

Hermeneutyka i okolice. Od znużenia do nowego wigoru

Andrzej Skrendo

ANDRZEJ SKRENDO Uniwersytet Szczeciński

HERMENEUTYKA I OKOLICE OD ZNUŻENIA DO NOWEGO WIGORU

Powtórna integracja

Policzyłem: mam na półce 12 książek Michała Głowińskiego. Pierwsza – i z tego powodu chyba najważniejsza z nich – to *Poetyka i okolice* (1992)¹. Zaglądam do niej i widzę mnóstwo dokonanych ołówkiem podkreśleń. Taki sposób czytania stał się potem moim zwyczajem – ale tu podkreśleń jest więcej niż gdzie indziej. Całkiem sporo już w szkicu *Od metod zewnętrznych do komunikacji literackiej*, umieszczonym na początku. Chciałbym się przy nim na chwilę zatrzymać.

Głowiński rysuje tu wizję „ujęcia integralnego” dzieła literackiego². Ujęcie owo ma wynikać z przezwyciężenia podziału na metody opisujące relacje tekstu z tym, co poza tekstem, oraz te, które przedstawiają jego wewnętrzną organizację. Scałnie dokonałoby się na gruncie teorii komunikacji literackiej. Ale Głowiński ma na względzie także inny, jeszcze poważniejszy cel: zapośredniczenie pęknięcia głębszego niż metodologiczne, czyli podziału na to, co literackie, i to, co nieliterackie. Zmierza do zarysowania „ogólnej teorii tekstu”³, w której ramach pod kompetencje odmienionej poetyki podpadać będą różnorakie dyskursy społeczne i kulturowe. Bo – jak przekonuje – kompetencje te w wymiarze społecznym i kulturowym rosną, a nie maleją.

Ciekawe, że Głowiński w roku 1992 (a właściwie w 1987, bo wtedy powstał szkic *Od metod zewnętrznych do komunikacji literackiej*) wyrażał to samo pragnienie, które powoduje dziś nami. We wstępie do opasłego tomu *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii* Przemysław Czapliński przekonuje, że jednym z najpilniejszych zadań jest obecnie „powtórna integracja humanistyki z innymi dziedzinami wiedzy”⁴. I choć teraz najważniejszymi słowami stają się „węzeł” oraz „splot”, to dalej chodzi o to samo – o odzyskanie „sprawczości”. „W dodatku w odniesieniu do tego samego: społecznej komunikacji”⁵.

¹ M. Głowiński, *Poetyka i okolice*. Warszawa 1992.

² *Ibidem*, s. 24.

³ *Ibidem*, s. 29.

⁴ P. Czapliński, *Sploty*. W zb.: *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Red. P. Czapliński, R. Nycz [i in.]. Warszawa 2017, s. 19.

⁵ *Ibidem*. Czapliński nie powołuje się w tym miejscu na Głowińskiego, lecz mówi o politykach jako „nieprawych dziedzicach postmodernizmu” (s. 18). Wymiana spodziewanego kontekstu teoretycznego na *stricte* polityczny wydaje się bardzo znacząca. Ale mogłaby być Głowińskiemu bliska.

Rodzi się pytanie: kiedy istniała owa „niezdezintegrowana” całość? Przypomina się tu pewne zdarzenie, o którym pisał Meyer H. Abrams: słynna kolacja u Benjamina Haydona w roku 1817, podczas której Charles Lamb i John Keats gwałtownie zaatakowali Isaaca Newtona, po czym wzniesli toast „na pohybel matematyce”⁶. A wszystko z tego powodu, że Newton nazwał poezję „*a kind of ingenious nonsense*”⁷, czyli „rodzajem pomysłowej niedorzeczności”⁸. Ten toast trwa, chciałoby się powiedzieć, poczucie zaś utraty przynależności, doświadczenie obcości, świadomość oddzielania to ważny temat hermeneutyki. Ona zaś sama dzięki temu zyskała dużą popularność. Ale może też i nie przez przypadek hermeneutyka została niejako „przekroczona” w szkicu Głowińskiego i niemal nie pojawia się w tomie *Nowa humanistyka*. Może bowiem bardziej niż utrata mężczy nas uczucie deprywacji, które wywołuje. Znużenie to mało; znużenie samym znużeniem – oto stan, który obecnie odczuwamy. W reakcji na owo osobliwe odczucie wracamy do tego, co przed romantyzmem, czyli nowoczesnością, a nawet dalej – przed nowożytnością. Wdzięk odzyskują wątki teologiczne, wzięcie mają spekulacje metafizyczne. Będzie jeszcze o tym mowa⁹.

Dodajmy ponadto, że samo odróżnienie metod zewnętrznych od wewnętrznych wywodzi się wprost od Wilhelma Diltheya.

W swych wczesnych pracach Dilthey często wracał do idei, że różnica między naukami o naturze a naukami o duchu wynika z faktu, że te pierwsze zajmują się przedmiotami „zewnętrznego doświadczenia”, podczas gdy drugie „doświadczeniem wewnętrznym”¹⁰.

Jednak w *Einleitung in die Geisteswissenschaften* filozof wykonuje pewnego

⁶ M. H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*. Przeł. M. B. Fedewicz. Gdańsk 2003, s. 332.

⁷ M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. London – Oxford – New York 1971, s. 300.

⁸ Tak tłumaczy to Fedewicz (ed. cit., s. 329).

⁹ Możliwe są w tej kwestii różne podejścia. W tym miejscu przypomnijmy tylko, że np. S. Toulmin (*Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*. Przekł., wstęp T. Zarębski. Wrocław 2004, s. 202) nie chce cofać się do średniowiecza. Wyróżnia więc, a jest to pamiętny gest, dwa nurty nowoczesności, literacki i humanistyczny, który zaczął się w XVI wieku, oraz naukowy i filozoficzny, rozpoczęty w XVII stuleciu. Drugi szukał niezależności od kontekstu, pierwszy, przeciwnie – rekontekstualizacji. Pierwszy, ten lepszy, nie tęskni za absolutnym początkiem, ale przyjmuje, że zaczynamy „stąd, gdzie jesteśmy, w czasie, w którym żyjemy”. A to jest założenie hermeneutyczne (aczkolwiek samo słowo bodaj nie pada). Warto też przypomnieć wypowiedź S. Rosena (*Hermeneutyka jako polityka*. Przeł. P. Maciejko. Warszawa 1998, s. 208), który bardzo sugestywnie przedstawiał dzieje hermeneutyki: „Pierwotnym celem hermeneutyki było objaśnienie słowa Boga. Zostało to następnie rozszerzone na próby zrozumienia ludzkiego słowa. W dziewiętnastym stuleciu nauczyliśmy się najpierw od Hegla, a potem – skuteczniej – od Nietzschego, iż Bóg jest martwy. W wieku dwudziestym Kojève i jego uczniowie (w rodzaju Foucaulta) powiedzieli nam, iż martwy jest człowiek, otwierając tym samym otchłań postantropologicznej dekonstrukcji, w miarę więc jak poszerzał się zasięg hermeneutyki, dwa podstawowe źródła jej znaczenia, Bóg i człowiek, stopniowo znikają, zabierając ze sobą kosmos, a pozostawiając nas z samym tylko naszym gadulstwem, które zdecydowaliśmy się nazwać filozofią języka, lingwistyczną filozofią czy jakoś podobnie”. Stąd może dojmujące odczucie znużenia – ileż można gadać o tym, że się gada?

¹⁰ A. Bowie, *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*. Abingdon – New York 1997, s. 150.

rodzaju podwójny ruch. W słynnym fragmencie, w którym w nawiązaniu do Johna Stuarta Milla użył słowa „*Geisteswissenschaft*”, powiada najpierw, że fakty podpadające pod termin „nie mają, o dziwo, powszechnie rozpoznawalnej nazwy”, a zaraz potem określa je – do którego to określenia wraca w dalszym wywodzie – jako „inną połowę intelektualnego globusa [*andere Hälfte des globus intellectualis*]”¹¹. Podwójny gest jest zatem jednocześnie gestem emancypacji nauk o duchu, i na to zwykle kładzie się nacisk, ale i wyrazem tęsknoty za światem nie podzielonym na dwie połowy. Nawiasem mówiąc, to podwójne staranie – nacisk na historyczność, a więc dążność do relatywizacji, jednocześnie zaś próba odniesienia tego, co historyczne, do wspólnej podstawy – cechować będzie całe dzieło Diltheya. I z tego powodu nie zadowoli ono żadnej ze stron sporu. Niemniej to właśnie hermeneutyka może być uznana za macierzysty grunt dla prób, które nazywamy „integracją” naszego rozpieknietego na naukę i humanistykę (lub – na dwa rodzaje nauki) świata.

Dygresja o sprawczości

Znużenie to temat występujący w samej hermeneutyce – ale w kontrastujących ze sobą intencjach. Dwa przykłady. Herbert Schnädelbach twierdzi, że zapadliśmy wszyscy na ciężką chorobę: *morbus hermeneuticus*. Polega ona na tym, że już nie dyskutujemy o problemach i sprawach, lecz o tekstach poruszających problemy i sprawy. Uważamy, że filozofowanie polega jedynie na czytaniu dzieł uznawanych za filozoficzne – a nie na filozofowaniu. Kto chce prawdziwie filozofować, czyli postępować samodzielnie, systemowo i systematycznie, okazuje się „prostacki i zaślepiony”. Oto upadek, do którego przyczyniła się „hermeneutyczna ontologia”¹².

Schnädelbachowi idzie oczywiście o to, że potrzebujemy innej ontologii. Takiej, w której niejako osobno istnieć będą sprawy, a osobno sposoby mówienia o sprawach – nie zaś tylko i jedynie sprawa sposobu mówienia o sprawach. Zapewne też chodzi mu o powstrzymanie nicującej siły historycyzmu, w którego ramach cokolwiek się powie, będzie to wyłącznie powtórzenie tego, co już powiedziane. Ale przede wszystkim Schnädelbach pragnie, aby filozofia odzyskała wigor. Hermeneutyka to uwiad. Z tego powodu, że niejako zamyka nas w sztucznym świecie składającym się ze znaków i znaczeń.

To samo – choć jakby co innego – mówi Gianni Vattimo. Swej książce *Poza interpretacją* daje prowokacyjny z punktu widzenia Schnädelbacha podtytuł: *Znaczenie hermeneutyki dla filozofii* (znaczenie jest takie, że czyni wszystko czymś bez znaczenia, albowiem do znaczenia wszystko sprowadza – powiedziałby Schnädelbach). Vattimo utyskuje, że hermeneutyka jest obecnie „nieszkodliwa i po prostu pusta”, „perswazyjna i pusta”, że swój sukces okupiła „rozmyciem się”¹³. Głosząc

¹¹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*. T. 1: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Wyd. 9. Stuttgart-Göttingen 1990, s. 5.

¹² H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus*. W: *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 222.

¹³ G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Przeł. K. Kasia. Red. nauk. A. Kuczyńska. Kraków 2011, s. 12, 11.

„humanistyczne uznanie wyższości nauk o duchu nad naukami o naturze” oraz wyrażając niezgodę na fragmentyzację, stała się zaledwie opisem „stanu ducha”¹⁴. Odtąd nie jest sobą. Tymczasem powinna być „pozytywnym przygotowaniem świata, w którym nie ma faktów, są tylko interpretacje” – bo inaczej okaże się „filozofią »bez konsekwencji«”¹⁵. Vattimo mówi zatem: hermeneutyka nie ma niczego na swoje usprawiedliwienie oprócz wyższości, którą daje jej fakt, że ten właśnie brak otwarcie wyznaje. Jest interpretacją interpretacji – i niczym więcej. Czyli – wszystkim, co możemy pomyśleć.

Schnädelbach pragnie wyzdrowieć – Vattimo pragnie zachorować jeszcze bardziej. To, co wedle Schnädelbacha stanowi znamieństwo uwiadu, wedle Vattimo jest oznaką wigoru. Obaj wszakże szukają wigoru, nie uwiadu – i niepiśmiennych konsekwencji wynikających z tego, co piszą, czyli poczucia sprawczości.

Jednak choć mniej więcej wiadomo, na czym polega brak sprawczości, wcale nie jest jasne, co to znaczy ją odzyskać? Schnädelbachowi chodzi, jak się zdaje, o to, żeby na gruncie filozofii rozstrzygały się (ponownie?) najważniejsze dylematy społeczne – ale przecież nawet jeśli tak kiedyś (w XIX wieku) było, to tylko w ramach określonej struktury klasowych przywilejów. Vattimo natomiast doszedł do wizji „komunizmu hermeneutycznego”. Swoją książkę *Hermeneutical Communism* (napisaną z Santiagiem Zabala) rozpoczął od zdumiewającej parafrazy 11 tezy o Feuerbachu: „Jeśli filozofowie dotąd nie zdołali zmienić świata, to nie dlatego, że ich polityczne przedsięwzięcia były błędne, lecz z tego powodu, iż dokonywane były w ramach tradycji metafizycznej”¹⁶. Co chyba znaczy, że gmach komunizmu może powstać dopiero na ruinach metafizyki obecności. I że dopiero komunizm nada hermeneutyce prawdziwą siłę.

Ciągłość i zerwanie

Rekonstrukcja i reintegracja jako zadania hermeneutyczne to tytuł podrozdziału *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera¹⁷. Oba pojęcia pojawiające się w tytule uwikłane są w kontekst filozoficzny, bez którego pozostają niezrozumiałe. Maurizio Ferraris objaśnia:

Hermeneutyczny stosunek do dzieł pochodzących z przeszłości nie polega, jak pisze Gadamer, ani na rekonstrukcji ich oryginalnego świata historycznego – co proponował Schleiermacher – ani też – zgodnie natomiast z modelem Heglowskim – po prostu na wpisaniu dzieła w jakąś teologię historyczną, która uzasadniałaby jego istnienie poprzez myślowe zapośredniczenie z dzisiejszym życiem. Z perspektywy Gadamerowskiej integracja jako praktyka hermeneutyczna wymaga odmiennego zapośredniczenia z dziełem powierzonym przez tradycję, takiego mianowicie, którego dokonuje nie duch absolutny, lecz sama tradycja, mająca ze swej istoty językowy charakter¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, s. 33, 19.

¹⁵ *Ibidem*, s. 35, 33.

¹⁶ G. Vattimo, S. Zabala, *Hermeneutical Communism. From Heidegger to Marx*. New York 2011, s. 1.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 174–178.

¹⁸ M. Ferraris, *Zestarzenie się „szkoły podejrzliwości”*. W zb.: *Myśl mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od potowy XX wieku. Antologia tekstów*. Wybór, przekł., oprac. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki. Kraków 2015, s. 200 (przeł. A. Zawadzki).

Ferraris dodaje, że tak pojęta integracja „jawi się [jednak] jako stanowisko nadmiernie ireniczne”¹⁹, a także nie uwzględnia przeszłości, jakie zwykle wnoszą „aktualne warunki dialogu społecznego”²⁰. Ale chyba nie to jest najgorsze. Kłopot polega na tym, że owa integracja wydawać się może równocześnie za mało i za bardzo zdecydowana.

Że za mało – sądzi, jak się zdaje, Jean Grondin we *Wprowadzeniu do hermeneutyki filozoficznej*. Tłumaczy, iż uniwersalność hermeneutyki (z niej rodzi się nadzieja na integrację) zawiera się „w »wewnętrznym słowie«, które „jest pozbawione dźwięku, a mimo to tkwi w każdym mówieniu oraz poprzedza wszelkie znaki”, oraz w języku, który „nie przyjął jeszcze postaci szczególnego, zmysłowego lub historycznego języka”²¹ – może jednak być nazywany językiem. Jest to wyraźny zwrot w stronę teologii, dokonywany po to, aby odrzucić zarzut relatywizmu stawiany Gadamerowi z powodu jego stwierdzenia, że „Centralną funkcję w humanistyce zawdzięcza hermeneutyka narodzinom świadomości historycznej”²². Ciekawe, że w decydującym momencie Grondin stwierdza wszakże, iż nie sposób cofnąć się do tego, co tkwi niepodzielnie wewnątrz, lecz można jedynie podjąć to coś (słowo sprzed języka) w rozmowie. Okoliczność, że „niewysławialność wewnętrznego słowa” pozostaje „zdana na dalsze słowa”, nie jest przy tym postrzegana jako poważna trudność, ale – przeciwnie – jako istota hermeneutyki²³.

Grondin nazbyt łatwo – jak się zdaje – przechodzi od milczenia do słowa. Swego rodzaju samoczynna ciągłość – ciągłość nazbyt ciągła, chciałoby się powiedzieć – między tymi dwiema sferami może zaskakiwać. Tej ciągłości przeciwstawia się zerwanie. Wedle wzoru podanego przez Jacques’a Derridę w 1981 roku w Paryżu w dyskusji z Gadamerem:

Niezależnie od tego, czy mówimy o zrozumieniu czy nieporozumieniu (Schleiermacher), trzeba zadać sobie pytanie, czy warunkiem rozumienia, jak najdalszym od rozwijającego się odniesienia [do czegoś] [*weit entfernt davon, ein sich kontinuierlich entfaltender Bezug zu sein*] (jak to nazywano wczoraj), raczej nie jest zerwanie, swego rodzaju zerwanie jako [rodzaj] odniesienia [*der Bruch als Bezug gewissermaßen*], zniesienie wszelkiej mediacji?²⁴

¹⁹ *Ibidem*, s. 204.

²⁰ *Ibidem*, s. 202. To nadmiernie eufemistyczne wyrażenie oznacza chyba przyznanie racji Habermasowi i wielu innym, którzy zarzucali Gadamerowi transcendentalizm, idealizm lub po prostu konserwatyzm. Będzie o tym mowa.

²¹ J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. L. Łysień. Kraków 2007, s. 53, 50.

²² Gadamer, *op. cit.*, s. 174. Grondin (*op. cit.*, s. 56) twierdzi, że Gadamer naśladuje ruch Augustyna: „Korzyść teologiczna, którą Augustyn wyciąga z tej nauki, jest znaczna. Rozróżnienie wprowadzone przez niego, *per analogiam* dotyczy też Chrystusa, Słowa Bożego. Nie należy pomieszać Boskiego Słowa, które w określonym czasie wkroczyło w historię, z tym Słowem, które odwiecznie przebywa u Boga”. I dodaje, że ta analogia między Augustynem i Gadamerem nie powinna być lekceważona: „Byłoby czymś niewłaściwym powtarzanie [w kontekście tej analogii] obiegowych, lekceważących sądów o »ciemnych« wiekach średniowiecza”.

²³ Grondin, *op. cit.*, s. 54.

²⁴ J. Derrida, *Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer*. W zb.: *Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle. Hrsg. Ph. Forget. München 1984, s. 58.

Nie chodzi tu wszakże o zerwanie po prostu, zerwanie jako jednorazowy gest, ale o swego rodzaju grafię powtarzanego rozstępu. O regularność, która generuje efekt ciągłości, nie tworząc nieprzerwanej linii. O repetycję pewnego gestu, który mimo że powtarzany za każdym razem w innym kontekście, zachowuje jakąś rudymenarną tożsamość i może być jako taki właśnie gest – gest zerwania – wykonywany²⁵. Słowem, Grondinowi szło o ciągłość ponad zerwaniem – Derridzie o zerwanie, które nawiązuje, pozostając zerwaniem.

Podobny do Derridiańskiego zarzut, mimo wszystkich różnic, sformułował Jürgen Habermas: że Gadamer w konserwatywny sposób pochwała autorytet, uniemożliwiając zmianę²⁶. Blyskotliwie analizował tę kwestię Horace L. Fairlamb:

Nowoczesna teoria krytyczna narodziła się w nadziei na zmianę świata, a nie tylko jego interpretację – i w nadziei dokonania tego na racjonalnych, nie zaś jedynie na historycznych podstawach. Wymaga założeń niezależnych od tradycji, niearbitralnych podstaw do krytycznej analizy. Pragnie dyskursu, którego reguły nie wynikają wyłącznie z historycznych wydarzeń²⁷.

Tymczasem Gadamer – a jest to opinia, która się upowszechniła – postanowił sięgnąć do uprzedzeń i przedsądów (*Vorurteile*), czyli żeby obronić się przed relatywizmem, pochwalal autorytet oparty na tradycji, zamiast odwołać się do polegającego na samym sobie rozumu²⁸. Tak więc okazał się konserwatystą.

Kwestię owego konserwatywności wolno tu jednak pominąć, bo ważne jest co innego: na czym opiera się, według Gadamera, rozszczenie do integracji zgłaszane przez hermeneutykę? Na tym, że hermeneutyka ma wymiar uniwersalny, wynikający z uniwersalności języka. Bo przecież nawet zwątpienie w język wyrażamy w języku. Uniwersalność nie musi przy tym wchodzić w konflikt ze skończonością *Dasein*, w którą za Heideggerem wierzy Gadamer. Równie dobrze wolno więc powiedzieć, że hermeneutyka jest uniwersalna, ponieważ uniwersalne jest ograniczenie rozumienia wynikające ze skończoności ludzkiego bytu. W tym miejscu rodzi się kłopot, który Fairlamb przedstawia następująco:

Gadamer chce statusu transcendentnego dla uniwersalizmu historycznmu [...]. Uniwersalność hermeneutyki nie może być zarówno konieczna, jak i historyczna, jeśli ta druga właściwość oznacza przypadek i konwencjonalność²⁹.

Innymi słowy: owszem, hermeneutyka ma uniwersalny wymiar nie z tego po-

²⁵ Chodzi tu też o różnicę między hermeneutyką a dekonstrukcją. D. Di Cesare (*Gadamer: A Philosophical Portrait*. Transl. N. Keane. Bloomington 2013, s. 204) wyjaśnia: dystans między hermeneutyką a dekonstrukcją „bierze się z odmiennego pojmowania kategorii rozumienia: albo jedność nieprzerwanego dialogu, albo różnica [wynikająca z] przzerwania”.

²⁶ Historię tej dłuższej debaty omawia D. Couzens Hoy w książce *The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics* (Berkeley – Los Angeles – London 1982, s. 117–130).

²⁷ H. L. Fairlamb, *Critical Conditions: Postmodernity and the Question of Foundations*. Cambridge 1994, s. 112.

²⁸ Gadamer odpowiada na to – jak pisze K. Simms (*Hans-Georg Gadamer*. Abingdon – New York 2015, s. 118): „Po prostu nie sposób zastosować krytycznej refleksji do każdej odziedziczonej mądrości, aby sprawdzić jej prawomocność – życie jest za krótkie. Czasem – bardzo często – trzeba zaakceptować to, co tradycja uczyniła akceptowalnym, inaczej nigdzie się w życiu nie dojdzie. Według Gadamera odrzucenie przez Habermasa dogmatu samo jest dogmatyczne”.

²⁹ Fairlamb, *op. cit.*, s. 130.

wodu, że nie posiada granic, lecz dlatego, że granice są uniwersalne – ale jaki jest status samego tego stwierdzenia?

W konsekwencji, z jednej strony, wolno było powiedzieć, że założenie, iż „wszystko ma być rozumiane historycznie, prowadzi do tego, że nic już nie może być rozumiane, nawet status metody, nie mówiąc już o sensie jej używania”³⁰. Z drugiej strony twierdzono, że Gadamer dał nam „historyczność doświadczenia» zamiast »doświadczenia historyczności”, gdyż „odrzucając możliwość istnienia doświadczenia bez podmiotu doświadczenia”, zaoferował jedynie „inny zestaw kategorii transcendentálnych dla doświadczenia i poznania historycznego”³¹. Wymyślony przez Gadamera hermeneutyczny kompromis – między historycyzmem a uniwersalizmem – szybko okazał się czymś tymczasowym i rychło przestał kogokolwiek zadowalać. Tym samym integrację, którą obiecywała hermeneutyka, uznano za głoślowne zapewnienie.

Poza hermeneutykę – ale w pobliżu

Być może zatem winniśmy wyjść poza hermeneutykę, aby dokonać integracji. Jak jednak daleko trzeba, a jak daleko potrafimy od niej odejść? Przyjrzyjmy się tej kwestii na przykładzie dwóch badaczy – zresztą bliskich sobie prywatnie i spowinowaconych intelektualnie – Friedricha Kittlera i Hansa Ulricha Gumbrechta³².

Friedrich A. Kittler

Teza główna: zamiast hermeneutyki nauka o mediach. Co oznacza zresztą odejście nie tylko od hermeneutyki, ale po prostu od dziejów metafizyki europejskiej. Kittler pisze: „Zaczynam od przypuszczenia, że filozofia (albo, w ujęciu Heideggera, europejska metafizyka) była istotowo niezdolna do pomyślenia mediów jako mediów”³³. Lecz tylko do czasu Heideggera – no i samego Kittlera. Jak bowiem czytamy w przedmowie Kittlera³⁴ do jego głośnej książki *Aufschreibesysteme 1800/1900*, było tak:

Przez długi czas historia intelektualna [*intellectual history*] przeskakiwała nad kanałem informacyjnym zwanym pisaniem i zmierzała w stronę znaczenia przenoszzonego przez pisanie, którego zrozumiałość pozostawała niezależna od tego kanału³⁵.

³⁰ Rosen, *op. cit.*, s. 212.

³¹ F. Ankersmit, *Gadamer i doświadczenie historyczne*. W: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Red., wstęp E. Domańska. Kraków 2004, s. 255, 304, 309 (przel. P. Ambroży).

³² Ich wspólna książka, *Isolde als Sirene. Tristans Narrtheit als Wahrheitsereignis* (München 2012), reklamowana była jako „książka przyjaciół” (na stronie: <https://www.perlentaucher.de/buch/hans-ulrich-gumbrecht-friedrich-kittler/isolde-als-sirene.html> (data dostępu: 18 X 2019)). Już po śmierci Kittlera – H. U. Gumbrecht (*Mythographer of Paradoxes: How Friedrich Kittler's Legacy Matters*. „Critical Inquiry” 42 (2016, Summer), s. 952) napisał: „[był on] jednym z najdroższych i najbardziej podziwianych przyjaciół z mojego pokolenia niemieckich uczonych i intelektualistów”.

³³ F. A. Kittler, *Towards an Ontology of Media*. „Theory, Culture & Society” t. 26 (2009), nr 2/3, s. 23.

³⁴ Przedmowa ta nie została opublikowana w wydaniu niemieckim (1985) ani w angielskim (*Discourse Networks*, 1990), lecz znacznie później: F. A. Kittler, *Unpublished Preface to „Discourse Networks”*. Transl. G. Winthrop-Young. „Grey Room” 63 (2016, Spring).

³⁵ *Ibidem*, s. 91. Owa „*intellectual history*” to przekład niemieckiej „*Geistesgeschichte*”.

W *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, co można przetłumaczyć jako „Wypędzenie ducha z nauk o duchu”, ów duch – jak komentował Samuel Weber:

został „wyegzorcyzmowany” lub „wypędzony” z wytwarzających go instytucji, czyli z nauk o duchu, które – po oczyszczeniu – mogą powrócić w odmienionej, bardziej materialistycznej formie jako nauki o mediach³⁶.

Nauki o duchu Kittler uważa za przygodny wytwór XIX-wiecznej struktury niemieckiego społeczeństwa. Nadzwyczaj trafna wydaje się formuła pojawiająca się w tytule jednego z rozdziałów książki *Kittler and Media* Geoffreya Winthrop-Younga – *Kiss of the Snake Woman: The Birth of Poetry and Philosophy from the Spirit(s) of Bureaucracy*, czyli „Pocałunek kobiety-węża: narodziny poezji i filozofii z ducha biurokracji”³⁷. Jak do tych narodzin – bo o tę formułę teraz idzie – doszło? Przywołajmy słowa innego znanego komentatora Kittlera, Davida E. Wellbery’ego:

Hermeneutyczne rozumienie wcale nie jest tym, co ludzie zawsze robią z tekstami pisаныmi lub mówionymi, nie jest podstawowym warunkiem przetwarzania znaczących znaków. Jest to raczej zjawisko przygodne w ewolucji praktyk dyskursywnych w Europie; opiera się na szeregu warunków wstępnych, takich jak alfabetyzacja, rozwój produkcji książek, organizacja nowoczesnego uniwersytetu, powstanie służby cywilnej; zakłada określone formy socjalizacji, do których z kolei się przyczynia; i wiąże się z innymi, równie przygodnymi dyskursami, takimi jak pedagogika i poezja (*Dichtung*). [...] Daleka od bycia naszą naturalną lub ludzką kondycją, hermeneutyka wynika jedynie ze specjalnie wyszkolonej w dzieciństwie koordynacji oczu, uszu i narządów głosowych. To dyscyplina ciała. Genealogii hermeneutyki nie można pisać w sposób hermeneutyczny; nie wolno jej przedstawiać siebie (jak nieuchronnie to czyni) jako sztuki wywoływania żywego ducha z grobowca litery³⁸.

Jeszcze inaczej mówiąc: „ludzie zostali zaprogramowani do działania na mediach w sposób, który pozwolił im uniknąć materialności komunikacji”³⁹. Dilthey ustanowił *Geisteswissenschaft*, aby wygnać siły nowoczesności – rodzące się media analogowe – ze świątyni ducha. Ten ruch ponowiono w latach sześćdziesiątych XX wieku: hermeneutyczny przełom dokonany za sprawą Gadamera to tarcza obronna, która chroniła odziedziczoną sieć dyskursów przed groźnymi mutacjami społecznymi i kulturowymi związanymi z rozwojem mediów. Z powodu takich poglądów zwykło się mówić o Kittlerze, że postawił myślenie o kulturze z tekstualno-

³⁶ S. Weber, *The Calculable and the Incalculable. Hölderlin after Kittler*. W zb.: *Media after Kittler*. Ed. E. Ikoniadou, S. Wilson. London – New York 2015, s. 38.

³⁷ G. Winthrop-Young, *Kittler and Media*. Cambridge–Malden 2011, s. 39.

³⁸ D. E. Wellbery, *Foreword*. W: F. A. Kittler, *Discourse Networks 1800/1900*. Transl. M. Metter, with Ch. Cullens. Stanford 1990, s. X. S. Krämer (*The Cultural Techniques of Time Axis Manipulation On Friedrich Kittler's Conception of Media*. „Theory, Culture & Society” t. 23 (2006), nr 7/8, s. 94) dodaje, że Kittler chce „uniknąć takich kategorii, jak »rozumienie«, »interpretacja«, »znaczenie«, »referent« czy »reprezentacja«, terminów, które są inherentne dla słownika badań literackich. Kontekst tej teorii dodatkowo stanowi prowokujący pogląd Kittlera, że wszystko, czym zajmujemy się w badaniach literackich, to przetwarzanie danych. Kittler oddziela swój dyskurs od zachodniego dyskursu znaków, w którym wszystko, co stanowi medium, zostało już sformułowane w języku symboli”.

³⁹ *Translator's Introduction: Friedrich Kittler and Media Discourse Analysis*. W: F. A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*. Transl., introd. G. Winthrop-Young, M. Wutz. Stanford 1999, s. XXII.

-semantycznej głowy na technologiczno-medialne nogi⁴⁰. Ustalił technologiczne *a priori* w badaniach nad mediami⁴¹. Z technologii uczynił jedyny podmiot historii, uznając za swoją filozofię pewnego rodzaju techniczny materializm. Nie ma niczego poza mediami – „il n'y a pas de hors-média”⁴². Co więcej, podobnie jak Michel Foucault (który jednak był właścicielem bibliotek i archiwów, podczas gdy Kittler – technologii i mediów) Kittler zdezonizował kategorię człowieka: „Gdzie był podmiot, powinien być program – ponieważ program był najpierw”⁴³. I ponownie (tym razem w nawiązaniu do Gertrudy Stein, a nie do Freuda) – „*Ein Medium ist ein Medium*”⁴⁴.

Czym się staje literatura w ujęciu Kittlera? Przede wszystkim musi być skonfrontowana z „pozorną zewnętrżnością zwaną informacją”⁴⁵. Kittler pisze:

Jeśli teksty literackie istnieją i mają historię, dotyczy ona technologii informacyjnych – bardziej w sensie programowania niż w znaczeniu tylko mimetycznym. Jeśli poezja jest informacją, to można ją czytać raczej jako technologię, a nie [...] jako okazjonalną refleksję nad innymi technologiami⁴⁶.

I raz jeszcze:

Literatura, cokolwiek będzie jej podmiotem czy tematem, jest przede wszystkim formą przetwarzania danych; odbiera i przechowuje, przetwarza i przesyła informacje w sposób, który nie różni się strukturalnie od działania komputerów⁴⁷.

Chodzi jednak nie tylko o to, że literatura traci swą autonomię, ale też o to, że przekształcona w strumień danych okazuje się częścią nowej wiedzy absolutnej:

W komputerach wszystko staje się liczbą, liczbą bez obrazu, dźwięku lub głosu. A gdy sieci światłowodowe zamieniają odrębne wcześniej przepływy danych w znormalizowaną serię cyfrowych liczb, każdy nośnik może zostać przetłumaczony na dowolny inny. W przypadku liczb nic nie jest niemożliwe. Modulacja, transformacja, synchronizacja; opóźnienie, przechowywanie, transpozycja; szyfrowanie, skanowanie, mapowanie – wszechogarniające media oparte na cyfrowej bazie usuną samą koncepcję medium. Zamiast łączyć ludzi i technologie, absolutna wiedza [*absolute knowledge*] będzie działać jako nieskończona pętla⁴⁸.

⁴⁰ Winthrop-Young (*op. cit.*, s. 87) cytuje bardziej dobitną, ustną wypowiedź Kittlera: „Po 2 800 latach [czyli od czasów Homera] wreszcie dostarczyliśmy filologię stojącą na eksperymentalnych nogach zamiast tej opartej na tekstualnej masturbacji”.

⁴¹ Zob. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, s. 117.

⁴² *Translator's Introduction: Friedrich Kittler and Media Discourse Analysis*, s. XX.

⁴³ Winthrop-Young, *op. cit.*, s. 80.

⁴⁴ F. A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800/1900*. Wyd. 3, zupełnie zmien. München 1995, s. 288.

⁴⁵ Kittler, *Unpublished Preface to „Discourse Networks”*, s. 92.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁷ F. Kittler, *Benn's Poetry: „A Hit in the Charts”: Song Under Conditions of Media Technologie*. „SubStance” 19 (1990), nr 1, s. 11. J. Durham Peters (*Introduction: Friedrich Kittler's Light Shows*. W: F. A. Kittler, *Optical Media: Berlin Lectures 1999*. Transl. A. Enns. Cambridge-Malden 2010, s. 11) pisze: „Idea, że cyfry skradły naszą duszę albo że humanistyka nie ma nic wspólnego z liczeniem czy urządzeniami, [Kittler] uważa za skandaliczną (zasadniczo – za skandal uznalby stwierdzenie, że mamy duszę do ukradzenia). Muzyka, taniec, poezja, wszystkie rodzaje sztuki – byłyby niczym bez liczenia, mierzenia i proporcji”.

⁴⁸ Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, s. 1–2. W artykule *Number and Numeral* („Theory, Culture & Society” t. 23 (2006), nr 7/8, s. 58) F. Kittler wyklada to samo może jeszcze wyraźniej: „Główna trudność polega na tym, że nie poddajemy pod osąd naszego świata złożonego z rachun-

Odchodząc (na pozór) tak daleko, jak to możliwe, Kittler zatem ostatecznie pozostał w pobliżu, a chyba nawet – usytuował się w samym centrum tego, co odrzucił. Jeśli uznać, że hermeneutyka jest źródłowo teologią sensu łączącą byt i myśl, zmiana, którą wprowadził Kittler – zastąpienie Boga lub Bycia przez nieskończenie rekursywne transmisje danych – to zaledwie drobna korekta. Jak cokolwiek złośliwie zauważył Weber, egzorcyzm wymaga egzorcyisty o księzowskich właściwościach⁴⁹. Czyż Kittler nie stał się kimś takim? Wedle Winthropa-Younga:

Technologia cyfrowa nadchodzi z pewną mesjanistyczną ostatecznością; po jej przybyciu nie będzie już nic więcej, żadnej dalszej historii, a przynajmniej dalszej historii technologii, o której można by mówić⁵⁰.

Ale czy mesjanizm bywa czymś więcej niż wyrazem desperacji? Gumbrecht zauważył:

Apokaliptyczna teleologia Kittlera wynikała z idei, że wszystkie zmiany, które są decydujące dla ludzkiego życia, wkrótce będą się wydarzać tylko w „krzemowej architekturze” komputerów – co podczas wykładu w Bernie w 1989 r. nazwał [on] „nocą substancji”⁵¹.

Tylko czy taka apokalipsa ocala?

Ciekawe jest jeszcze może to, iż myśl Kittlera – w każdym razie Kittlera jako oponenta nauk o duchu i eksponenta nauk o mediach – przebiegła jakby od werwy do znużenia i od ruchu do bezruchu, czy raczej do ruchu tak intensywnego, że niejako zatrzymanego. To była Kittlerowska *Gelassenheit*.

Hans Ulrich Gumbrecht

Teza główna: zapomnieć hermeneutykę, ale nie do końca. W *Produkcji obecności* Gumbrecht wynalezienie podziału na „twarde” i „miękkie” metody w humanistyce uznaje za „późną reakcję na traumę jej narodzin”, innymi słowy: humanistyka przyszła na świat dzięki „wykluczeniu epistemologicznych wymiarów percepcji oraz referencji”, czyli za cenę „utrąty świata” (P 71)⁵². Przywrócenie świata, by tak rzec, musi się odbyć poprzez przekroczenie podziału, a nawet – być może – w efekcie zniknięcia samej humanistyki. Przynajmniej w takim kształcie, w jakim ją znamy.

ku matematycznego, rzeczy epistemicznych i mediów technologicznych najwyższej istocie, czy to Bogu, czy Znaczeniu, czy Człowiekowi – coś, czego nie potrafiła zrobić nowoczesność w początkowym okresie. Od Leibniza do Kroneckera najprostsze z liczb (binarne lub naturalne) były uważane za dar od Boga, a od Kartezjusza i Hegla do Diltheya »znanie« narzucane przez podmioty obiektywnościom bądź mediom stanowiło ukryty opór przeciwko myśleniu o technologii. Najwyraźniej liczby musiały pozostawić ludzi za sobą i stać się częścią maszyn, które działają na własny użytek, aby technologia pojawiła się jako rama łącząca byt i myśl”.

⁴⁹ Weber, *The Calculable and the Incalculable*, s. 42.

⁵⁰ Winthrop-Young, *op. cit.*, s. 74.

⁵¹ H. U. Gumbrecht, *Media History as the Event of Truth: On the Singularity of Friedrich A. Kittler's Works*. Posłowie w: F. A. Kittler, *The Truth of the Technological World. Essays on the Genealogy of Presence*. Transl. E. Butler. Ed. H. U. Gumbrecht. Stanford 2013, s. 318.

⁵² W ten sposób odsyłam do: H. U. Gumbrecht, *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*. Przeł. K. Hoffmann, W. Szwebs. Poznań 2016. Liczba po skrócie wskazuje stronę.

Trochę podobnie jak Kittler, Gumbrecht za pomocą relatywizacji historycznej krytykuje wielką szkołę niemieckiej filologii – w pracy *The Powers of Philology* wymienia nazwiska m.in. Ulricha Wilamowitza-Moellendorffa i Wernera Jaegera – powiadając: „z pewnością nie zdołali mnie pobudzić”⁵³. I dodaje – jakby reaktywując spór Wilamowitza-Moellendorffa z Nietzschem – „lepiej zapomnieć” całą tę tradycję, żeby móc wreszcie umieścić się w nurcie teraźniejszości. Nie warto jęczeć, ufając, że my, humaniści:

sprzedamy, usprawiedliwimy albo uświęcimy naszą pracę przez taki opis jej funkcji społecznej, z którego wynikać będzie, że szczęśliwość lub nawet przetrwanie społeczeństwa zależy właśnie od nas. Trzeba to wreszcie powiedzieć: współczesne społeczeństwa z łatwością przetrwałyby bez naszej pracy i bez finansowych poświęceń, które czynią ją możliwą⁵⁴.

To, czego zatem potrzebujemy najbardziej, to nie nowa teoria, lecz „by tak rzec, re-energetyzacja naszego autowizerunku”, która jednak wcale nie wyklucza najgorszego scenariusza⁵⁵.

Ale Gumbrecht daje też inny scenariusz, według którego czytanie „nie jest synonimem deszyfracji (jak w semiotyce)”, lecz odnosi się do „radosnej i bolesnej oscylacji między utratą a zachowaniem intelektualnej kontroli albo orientacji”⁵⁶. Choć scenariusz taki stanowi jedynie pewien nadmiar, osiągalny tylko w akademii (swego rodzaju luksus otrzymany jako dodatek po nabyciu profesjonalnych umiejętności i fachowej wiedzy), właśnie w ramach wolnego czasu i izolacji gwarantowanej przez akademię studenci mogą poprzez literaturę zbliżyć się do życia samego i niejako – tą cokolwiek okrezną i podejrzanie hermeneutyczną drogą – „odzyskać świat”.

W *Produkcji obecności* kluczowe dla projektu przewyciężenia hermeneutyki – albo też jej ocalenia w takiej co najmniej mierze, w jakiej jest ona cechą naszej tożsamości o wiele starszą niż wszystko to, co narodziło się w XIX wieku – okazuje się wspomniane pojęcie oscylacji⁵⁷. Z jednej strony, Gumbrecht powiada, że jego

⁵³ Warto przywołać całe zdanie z *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship* H. U. Gumbrechta (Urbana–Chicago 2003, s. 83), bo jasno pokazuje ono, że stawką, o którą gra Gumbrecht, jest również ponowna integracja, tylko że lepsza niż dotąd: „Przemówienia Wilamowitza z okazji urodzin cesarza, religijne protokoły i rytuały [Stefana] Georgego dotyczące kultury Zachodu, pedagogika dla narodu i ludzkości Jaegera, a także świeżej daty [różne] *Denkschriften*, zalecające, aby nauki humanistyczne stawały się »integracyjne« i »dialogiczne« – wszystko to z pewnością nie zdołało mnie pobudzić”.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 70.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 85.

⁵⁷ Ciekawe, że w niemieckim przekładzie tytuł książki brzmi: *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz* (Frankfurt am Main 2004), co można przetłumaczyć: „Po tej stronie hermeneutyki. O produkcji obecności”. Świadczy to chyba, że Gumbrecht umieszcza się po tej samej stronie, po której sytuował siebie Nietzsche jako autor *Jenseits von Gut und Böse* (*Poza dobrem i złem*). Chodziłoby o coś, co można by nazwać hermeneutyką powierzchni. Angielski podtytuł: *What Meaning Cannot Convey*, „Czego znaczenie nie może przekazać”, to mniej więcej tyle co: „czego interpretacja/hermeneutyka nie może przekazać” lub „do czego nie potrafi dotrzeć, gdyż idzie za daleko”. Kłopot, z którym zmagają się Gumbrecht, jest zatem poważniejszy niż sama hermeneutyka: jak przekazać to, co nieprzekazywalne? Jak za pomocą języka wyjść poza język? Jak za pomocą znaczenia połączyć się z tym, co nie jest znaczeniem? Czy wystarczy do tego semiotyka – czy

cel to „ponowne rozpalenie pragnienia, które przyciąga nas do rzeczy w świetle i otula nas w ich przestrzeń” (P 152), doznanie „rzadkich momentów harmonii” (P 156), osiągnięcie „intensywnej ciszy obecności”, będącej „odkupieniem” (słowo to sam bierze w cudzysłów) (P 150)⁵⁸. Kiedy indziej tłumaczy, że idzie zaledwie o „uchwycenie nieinterpretacyjnych komponentów naszej relacji do świata” (P 103).

Oczywiście, jak wolno się było spodziewać, uzasadnieniem tego dążenia staje się dojmujące odczucie znużenia lub przeciążenia hermeneutyką: „nie ma dziś rzeczy bardziej męczącej niż produkcja jeszcze jednego niuansu znaczeniowego, niuansu o »trochę większym sensie«” (P 120). Gumbrecht, aby odrzucić znużenie, przedstawia zarys czegoś, co nazywa „polem niehermeneutycznym”. Jego wyznacznikami są m.in. „pragnienie bezpośredniości” (P 120), doświadczenie „substancjalności” (albo – na tej samej stronie – „substancjalności” (P 76)), „percepcja zmysłowa” (P 83)⁵⁹.

Gdy przychodzi znaleźć jakąś paralelę historyczną dla dążenia ku bezpośredniości, Gumbrecht (mediewista) wraca do średniowiecza, bo wtedy „duch i materia były uważane za nierozdzielne” (P 49) (Kittler wracał do Grecji). Innym przykładem okazuje się katolicka (nie protestancka) eucharystia, oparta na relacji obecności, a nie zastępowania. Eucharystia to zresztą „prototyp kultur obecności”, podczas gdy – bardzo to w duchu Heideggera – „obradę parlamentarną są rytuałem pasującym do kultur znaczenia” (P 102). Gumbrecht pozostaje, oczywiście, świadom, że tego typu opozycje wzbudzą podejrzenie, iż jest konserwatystą lub nawet reakcjonistą. Zatem, z jednej strony, zadaje „pytania” takie, jak to:

Czy nie było tak, że ci intelektualści, którzy w imię tradycji oświecenia próbowali wykluczyć teologię ze świata akademickiego, nie wydawali mi się zawsze ograniczeni albo nawet żałośni? [P 158]

Z drugiej strony, zmuszony jest przyznać, że sprawia wrażenie kogoś, kto pragnie „być jednocześnie teologicznym i nieteologicznym” (P 160), że w jego pisaniu ujawnia się „nuta mistycyzmu (albo nawet i więcej niż nuta)” (P 158), że „rozkosz obecności» to [przecież] formuła mistyczna *par excellence*” (P 77–78).

Gumbrecht nie występuje po prostu przeciw hermeneutyce – bo rodzi się wtedy pokusa mistycznego zamknięcia, kwietyzmu, a nawet przemocy⁶⁰. Ale jednocześnie odrzuca hermeneutykę jako naukę sięgania „poza” i wybiera tę – o ile to możliwe i o ile to jeszcze hermeneutyka – która uczy pozostawiania „tu i teraz”. Zachwala „oscylowanie pomiędzy efektami obecności a efektami znaczenia” (P 25). Pragnie nam uświadomić, że czasem warto (znów cudzysłów) „na moment zamilk-

potrzeba czegoś zupełnie innego, czego jeszcze nie znamy? A może wolno po prostu zdać się na coś tak starego jak teologia?

⁵⁸ Gumbrecht zastrzega się, że nie zależy mu na tym, aby nadać swojemu pisaniu „jakąś tajemniczą aurę” (P 153), ale – jak widać – słabo mu to wychodzi.

⁵⁹ Zob. też P 52: „Pole hermeneutyczne” składa się z „odcieśnionego obserwatora”, który „penetruje powierzchnię świata, aby wydobyć wiedzę i prawdę stanowiące jego ukryte znaczenie”.

⁶⁰ Doświadczenie obecności, czy też epifanii estetycznej, bo również takiego określenia używa Gumbrecht, jest nieodłączne od przemocy: „doświadczenie estetyczne nie może zaistnieć bez momentu przemocy – ponieważ nie istnieje doświadczenie estetyczne bez epifanii, to znaczy bez zdarzenia zajmowania przestrzeni przez substancję”. Owa przemoc jest czynem „niepohamowanie fascynującym” (istnieje ona nie tylko na wojnie, ale także w corcodzie lub boksie) (P 129).

nać» (P 155)⁶¹ – zanim znów, z powodu fatalnego przymusu, doda się kolejny niuans do wszystkich poprzednich niuansów. Ostatecznie – co niewykluczone – Gumbrechtowi chodzi (tylko i aż) o sam cudzysłów. Aby niejako w sposób możliwie najtrwalszy usytuować się jego obrębie. Ale na pewno nie zmierza, jak sam zastrzeżę, do (*quasi*-Kittlerowskiej) pochwały „marzenia o mrocznym świecie czystej substancji” (P 155). Mimo to trudno nie zapytać: czyż z marzeniem tym nie dzieje się tak, jak z przemocą, o której Gumbrecht mówi, że jest „niepohamowanie fascynująca”? Któż oprze się wezwaniu ciemnego światła; doznaniu obecności tak silnej, że jakby wyrwanej z upływu czasu; wieczności zawartej w chwili? Czy zdoła to uczynić ktoś, kto tak przemożnie odczuwa znużenie, a nawet – znużenie własnym znużeniem?

Znużenie wigozem?

Pora podsumować trzy wątki, które przewijały się w tym szkicu. Pierwszy to integracja. Jak pamiętamy, już w wyjściowym sformułowaniu (zaczepniętym ze szkicu Michała Głowińskiego) nie chodziło tylko o scalenie dwóch metod w jedną metodę, ale o kwestię (niemal) ontologiczną: o połączenie dwóch dziedzin, literackiej i nie-literackiej, pod rządami odmiennionej poetyki. Podział, choć nadal by istniał, zostałby zaleczony na gruncie nowej teorii tekstu.

W przypadku Kittlera i Gumbrechta też chodzi o ontologię – i to w sposób jawny. Kittlerowi, po odrzuceniu dualizmu nauk – podziału na nauki o duchu i nauki o mediach – pozostał do pokonania ostatni szaniec w postaci rozróżnienia między softwarem a hardwarem. Szturmu dokonał on w tekście *Es gibt keine Software* (Nie istnieje *software*)⁶². Winthrop-Young pisze:

Kittler demaskuje oprogramowanie w podobny sposób, jak XIX-wieczna nauka podważała ludzki umysł, badając działanie mózgu. Ostatecznie nie ma oprogramowania z tego samego powodu, dla którego nie ma wyższego fakultetu, znanego jako *Geist*, umysł lub duch: oba nie są niczym więcej niż tylko konfiguracjami, które można zredukować do włączania i wyłączania niezliczonych małych obwodów poprowadzonych przez puste pojemniki⁶³.

Gumbrecht zwalcza dualizm poprzez rezygnację i z hermeneutyki, i z kartezyjanizmu – które traktuje łącznie – oraz poprzez wysunięcie idei, że winniśmy stać się częścią tego, co porzuciliśmy. Świata, czyli harmonii rzeczy w całej tak bardzo nas pociągającej bezpośredniości⁶⁴. Uczestnictwo, współobecność, przyswojenie, teo-

⁶¹ Trzeba by tu zainteresować się pojęciem *Erleben*, a właściwie *Nacherleben*, sięgając aż do Schleiermachera (choć on nie znał jeszcze tego słowa) i oczywiście do Diltheya. W *Powers of Philology* Gumbrecht zarysowuje coś, co nazywa „*non Diltheyan conception of Erlebnis*” (s. 85). W *Produkcji obecności* pisze o *Erlebnis* jako „interwale pomiędzy fizyczną percepcją przedmiotu i (ostatecznym) przypisaniem mu znaczenia” (P 141, przypis 40).

⁶² F. A. Kittler, *Es gibt keine Software*. W zb.: *Schrift*. Hrsg. H. U. Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer. München 1993. Zob. też na stronie: <https://mediarep.org/handle/doc/10183> (data dostępu: 18 X 2019).

⁶³ Winthrop-Young, *op. cit.*, s. 76.

⁶⁴ W szerszym ujęciu: „doświadczanie rzeczy w świecie w ich przedpojęciowej rzeczowości [które] przywróci odczuwanie cielesnemu i przestrzennemu wymiarowi naszej egzystencji” (P 132).

fagia i antropofagia – oto stawka przedsięwzięcia Gumbrechta. Przedsięwzięcia, które jednak może wydawać się, jak zaznacza sam autor, odpychające:

Najbardziej oczywistą przyczyną tej nie tylko intelektualnej antypatii jest oczywiście napięcie między naszą skoncentrowaną przede wszystkim na znaczeniu kulturą i zjadaniami świata jako najbardziej bezpośrednim sposobem stania się jednym z rzeczami w świecie w ich namacalnej obecności. [P 104]

Pamiętajmy jednak, że cały czas chodzi o „stanowisko wewnątrz humanistyki”, czyli *de iure* hermeneutyki – ale takie, które „wyłamuje się” oraz „łamie kilka *tabu*” (P 108–109). A przede wszystkim – nie boi się zbliżenia do teologii i afirmuje tę bliskość (czego zresztą Gumbrecht nie kryje).

W pragnieniu znalezienia nowej, jednolitej podstawy, które tu opisujemy, zawiera się też tęsknota za sprawczością. Dążenie do bezpośredniości to przecież dążenie do posiadania wpływu, zajmowania miejsca w przestrzeni, jak podkreśla Gumbrecht, i wreszcie – osiągnięcia skutków poprzez przemoc⁶⁵.

Drugi wątek – hermeneutyki. Okazuje się ona nieznośną i udrczającą przeskodą, która oddziela nas od życia i czyni nudnymi szklarzami, a jednocześnie wciąż przynosi nadzieję, że – by użyć metafory Gumbrechta jako autora *Diesseits der Hermeneutik* – po połączeniu jej obu stron uda się znieść nie tylko podział na dwa rodzaje nauki, ale także, logicznie niezależne od tego podziału, pęknięcie świata na dwie części (fizyczną i metafizyczną). Hermeneutyka – dzięki logice, którą sama opisuje – zbliża wtedy, gdy (i jeśli) się oddala.

Trzeci wątek – znużenia i nowego wigoru lub też nowej werwy. Nie chodzi tu po prostu o emocje, ale o *Stimmung*, nastrój, tak jak pojęcie to rozumie (znów w nawiązaniu do Heideggera) Gumbrecht. Czyli o przedpojęciowe nastawienie – „bycie dotkniętym od środka”⁶⁶ – które nie poddaje się obróbce teoretycznej, lecz najmocniej odróżnia nasze teorie od siebie nawzajem. Jest bowiem tak, iż pokusa przejścia na stronę zmysłów – a najlepiej odkrycia swego rodzaju ucieleśnionych znaczeń lub cielesnych wyobrażeń – wydaje się dziś silniejsza niż kiedykolwiek wcześniej. Oddziela nas ona od hermeneutyki, ale też sprawia, że pozostajemy w jej okolicach. W każdym razie w takiej mierze, w jakiej nadal pragniemy mówić.

PS.

Ale czy (nużące) gadanie o tym, że gadanie o znużeniu bardziej nuży niż samo znużenie, rzeczywiście dodaje nam wigoru?

⁶⁵ Gumbrecht zgadza się, że warto zapłacić cenę polegającą na tym, iż w humanistyce wszystko będzie zupełnie inaczej, aby odzyskać poczucie sprawczości – czyli że musimy się pogodzić z utratą, bo już się dokonała, nawet jeśli wydaje nam się, że wciąż mamy czego bronić. Być może jednak – wbrew temu, co sądzi Gumbrecht, wbrew temu, iż uważa swoje stanowisko za radykalne, oraz wbrew temu, jak ten radykalizm sam ocenia, a ocenia znakomicie – problem polega na czymś innym. Nawet nie na tym, że nasze poczucie sprawczości mierzymy miarą oddziaływania poza granicami nie tylko naszej dyscypliny, ale po prostu nauki – wcale nie jest oczywiste, iż tak winniśmy czynić – lecz na tym, że nowy kontrakt, który zawieramy, zawieramy sami ze sobą. Pod tym względem Kittler był o wiele bardziej radykalny niż Gumbrecht.

⁶⁶ H. U. G u m b r e c h t, *Czytanie nastrojów. Jak można pomyśleć dziś rzeczywistość literatury*. W zb.: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. L e g e ż y Ń s k a, R. N y c z. Warszawa 2012, s. 155 (przeł. A. Ż y c h l i Ń s k i). Jest to tłumaczenie pierwszego rozdziału książki H. U. G u m b r e c h t a *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur* (München 2011).

Abstract

ANDRZEJ SKRENDO University of Szczecin
ORCID: 0000-0002-7402-2048

HERMENEUTICS AND AROUND FROM WEARINESS TO FRESH VIGOUR

The subject of the paper is hermeneutics, though understood in a very specific way, namely not from the inside, from the side of its own tradition, but somehow from the outside—from the side of the critics. Among the critics, the most crucial role are played by F. A. Kittler and H. U. Gumbrecht, though J. Derrida and J. Habermas are also referred to. Criticism of hermeneutics is described in its most source aspect as rejection of intermediary and desire to immediacy. The author of the article pays attention to affective dimension of criticism: the dimension runs from the feeling of weariness, through weariness by weariness itself, and leads to something which may be called desire of fresh vigour.