

Spotkanie Gadamera z Derridą – spojrzenie pragmatysty*

ABSTRACT. Shusterman Richard, *Spotkanie Gadamera z Derridą – spojrzenie pragmatysty* [The Gadamer-Derrida Encounter: A Pragmatist Perspective]. „Przestrzenie Teorii” 25. Poznań 2016, Adam Mickiewicz University Press, pp. 311–321. ISSN 1644-6763. DOI 10.10.14746/pt.2016.25.15.

The paper offers a philosophical commentary on the widely discussed 1981 meeting of Derrida and Gadamer at Paris’ Goethe Institute. These two figures “virtually personify, in hermeneutics and deconstruction, the two major and rival ‘schools’ of contemporary continental philosophy associated with the primacy of interpretation.” Adopting a pragmatist perspective, the author discusses their approaches to the issue of interpretation – different and often seen as mutually exclusive. He claims that Derrida and Gadamer in fact have a great deal in common and tries to show that American pragmatism offers a mode of mediation, which allows us to grasp their mutual relations. The author concentrates on the three central issues that emerge from Derrida’s *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, namely the context of interpretation, consensual continuity versus rupture as the basis or precondition of interpretation, and the nature or possibility of perfect dialogical understanding.

Jak zauważa Fred Dallmayr¹, spotkanie Derridy i Gadamera zapowiadało się jako ważne wydarzenie, ponieważ obaj – jako reprezentanci hermeneutyki i dekonstrukcji – w zasadzie uosabiają dwie główne konkurencyjne „szkoły” współczesnej filozofii kontynentalnej związane z prymatem interpretacji i antagonistyczne wobec pozytywizmu, czy to w formie empiryzmu, strukturalizmu czy marksizmu. Przymierze między hermeneutyką i dekonstrukcją wydaje się kluczowe, tak jak gwałtowny rozłam między nimi mógłby okazać się zgubny. Bez wątpienia wysiłki Dallmayra zmierzające do zainicjowania bliższego dialogu i mediacji między tymi dwoma szkołami, jego nadzieje na „znalezienie trybu inter-

* R. Shusterman, *The Gadamer-Derrida Encounter: A Pragmatist Perspective*, [w:] *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, red. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, Albany 1989, s. 215-221. Redakcja „Przestrzeni Teorii” pragnie podziękować Richardowi Shustermanowi, Instytutowi Wydawniczemu „Książka i Prasa”, Le Monde diplomatique oraz wydawnictwu Atlas Sztuki za zgodę na publikację tekstu. Prezentowany artykuł stanowi część książki, która ukaże się nakładem ww. wydawnictw w pierwszej połowie 2017 roku.

¹ F.R. Dallmayr, *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue*, [w:] *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, red. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, New York 1989, s. 76.

akcji równoważącego hermeneutykę i kontr-hermeneutykę², potwierdzają tylko to, że gra toczy się tutaj o naprawdę dużą stawkę, nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale praktycznie społecznym i politycznym.

Powinno to przywołać na myśl kwestię, którą chciałbym podkreślić: doniosłość spotkania Gadamera z Derridą przekracza obszar filozofii kontynentalnej; zagadnienia i wątpliwości, jakie pojawiły się w trakcie debaty, są brzemiennie w skutki także dla filozofii anglo-amerykańskiej. Odradzające się bowiem pragmatystyczne tendencje tej filozofii nie tylko zbiegają się w wyraźny sposób z tematami podejmowanymi przez Derridę i Gadamera. (Możemy na przykład zauważyć, że Gadamerowska niefundacjonalistyczna, zorientowana na język, a zarazem respektująca tradycję hermeneutyka zgrabnie ząbija się z ukutą przez W.V.O. Quine'a konserwatywną „maksymą minimalnego naruszania” dziedziczonej przez nas sieci przekonań, a także z argumentami Nelsona Goodmana na rzecz wagi, jaką ma zakorzenienie w tradycji praktyki indukcyjnej dla rzutowalności predykatów; z kolei niefundacjonalistyczny hermeneutyczny sceptycyzm Derridy i jego krytyka pojęcia znaczenia są w dużym stopniu zbieżne z argumentami, jakie wysuwają Quine i Donald Davidson przeciwko synonimiczności i za niezdeterminowaniem przekładu i interpretacji³). Co jeszcze bardziej uderzające, filozofie Gadamera i Derridy są otwarcie przyswajane i wykorzystywane przez co bardziej radykalnych pragmatystów, jak Richard Rorty i Joseph Margolis, których prace jednocześnie sygnalizują i propagują zbliżenie kontynentalnej i anglo-amerykańskiej tradycji⁴. Z takiej bezstronnej, lecz zaangażowanej pragmatystycznej perspektywy – perspektywy nie dającej się utożsamić z żadną ze stron, ale też nie będącej im radykalnie obcą czy wrogą – zamierzam rozpatrzeć dyskusję między Gadamerem i Derridą.

² Tamże, s. 92.

³ Zob. W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, New York 1961, s. 46; tenże, *The Web of Belief*, New York 1970, s. 43-44; tenże, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, s. 25-68; N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978, s. 97, 128, 138; D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984. Te i inne pokrewieństwa między wymienionymi pragmatystycznymi myślicielami a Gadamerem i Derridą są szerzej omawiane w rozdziałach 7. i 8. mojej książki *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism* (New York 1988), a także w: S. Wheeler, *The Extension of Deconstruction*, „Monist” 1986, nr 1, s. 1-21 oraz: tenże, *Indeterminacy of French Interpretation: Derrida and Davidson*, [w:] *Truth and Interpretation*, red. E. LePore, Oxford 1985, s. 477-494.

⁴ Odwołuję się tutaj oczywiście do książek Richarda Rorty'ego: *Filozofia a zwierciadło natury* (wyd. ang.: Princeton 1979; wyd. pol.: R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2013); *Konsekwencje pragmatyzmu* (wyd. ang. Minneapolis 1982; wyd. pol.: *Konsekwencje pragmatyzmu: eseje z lat 1972-1980*, przeł. C. Karkowski, Warszawa 1998) oraz do: J. Margolis, *Pragmatism without Foundations*, Oxford 1985.

Mój komentarz koncentrować się będzie na trzech głównych kwestiach spornych, jakie wyłaniają się z „trzech pytań” skierowanych przez Derridę do Gadamera podczas ich pierwszego spotkania. Chodzić będzie o: 1) kontekst interpretacji; 2) konsensualną ciągłość – przeciwstawioną zerwaniu – jako podstawę i wstępny warunek interpretacji oraz 3) o naturę albo możliwość doskonałego dialogicznego zrozumienia. W odniesieniu do wszystkich trzech zagadnień pragmatyzm jest w stanie zaofiarować pewien tryb mediacji, i to być może nawet bez występowania z pozycji wyższości, którą, według Gadamera, każdy mediator sobie przypisuje⁵.

1. Sformułowane w charakterystycznym stylu Derridy, w który *implicite* wpisane jest podważanie powierzchniowego tekstu własnego dyskursu, trzy pytania Derridy wcale nie są trzy. Jest ich znacznie więcej: to cała „sieć pytań i komentarzy”⁶. Jego wyjściowe pytanie dotyczące Kantowskich metafizycznych podstaw dobrej woli rozumienia nie porusza bezpośrednio kwestii, którymi będę się zajmował. Może jednak być potraktowane jako wymowne poruszenie problemu oparcia domniemanej powszechnej woli komunikacyjnej solidarności i szacunku dla innych na woli indywidualnych podmiotów, których autonomia jest kluczowa dla tradycji Kantowskiej i liberalnych humanistów, dla tej samej tradycji oświeceniowej, której przeciwstawiać się ma Gadamerowska koncepcja solidarności i opartego na tradycji autorytetu. Pytanie to, sugerujące dialektyczne napięcie pomiędzy solidarnością i indywidualną wolą, jednością i różnicą, nie może być tak nieistotne dla Gadamerowskiego projektu, jak on sam twierdzi, nie może też znajdować się poza obszarem moich rozważań.

2. Z drugiego pytania Derridy, dotyczącego możliwości włączenia psychoanalizy „do uniwersalnej czy ogólnej hermeneutyki”⁷, wyłania się kwestia kontekstu interpretacji. Jest ona kluczowa zarówno dla Gadamera, jak i Derridy, ponieważ obaj uważają znaczenie za płynne i do pewnego stopnia zależne od kontekstu. Według Gadamera jest oczywiste, że zastosowanie (zawsze z natury kontekstualne) jest integralną częścią rozumienia, a nie zewnętrznym dodatkiem do rzekomo uprzednich i niezależnych momentów rozumienia i interpretacji: „w rozumieniu następuje zawsze coś w rodzaju zastosowania rozumianego tekstu do aktualnej sytuacji interpretatora”; a więc „tekst [...] jeśli ma być rozumiany należycie, tj. odpowiednio do swoich roszczeń, to w każdym momencie,

⁵ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, wyb. i przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 127.

⁶ J. Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, przeł. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, [w:] *Dialogue and Deconstruction...*, s. 54.

⁷ Tamże, s. 53.

tj. w każdej konkretnej sytuacji, musi być rozumiany na nowo i inaczej⁸. Według Derridy znaczenie zawsze jest związane z kontekstem, ponieważ nie może być oparte na żadnym uprzednim lub pozajęzykowym znacznym, czy też treściowej esencji, do których język się odnosi. Jako produkt „systematycznych gier różnic” języka, znaczenie nieuchronnie się zmienia, tak samo jak relacje te muszą ulegać zmianom w miarę przemian kontekstu językowego użycia, w wyniku czego język sam siebie przekształca nawet wtedy, gdy próbuje powtórzyć sam siebie⁹. „Taki jest mój punkt wyjścia: żadne znaczenie nie może być ustalone poza kontekstem, ale żaden kontekst nie jest wyczerpujący”¹⁰.

Jeśli rozumienie jest zawsze zależne od zmieniającego się kontekstu, to jak możemy mówić, że, jak chce Gadamer¹¹, w różnych okolicznościach ludzie dzielą to samo rozumienie; jak możemy mówić o prawdziwym rozumieniu jako przeciwieństwie nieporozumienia [*misunderstanding*]? Przecież nawet dwoje rozmówców znajdujących się w danej sytuacji dialogu wnosi ze sobą różne konteksty i horyzonty rozumienia. Dekonstrukcja, co jasno wyraża trzecie pytanie Derridy, podaje w wątpliwość możliwość i doświadczenie wspólnego i doskonałego zrozumienia. Jednak Gadamer, dla którego takie właśnie rozumienie jest podstawą całej „ludzkiej solidarności i stabilności społecznej”¹², stara się odzyskać je poprzez dwie holistyczne strategie. Obie angażują większe jedności i całości kontekstu interpretacyjnego i ostatecznie wiążą się z zaproponowaną przez autora *Prawdy i metody* koncepcją tradycji. Pytanie Derridy dotyczące psychoanalizy stara się zdemaskować i podważyć te strategie, odmawiając koherencji i mediacyjnej jedności Gadamerowskiej tradycji, na której opiera się Gadamera idea współdzielonego i prawdziwego znaczenia; zamiast tego sugeruje, że pole interpretacyjnych praktyk, które nazywamy „tradycją”, jest charakteryzowane przez nieredukowalne i nieodwracalne pęknięcie, fragmentację i konflikt. Chciałbym to teraz rozwinąć.

Pierwsza strategia Gadamera mająca na celu obronę idei wspólnego rozumienia przejawia się w koncepcji „stapiania się horyzontów” [*Hori-*

⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 291, 292; zob. też: tenże, *Letter to Dallmayr*, przeł. R.E. Palmer, D.P. Michelfelder, [w:] *Dialogue and Deconstruction...*, s. 96.

⁹ Zob. J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007, s. 27-29.

¹⁰ Tenże, *Living On / Border Lines*, przeł. J. Hulbert, [w:] *Deconstruction and Criticism*, red. H. Bloom i in., New York 1979, s. 81.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, s. 127. Zob. również: tenże, *Reply to Jacques Derrida*, przeł. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, [w:] *Dialogue and Deconstruction...*

¹² Tenże, *Reply to Jacques Derrida*, s. 57.

zontverschmelzung] różnych jednostek i kontekstów. Jednak co umacnia go w przekonaniu, że istnieje możliwość takiej fuzji? Otóż horyzonty te są już *implicite* związane (a więc nie całkowicie różne) „na terenie panowania tradycji”¹³ [w cytowanym przez Richarda Shustermana angielskim wydaniu *Prawdy i metody* zachowana jest „wertikalna” metafora głębi: *in the depths of tradition* (H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, red. G. Barden, J. Cumming, Nowy Jork 1975, s. 273), którą autor polskiego przekładu zastąpił „horyzontalną” metaforą terenu – J.W., K.L.]; przy czym tradycja została przedstawiona jako wszechogarniająca i nieustannie rozwijająca się, ciągła i jednolita całość: „jeden jedyny horyzont, który obejmuje wszystko to, co zawiera w sobie świadomość historyczna”¹⁴. Tradycja pre-strukturyzuje, a co za tym idzie, jednoczy różne rozumienia przyjmowane przez jej uczestników, którzy są przez nią kształtowani, a zarazem nieustannie ją rozszerzają i przekształcają. Wydaje się, że Gadamer byłby ostatecznie gotów utożsamić rozumienie „prawdziwe” i „współdzielone”; bowiem chociaż niektórzy z nas mogą współdzielić niezrozumienie [*misunderstanding*], to jednak nie da się przyjąć możliwości, że wszyscy zawsze współdzielą niezrozumienie, nie popadając przy tym w fundacjonalistyczny realizm. W każdym razie, Gadamer oferuje drugą strategię, czy też weryfikację, dla określenia ważności rozumienia, która nie poszukuje bezpośrednio umocowania w zgodzie innych osób. Chodzi tu o potwierdzające, a zarazem wzbogacające przepracowanie przedrozumienia przez koło hermeneutyczne w kolejnej interpretacji tekstu.

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 ów tekst czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się w dalszym wnikaniu w sens okazuje, polega rozumienie tego, co tam zawarte. [...] Nie ma tu żadnej innej „obiektywności” prócz potwierdzenia wstępnego mniemania przez opracowanie go. Cóż innego cechuje dowolność nieadekwatnych do rzeczy wstępnych mniemań niż to, że realizacja je niweczy?¹⁵

Obecność tradycji i jej jedność pozostają kluczowe dla tego projektu: po pierwsze, ponieważ „kierująca naszym rozumieniem danego tekstu antycypacja sensu nie jest działaniem subiektywności, lecz określa się na gruncie wspólnoty, jaka wiąże nas z przeszłością [tradycją – J.W., K.L.]”¹⁶; po

¹³ Tenże, *Prawda i metoda...*, s. 290.

¹⁴ Tamże, s. 289.

¹⁵ Tamże, s. 257.

¹⁶ Tamże, s. 279.

drugie, ponieważ nasza idea antycypacji i wypracowywania znaczenia opiera się na zasadzie „wstępnego uchwycenia pełni”, tak więc „zrozumiałe jest tylko to, co rzeczywiście stanowi pełną jedność sensu”¹⁷, w rozumieniu zaś „przebłykuje jedność struktury”¹⁸. Interpretacja stara się uczynić rozumienie i jego jedność pełniejszym, za najwyższy cel mając „otwarcie całości sensu we wszechstronności jego związków”¹⁹. Ten interpretacyjny zamiar pełniejszego i jednolitego znaczenia wiąże się z cyrkulacją całości i części oraz „zasadą hermeneutyczną” mówiącą, że w przypadku konfliktu interpretacji o tym, która jest poprawna, „decyduje szerszy kontekst”²⁰. Obszerniejsza niż zdanie, dzieło, korpus, gatunek albo forma artystyczna – tradycja jako całość pozostaje najszerszym (i wciąż powiększającym się) kontekstem poszukiwania najpełniejszego rozumienia każdego tekstu. Jednak skoro tradycja jest otwarta i niepodająca się totalizacji czy „obiektywizacji”, to rozumienie wszystkich relacji, w jakie wchodzi tekst, jest niemożliwe; stąd „interpretacj[a] jest zawsze względn[ym] i nieostateczn[ym]”²¹ ruchem ku ostateczności.

Skoro dla Gadamera tradycja, która kształtuje rozumienie, jest jednolita i wszechogarniająca, Derrida słusznie zakłada, że psychoanalizę (tak jak wszystkie formy interpretacyjnego rozumienia postrzegane w naszej tradycji jako istotne) można włączyć do ogólnej hermeneutyki jako pewną kontynuację zwyczajniejszych trybów rozumienia. Fakt, że Gadamer temu zaprzecza, jest bardzo zaskakujący, ponieważ nie tylko potwierdza on radykalne zerwanie między hermeneutyką podejrzeń i hermeneutyką intencji, ale także zakłada, że ta pierwsza nie może „prowadzić do wzajemnego rozumienia”²². Budzi to poważne wątpliwości co do uniwersalnego zakresu przyznawanego przez Gadamera hermeneutycznemu rozumieniu, bowiem wcześniej stwierdził on wyraźnie, że psychoanaliza, z jej pojęciem nieświadomości, „mieści się w obrębie szerszej hermeneutyki”²³. Ale to dopuszczenie radykalnego pęknięcia między naszymi praktykami rozumienia również mocno kwestionuje jakiegokolwiek założenie wszechobejmującej, powszechnej, jednolitej tradycji, której *Lebenszusammenhang* uprzednio pre-strukturyzuje i ostatecznie gwarantu-

¹⁷ Tamże, s. 279-280.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, s. 137.

¹⁹ Tenże, *Prawda i metoda...*, s. 426.

²⁰ Tenże, *Tekst i interpretacja*, s. 139.

²¹ Tenże, *Prawda i metoda...*, s. 426.

²² Tenże, *Reply to Jacques Derrida*, s. 56.

²³ H.-G. Gadamer, *On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection*, przeł. G.B. Hess, R.E. Palmer, [w:] tenże, *Philosophical Hermeneutics*, red. D.E. Linge, Berkeley 1976, s. 41.

je wzajemne rozumienie i fuzję różnych kontekstów czy horyzontów. Dlatego także podaje to w wątpliwość (tudzież przeciwstawia sobie) kryteria kompleksowości i jedności znaczenia, które wcześniej służyły zarówno jako miara, jak i cel właściwego rozumienia. Całość wspartego na tradycji, jednak radykalnie pękniętego rozumienia tekstu wykluczałaby bowiem jedność znaczenia, jakiej Gadamer wymaga dla zrozumiałości. To ta aporia wydaje się leżeć u podstaw pytania Derridy, czy „powiększanie kontekstu” jest po prostu „ciąglym poszerzaniem, czy też nieciąglym restrukturyzowaniem”²⁴.

Jeśli program Gadamerowskiej hermeneutyki jedności zdaje się ujawniać tutaj swój słaby punkt, to jednak nie musi się on całkowicie rozpaść w Derridiańskiej przestrzeni fragmentacji, pęknięcia i nieciąglyści. Powinniśmy pamiętać, że jedność może być stopniowalna i z pewnością nie wymaga całkowitej jednolitości oraz że koherencja, konieczna, by mówić o wspólnej, jednoczącej tradycji, może obejmować konflikt i debatę, dotyczące także natury samej tradycji²⁵. Zbyt sztywne pojmowanie jedności zdaje się powstrzymywać Gadamera przed zaakceptowaniem hermeneutyki podejrzeń przez odwołanie się do prostego faktu, że możemy – i rzeczywiście na co dzień to robimy – zaakceptować sprzeczność psychoanalitycznej i potocznej interpretacji tego samego zdarzenia lub wypowiedzi (np. „zrobiłem to, ponieważ go lubię/nienawidzę”), skoro mamy pragmatycznie skuteczne sposoby spójnej mediacji między tymi odmiennymi gramami językowymi. Gadamer mógłby położyć większy nacisk na fakt, że jedność tradycji, w której żyjemy, jest daleka od kompletności i nie dano jej nam na zawsze. Tradycja to raczej patchwork zróżnicowanych praktyk i odmiennych gier językowych, które nieustannie musimy spajać i chronić przed rozpadem, a nie Gadamerowska jednolita i wszechobjmująca, „wielk[a], utrzymując[a] nas wszystkich sieć przeszłości i tradycji”²⁶, którą harmonijnie tkamy, nigdy jej nie zrywając, rozdzierając albo porzucając.

Gadamer zdaje się obiecująco zmierzać w stronę pluralizmu, gdy rozpoznaje szczególnie charakter tekstów literackich i ich interpretacji, choć musi brać pod uwagę, że teksty eminentne nie są nam dane jako takie, ale że determinuje je jako takie nasza pluralistyczna tradycja interpretacyjna, która, powodowana różnymi celami, odczytuje pewne teksty w inny sposób niż pozostałe. Z kolei Derrida prawdopodobnie mógłby bardziej otwarcie przyznać, że pomimo oczywistych nieciąglyści i różnorodności

²⁴ J. Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, s. 53.

²⁵ Alasdair MacIntyre wyjaśnia to w książce *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 368-373.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 317.

naszej tradycji istnieją również pewnego rodzaju jedności i ciągłości, zgoda i koherencja praktyk na przestrzeni czasu (które, jak sam przyznaje w swoich trzech pytaniach do Gadamera, nie muszą być systematyczne, by być spójne), bez których efektywna komunikacja i interakcja społeczna, na jakich wszyscy polegamy, byłyby niemożliwe. Wittgenstein przekonująco wprowadza ten pragmatystyczny argument w swoim omówieniu zgodności i następstw kierowania się regułami²⁷. Derrida ma rację, że nie istnieje jakiś jeden maksymalnie właściwy (całkowicie wyczerpujący i uspołniony) kontekst dla interpretacji; ponieważ to, co liczy się jako „odpowiedni” kontekst interpretacyjny czy interpretacyjna „gra”, samo będzie zależne od konkretnych celów rozumienia, jakie interpretator przyjmuje. Jednak owe cele i gry w dużej mierze opierają się na tradycji, dlatego – zważywszy, że jesteśmy przypisami do Platona i metafizyki form – w przypadku tych najbardziej standardowych celów i gier Gadamerowskie kryteria całościowości i spójności będą miały istotne znaczenie²⁸. Kuszące jest, nawet jeśli to niewyszukane uproszczenie, wprowadzenie konfliktu między Gadamerem a Derridą, dotyczącego jedności/fragmentacji naszych (danych w tradycji) kontekstów interpretacji, do ich motywowanych biograficznie różnych punktów widzenia na jedność tradycji: z jednej strony niemieckiego uczonego/akademika, stabilnie osadzonego w filozoficznej i filologicznej tradycji swojego kraju, z drugiej wysiedlonego północnoafrykańskiego Żyda, równocześnie przyswajającego francuską i niemiecką tradycję filozoficzną, wciąż jednak świadomego swojego etnicznego dziedzictwa, a przez to szczególnie wrażliwego na zdecentralizowanie całego pojęcia „tradycji”.

3. Związane z kwestią tradycji napięcie pomiędzy jednością i zerwaniem, zgodą i różnicą, jest również odzwierciedlone w trzecim pytaniu Derridy, „czy wstępny warunek rozumienia, nie będący wcale kontynuacją relacji [fr. *rapport*] [tj. Gadamerowskiej zgody czy wzajemnego rozumienia] [...], nie jest raczej zerwaniem relacji [fr. *rapport*], pewną relacją [fr. *rapport*] zerwania, zawieszeniem wszelkiej mediacji?”²⁹. Szczególnie przenikliwie w rzucanym przez Derridę wyzwaniu wydaje się jego implicytne odwołanie do dokładnie tej samej odmienności perspektywy, którą

²⁷ Zob. zwłaszcza: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, par. 198-242, s. 118-129.

²⁸ Więcej na temat koncepcji różnych gier interpretacyjnych i ich logik oraz celów piszę w: R. Shusterman, *The Logic of Interpretation*, „Philosophical Quarterly” 1978, vol. 28, s. 310-324. Przykłady ukazujące, w jaki sposób podwójne kryterium komprehensywności i koherencji motywuje odmienne interpretacyjne logiki i praktyki, czytelnik znajdzie w rozdziale piątym: R. Shusterman, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism*.

²⁹ J. Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, s. 53.

Gadamer ujmuje zarówno jako podstawową dla wzrostu zrozumienia, jak i nierozzerwalną z jego dialogiczną naturą. Do rozumienia czy też pojęcia czegoś motywuje nas fakt, że znajduje się to poza naszym zasięgiem, jest postrzegane jako w pewien sposób na zewnątrz nas, rozpraszające naszą uwagę i przerywające naszą beztroską bierność intelektualną. Sam Gadamer mówi: „Pierwszą rzeczą, od jakiej rozumienie się zaczyna, jest, jak już powiedzieliśmy wyżej, fakt, że coś do nas przemawia”³⁰ w swoim ustanowionym przez siebie innobytcie³¹. Jednak Gadamer mógłby odwołać się do pragmatystycznego argumentu Davidsona, mówiącego, że nie możemy pojąć czegoś jako różnego, jeśli nie potrafimy umieścić tej różnicy w jakiejś wspólnej sieci współrzędnych. Aby spróbować zrozumieć inność, a nawet, aby rozpoznać ją jako taką, musimy w pewnym sensie rozumieć ją poprzez nasze własne pojęcia; aby uczynić ją pojmovalną, musimy ją uspoźnić przynajmniej z niektórymi naszymi przekonaniem. Ponieważ tylko poprzez nie możemy cokolwiek rozumieć. Jednak to porozumienie, można podsumować, nie jest tak naprawdę dane, ale tylko zakładane przez interpretatora. Według Gadamera bardziej przekonujące może się więc wydawać ujmowanie wzajemnego porozumienia nie jako fundacyjnego źródła rozumienia, ale jako jego pożądanego rezultatu. Przypominałby on w tym Charlesa Sandersa Peirce’a, który twierdził, że proces dociekania pobudzany jest przez wątpliwości (często motywowane niezgodą), które proces ów stara się usunąć poprzez osiągnięcie konsensusu przekonań, zapewniającego tymczasową stabilność [*stasis*]³². Za owym celem solidarności opowiadają się współcześni pragmatyści, tacy jak Rorty, który porzucił ideał prawdy dla idei konsensusu, „pragnieni[a] możliwie najbardziej intersubiektywnego porozumienia, pragnieni[a] poszerzenia w jak największym stopniu odniesienia [...] «my»”³³.

Choć tak pociągająca i szlachetna idea jak solidarność może przemawiać do wyizolowanych i wyalienowanych jaźni, takich jak nasze, to ten ideał maksymalnej zgody wydaje się niebezpiecznie ogłupiający i opresyjny, niezmiennie grożąc zniekształceniem, ignorowaniem lub po prostu stłumieniem głosu różnorodności w imię solidarności. Wydaje się to szczególnie złowieszcze, jeśli jest realizowane pod egidą tradycji, czy to niemieckiego „humanizmu”, czy też amerykańskiej „demokracji”. Nie musimy odwoływać się do Auschwitz i Adornowskiej idei „nie-tożsamego

³⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 284.

³¹ Zob. tamże, s. 284.

³² Zob. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge (Massachusetts) 1931–1935, t. 5, s. 394–443.

³³ R. Rorty, *Obiektywność czy solidarność?*, przeł. J. Margański, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1999, s. 38.

myślenia”, aby zauważyć, że Gadamerowskie „całkowite wzajemne zrozumienie” jest równie dalekie od ideału, jak i od rzeczywistości. Znaczyłoby ono bowiem zupełną zgodność myśli i tym samym nie pozostawiałoby żadnej różnicy, mogącej stymulować jakąkolwiek nową myśl lub rozumienie. Tradycji udaje się podtrzymywać i rozszerzać rozumienie jedynie dzięki swoim owocnym wewnętrznym napięciom i debatom, których różne perspektywy usiłuje utrzymać razem w częściowej, kruchej jedności czy spójności. Co więcej, gdybyśmy założyli, że Gadamer ma rację, twierdząc, iż zawsze chcemy być zrozumiani (pominąwszy nawet sferę kłamstwa i obłudy, nie jestem pewien, czy tak jest), wcale nie wynika z tego jasno, że zawsze chcemy, by się z nami zgadzano. Myślę, że tak Gadamer, jak i Derrida powinni przyznać, że rozumienie obejmuje zarówno różnicę, jak i konsensus, zerwanie i ciągłość. Nacisk Gadamera na jedność i autoritet tradycji zderza się z Derridiańskim wyeksponowaniem nieciągłości, wolnej gry i odrzuceniem jedności jako nieuzasadnionej „aksjomatycznej struktury metafizyki”³⁴. Być może pluralistyczny pragmatyzm Jamesa (dobitnie wyrażony w jego oksymoronicznie brzmiącym pojęciu pluralistycznego universum) zapewnia odpowiednią przestrzeń dla mediacji? To, co pragmatystka dostrzega, to „świat niedoskonale zjednoczony”³⁵ – a czego ona chce?

Dopuszczając, iż przyznamy pewną rozdzielność między rzeczami, pewien cień niezależności, pewną swobodną grę części, pewną rzeczywistą nowość lub przypadek [...] będzie on[a] zupełnie zadowolon[a] i przyzna Wam bądź co bądź rozległy zakres rzeczywistego związku³⁶.

4. Niewiele drogocennego miejsca pozostało na trzecią kwestę, jaką chciałbym omówić: naturę doskonałego dialogicznego rozumienia, którego doświadczenie Gadamer uważa za powszechne, a Derrida z kolei wątpi, czy w ogóle jest ono możliwe do osiągnięcia. Autor *O gramatologii* zdaje się mieć rację, jeżeli za doskonałe rozumienie czyjejs wypowiedzi uznamy to, które nigdy nie może zostać pogłębione, poprawione lub poszerzone. Bowiem (z czym Gadamer prawdopodobnie by się zgodził) żadne rozumienie, nawet rozumienie własnych wypowiedzi, nie jest odporne na rozwinięcie lub rewizję; a jeżeli możemy mylić się co do tego, co mamy na myśli, zawsze też możemy się mylić, myśląc, że inni mieli na ten temat rację. Sądzę jednak, że wszyscy możemy rozpoznać coś w rodzaju Gadamerowskiego doświadczenia, a być może nawet jesteśmy zdolni do nada-

³⁴ J. Derrida, *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*, przeł. D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, [w:] *Dialogue and Deconstruction...*, s. 67.

³⁵ W. James, *Pragmatyzm*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa 2009, s. 126.

³⁶ Tamże.

nia mu sensu w pragmatycznym znaczeniu. Bo, jak wykazał Wittgenstein w swoich rozważaniach nad problemem ideału dokładności³⁷, ideał doskonałego rozumienia sam w sobie nie ma żadnego sensu. Musimy wiedzieć, „do czego jest doskonałe?”, „w jaki sposób jest doskonałe?”. Gadamer zdaje się mieć rację, że doświadczamy rozumienia, które odpowiada na wszelkie nasze potrzeby, oczekiwania i nadzieje bycia rozumianymi w konkretnym dialogicznym kontekście, w tak pełny sposób i tak doskonale, jak tego pragniemy. Ale to nie znaczy, że będzie ono idealnie zgodne ze wszystkimi naszymi potrzebami, oczekiwaniami czy nadziejami w każdym możliwym przyszłym kontekście – a to właśnie według Derridy zdaje się znaczyć idea doskonałego rozumienia. Niemniej, hermeneutyczne rozumienie funkcjonuje, jak Gadamer wielokrotnie podkreśla, w praktycznej sferze *fronesis*; jako takie doskonałe rozumienie jest zawsze niedoskonałe z absolutnego punktu widzenia teorii. Ale z pewnością nie chcemy imputować dekonstrukcji takiego metafizycznego spojrzenia.

*przełożyli Jarosław Woźniak i Katarzyna Lisowska
przekład przejrzał Wojciech Małecki*

³⁷ Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, par. 88, s. 63-64.

