświadczenia, będąca efektem kulturowych przemian. Przede wszystkim jednak jej interpretacyjna aktualizacja wskazać pozwala na konieczność i konsekwencje rewaloryzacji wpisanej w doświadczenie utraty. Pozbawianie jej wymiaru melancholijnego, który dystansuje dyskurs hermeneutyczny wobec diagnoz kryzysu doświadczenia, wpisuje bowiem radykalną hermeneutykę w ramy współczesnej filozofii kultury, która szuka dla siebie „ruchomego miejsca”, by odwołać się do określenia Waldenfelsa w podlegającym zmianie paradygmacie. W kulturowej rzeczywistości, gdzie rozwój nowych technik obrazowania i komunikacji związany z dominacją przekazów medialnych oraz postępująca estetyzacja egzystencji potraktowane mogą zostać jako szansa, a nie zagrożenie dla doświadczenia. Jej atopia, która koresponduje z atopią kulturowego doświadczenia, oznacza zatem ciągły ruch wzdłuż otwieranych przez nową kulturową sytuację możliwości. Oscylację pomiędzy wielością niepełnych i nietrwałych przynależności, możliwość wyboru i rezygnacji z konkretnych interpretacyjnych perspektyw, wartości czy symbolicznych porządków. Dryfowanie, dla którego, jak pisał Lyotard, wolność nieredukowalnie wiązać się musi z utratą.

Bibliografia

- ADORNO THEODOR, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994
- AGAMBEN GIORGIO, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008
- AGAMBEN GIORGIO, *Infancy and History. On the Destruction of Experience*, tłum. L. Heron, Verso, London, New York 2007
- ANKERSMIT FRANK, *Gadamer i doświadczenie historyczne*, tłum. P. Ambroży, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków 2004
- ANKERSMIT FRANK, *Historiografia i postmodernizm*, tłum. E. Domańska, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997
- ANKERSMIT FRANK, *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, tłum. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska, w: F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków 2004
- ASSMANN ALEIDA, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006
- ASSMANN ALEIDA, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2003
- BACHELARD GASTON, *Wyobrażenia poetycka*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1975
- BAL MIEKE, CREWE JONATHAN, SPIETZER LEO (ed.), *Acts of Memory. Culltural Recall in the Present*, University Press of New England, Hanower, London 1999
- BARAN BOGDAN, *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza, inter esse*, Kraków 1990
- BARTHES ROLAND, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999
- BARTOSZYŃSKI KAZIMIERZ, *Hermeneutyka a dekonstrukcja*, w: H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998
- BAUDELAIRE CHARLES, *Malarz życia nowoczesnego*, tłum. J. Guze, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998
- BAUDRILLARD JEAN, *Ameryka*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo sic!, Warszawa 1998
- BAUMAN ZYGMUNT, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000

- BAUMAN ZYGMUNT, *Walter Benjamin – intelektualista*, tłum. B. Frydryczak, w: A. Zeidler-Janiszewska, *Drobne rysy w ciągłej katastrofie... Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1993
- BENJAMIN WALTER, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, tłum. J. Sikorski, w: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996
- BENJAMIN WALTER, *Experience and Poverty*, w: W. Benjamin, *Selected Writings*, t. 2, tłum. R. Livingstone, Cambridge Mass., 1999
- BENJAMIN WALTER, *Narrator. Rozważania o twórczości Mikołaja Leskowa*, tłum. K. Krzemieniowa, w: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996
- BENJAMIN WALTER, *O kilku motywach u Baudelaire'a*, tłum. B. Surowsza, „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 5
- BENJAMIN WALTER, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: W. Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996
- BENJAMIN WALTER, *Powrót Flâneura. O „Spacerach po Berlinie” Franza Hessela*, tłum. A. Konopacki, „Literatura na świecie” nr 8-9/ 2001
- BERNSTEIN RICHARD J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Basil Blackwell, Oxford 1983
- BERTRAM GEORG W., *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2002
- BERTRAM GEORG, *Język i rozumienie w hermeneutyce i dekonstrukcji*, tłum. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2004
- BIELIK-ROBSON AGATA, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000
- BIEŃCZYK MAREK, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000
- BOHRER KARL HEINZ, *Absolutna terażniejszość*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003
- BRONK ANDRZEJ, *Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności*, w: A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ HANNA, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006
- BUREN JOHN VAN, *Hermeneutics of Facticity*, w: R. Martinez (ed.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanities Press, New Jersey 1997
- BÜRGER PETER, *Teoria awangardy*, tłum. J. Kita-Hueber, Universitas, Kraków 2006
- BURSZTA WOJCIECH J., PIĄTKOWSKI KRZYSZTOF, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa 1994
- CACCIARI MASSIMO, *Eupalinos or Architecture*, „Oppositions” 21/1980
- CAPUTO JOHN, *Against Ethics. Contribution to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1993

- CAPUTO JOHN, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1993
- CAPUTO JOHN D., *Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej)*, tłum. A. Przybysławski, „Sztuka i filozofia” 2003/ 22-23
- CAPUTO JOHN D., *From the Primordality of Absence to the Absence of Primordality: Heidegger's Critique of Derrida*, w: H. Silverman, D. Ihde (ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany 1985
- CAPUTO JOHN D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and The Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987
- CAPUTO JOHN, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 2000
- CAPUTO JOHN, MARTINEZ ROY, *A Philosophical Propedeutic: On The Very Idea of Radical Hermeneutics*, w: *The Very Idea of Radical Hermeneutics*
- CLIFFORD JAMES, *O autorytecie etnograficznym*, tłum. J. Iracka, S. Sikora, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999
- CLIFFORD JAMES, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, tłum. S. Sikora, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy struktury antropologicznej*, Warszawa 2004
- DEHNEL PIOTR, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, Universitas, Kraków 2006
- DEHNEL PIOTR, *Hermeneutyka a dekonstrukcja*, „Odra” 1/2004
- DELEUZE GILLES, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1998
- DERRIDA JACQUES, *Chora*, tłum. M. Gołębiewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999
- DERRIDA JACQUES, *Der ununterbrochene Dialog: zwischen Zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*, tłum. M. Gessman, Ch. Ott, F. Wiesler, w: J. Derrida, H-G. Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, Surkamp, Frankfurt am Main 2004
- DERRIDA JACQUES, *Guter Wille zur Macht (I)*, tłum. F. Kittler, w: P. Forget, *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984
- DERRIDA JACQUES, *Kres Człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii, inter esse*, Kraków 1993
- DERRIDA JACQUES, *Od ekonomii ograniczonej do ekonomii ogólnej*, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004
- DERRIDA JACQUES, *Ostrogę. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997
- DERRIDA JACQUES, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004
- DERRIDA JACQUES, *Politics of Friendship*, tłum. G. Colins, Verso, London 1997
- DERRIDA JACQUES, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, FA Art, Bytom 1997
- DERRIDA JACQUES, *Przemoc i metafizyka*, w: J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004
- DERRIDA JACQUES, *Psyche. Odkrywanie Innego*, tłum. M.P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996
- DERRIDA JACQUES, *Szibboleth dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo FA-art, Bytom 2000

- DERRIDA JACQUES, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, tłum. J. Margański, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002
- DERRIDA JACQUES, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. P.-A. Brault, M. Nass, Indiana University Press, Bloomington 1992
- DI CESARE DONATELLA, *Atopos. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem*, tłum. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2004
- DILTHEY WILHELM, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004
- DILTHEY WILHELM, *Powstanie hermeneutyki*, w: W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982
- DILTHEY WILHELM, *Rozumienie i życie*, tłum. G. Sowiński, w: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993
- DOMAŃSKA EWA, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka, historia*, w: E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka, historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006
- DYBEL PAWEŁ, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004
- DYBEL PAWEŁ, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*, Universitas, Kraków 2000
- DZIADEK ADAM, *Atopia – stadność i jednostkowość*, „Teksty drugie” 1-2/2008
- FARIAS VICTOR, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, Aletheia, Warszawa 1997
- FICHTE JOHANN GOTTLIEB, *Mowy do narodu niemieckiego*, w: J.G. Fichte, *Zamknięte Państwo handlowe i inne pisma*, tłum. P. Dybel, Aletheia, Warszawa 1996
- FIGAL GÜNTER, *Der Sinn des Verstehens*, Reclam, Stuttgart 1996
- FISCHER MICHAEL, MARCUS GEORGE E., *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Movement in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1986
- FORGET PHILIPPE, *Leitfaden einer Unwahrscheinlichen Debatte*, w: P. Forget, *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984
- FORGET PHILLIP (Hrsg.), *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984
- FREUD ZYGMUNT, *Niesamowite*, w: Z. Freud, *Pisma psychologiczne*, tom III, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997
- FREUD ZYGMUNT, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976
- FREUD ZYGMUNT, *Żaloba i melancholia*, tłum. B. Kocowska, w: K. Pospieszyl, *Zygmunt Freud: człowiek i dzieło*, Ossolineum, Wrocław, Warszawa, Kraków 1991
- FRYDRYCHAK BEATA, *Eksperymentowanie jako model doświadczenia nowego typu*, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995
- GADAMER HANS-GEORG, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Homini, Kraków 1998
- GADAMER HANS-GEORG, *Destrukcja i dekonstrukcja*, tłum. P. Dehnel, „Odra” 2004/1

- GADAMER HANS-GEORG, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Aletheia, Warszawa 2003
- GADAMER HANS-GEORG, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004
- GADAMER HANS-GEORG, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Aletheia, Warszawa 2003
- GADAMER HANS-GEORG, *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003
- GADAMER HANS-GEORG, *Und Dennoch: Macht des Guten Willens*, w: P. Forget, *Text und Interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984
- GADAMER HANS-GEORG, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Surkamp, Frankfurt am Main 1976
- GADAMER HANS-GEORG, *Was ist Praxis. Die Bediengungen geschellschaftlicher Vernunft*, w: H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976
- GALLAGHER SHAUN, *Hermeneutics and Education*, State University of New York Press, Albany 1992
- GEERTZ CLIFFORD, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005
- GIDDENS ANTHONY, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001
- GUMBRECHT HANS-ULRICH, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, tłum. J. Schulte, Surkamp, Frankfurt am Main, 2004
- GUMBRECHT HANS-ULRICH, *Gdy przestaliśmy się uczyć od historii*, tłum. M. Zapędowska, w: E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006
- HABERMAS JÜRGEN, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004
- HABERMAS JÜRGEN, *Erkenntnis und Interesse*, Surkamp, Frankfurt am Main 1986
- HABERMAS JÜRGEN, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000
- HABERMAS JÜRGEN, *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997
- HABERMAS JÜRGEN, *Uniwersalistyczne roszczenie hermeneutyki*, tłum. M. Łukasiewicz, W. Bielik, M. Przybecki, w: H. Orłowski (red.), *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, Czytelnik, Warszawa 1986
- HASTRUP KRISTEN, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008
- HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, t. I, Warszawa 1963
- HEIDEGGER MARTIN, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002
- HEIDEGGER MARTIN, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004

- HEIDEGGER MARTIN, *Co to jest filozofia*, tłum. S. Blandzi, w: *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1 (4) 1990
- HEIDEGGER MARTIN, *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, tłum. R. Marszałek, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997
- HEIDEGGER MARTIN, *Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens; 2. Heraklits Lehre vom Logos*, Gesamtausgabe, t. 55, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1987
- HEIDEGGER MARTIN, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002
- HEIDEGGER MARTIN, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989
- HEIDEGGER MARTIN, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Aletheia, Warszawa 1999
- HEIDEGGER MARTIN, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999
- HEIDEGGER MARTIN, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004
- HEIDEGGER MARTIN, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2007
- HEIDEGGER MARTIN, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. M. Falkiewicz, „Sztuka i filozofia” 5
- HEIDEGGER MARTIN, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, Reclam, Stuttgart 2003
- HEIDEGGER MARTIN, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985
- HEIDEGGER MARTIN, *„...poetycko mieszka człowiek...”*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002
- HEIDEGGER MARTIN, *Przyczynek do rozważenia wyzwolenia. Z rozmowy na polnej drodze do myślenia*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Wyzwolenie*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001
- HEIDEGGER MARTIN, *Przyczyńki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996
- HEIDEGGER MARTIN, *Pytanie o technikę*, w: M. Heidegger, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002
- HEIDEGGER MARTIN, *Rzecz*, w: *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002
- HEIDEGGER MARTIN, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Heidegger dzisiaj*, Aletheia 1 (4) 1990
- HEIDEGGER MARTIN, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000
- HEIDEGGER MARTIN, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2007
- HEIDEGGER MARTIN, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001
- HEIDEGGER MARTIN, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001
- HEIDEGGER MARTIN, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987

- IMDAHL GEORG, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Köninghausen und Neumanns, Würzburg 1997
- JACOBS JANE, *Dark Age Ahead*, Random House, New York 2004
- JANION MARIA, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2001
- JAY MARTIN, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008
- JAY MARTIN, *Doświadczenie lub/ i eksperymentowanie: Löwenthal i wyzwanie postmodernizmu*, tłum. A. Zaporowski, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995
- JUREWICZ O. (red.), *Słownik polsko-grecki*, t. 1, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2000
- KANT IMMANUEL, *Krytyka władzy sądzania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004
- KETTERING EMIL, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfüllingen 1987
- KISIEL THEODORE, *Heidegger – Lask – Fichte*, w: T. Rockmore (ed.), *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantism*, Humanity Books, Amherest 2000
- KMITA JERZY, *Destrukcja społecznej przestrzeni dzieła sztuki*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej. Próby interpretacyjne*, Instytut Kultury, Warszawa 1991
- KMITA JERZY, *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, „*Studia Filozoficzne*” 1, 1985.
- KMITA JERZY, *Myslenie spontaniczno-praktyczne a metafora*, w: A. Pałubicka, G. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005.
- KMITA JERZY, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, w: A. Pałubicka, G. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005
- KMITA JERZY, *Wymykanie się uniwersaliom*, Terminus, Warszawa 2000
- KMITA JERZY, PAŁUBICKA ANNA, *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: J. Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1992
- KOBYLIŃSKA EWA, *Czarodziejski blok i szpulka. O psychoanalizie i nowoczesności*, w: A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz, *Nowoczesność jako doświadczenie. Dyscypliny – paradygmaty – dyskursy*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, Warszawa 2008
- KOŁAKOWSKI LESZEK, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003
- KRACAUER SIEGFRIED, *Hotelhalle*, w: S. Kracauer, *Der Detektiv-Roman. Ein philosophischer Traktat*, Surkamp, Frankfurt am Main 1971
- KRISTEVA JULIA, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyziński, Universitas, Kraków 2007
- KUCZYŃSKA ALICJA, *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, WFiS UW, Warszawa 1999
- LACAPRA DOMINICK, *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca, London 2004

- LACAPRA DOMINICK, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, w: E. Domańska (red.), *Pamięć etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006
- LACAPRA DOMINICK, *Trauma, Absence, Loss*, „Critical Inquiry” 25/1999
- LACOUÉ-LABARTHE PHILIPPE, *Heidegger, Art and Politics*, trans. Ch. Turner, Blackwell, Oxford 1990
- LACOUÉ-LABARTHE PHILIPPE, *Poezja jako doświadczenie*, tłum. J. Margański, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2004
- LEŚNIEWSKI NORBERT, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, w: A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997
- LEŚNIEWSKI NORBERT, *Fenomenologia Hegla i Heideggera*, „Sztuka i filozofia” 22-23/2003
- LEŚNIEWSKI NORBERT, *O hermeneutyce radykalnej*, WNIF UAM, Poznań 1998
- LEVINAS EMMANUEL, *Catość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
- LORENC IWONA, *O potrzebie estetyki nieautonomicznej*, w: K. Wilkoszewska (red.), *Wizje i rewizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, Universitas, Kraków 2007
- LORENC WŁODZIMIERZ, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Scholar, Warszawa 2003
- LÜBBE HERMAN, *Doświadczenie czasu jako czynnik ewolucji kulturowej*, tłum. A. Węgrzecki, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z Filozofii Niemieckiej*, t. 2, Wydawnictwo UMK, Toruń 1996
- LÜBBE HERMAN, *Die Modernität der Vergangenheitszuwendung*, w: G. Scholtz (red.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine Internationale Diskussion*, Akademie Verlag, Berlin 1977
- LÜBBE HERMAN, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, w: M. Gołaszewska (red.), *Estetyka w świecie*, t. 3, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *Domus and the Megalopolis*, w: J-F. Lyotard, *The Inhuman. Reflections on Time*, tłum. G. Bennington, R. Bowlby, Polity Press, Oxford, Cambridge 1991
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *Heidegger and „the jews”*, trans. A. Michel, M. Roberts, University of Minnesota Press, Minneapolis 1990
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *Heidegger i „Żydy”, „Odra”* 2 (387) 1994
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, THEBAUD JEAN-LOUP, *Just Gaming*, tłum. W. Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, tłum. M.P. Markowski, w: R. Nycz, *Postmodernizm. Antologia przykładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *Philosophy and Painting in the Age of Experiment: Contribution to an Idea of Postmodernity*, w: J-F. Lyotard, *The Lyotard Reader*, A. Benjamin (red.), Blackwell Readers, Oxford 1989
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *The Inhuman. Reflections on Time*, tłum. G. Bennington, R. Bowlby, Polity Press, Oxford, Cambridge 1991

- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *The Lyotard Reader*, A. Benjamin (red.), Blackwell Readers, Oxford 1989
- MARKOWSKI MICHAŁ PAWEŁ, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Bydgoszcz 1997.
- MARQUARD ODO, *Das Zeitalter des Ausrangierens und die Kultur des Erinnerns*, w: O. Marquard, *Philosophie des Stattdessen. Studien*, Reclam, Stuttgart 2000
- MARQUARD ODO, *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*, w: O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994
- MARQUARD ODO, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994
- MARQUARD ODO, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994
- MARQUARD ODO, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz terażniejszości*, w: O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994
- MARTINEZ ROY (ed.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanities Press, New Jersey 1997
- MILCHMAN ALAIN, ROSENBERG ALAIN, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia*, tłum. L. Krowicki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003
- NIETZSCHE FRYDERYK, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993
- NIETZSCHE FRIEDRICH, *Ludzkie, Arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003
- NIETZSCHE FRYDERYK, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, w: F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004
- NIETZSCHE FRYDERYK, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006
- NIETZSCHE FRIEDRICH, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003
- NIETZSCHE FRYDERYK, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004
- NORA PIERRE, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7
- NORRIS CHRISTOPHER, *Dekonstrukcja, postmodernizm i filozofia: Habermasa krytyka Derridy*, tłum. J. Jarniewicz, S. Konopacki, w: B. Baran (red.), *Derridiana*, inter esse, Kraków 1994
- NYCZ RYSZARD, *O nowoczesności jako doświadczeniu*, „Teksty drugie” 3/ 2006
- PAŁUBICKA ANNA, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, PWN, Warszawa, Poznań 1984
- PAŁUBICKA ANNA, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Epigram, Bydgoszcz 2006
- PÖGGLER OTTO, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002

- RABINOW PAUL, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, tłum. J. Krzemień, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999
- RAUCH ANGELIKA, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*. Cyt. za: M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. A. Rejnak-Majewska, Universitas, Kraków 2008
- REWERS EWA, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996
- REWERS EWA, *Nadzieja, siostra melancholii*, w: I. Lorenc (red.), *Odlamki rozbitych luster. Rozprawy z filozofii kultury, sztuki i estetyki*, WFiS UW, Warszawa 2005
- REWERS EWA, *Od doświadczenia po doświadczenie. „Niewinny” dotyk nowoczesności*, „Teksty drugie” 3/ 2006
- REWERS EWA, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005
- REWERS EWA, *Przestrzeń architektoniczna i techniki medialne: „maszyna do mieszkania” czy ekran zdarzeń?*, w: E. Rewers (red.), *Przestrzeń, filozofia i architektura*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999
- RORTY RICHARD, *Badanie jako rekontekstualizacja*, w: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999
- RORTY RICHARD, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 1994
- RORTY RICHARD, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, tłum. K. Kaniowska, A.M. Kaniowski, „Colloquia Communia” 4-5/1986
- SAFRAŃSKI RÜDIGER, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2004
- SAUERLAND KAROL, *Destrukcyjność. Rzecz o Walterze Benjaminie*, „Literatura na świecie” 8-9/2001
- SAUERLAND KAROL, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986
- SCHLEIERMACHER FRIEDRICH, *Hermeneutik und Kritik*, Surkamp, Frankfurt am Main 1977
- SCHOLTZ GÜNTER, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”*, tłum. D. Domagała, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1994
- SCHRADE ULRICH, WOLNIEWICZ BOGUSŁAW, ZUBERTOWICZ JAN, *Dom jako wartość duchowa*, „Znak” 4/1996
- SHUSTERMAN RICHARD, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tłum. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998
- SIEMEK MAREK, *Dwa modele intersubiektywności*, w: M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998
- SIMMEL GEORG, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1982
- SZULAKIEWICZ MAREK, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004
- TAMINIAUX JACQUES, *Heidegger and the Earth*, „Diacritics” 3-4/1989

- TAMINIAUX JACQUES, *The Interpretation of Aristotle's Notion of Arete in Heidegger's First Courses*, w: D. Pettigrew, F. Raffoul (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002
- TOKARSKA-BAKIR JOANNA, „Zanik doświadczenia”. *Diagnoza antropologiczna*, „Teksty drugie” 3/2006
- VATTIMO GIANNI, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, tłum. M.G. Weiß, w: G. Vattimo, R. Schröder, U. Engel, (Hrsg.), *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, Passagen, Wien 2004
- VATTIMO GIANNI, *Granice odrzeczywistnienia*, w: G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Dolnośląskie Wydawnictwo Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006
- VATTIMO GIANNI, *Nietzsche. Eine Einführung*, tłum. K. Laermann, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 1992
- VATTIMO GIANNI, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006
- VATTIMO GIANNI, *Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung*, w: G. Vattimo, *Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, tłum. R. Scheu, P. Mayrhofer, F. Romanini, Turia+Kant, Wien 2003
- VATTIMO GIANNI, *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*, tłum. W. McCuaig, Columbia University Press, New York 2003
- VATTIMO GIANNI, *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997
- VATTIMO GIANNI, *Säkularisierung der Philosophie*, w: G. Vattimo, *Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, tłum. R. Scheu, P. Mayrhofer, F. Romanini, Turia+Kant, Wien 2003
- VATTIMO GIANNI, *Spółeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Dolnośląskie Wydawnictwo Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006
- VATTIMO GIANNI, *Ślad śladu*, w: J. Derrida, G. Vattimo (red.), *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999
- VATTIMO GIANNI, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, tłum. C. Balmires, Polity Press, Cambridge, Oxford 1993
- VATTIMO GIANNI, *The End of Modernity, the End of Project?*, w: N. Leach (ed.), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, Routledge, London, New York 2003
- VIDLER ANTHONY, *Warped Space. Art, Architecture, and Anxiety in Modern Culture*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 2001
- VIDLER ANTHONY, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 1992
- WALDENFELS BERNHARD, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002
- WALDENFELS BERNHARD, *Zasięg techniki*, tłum. A. Kaniowski, w: R. Panasiuk, A.M. Kaniowski, *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1993
- WESPETHAL MEROLD, *Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics*, w: R. Martinez (ed.), *The Very Idea of Radical Hermeneutics*, Humanities Press, New Jersey 1997

- WHITE HAYDEN, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. różni, Universitas, Kraków 2000
- WOLSKA DOROTA, *Badacz kultury jako świadek*, w: D. Wolska (red.), *Clifford Geertz – lektura lokalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003
- WOŹNIAK CEZARY, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Wydawnictwo A, Kraków 2004
- ZAWADZKI ANDRZEJ, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006
- ZEIDLER-JANISZEWSKA ANNA, *Kafka, melancholia, nadzieja*, w: I. Lorenc (red.), *Odcinki rozbitych luster. Rozprawy z filozofii kultury, sztuki i estetyki*, WFiS UW, Warszawa 2005
- ZEIDLER-JANISZEWSKA ANNA, *Krótkie wprowadzenie do lektury eseju Habermasa*, w: J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004
- ZEIDLER-JANISZEWSKA ANNA, *Między melancholią a żałobą. Estetyka wobec przemian w kulturze współczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1996
- ZEIDLER-JANISZEWSKA ANNA, *Pochwała eksperymentowania*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Sztuka i estetyka po awangardzie*, Warszawa 1994
- ZEIDLER-JANISZEWSKA ANNA, *Typy symbolizowania w kulturze. Na marginesie hermeneutycznej koncepcji symboli*, w: A. Pałubicka, G. Dominiak (red.), *Aksjologiczne źródła pojęć*, Epigram, Bydgoszcz 2005