

## Andrzej SZAHAJ

### Siła i słabość hermeneutyki

Chciałbym, aby hermeneutyka miała we wszystkim rację, bowiem to bardzo bliska mi orientacja. Uważam ją za istotny krok na drodze uzyskiwania przez humanistykę europejską samoświadomości, a zatem i na drodze jej wstępowania na teoretyczny etap rozwoju, na którym rejestracje przekonań zdroworozsądkowych zastępuje wysuwanie hipotez, które ze zdrowym rozsądkiem kultury zachodniej się rozstają<sup>1</sup>. Obawiam się jednak, że hermeneutyka racji we wszystkim nie ma, a przede wszystkim nie jest w stanie stanąć twarzą w twarz z konsekwencjami swych własnych odkryć. Że słowem otworzyła puszkę Pandory, a teraz stara się zagonić wszystkie złe duchy z powrotem do jej wnętrza. Nie sądzę, aby mogło się jej to udać, o czym dalej.

Skupię się tylko na jednej kwestii, która się z hermeneutyką wiąże, a mianowicie na kwestii interpretacji, przy czym rozpatrywać będę tylko jedną wersję hermeneutyki – gadamerowską. Większość jej tez uważam za słuszne, idzie głównie o koło hermeneutyczne, historię oddziałującą (*Wirkungsgeschichte*), drabinę interpretacji, rolę przedsądów czy przesądzeń (*Vorurteils*). Moje wątpliwości budzi tylko jedna rzecz. Idzie o znaną tezę Gadamera mówiącą o zlewaniu się w procesie interpretacji horyzontów: dzieła interpretowanego i interpretatora. Owa „fuzja horyzontów” ma znamionować udaną interpretację, która, jak chciałby autor *Prawdy i metody*, honoruje zarówno sensy, jakie wnosi tekst, jak i przesądzenia, jakie przynosi ze sobą interpretator. Uważam, że w świetle założeń samej hermeneutyki teza mówiąca o owej fuzji jest nie do utrzymania i stanowi jedynie ukłon w stronę

---

<sup>1</sup> Piszę o „zdrowym rozsądku kultury zachodniej”, gdyż w moim przekonaniu tzw. zdrowy rozsądek jest konstruktem kulturowym, ponieważ zaś kultur jest wiele, również wiele jest „zdrowych rozsądków”.

## Szkice

myślenia dualistycznego, tradycyjnego dla kultury zachodniej od jej greckich początków. Główny problem polega moim zdaniem na tym, że nie da się po prostu przeprowadzić granicy pomiędzy tym, co pochodzi z tekstu samego, a tym, co jest owocem twórczej inwencji interpretatora. Hermeneutyka napotyka tutaj dokładnie ten sam problem, o który rozbija się podejście ingardenowskie. Idzie o fundamentalny podział na to, co już zawsze w tekście obecne, i na to, co wnoszone do niego w trakcie interpretacji. Krótko mówiąc, uważam, że spora część piśmiennictwa dotyczącego problemu interpretacji, zrodzona bądź to z inspiracji hermeneutycznej, bądź też z inspiracji ingardenowskiej (jak np. estetyka recepcji w wydaniu Isera i Jaussa) próbuje rozwiązać problem *de facto* nierozwiązywalny, a mianowicie, jak oddzielić to, co w interpretacji obiektywne (pochodzące od tekstu), od tego, co w niej subiektywne (pochodzące od interpretatora). Pokusiłbym się nawet o stwierdzenie, że jest to główny problem literaturoznawstwa jako takiego, którego wszelkie próby rozwiązania – np. przy pomocy tradycyjnych podziałów na poetykę i na interpretację – zawiodły. Powtórzę: w moim przekonaniu oddzielenia tego, co obiektywne, od tego, co subiektywne w procesie interpretacji przeprowadzić się nie da i w tym sensie jeden z głównych zamysłów literaturoznawstwa jako takiego leży w gruzach: zamysł wyznaczenia tego, co naukowo o tekście stwierdzalne, a zatem niepodważalne, albowiem zawsze już w nim obecne, i tego, co pozanaukowo (choć niekoniecznie – amatorsko) woluntarystycznie doń wkładane, a zatem i wymienne.

Łatwo się przekonać, że problem nie dotyczy tylko kwestii interpretacji tekstu, gdy śledzi się losy debat epistemologicznych w filozofii XX wieku. Zostały one zdominowane przez spór realistów epistemologicznych z antyrealistami epistemologicznymi. Ci pierwsi utrzymywali, że w poznaniu dostrzegamy rzeczywistość samą w sobie, ci drudzy, że jedynie nasze własne konstrukty. Pierwsi chcieli cofnąć epistemologię na pozycje przedkantowskie, drudzy zaś wyciągnąć wszystkie konsekwencje z przełomu kantowskiego w filozofii i przy okazji zmodyfikować naukę samego Kanta. Spór ten, jak wiadomo, nie doczekał się żadnego rozwiązania i w tym sensie, jak słusznie dostrzegli to liczni filozofowie z Richardem Rortym na czele, przypominał odwieczny spór o istnienie Boga i możliwość jego udowodnienia. Okazał się zatem całkowicie nierozstrzygalny. Z jednej strony bowiem zwolennikom realizmu nie udało się pokazać, jak w poznaniu możemy uchwycić rzeczywistość samą w sobie, skoro używamy do tego naszych własnych narzędzi poznawczych wpływających na to, co poznawane (np. naszego języka), antyrealistom zaś przekonać realistów, że – przywołując słowa Leszka Kołakowskiego – „choćbyśmy zajrzeli do najgłębszej studni, to zawsze ostatecznie dostrzeżemy w niej jedynie odbicie naszej własnej twarzy”. Okazało się w ostateczności, że spór powyższy miał cechy typowego sporu dwóch różnych światopoglądów, a nie sporu naukowego, w którym jedna strona da się przekonać argumentami drugiej. Moim zdaniem w przypadku sporu o interpretację mamy do czynienia z analogiczną sytuacją. Spór pomiędzy realistami i konstruktywistami w sprawie statusu interpretacji jest nierozstrzygalny, albowiem w ostateczności jest to spór światopoglądowy.

wy. Idzie w nim w gruncie rzeczy o to, czy istnieje coś, co transcenduje ludzką rzeczywistość, czy też nie. Moje stanowisko może wydawać się dziwne, ale uważam, że w pewnym sensie idea tekstu samego w sobie – tekstu, który czeka na interpretację i tej interpretacji się opiera, jeśli nie jest ona adekwatna – jest odpowiednikiem idei rzeczywistości czekającej na swe odkrycie z relacjonowanego powyżej sporu epistemologicznego, zaś jedna i druga są ekwiwalentem idei Boga ze starego sporu ateistów z teistami. W przypadku sporu o interpretację, tak jak w przypadku dwóch sporów powyżej przywołanych, chodzi w ostateczności o wiarę w to, że istnieje jakiś tekst niezależny od interpretacji lub „ateizm” w tej kwestii. Dlatego też wydaje mi się, że spór ten jest podobnie jak spory religijne (i epistemologiczne) niemożliwy do rozstrzygnięcia i optowałbym za jego porzuceniem, co mogłoby prawdopodobnie odpowiadać stanowisku agnostycznemu w sporze o istnienie Boga. (Twierdzę tak, choć sam uważam, że w sporze tym znacznie więcej argumentów jest po stronie konstruktywistów, ale nigdy nie zdołają oni przekonać do swych racji wierzących w istnienie tekstu samego w sobie). Sądzę, że skoro nie można przeprowadzić żadnej wyraźnej granicy pomiędzy tym, co pochodzi od tekstu a tym, co pochodzi od interpretatora, należy przyjąć stanowisko pragmatyczne i uznać, że jedyna rzecz, która jest niewątpliwa to interpretacja i jej rezultaty, a co za tym idzie skupić swoją uwagę właśnie na niej. Zmierzam do tego, aby nie spierać się więcej o to, czy interpretacja jest jakoś wierna tekstowi czy też nie, albowiem nie możemy tego sporu rozstrzygnąć nie mając dostępu do tekstu samego, czyli tekstu poza wszelką interpretacją (co jest analogią do niemożności uzyskania „boskiego punktu widzenia” w epistemologii<sup>2</sup>), lecz raczej aby zastanowić się nad tym, dlaczego pewne interpretacje zyskują uznanie a inne nie, albo nad tym, jakie są implikacje etyczne poszczególnych interpretacji lub jakie kryją się za nimi wizje świata (przede wszystkim etyczne i polityczne). Ktoś, komu ta perspektywa nie odpowiada, mógłby rzec, iż istnieją takie interpretacje, które w ogóle nie mogą wejść do puli interpretacji tak dyskusyjnych, albowiem to sam tekst je odrzuca, sam tekst stawia im opór. W moim przekonaniu tekst nigdy żadnego oporu niczemu nie stawia, opór stawiają jedynie ludzie. Strzegą oni jakiejś interpretacji, twierdząc, że strzegą samego tekstu. Czasami starają się ukryć w ten sposób naturę relacji władzy, jakie wiążą się ze sporem interpretacji, najczęściej jednak natury tej nie są w ogóle świadomi. Nierzadko w grę wchodzi niemożność pogodzenia się z konsekwencjami przewrotu kopernikańskiego w filozofii, szerzej – w humanistyce, czy wręcz całym zachodnim poznaniu, a zatem z faktem, że rzeczywistość sama w sobie jest niepoznawalna, zaś poznawalne tylko to, co sami do niej wnosimy. Dla wielu byłoby to bowiem przyznanie się do porażki poznawczej o konsekwencjach światopoglądowych, ponieważ pozbawione racji byłoby przekonanie, że w każdym rodzaju poznania istnieje jakaś druga strona, do której dotarcie uzasadnia d o p i e r o podjęty wysiłek poznawczy, w tym przede

<sup>2</sup> Zob. H. Putnam *Realism with a human face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992, s. 23.

wszystkim – naukowy, i napełniło obawą, że odrzucenie istnienia owej „drugiej strony” powoduje, iż zamiast stanąć mocno na niezależnym od człowieka gruncie obiektywnych danych umożliwiających poznanie Prawdy, zaczynamy się „błąkać wśród swych własnych tworów” (R. Rorty), popadamy w całkowity subiektywizm i woluntaryzm (solipsyzm interpretacyjny), a wszelkie standardy roboty naukowej legną w gruzach<sup>3</sup>. Tymczasem, jak to wielokrotnie próbowałem już powiedzieć, nic takiego nam nie grozi<sup>4</sup>. Interpretacja, aby została w ogóle uznana za interpretację, nie może być całkowicie dowolna. Musi być interpretacją, która znajduje uznanie w jakiejś wspólnotie interpretacyjnej (S. Fish). Nikt nie jest zatem samotnym interpretatorem, a zatem solipsyzm interpretacyjny jest zagrożeniem fikcyjnym. Zresztą już wtedy, gdy przystępuje się do interpretacji, żywi się przesądzenia, które są związane z jakąś wspólnotą, z jej kulturą, a zatem powszechnie w niej przyjętymi przekonaniem o charakterze ontologicznym, epistemologicznym oraz aksjologicznym. A to właśnie te przesądzenia z góry określają kierunki możliwej interpretacji. To one stają się podstawą rekonstrukcji tekstów w procesie interpretacji. Nie grozi nam zatem taka dowolność, frywolność czy subiektywność, jakiej boją się obrońcy obiektywności interpretacji, albowiem zarówno na początku interpretacji, jak i na jej końcu znajduje się to, co ponadindywidualne: wspólnota i jej kultura. Wszelkie nasze konstrukcje interpretacyjne są możliwe tylko dzięki nim<sup>5</sup>. Nadto, jak znakomicie przekonuje Gadamer w swojej idei drabiny interpretacji, nikt z nas nie rozpoczyna interpretacji zupełnie od początku, od zera, lecz bierze pod uwagę te interpretacje (konstrukcje), które zastaje. A kulturowe konstrukcje w postaci interpretacji dominujących czy powszechnie uznanych są nader trudne do rozmontowania. Przeciwnicy podejścia konstruktywistycznego błędnie zakładają, że jeśli coś jest skonstruowane, to może być łatwo zdekonstruowane, a cechę trwałości może zachować jedynie coś co dane w sposób Obiektywny i jako takie zastane<sup>6</sup>. Nic z tych rzeczy. Konstrukty kulturowe są trwałe i trudne do zburzenia, o czym świadczy chociażby trudność w zmianie przekonania, że istnieje coś takiego, jak tekst oczekujący swej interpretacji i zasadniczo od

<sup>3</sup> Na temat możliwości porzucenia w poznaniu drugiej strony dyskursu i ustanowienia monistycznego paradygmatu poznawczego zob. J. Mitterer *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

<sup>4</sup> Zob. np. A. Szahaj *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997 nr 6.

<sup>5</sup> Zob. S. Fish *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, tłum. różni, Universitas, Kraków 2002.

<sup>6</sup> Pisząc „Obiektywne” dużą literą ma na myśli obiektywność rozumianą fundacjonalistycznie, tzn. całkowicie pozakontekstowo (pozakulturowo). Oprócz niej istnieje zwykła obiektywność pisana małą literą, obiektywność, która jest rezultatem zgody co do czegoś, uzyskanej w jakiejś wspólnotie bądź to w wyniku debaty, bądź też w wyniku działania określonych przesądzeń kulturowych, które można jednak zrekonstruować i poddać krytyce.

## Szahaj Siła i słabość hermeneutyki

niej różny. Ta trudność rozmontowania konstruktów kulturowych powoduje, że tak rzadko spotykamy naprawdę nowe interpretacje, zaś derridiańskie idee dekonstrukcji znajdują niewielkie zastosowania w praktyce interpretacyjnej.

Muszę jednak przyznać, że rozumiem niektóre racje etyczne stojące za przywołanymi powyżej obawami zwolenników Obiektywności interpretacji bądź jej dialogowego charakteru. W tym sensie rozumiem także zwolenników hermeneutyki. Mam na myśli głównie przekonanie, że interpretacja powinna być dialogiem pomiędzy interpretatorem a tekstem, co czasami w istocie oznacza, że powinna ona być dialogiem pomiędzy interpretatorem a autorem tekstu<sup>7</sup>. Przykładem owego podejścia dialogowego jest tekst Michała Januszkiewicza pt. *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej* (w niniejszym numerze „Tekstów Drugich”). Jego autor stara się uniknąć skrajności wynikających (wedle jego interpretacji) z pokładania nadziei we właściwej interpretacji w tekście samym lub umieszczenia jej całkowicie w czytelniku (by użyć sławnego sformułowania S. Fisha). Jeśli dobrze rozumiem autora, chciałby on przekonać nas, że możliwa jest droga pośrednia, bliska intencjom hermeneutyki, ale jednak nietożsama z nimi. Zamiast bowiem mówić o zlewaniu się horyzontów tekstu i interpretatora (tak jak to czynił Gadamer), woli on mówić o wymianie (transakcji) pomiędzy tekstem a interpretatorem, w wyniku której tekst uzyskuje określoną interpretację, a interpretator zmienia siebie („Transakcja oznacza tu wobec tego sytuację, w której nie tyle dochodzi do jakiegoś «złania się» horyzontów rozumienia i interpretacji, co raczej, przy zachowaniu ich względnej autonomii, do zdolności rewidowania horyzontów rozumienia i otwartości na to, co nieoczekiwane”). Podejście to budzi moją sympatię. Problem jedynie w tym, że choć maksymalnie osłabia ono dualistyczne założenia hermeneutyki, to jednak ich nie eliminuje. Januszkiewicz aprobatywnie przywołuje przekonanie Gadamera, że „dzieło pragnie być rozumiane, że jest w nim coś, co wymaga rozumienia”. Pisz dalej:

Gadamer powiada [...], że to dzieło samo zachęca do bycia-współ-aktywnym. Sam oczywiście wolałbym osłabić ten gadamerowski akcent, ujmując dzieło jako impuls, coś prymarnego. Oznaczałoby to bowiem, jak sądzę, powrót do tradycyjnych przekonań o pierwotności dzieła i wtórności interpretacji jako zaledwie komentarza. Należałoby raczej mówić o byciu-współ-aktywnym, w którym nie da się wyznaczyć tego, co prymarne (uprzednie, podstawowe) i tego, co wtórne. Równie słusznie można by przecież mówić o uprzedności działań interpretacyjnych. Problematykę tę wolę zawiesić, aby nie podejmować znanego nierozstrzygalnika: co pierwsze – kura czy jako?

Intencja owego zawieszenia jest w moim przekonaniu jak najbardziej słuszna i odpowiada wcześniej przeze mnie nakreślonej postawie agnostyka interpretacyjnego. Zauważmy jednak, że Januszkiewicz nie jest konsekwentny. Oto bowiem już w powyższym cytacie pojawia się stwierdzenie o prymarności dzieła. I to nie w sensie prymarności rozumianej banalnie jako fakt wyprzedzania czaso-

<sup>7</sup> Zob. na ten temat D. Szajnert *Intencje autora i etyka interpretatora*, w: *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A. Kola, A. Szahaj, Universitas, Kraków 2007.

wego materialnego nośnika znaczeń i sensów w postaci np. kartek papieru zapisanych określonymi znakami wobec procesu poddawania owych znaków interpretacji (nikt przy zdrowych zmysłach tak pojętej prymarności nie neguje), ale w sensie większej ważności w procesie interpretacji. A zaraz potem napotykamy w tekście Januszkiewicza paragraf pt. *Co daje tekst? Co daje interpretator?* W tytule tym stare dualizmy odżywają z całą mocą, rysującą się wcześniej perspektywę monistyczną tekstu/interpretacji zastępuje tradycyjna perspektywa tekstu i interpretacji (interpretatora). We wspomnianym już paragrafie pojawiają się też gorzkie żale nad „radykalnym subiektywizmem” czy „woluntaryzmem interpretacyjnym”, jako rzekomymi skutkami niefrasobliwego obchodzenia się z tekstem proponowanego przez Richarda Rorty’ego. Wszystko to jest niekonsekwentne i niespójne, a nadto pokazuje jak trudno wyrwać się z objęć pojęć i schematów myślowych, które nas od wieków zniewalają<sup>8</sup>. Zgadzam się z Januszkiewiczem, że debata na temat tego, co pierwsze – tekst czy interpretator – nie ma już sensu i że należy zadowolić się faktem istnienia różnych interpretacji i przystąpić do badania tego, co owe interpretacje czynią (a ja dodałbym także: jaki jest ich kontekst kulturowy, w tym aksjologiczny oraz polityczny<sup>9</sup>). Zgadzam się też, iż jednym z istotnych aspektów owego czynienia jest to, że zmieniają one interpretatora. Jeśli jednak tak się do faktu interpretacji podchodzi, nie można jednocześnie powracać do starych dualistycznych założeń, które chciało się porzucić. Na ich rzecz pracują oczywiście problemy, których istnienie tekst Januszkiewicza wyraźnie sygnalizuje. Chodzi m.in. o problem, jak tekst może nas zmieniać, jeśli nie jest czymś od nas różnym? Pomiędzy kim toczy się dialog, jeśli nie pomiędzy tekstem a interpretatorem? Podejście dualistyczne podsuwa nam od razu gotowe i od wieków uznane odpowiedzi na te pytania. Podejście monistyczne musi dopiero owe odpowiedzi sformułować. Moim zdaniem czyniąc to, powinno wskazać, że wrażenie dialogu pomiędzy interpretatorem a tekstem od niego niezależnym wynika z niemożności uświadomienia sobie naraz wszystkich przesądzeń, które kierują myśleniem interpretatora. Mam na myśli to, że tekst w tej perspektywie należałoby traktować jako wyzwalacz refleksji interpretatora skierowanej na uświadomienie sobie tych przesądzeń kulturowych, które już były w nim obecne, ale pozostawały w stanie typowej dla nich skrytości. Rzecz polega na tym, że *m y z n a c z n i e w i ę c e j w i e m y , n i ż w i e m y , ż e w i e m y*. Interpretowany tekst byłby w tej perspektywie jedynie wyzwalaczem procesu wewnętrznego dialogu, jaki zaczyna się toczyć pomiędzy różnymi przekonaniem interpretatora, które mają go w swym

<sup>8</sup> Zob. E. Bińczyk *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Universitas, Kraków 2007.

<sup>9</sup> Znamionowałoby to odejście od epistemologicznego paradygmatu interpretacji na rzecz paradygmatu określanego czasami jako etyczny, czasami jako antropologiczny, a czasami jako kulturowy. Zob. teksty zgromadzone w tomie *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. R. Nycz, M.P. Markowski, Universitas, Kraków 2006.

władaniu, a przede wszystkim tymi, które sobie uświadamia, i tymi, o których nie miał dotąd (do momentu interpretacji) pojęcia. To, co zdarza się nieoczekiwanie w procesie obcowania z tekstem, to w tej perspektywie odkrycie w trakcie jego interpretacji, iż istnieją w nas przekonania, o których istnieniu dotąd nie wiedzieliśmy. A w takim razie dialog, o którym mówi Gadamer i za nim Januszkiewicz byłby dialogiem w e w n ę t r z n y m (pomiędzy różnymi ja w nas), jedynie projektowanym na zewnątrz, zaś zmiana, jaka dokonywałaby się w interpretatorze pod wpływem interpretacji, byłaby niczym innym jak tylko odkrywaniem tych aspektów naszej świadomości (tych przesądzeń), które dotąd były przed nami ukryte (byłoby to przejście od wiedzy milczącej do wiedzy jawnej czy od wiedzy „jak” do wiedzy „że”). W tym sensie jeszcze raz sprawdzałyby się zasada dobrze znana z psychologii postaci i świetnie opisana także na gruncie socjologii wiedzy oraz antropologii kulturowej, że poznać (zinterpretować) możemy tylko to, co już w pewnym sensie od zawsze znamy<sup>10</sup>. W przypadku interpretacji tekstów mówiłaby ona, że możemy je interpretować tylko tak, jak pozwala nam na to zestaw przesądzeń, które władają naszym umysłem, a które są tożsame z fragmentami kultury naszej wspólnoty. Świadom tego był sam Gadamer. Przywiązanie do myślenia dualistycznego nie pozwoliło mu jednak wyciągnąć wszystkich wniosków z tego faktu. Zatrzymał się on zatem niejako w pół drogi, mimo że wewnętrzna logika jego myśli związana z uznaniem sprawczej mocy przesądzeń oraz historyczności interpretacji popychać go winna do przyznania, iż nie da się już dłużej utrzymywać granicy pomiędzy tym, co pochodzi w interpretacji od tekstu samego a tym, co wnoszone doń przez interpretatora, a zatem nie da się też uzasadnić tezy o „fuzji horyzontów” (fuzja może wszak następować tylko tam, gdzie mamy r ó ż n e od siebie elementy).

Zauważmy teraz, że powstanie całej tej problematyki, która stanowi temat naszego namysłu w niniejszym tekście, jak i w hermeneutyce jako takiej, warunkowane jest zaistnieniem kultury wewnętrznie zróżnicowanej, bogatej w różne przekonania, by tak rzec. Tylko taka bowiem kultura stawia w ogóle problem interpretacji, ponieważ tylko na jej gruncie może wystąpić wielość interpretacji. Tam, gdzie tej ostatniej nie ma, nie można dostrzec tego, że coś takiego jak interpretacja w ogóle istnieje, albowiem cały świat tworzy niepowątpiewalną całość noszącą znamiona naturalności i oczywistości (n i c nie może być inne niż „jest”). Pojawienie się problemu interpretacji jest znakiem rozbicia pierwotnej jedności kultury. Rozbicie to musi też owocować pojawieniem się odmiennych wspólnot interpretacyjnych, a zatem i podzielonych osobowości, te ostatnie powstają bowiem głównie w wyniku partycypacji w różnych wspólnotach interpretacyjnych. A tylko podzielone oso-

---

<sup>10</sup> Zob. m.in. L. Fleck *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, przeł. M. Tuskiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1986; N.R. Hanson *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1958; A. Zybertowicz *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.

## Szkice

bowości mogą same ze sobą wchodzić w dialog, rzucając go na zewnętrzny świat tekstów. Nie przypadkiem zatem problem interpretacji nasila się wtedy, gdy kultura ulega pluralizacji, jak to było w starożytnej Grecji, czasach Reformacji czy w epoce ponowoczesnej różnorodności.

Podsumowując powiedziałbym, że powyższe uwagi mogą zostać potraktowane jako domyślenie lekcji hermeneutyki gadamerowskiej do końca, wyciągnięcie z niej wszystkich konsekwencji. Czy rozwiązuje to jednak zasygnalizowane wcześniej problemy etyczne związane z koniecznością szacunku dla tekstu czy dla autora, jako Innych domagających się uznania? W pewnym sensie tak. Pokazuje bowiem szansę ocalenia honoru autora i tekstu jako sprawcy czegoś, co przez sam fakt swego istnienia pozwala interpretatorom lepiej poznać samych siebie.

## Abstract

**Andrzej SZAHAJ**  
**Nicolaus Copernicus University (Toruń)**

### **Strength and weakness of hermeneutics**

The author discusses advantages and disadvantages of hermeneutics as seen from the perspective of interpretation. He aims at showing that Gadamer's hermeneutics, even though it formulates quite a few accurate intuitions as to successful process of interpretation, it is, however, unable to deal with at least one essential problem, i.e. with mapping the boundaries between that which comes from an interpreted text and that which is contributed to it by an interpreter. According to the author the reason for that could be found in the fact that such a boundary cannot at all be introduced. Having said so, he suggests to reject Gadamer's dualist attitude according to which the reality of interpretation is being divided into text and interpretation, and assume that in the process of interpretation, the latter simply overlaps with the text, thus the text itself loses any autonomy in the face of interpretation. The author claims one should leave behind the problem of an accurate interpretation, i.e. faithful to the text, and concentrate instead on cultural study of ethical and political reasons for the emergence of different interpretations. Additionally, he argues it is not true that such an interpretative freedom is opposed by the text itself. According to him the resistance is introduced by the people and their interpretations which have in the process of their conventionalisation begun to play the role of the text itself. Such a resistance can at most be associated with a set of interpretative communities existing in a society and the ideas shared by them. In that sense, he repeats an argument mentioned some years ago that the boundaries of interpretative anarchism do not belong to the text, rather to the cultural context of an interpretation.