



Czy można pogodzić dekonstrukcję z hermeneutyką?

Dialog Derridy z Gadamerem

Patryk Szaj

Derrida we wspomnieniu
napisanym po śmierci
Gadamera przyznał, że wywarł
on na niego duży wpływ
i był nie tylko jego przyjacielem,
ale wręcz przewodnikiem.

Na pierwszy rzut oka pomiędzy hermeneutyką filozoficzną Hansa-Georga Gadamera a dekonstrukcją Jacques'a Derridy nie istnieje żadna zbieżność. Nie odnajdywał jej ani sam Derrida, ani ponowoczesny nurt myśli hermeneutycznej, który czerpiąc wiele z dorobku twórcy dekonstrukcji, jednocześnie krytycznie odnosił się do dziedzictwa autora *Prawdy i metody*, implicite utwierdzając antagonistyczny stosunek pomiędzy nimi. Uczynił tak na przykład John D. Caputo, gdy stwierdził, że zainicjowany przez Martina Heideggera w *Byciu i czasie* projekt nowoczesnej hermeneutyki rozwinął się w trzech kierunkach: na lewo – ewoluując w Derridiańską dekonstrukcję, na wprost – w późną filozofię bycia samego Heideggera, oraz na prawo – w stronę konserwatywnej i zachowawczej hermeneutyki filozoficznej Gadamera, która wprawdzie „oferuje nam najbardziej liberalną z możliwych form tradycjonalizmu”, jednak pozostawia piłkę zawsze w granicach boiska fundowanych przez autorytet niezmiennej prawdy tradycji¹. W podobnym duchu wypowiadał się Norbert Leśniewski, gdy przecząc odpowiadał na pytanie, czy możliwa jest dekonstruktywistyczna radykalizacja her-

meneutyki filozoficznej Gadamera, twierdząc, że brak w niej charakterystycznego dla dekonstrukcji oraz hermeneutyki radykalnej „współczynnika niedookreślenia”².

Nie sposób również pominąć negatywnych opinii na temat hermeneutyki formułowanych przez samego Derridę, dla którego stanowiła ona pewien ogólny, charakterystyczny dla filozofii zachodniej model „transcendentnej” lektury, dążący do odkrycia całościowej, ostatecznej, źródłowej prawdy tekstu, odsyłającej do zewnętrznego, w pełni obecnego sensu³. Autor *Marginesów filozofii* pozostawał krytyczny także wobec rozmaitych przejawów XX-wiecznej myśli fenomenologiczno-hermeneutycznej, w tym wobec Heideggera, choć przyznawał, że wywierał na niego rozmaite wpływy⁴. Co ciekawe jednak, Derrida nigdy nie podjął rzetelnej polemiki z samym Gadamerem.

Zaprzeczaniu możliwości pogodzenia projektu hermeneutyki filozoficznej z dekonstrukcją towarzyszyła często krytyka tej pierwszej jako przestarzałej, naiwnej czy intrametafizycznej. Waloryzację tę odwrócił w swojej ostatniej książce Andrzej Przyłębski, który postawił mocną tezę, że „filozofia hermeneutyczna [nie tylko] nie jest postmodernizmem”, ale wręcz stanowi swoistą ochronę przed niebezpieczeństwami postmodernizmu, a także swego rodzaju wyższą metafizologię zdolną oddzielić ziarna myśli nowoczesnej od plew ponowoczesnej destrukcji⁵.

¹ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis 1987, s. 111, 113.

² Zob. N. Leśniewski, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera?*, [w:] A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, Poznań 1997.

³ Zob. J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przekł. B. Banasiak, Łódź 2012.

⁴ Zob. J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przekł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

⁵ Zob. A. Przyłębski, *Filozofia hermeneutyczna nie jest postmodernizmem*, [w:] idem, *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Poznań 2013.

Wszystkim tym opiniom przeciwstawić można jednak pojawiające się coraz częściej twierdzenia o istnieniu pewnego pokrewieństwa projektów Gadamera i Derridy. Zauważał je Kazimierz Bartoszyński, pisząc o podobnym modelu lektury proponowanym przez obu filozofów. Byłaby to lektura przebiegająca pomiędzy tekstem a czytelnikiem, pomiędzy czytaniem a czytającym, w przypadku Gadamera nastawiona na nieco bardziej ekumeniczny dialog, a w przypadku Derridy – na nieco bardziej agonistyczną relację pomiędzy sygnaturą tekstu a kontrsygnaturą czytelnika⁶. Także krytyczna postawa Derridy wobec strukturalizmu wykazywała, zdaniem Bartoszyńskiego, wybitnie hermeneutyczny rys. Od jakiegoś czasu podobnie zdaje się myśleć Michał Paweł Markowski, który w swojej ostatniej książce zauważył głębokie pokrewieństwo myślicieli⁷. Oba te przeświadczenia odpowiadają postulatowi Pawła Dybła, by skończyć z traktowaniem hermeneutyki Gadamera jako obiektu lekceważących kpin i wykonać rzetelną pracę komparatystyczną, która wykazałaby więcej podobieństw pomiędzy hermeneutyką a poststrukturalizmem, niżby się niektórym poststrukturalistom śniło⁸. I wreszcie, sam Gadamer – w przeciwieństwie do Derridy – wielokrotnie zaświadczał o wspólnych celach hermeneutyki i dekonstrukcji. Spróbujmy więc na początek zawierzyć autorowi *Prawdy i metody* i, kierując się hermeneutycznym postulatem dobrej woli, zrekonstruujmy jego poglądy na temat obu kierunków refleksji.

...

Jak wiadomo, jedyne publiczne spotkanie Gadamera i Derridy, do którego doszło w 1981 roku w Paryżu, zakończyło się niepowodzeniem. Gadamer w wygłoszonym wówczas referacie przedstawił hermeneutyczne rozumienie tekstu: „hermeneutyczne odniesienie do pojęcia tekstu odnajdujemy w konkretnym zastosowaniu wszędzie tam, i tylko tam, gdzie z wyjściowym domniemaniem sensu przystępuje się do jakiejś faktyczności, która nie spełnia bezkonfliktowo oczekiwań odnośnie do tego sensu. [...] tekst musi być rozumiany jako pojęcie hermeneutyczne. [...] Z punktu widzenia hermeneutycznego – który jest punktem widzenia każdego czytelnika – tekst jest tylko wytworem pośrednim [*Zwischenprodukt*], pewną fazą w procesie porozumienia”⁹.

Warunkiem zaś – bezwarunkowym warunkiem – porozumienia miałyby być „dobra wola”, z jaką interpretator („rozumiejący”) podchodzi do tekstu („rozumianej Rzeczy”). Choć odnaleźć tu można pokrewieństwo z wieloma przeświadczeniami Derridy (tekst jako produkt nieostateczny, stawiający opór rozumieniu; rozumienie jako proces, nie jako wytwór), to właśnie ostatni postulat wywołał jego sprzeciw. Derrida ironicznie nazwał go „dobrą wolą mocy”, zarzucając, że kieruje się on nie tyle ideałem przyswojenia, ile zawłaszczenia sensu, co z kolei spotkało się z równie ironiczną ripostą Gadamera: „niech pan zechce mi wybaczyć, że go usiłuję zrozumieć”¹⁰. Ponieważ jednak historia paryskiego spotkania została

⁶ Zob. K. Bartoszyński, *Hermeneutyka a dekonstrukcja. Hans-Georg Gadamer i Jacques Derrida wobec poezji*, [w:] idem, *Kryzys czy trwanie powieści. Studia literaturoznawcze*, Kraków 2004.

⁷ Zob. M.P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.

⁸ Zob. P. Dybel, *Hermeneutyka a (post)strukturalistyczne krytyki*, [w:] idem, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012.

⁹ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przekł. P. Dehnel, [w:] idem, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, wybór R. Godoń, wstęp i red. nauk. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 113–114.

¹⁰ Cyt. za: K. Bartoszyński, *Hermeneutyka a dekonstrukcja...*, op. cit., s. 279.

już opisana¹¹, na tym przerwę jej referowanie, by skupić się na postawie Gadamera, który w późniejszych tekstach wielokrotnie powracał do kontrowersji pomiędzy hermeneutyką i dekonstrukcją, wciąż obstając przy twierdzeniu o ich zasadniczym wspólnotowym wymiarze.

W polemicznym wobec Derridy tekście *Destrukcja a dekonstrukcja* Gadamer podjął ciekawą próbę obrony swojej hermeneutyki jako innej drogi rozwijającej ten sam co Derrida projekt Heideggerowskiej „destrukcji metafizyki” i, co ciekawe, inną drogą zmierzający do tego samego celu. Celem tym miałyby być „zadanie destrukcji systemu pojęciowego [*der Begrifflichkeit*] metafizyki. [...] Zadanie dekonstrukcji wyobcowanej pojęciowości metafizyki”, zatem rozbiórka nie tyle języka metafizyki – który, zdaniem Gadamera, sam w sobie nie istnieje – ile „metafizycznie pomyslane[go] wytwarzania [abstrakcyjnych] słów-pojęć, które odseparowane są od żywego języka”¹². Autor *Prawdy i metody* bronił się w ten sposób przed zarzutami Derridy o logocentryzm (i jego wariant: fonocentryzm), a jednocześnie wyznaczał pewną „przestrzeń porozumienia”: „Tylko dwie drogi wydawały się możliwe do obrania – i faktycznie zostały obrane, kiedy próbowałem ominąć właściwe metafizyce ontologiczne samoograniczenie. Jedną z nich jest droga wiodąca od dialektyki z powrotem ku dialogowi i rozmowie. Próbowałem podążać tą drogą w swojej filozoficznej hermeneutyce. Druga droga to droga dekonstrukcji wytyczona przede wszystkim przez Jacques’a Derridę. Na tej drodze zaginiony sens właśnie nie ma być wskrzeszany w żywej rozmowie”¹³.

Gadamer od razu zaznaczał jednak, że – mimo tej rozbieżności – „w zasadzie dekonstrukcji chodzi widocznie o to samo, gdyż także Derrida stara się znieść metafizyczne królestwo sensu [...] w procesie, który określa mianem *écriture* [...]”¹⁴. Tak ustanowione pokrewieństwo potwierdził w jednym ze swoich ostatnich tekstów w ogóle, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, pisząc o autorze *Marginesów filozofii*: „na całej francuskiej scenie był on tym, który dzielił ze mną największą liczbę wyjściowych założeń”¹⁵. Gadamer ponownie bronił w nim hermeneutyki (i późnej filozofii bycia Heideggera) przed zarzutami o logocentryzm. Przede wszystkim twierdził zatem, że hermeneutyka co najmniej od czasów Husserla nie wygląda już tak, jak ją przedstawiał Derrida w *Głosie i fenomenie* – że Derrida rozprawia się raczej z własnym fantazmatem hermeneutyki. Gdyby natomiast zadał sobie trud rzetelnego zgłębienia przekształceń, jakim uległa myśl hermeneutyczna za sprawą zwrotu ontologicznego dokonanego przez Heideggera, zmieniłby o niej swoje zdanie. By tego dowiedzieć, Gadamer przywoływał etymologię fundamentalnych słów każdej hermeneutyki – „rozumienia” i „samorozumienia”. „Rozumieć [*verstehen*] oznacza stać za kimś. [...] Adwokat reprezentuje swojego klienta, stoi za nim, nie powtarza czegoś, co tamten mu podpowiedział bądź podyktował, ale mówi za niego. Oznacza to zatem, że mówi od siebie jako ktoś inny i zwraca się do innych”¹⁶. Natomiast słowo „samorozumienie” „wskazuje w swojej konstrukcji przede wszystkim na pewien moment procesualny. [...] Nie rozumiem siebie – oto źródłowe doświadczenie [...]. Wprawdzie w życiu ludzkim chodzi o ciągłość własnego samorozumienia, ale proces

¹¹ Zob. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006.

¹² H.-G. Gadamer, *Destrukcja a dekonstrukcja*, [w:] idem, *Teoria, etyka, edukacja...*, op. cit., s. 118, 117.

¹³ Ibidem, s. 120.

¹⁴ Ibidem, s. 123.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, [w:] idem, *Język i rozumienie*, wybór, przekład i postowie P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 143.

¹⁶ Ibidem, s. 148.

ten polega na nieustannym wątpieniu-w-siebie niczym w innobyt, który zawsze pozostaje inno-bytem. Właśnie dlatego nigdy nie można osiągnąć samowiedzy w sensie pełnej identyfikacji z sobą¹⁷.

Etymologie te dowodzą, zdaniem Gadamera, że w podstawowych pojęciach hermeneutycznych tkwi już głęboko wydobywany przez Derridę motyw *différance*, że – jednym słowem – każdy hermeneuta zgodziłby się z Derridiańską tezą o ontologicznym pierwszeństwie różnicy przed tożsamością: „Ten, kto rozumie, musi rozumieć inaczej, jeśli w ogóle pragnie rozumieć”, a „różnica tkwi w tożsamości, w przeciwnym razie tożsamość nie byłaby tożsamością”¹⁸. Stąd też hermeneutyczne rozumienie nie jest zawłaszczaniem Inności przez jej oswajanie, ale przystaniem na konieczność ustawicznego dialogu, na procesualne stapienie horyzontów (myśliciela i tekstu, myśliciela i tradycji, dwóch myślicieli), które nigdy nie osiągną punktu stycznego. Jedyna różnica między Derridą a Gadamerem, jakiej można by się tu dopatrzeć, jest taka, że pierwszy zatrzymuje się na negatywnej diagnozie niemożliwości porozumienia i wydobywa znaczeniowy potencjał tkwiący w tej aporii, podczas gdy drugi naciska na konieczność dążenia do porozumienia mimo wszystko.

Nakreślony przez Gadamera obraz, podbudowany dodatkowo wspólnym źródłem hermeneutyki i dekonstrukcji, jakim miałyby być wczesny romantyzm niemiecki (tzw. jenajski¹⁹),

wyduje się przekonujący. Gadamer nie zauważył jednak istotnej kwestii, która w znacznej mierze osłabia jego argumentację. Derridzie bowiem nie chodzi wcale (albo: nie tylko chodzi) o różnicę tkwiącą w tożsamości, ale – jak dobrze wiemy – o sam mechanizm różnicowania. Tym właśnie jest *différance* – różnią, różnicnością, dysseminacją działającą w retorycznych trybach języka i podważającą wszelkie pragnienie wstrzymania gry znaczeń²⁰. Dlatego właśnie autor *O gramatologii* tak bardzo naciskał na prymat pisma nad mową. Inaczej niż autor *Prawdy i metody*, który pismo nieodmiennie traktował jako wyobcowaną mowę. Tutaj tkwi prawdziwe „źródło” – koniecznie w cudzysłowie! – kontrowersji między Derridą a Gadamerem. Zwrócił na to uwagę – i poddał świetnej, drobiazgowej analizie – już Paweł Dybel, którego zdaniem nieredukowalna rozbieżność pomiędzy nimi wynika z różnych porządków, w jakich się poruszają. Podczas gdy dla Gadamera to, co istotne, rozgrywa się na poziomie znaczonego, to Derridiańska redukcja do znaczącego istotnie komplikuje sprawy, wskazując nie tyle na pierwszeństwo różnicy przed tożsamością, ile na niewspółmierność ich obu. Dlatego analizy Gadamera chybiają celu²¹.

Można by tu dopowiedzieć, że jeśli rzeczywiście wspólnym źródłem hermeneutyki i dekonstrukcji jest romantyzm jenajski, to raczej Derrida niż Gadamer konsekwentniej rozwija jego projekt. Jeśli bowiem romantycy, zwłaszcza w osobie Friedricha Schlegla, kładli nacisk na progresywność procesu rozumienia (pojmowaną jako zasada *streben* – niekończące się dążenie do nieskończoności), to jednocześnie

¹⁷ Ibidem, s. 150.

¹⁸ Ibidem, s. 148, 160 (pierwszy cytat jest oczywiście przywołaniem słów z *Prawdy i metody*).

¹⁹ Zob. na ten temat np. M.P. Markowski, *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna*, [w:] F. Schlegel, *Fragmenty*, przekł. C. Bartl, oprac., wstęp i koment. M.P. Markowski, Kraków 2009.

²⁰ Zob. J. Derrida, *Różnia*, przekł. J. Skoczylas, [w:] M.J. Siemek, *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.

²¹ Zob. P. Dybel, *Poza dialektyką? Spór Gadamera z Derridą*, [w:] idem, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.

rozwijana przez nich idea *Bildung* zrywała z klasycystycznym, kumulatywnym modelem samorozwoju, wskazując na jego nieuchronną fragmentaryzację²². Gadamerowski model samorozumienia, zakładający „ciągłą ekspansję” i „powiększanie kontekstu”, a w konsekwencji przywrócenie utraconej ciągłości, można więc interpretować jako zachowawczy wobec romantycznej koncepcji *Bildung*, której sprawiedliwość oddaje raczej Derridiańskie przekonanie o ciągłym zrywaniu się i „nieciągłej restrukturyzacji” owego procesu.

W konkluzji swoich rozważań Dybel zauważał: „Jakkolwiek zatem z czasem wytworzyła się między nimi nić porozumienia i przyjaźni, to zarazem, jak się wydaje, obaj mieli poczucie nieprzekraczalnych różnic między własnymi koncepcjami, i to w kwestiach fundamentalnych. Tym bardziej, że różnice te wiązały się ściśle z odmiennymi tradycjami, z których głównie czerpała ich myśl o języku”²³. Uznanie tego wniosku za ostateczny byłoby wszakże – w moim przekonaniu – niezgodne nie tylko z przeświadczeniem Derridy o nieustannym różnicowaniu się znaczeń w wolnej grze *signifiants*, ale także z (wykraczającym niejako przeciw własnym założeniom ontologicznym) przeświadczeniem Gadamera, że rozumienie polega na tym, by zawsze rozumieć inaczej. Jeśli zatem uznalibyśmy rezultat paryskiej dyskusji filozofów za ostateczny, to – jak zauważył Caputo – byłibyśmy skazani na „wrażenie, że dekonstrukcja sprowadza się do pozbawionych skrupułów i nieuśmierzonych podejrzeń o «dobrą wolę mocy» tych, którzy najlepiej, jak to tylko możliwe, sta-

rają się porozumieć z kimś innym, podczas gdy hermeneutyka – ów dobry druh – stara się szlachetnie bronić dobrej woli”²⁴.

Tymczasem postawa obu filozofów dowodzi, że żaden z nich nie traktował omawianej kwestii jednoznacznie. W końcu bowiem również sam Derrida we wspomnieniu napisanym po śmierci Gadamera przyznał, że wywarł on na niego duży wpływ i był nie tylko jego przyjacielem, ale wręcz przewodnikiem. Wyraził również nadzieję, że wreszcie odbędzie się ich odroczone dysputa²⁵.

Podjęcie tej dysputy jawi się jako etyczny obowiązek tych, którzy zajmują się hermeneutyką i dekonstrukcją po śmierci obu myślicieli. Pytanie, od którego można by ją rozpocząć, brzmi: czy nieprzekraczalna różnica na poziomie pewnych konceptualnych założeń rzeczywiście anuluje zasadność twierdzenia Gadamera o wspólnych dążeniach hermeneutyki i dekonstrukcji? W moim przekonaniu – nie, o czym zaświadcza zwłaszcza późna filozofia Derridy, która wydobywa etyczny i – przede wszystkim – polityczny wymiar zarówno hermeneutyki, jak i dekonstrukcji.

Filozofia ta ujawnia bardziej afirmatywną stronę dekonstrukcji. Ujawnia więc, że – jak powiada Caputo – „krytyka obecności i logosu, podejrzliwość wobec hermeneutyki sensu i głębokiej prawdy, [...] nie są przedsiębrane w imię swawolnej, bezmyślnej gry, w imię nieokiełzanego krytykanctwa, w imię nihilistycznej nieufności, lecz w imię afirmacji, w imię [ciągłego powtarzania] *oui, oui*, w imię innego, absolutnej inności,

²² Zob. F. Schlegel, *Fragmety*, op. cit.

²³ P. Dybel, *Poza dialektyką? Spór Gadamera z Derridą*, op. cit., s. 462.

²⁴ J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Bloomington-Indianapolis 2000, s. 56.

²⁵ Zob. J. Derrida, *Wie recht er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 20.03.2002, s. 24.

w imię gościnności”²⁶. Tak pojęta dekonstrukcja nie jest niczym więcej (i niczym mniej) niż posunięciem hermeneutyki do jej granic, wydobyciem najbardziej krytycznego potencjału hermeneutyki przez zradykalizowanie jej twierdzeń o skończoności ludzkiego bycia, przesuniętych ku problematyce nieskończonej *différance*. Jeśli bowiem hermeneutyka jest – jak twierdził Derrida w *O gramatologii* – sztuką rozpoczynania tu, gdzie się znajdujemy, tu oto, a jednocześnie – jak powiadał Gadamer – narażaniem siebie na ryzyko ciągłego podważania i rearanżacji własnych przeświadczeń, to dekonstrukcja stanowi jedynie pewien etap, przez który musi przejść hermeneutyka, albo – inaczej – wątpienie, wewnątrz którego permanentnie operować musi hermeneutyka. W tej perspektywie wspólnym rdzeniem hermeneutyki i dekonstrukcji byłoby radykalne otwarcie na Inność. Znow Caputo: „Gadamer i Derrida dzielą wspólne zobowiązanie wobec wymiany pomiędzy [...] «Tym Samym» i «Innym», pomiędzy sferą mojego, czy też: naszego, świata a destrukcyjnym wtargnięciem do niego kogoś, kto puka do naszych drzwi, kto nie zna i nie podziela naszych założeń”²⁷. Obaj myśliciele podzielają zatem głęboko polityczną troskę o to, jak się przygotować na nadejście Innego. Ów polityczny wymiar nie był, jak dotąd, podkreślany dostatecznie mocno zwłaszcza w przypadku Gadamera. Wielokrotnie formułowane przez niego postulaty życzliwego wsluchiwanie się w racje tego, co Inne, otwarcia na to, co nie-swoje, posiadają właśnie głęboko emancypacyjny potencjał. Jednakże jego przywiązanie do „tradycji”, „wspólnoty”, „wspólnoty sensu” budziło niepokój Derridy, ponieważ „wspólnota” jest właśnie tym, co nie chce podejmować ryzyka, nie chce inkorporować Inności, pragnie raczej ryzyko jej pojawienia się zminimalizować. „Derrida obawia się murów wznoszo-

nych przez wspólnotę w imię podzielanych przez nas esencji, w imię esencji naszej tradycji, naszego kraju, [...] naszej płci, naszej religii, naszej kultury, naszej rodziny”. Zatem gdy dla Gadamera przygotowanie na nadejście Innego oznacza gotowość na doświadczenie tego, co niespodziewane, co wykracza poza nasz horyzont, dla Derridy stanowi raczej gotowość na doświadczenie tego, co niemożliwe. Na pytanie, jak przygotować się na nadejście Innego, udzieliłby on odpowiedzi, że „jedynym przygotowaniem jest nie być przygotowanym na cokolwiek, jedynym adekwatnym przygotowaniem jest przyznanie, że nie możemy być przygotowani na to, co nadchodzi”²⁸.

Zdaniem Derridy tylko głębokie przeżycie, głębokie doświadczenie aporii bycia nie-przygotowanym, odda sprawiedliwość Inności. „Trzeba iść tam, dokąd iść nie można” – powiada autor *Głosu i fenomenu*. Tym samym jedynie radykalizuje Gadamerowską definicję atoponu: „Tego, co pozbawione miejsca, tego, czego nie można podciągnąć pod schematy naszych oczekiwań wobec rozumienia i co – z tego powodu – wprawia nas w zdumienie. [...] Zdumienie i zdziwienie, blokada rozumienia – wszystko to umożliwia rozwój i pogłębienie poznania”²⁹. Kiedy zatem Gadamer zamknął esej *Destrukcja i dekonstrukcja* enigmatycznym zdaniem: „Ten, kto poleca mi dekonstrukcję i obstaje przy różnicy, znajduje się na początku rozmowy, nie u jej kresu”³⁰, być może nie do końca świadomie wyraził przeświadczenie, że tym, co dekonstrukcja dała hermeneutyce, a wraz z nią całej humanistyce, jest właśnie wymóg ciągłego pozostawania na początku drogi, ciągłego rozpoczynania od nowa, ciągłej rearanżacji egzystencjalnej. ●

²⁶ Ibidem, s. 56.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, wybór, przekł. i posłowie P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 7.

³⁰ H.-G. Gadamer, *Destrukcja a dekonstrukcja...*, op. cit., s. 124.

²⁶ J.D. Caputo, *More Radical Hermeneutics...*, op. cit., s. 57.

²⁷ Ibidem, s. 56.

