

Włodzimierz Lorenz

John D. Caputo i próba radykalizacji filozofii hermeneutycznej

Sztuka i Filozofia 2223, 22-39

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Włodzimierz Lorenc

JOHN D. CAPUTO I PRÓBA RADYKALIZACJI FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ¹

IDEA HERMENEUTYKI RADYKALNEJ

Radykalna hermeneutyka jest wyrazem radykalnego myślenia, myślenia ujawniającego trudności wszędzie tam, gdzie nie są one powszechnie dostrzegane w ramach innych perspektyw filozoficznych. Zgodnie ze słowami Caputo, jest to więc hermeneutyka, którą należałoby umieścić „poza hermeneutyką” szukającą sensu i stabilności, hermeneutyka nie represjonująca „lęku i drżenia”². Bierze ona początek z radykalizacji poglądów Heideggera, choć jednocześnie nawiązuje też do radykalnych „przedhermeneutów”, jakimi okazują się Kierkegaard i Husserl, Nietzsche i Mistrz Eckhart. Hermeneutyka niekoniecznie wymaga więc ustalania znaczeń, czy odpowiedzi na pytania, z którymi przystępujemy do filozofowania. Może być nią także myślenie bez spoczynku, trzymające się w ruchu, ciągle się przemieszczające i bez podstaw, pozbawiające komfortu³. Jej twórca z pełną racją zaznacza, że hermeneutyki takiej świadomie raczej nie szukamy. Nawiedza nas ona bez naszej woli. Jest radykalizacją dotychczasowej hermeneutyki, zaś jej atutem okazuje się „bardziej rozumna i mniej niebezpieczna idea rozumu, etyki i wiary”⁴.

Hermeneutyką tą jest przede wszystkim wolna i otwarta debata, będąca konwersacją ludzkości, pozbawioną złudzeń nieobcych nawet filozofom uważanym za postmodernistów. Obywa się bez wszelkich autorytetów, czy kryteriów. Nie ma też w niej niczego źródłowego, co w sposób konieczny miałyby być poddawane zabiegom interpretacyjnym. Tym innym rodzajem interpretacji staje się afirmacja „niewinności całej Ziemi,

¹ Niniejszy tekst stanowi fragment jednego z rozdziałów przygotowywanej przeze mnie książki *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*.

² Por. J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press 1987, s. 119.

³ Por. ibidem, s. 188.

⁴ Ibidem, s. 7.

a także afirmacja «gry»⁵. Jak pisze Caputo, „chodzi o utrzymywanie drżenia (*trembling*) i utrzymywanie w grze nieskończonej gry-odzwierciedleń (*mirror-play*) znaków i tekstów”⁶.

Nie jest to więc żaden akt negatywny. Jest on kierowany wbrew Derridzie, u którego dekonstrukcja hermeneutyki staje się „hermeneutyką dekonstrukcji”. Wszelkie programy filozoficzne zaczynają się jawić jako niebezpieczne, w związku z czym hermeneutyka ta przywraca nam trudności życia. Wskazuje bowiem na niezbywalny sens przygodności wszelkich struktur zarówno społecznych, historycznych czy lingwistycznych, poprzez co życie okazuje się znacznie bardziej złożone niż mogliśmy dotąd sądzić. Odtąd nie ma bowiem ustalonych sensów, czy też prawd obowiązujących wszystkich ludzi. Sens jako taki upada i właśnie ów upadek staje się przedmiotem rozważań tej hermeneutyki. Skoro jest ona gotowa „na najgorsze”, to, tym samym, nie może oferować tego komfortu, który zwykliśmy wiązać z dotychczasowymi postaciami myślenia hermeneutycznego. „Wystawia nas na zimno” – według określenia Caputo. Jesteśmy w niej odesłani do wymiaru *lethe*, gdyż sens doznaje cofnięcia i rozproszenia i właśnie ten upadek sensu staje się przedmiotem jej zainteresowania. Wyrasta więc ona w punkcie jego upadku, nie obiecując wcale jego ponownego odnalezienia i przywrócenia.

Wspomniana afirmacja niewinności, nawiązująca wprost do afirmacji niewinności stawania się u Nietzschego, zostaje ujęta jako afirmacja gry. W hermeneutyce tej chodzi więc o „utrzymywanie się w grze”, w której uczestniczą wszystkie rzeczy. Radykalna hermeneutyka staje się wyrazem gotowości pozostania w grze⁷. Sytuuje nas ona w upływie⁸ (*flux*), a więc

⁵ Ibidem, s. 118.

⁶ Ibidem.

⁷ Por. ibidem, s. 198.

⁸ Zgodnie z Norbertem Leśniewskim (autorem pracy *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998), decyduję się na oddanie terminu *flux* przez „upływ”. Pojęcie „przepływ” odsyła bowiem do tego, co płynie. Ma więc podtekst metafizyczny obcy intencjom Caputo. O upływie mówimy przede wszystkim w związku z upływem czasu. Czas zaś nie nasuwa skojarzeń przedmiotowych. Nawet jeśli w pewnych sformułowaniach możemy powiedzieć o przepływie czasu (np. w zdaniu „czas przepływa mi przez palce”), to chodzi nam w tym przypadku o zaznaczenie niewłaściwości odnoszenia się do jego upływu. Analogicznie jest zresztą z użyciem tego pojęcia w odniesieniu do naszego życia. Pojęcie „upływu” jest tu użyciem neutralnym (np. w zdaniu „życie upływa mi na pracy i tylko pracy”), natomiast pojęcie „przepływ” zaznacza niewłaściwość traktowania własnego życia. Ten ostatni przykład zastosowania pojęcia „upływ” nie jest bez znaczenia, gdyż intencją hermeneutyki radykalnej jest właśnie podjęcie problematyki ludzkiego istnienia.

uwalnia nas od zależności zarówno od zasad, jak i od eschatologicznych marzeń⁹.

Nie oznacza to wcale, by radykalna hermeneutyka pozostawiała nas własnemu losowi. Obiecuje ona raczej, zgodnie ze słowami jej twórcy, bardziej „wrażliwe” rozumienie ludzkich spraw. Stanowi ona pewną lekcję pokory. Jeśli chodzi jej o utrzymywanie gry (*game*) w grze (*play*), to tym samym chce „obudzić nas” do tej gry, uświadomić nam, iż nie dysponujemy żadną głęboką esencją, ani też nie odnaleźliśmy dotąd *arché*. Nasz zmysł przypadkowości schematów, w ramach których prowadziliśmy dotąd życie, zostaje więc wyostrozony, co, jak sądzi Caputo, wywołuje „zbawienny efekt”¹⁰. Obudzenie nas, uczulenie na upływ ma się zatem łączyć z pozostawaniem w owej grze inicjującej nowe typy dyskursu. Zostajemy dzięki temu uwolnieni do uczestniczenia w „grze epok” i nie musimy już stawiać pytania „dlaczego?” Płacimy tu pewną cenę związaną z uczestnictwem w stawianiu się i pozostawianiem w grze, ale, zgodnie z Caputo, opłaca się ją uiścić.

Przesłanką omawianej koncepcji hermeneutyki jest, jak łatwo można się domyślić na podstawie dokonanych już charakterystyk, pewna ocena współczesności, i to zarówno jej charakteru, jak i zasad, do których współczesność się odwołuje. Oceny te przedstawiają się w sposób jednoznaczny pesymistycznie. Do pierwszego typu zagrożeń należy przede wszystkim to, co łączy się z mechanizmami władzy i zacieśniającej się kontroli. Caputo odwołuje się w tym miejscu do opinii wielu współczesnych filozofów – m.in. Heideggera i Derridy, Foucaulta i Adorna. Dosttręga wzrastający ruch „totalitarny i totalizujący”, poddający nas całkowitej kontroli¹¹.

W ramach aktualnej rzeczywistości dopatruje się on dominacji, regulowania i wykluczania. Poddani jesteście panowaniu zasad i schematów, wywierana jest systematyczna przemoc, zaś siły organizacji i manipulacji rosną tak szybko, iż grożą całkowitym wymknięciem się spod kontroli. W świecie współczesnym narastają ponadto tendencje konfliktowe, zaś rozum został zinstytucjonalizowany. Świat ten nie jest urządzony w sposób właściwy, dawne zasady uległy zatraceniu i dlatego sfera *phronesis*, z którą kiedyś łączono wielkie nadzieje, też znajduje się w kryzysie. Nie

⁹ Por. J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, op. cit., s. 238.

¹⁰ Por. ibidem, s. 258. Określenie „zbawienny” (*salutary*), czy też „uzdrawiający” przeciwstawia Caputo określeniu „zbawczy” (*saving*) i „zbawiający” (*salvific*). Te ostatnie określenia posiadają bowiem sens eschatologiczny, obcy intencjom radykalnej hermeneutyki.

¹¹ Por. ibidem, s. 233, 237.

można się zatem do niej odwoływać, gdyż całość jako taka się „chwieje”, co nie oznacza, by świat nie wydawał się dobrze zorganizowany. Jest raczej wprost przeciwnie. Na pozór może się bowiem wydawać, iż ufa on pewnym autorytetom i strukturom instytucjonalnym. W życiu codziennym jesteśmy przecież opanowani przez różnego rodzaju kryteria, reguły życia i normy postępowania. Dlatego, zauważa Caputo, w sposób powszechny nie wierzy się „advokatom wolnej gry”¹². Wielu ludzi czuje się wręcz nawet zagrożonych przez to, co proponuje nam radykalna hermeneutyka. Niezależnie jednak od tych potocznych opinii, tak naprawdę (za Heideggerem) jesteśmy pozbawieni dawnych postaci komfortu zadowolenia. We współczesnym świecie zanika przecież zdrowy rozsądek, zaś „sprawność *phronesis*” (za Kierkegaardem, Husserlem, Heideggerem i Derridą) traci na sile lub wręcz obumiera. Żyjemy więc w punkcie upadku i utraty sensu, jego wycofania i rozproszenia.

Niepokój Caputo budzi nie tylko bezpośredni stan naszego świata, ale i zasady, do których świat ten się odwołuje. Swe spojrzenie kieruje on przede wszystkim na panującą wizję rozumu. Twierdzi, że obecna idea rozumu jest niewrażliwa na kwestie związane z mechanizmami władzy. Rozum został zredukowany do pewnej zasady i zinstytucjonalizowany (powołuje się on w tym miejscu na sądy Kierkegarda i Nietzschego). Autorytet rozumu stał się więc dziś skrajnie niebezpieczny. Groźna jest też iluzja czystości rozumu. Zasada rozumu w pewnym sensie uwięziła samą „grę rozumu”¹³. Standardy rozumu okazują się zaś nadzwyczaj etnocentryczne i wykluczające.

W krytyce tej nie idzie jednak o odrzucenie rozumu jako takiego. Caputo zaznacza nawet, że także zinstytucjonalizowany rozum jest nam potrzebny. Rozum łączy się przecież z uznaniem ludzkiej wartości. Nie oznacza to jednak zaufania do jego panującej wizji. Jak już powiedziałem, jego aktualna postać ma charakter wyraźnie etnocentryczny. Caputo zaś zdecydowanie protestuje wobec uprzywilejowania jednego *ethosu*. Jest za „uwalnianiem gry etnologicznej różnorodności” i za „wielością sensów *ethosu*”¹⁴. Występując przeciwko wykluczaniu, chce dopuścić do głosu „wielość prawd bycia”. Intencje te skłaniają go do daleko posuniętej podejrzliwości w stosunku do tradycji. Podejrzewa związek naszej tradycji z przemocą, zastanawia się, czy tradycja nie stanowi „gry władzy”, pyta, czy jest ona niewinna i czy jej jedność nie jest wzmocniana przez władzę.

¹² Por. *ibidem*, s. 211.

¹³ Por. *ibidem*, s. 231.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 249–249.

Potrzeba rozwinięcia hermeneutyki radykalnej wynika więc z intencji poprawienia naszej sytuacji. Hasłem, jakie formułuje Caputo, jest twórcze uwalnianie, w sensie zaproponowanym przez Heideggera, związanym z jego koncepcją *Gelassenheit*. Poprzez rozproszenie mamy zmierzać ku wyzwalaniam¹⁵. Chodzi tu o odwracanie istniejących schematów, o występowanie przeciwko skupieniu kontroli i manipulacji prowadzącemu do dominacji, wykluczania i regulowania, a także o ograniczenie autorytetu tych, którzy programują, planują, zarządzają i kontrolują. Ujawnienie samego istnienia systematycznej przemocy pomyślane jest jako pierwszy wyraz sprzeciwu wobec uginania się pod panowaniem zasad i schematów.

Ideę dekonstrukcji amerykański filozof odczytuje jako praktykę wyzwiania. (Jego inspiracje poglądami Derridy poszerzają się znacząco w toku rozwoju jego poglądów.) Operacje tekstualne służą właśnie temu wyzwalaniam, gdyż oponują wobec dyskursów sprzyjających opresji i wykluczaniu. Wolne piarstwo, wolna mowa, wolna literatura i wolna nauka przeczą bowiem koncentracji władzy. Radykalna hermeneutyka wyzwala nas z podporządkowania się metafizycznym zasadom, jak też uwalnia nas od marzeń eschatologicznych. Umożliwia podjęcie działań, na które inaczej nie moglibyśmy sobie pozwolić, i dlatego uważana jest za groźną przez tych wszystkich, którzy tkwią w zniewoleniu przez istniejące autorytety i struktury instytucjonalne.

Emancypacja, ujęta w duchu radykalnej hermeneutyki, jest pewnym powrotem do siebie, ale nie w metafizycznym sensie odzyskania siebie i obecności. Sens tej emancypacji u Caputo trudny jest do bezpośredniego ukazania. Mówi on o bardziej niewinnym powracaniu do siebie niż to, które oferują inne programy emancypacyjne. Nie chce on bowiem nie tylko dookreślać ludzkiej kondycji, lecz nawet poddać się samej potrzebie ujawniania sytuacji, w jakiej się znajdujemy. (Przytoczone przeze mnie jego oceny naszego świata wskazują, iż intencjom tym nie pozostaje on wierny, co już w tym miejscu nasuwa pytanie o logiczną strukturę jego myśli.) Píše, że uwolnienie w proponowanym przez niego sensie ma być przywracaniem źródłowej trudności życia¹⁶. W sposób wyraźny nawiązuje on też do ujęć Derridy, zgodnie z którymi to, iż nie istnieje zbawiające nas przesłanie, traktowane jest właśnie jako doświadczenie wyzwolenia i afirmacji (chodzi tu o wyzwolenie i afirmację dyskursów wszelkich typów). W tym punkcie przypisuje on zresztą Derridzie przewagę nad

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 240.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 97.

Heideggerem. O ile u tego ostatniego wyzwoleni byliśmy jedynie „do bycia”, o tyle u Derridy wyzwolenie ma sens polityczny i instytucjonalny. Jedno jest zaś dla Caputo całkowicie pewne: Otóż, dołączenie do gry, w proponowanym przez niego sensie tego terminu, równoznaczne jest wyzwoleniu.

Co oznacza proponowane przez tę hermeneutykę „przywrócenie źródłowej trudności życia”, stanowiące jej istotne określenie, i w jakim znaczeniu amerykański filozof mówi o próbie odzyskania „twardości życia”? Wydaje się, iż jedynym sposobem odpowiedzi na te pytania jest odwołanie do jego inspiracji filozoficznych oraz wskazanie na to, czemu się sprzeciwia. A sprzeciwia się przede wszystkim braniu rzeczy lekko, tzn. tak, jak dzieje się to w sferze naszej faktyczności, gdzie dominuje tendencja do czynienia rzeczy pewnymi i bezpiecznymi. Dziś takie dążenie do bezpieczeństwa okazuje się nadzwyczaj niebezpieczne. Dlatego właśnie rozum musi być bardziej rozumny niż jest on obecnie, wyzwolony z różnorakich metafizycznych przesądów. Trzeba przecież pamiętać, iż robiono już najgorsze rzeczy w imię rozumu. Filozoficzny krytycyzm, w nawiązaniu do opinii Derridy, pozwala nam na wyrażenie sprzeciwu wobec militarizmu, seksizmu, totalitaryzmu, tortur, etnocentryzmu, rasizmu, a także przeciwko panowaniu akademickiego establishmentu¹⁷.

Caputo dodaje zarazem, że opowiada się za życiem życia trudnym, ale nie niemożliwym¹⁸. Swęj hermeneutyce nie przypisuje tendencji nihilistycznych czy anarchistycznych burzących wszelkie ludzkie praktyki i instytucje. Idzie mu bowiem jedynie o nasze przyznanie się do kłopotów, czyli o rozwinięcie koncepcji tego, co kiedyś nazywano ludzką kondycją. Trzeba więc podjąć problematykę ludzkiej egzystencji (pierwotna wersja tytułu jego książki brzmiała *Hermeneutyka jako odzyskanie człowieka*), otworzyć się na pytanie, kim jesteśmy, będąc zarazem świadomym, iż na problemy tej egzystencji nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć w sposób bezsporny, jednoznaczny i uniwersalny, a więc zabezpieczający nas przed popełnianiem błędów. Wydaje się, iż właśnie do tego sprowadza się program czynienia życia trudnym. Z trudnościami takimi jesteśmy w stanie żyć, choć sposób owego życia, jak można sądzić, będzie się zasadniczo różnił od wizji roztaczanych przez metafizykę.

¹⁷ Por. ibidem, s. 194.

¹⁸ Por. ibidem, s. 7.

KRYTYKA DOTYCHCZASOWYCH UJĘĆ HERMENEUTYKI

Już na pierwszych stronach książki, w której Caputo rozwinął swe radykalne rozumienie hermeneutyki, zaznacza on, że zarówno Gadamer, jak i Ricoeur pełnią w niej marginalną rolę. Hermeneutykę Gadamera traktuje on jako „gest reakcyjny”, będący wręcz próbą zablokowania dążenia do jej radykalizacji¹⁹. W zarysowanej mapie filozofii hermeneutycznej okazuje się, iż po *Byciu i czasie* hermeneutyka została rozwinięta na trzy sposoby – przez samego Heideggera w jego późnej twórczości (jest to tzw. rozwój „prostoliniowy”), przez Derridę (jest to rozwój „w lewo”) i właśnie przez Gadamera, ku hermeneutyce konserwatywnej (a więc „w prawo”)²⁰. Z perspektywy Caputo, Gadamer nawiązuje do idei hermeneutyki obecnej u wczesnego Heideggera. Nie jest to powodem całkowitego niepowodzenia jego filozoficznego przedsięwzięcia, ale jego pozycji amerykański filozof nie może zaakceptować.

Powtórzenie przez Gadamera stanowiska prezentowanego przez Heideggera w *Byciu i czasie*, tj. hermeneutyki „skoncentrowanej na horyzoncie intencjonalności i *Verstehen/phronesis*”²¹, stało się dla niego okazją do nawiązania do pojęcia *phronesis* u Arystotelesa i dokonanie to Caputo traktuje jako najbardziej istotny wkład Gadamera do hermeneutyki. Ważne są też jego przemyślenia prowadzące do stworzenia „bardziej rozumnej, postoświeceniowej idei rozumu”²². Jest to, co prawda, wyraz przemyślenia racjonalności zgodnie z ideą *phronesis* u Arystotelesa (dlatego zagadnienie prawdy pozostaje u niego w ramach „metafizyki prawdy”), ale Gadamerowi udaje się wyemancypowanie rozumu ze sfery metody. Jego rozum staje się w związku z tym „bardziej plastyczną, giętką i spontaniczną zdolnością aplikacji, albo może lepiej, zastosowaniem norm, które co najwyżej są tylko ogólnymi schematami dla nowych i idiosynkratycznych sytuacji, które nie mogą być z góry przewidziane”²³. Rozum ten zostaje u Gadamera ujęty według klasycznych modeli *sensus communis*, czyli

¹⁹ Por. ibidem, s. 5. Pewna zmiana ocen jego hermeneutyki następuje w ostatniej pracy Caputo *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are* (Bloomington and Indianapolis 2001), w której, jak to sam podkreśla, przyznaje się do długu wobec Gadamera i wyraża chęć poprowadzenia dalej jego hermeneutyki (por. s. 8, 41), choć należy zaznaczyć, iż musiałaby to być taka jej kontynuacja, która znacznie więcej zawdzięczałaby Derridzie.

²⁰ Por. ibidem, s. 95.

²¹ Ibidem, s. 110.

²² Ibidem, s. 111.

²³ Ibidem, s. 210.

praktycznej mądrości i dobrego sądzenia. Jego oryginalność polega na traktowaniu zarówno rozumu praktycznego, jak i rozumu naukowego w terminach *phronesis*. Caputo w ujęciu tym nawiązuje do słów innych filozofów (głównie do Richarda J. Bernsteina). Ceniąc pewne osiągnięcia Gadamera, on sam nie chce jednak poprzestać na nawiązaniu do koncepcji *phronesis*, gdyż przeczyłoby to idei hermeneutyki radykalnej.

Zdecydowana krytyka ujęć Gadamera zaczyna się zaś od wykazania mu zbieżności z ideami dotychczasowej metafizyki. Daje to o sobie znać w już podjętych przez niego tematach. „Dla Gadamera rzeczą do przemyślenia jest fundamentalna zawartość tradycji metafizycznej – pojęcia dialogu u Platona, *phronesis* u Arystotelesa, dialektyki u Hegla (...)”²⁴. Ten wysiłek zachowania i chronienia prawdy tradycji ma, według Caputo, charakter wyraźnie metafizyczny i jest bliższy Heglowi niż Heideggerowi. Gadamer nie podjął więc radykalnej strony myśli swego poprzednika. Stworzył „filozofię «tradycji» i dynamiki jej transmisji”²⁵, filozofię pozo- stającą w służbie tego, co obecne. Zinterpretował naukę swego mistrza w duchu Platona i Hegla.

Hermeneutykę Gadamera Caputo nazywa hermeneutyką horyzontalną. Tradycja staje się tu nośnikiem wiecznych prawd, sama nie będąc stawiana pod znakiem zapytania. Gadamer stara się nam zatem dostarczać komfortu w sposób zbliżony do dawnej metafizyki. To, co pochodzi z przeszłości, wydaje mu się z zasady dobre, a zarazem niezmiennie. „Chce ukoić nasze lęki i mówi, że ta sama wieczna prawda jest zdolna do przyjmowania wielu form, do mówienia w wielu językach, do przekazywania nieskoń- czonej różnorodności skończonych ekspresji swej nieskończonej zawartości”²⁶. Nie zajmuje się on w ogóle destrukcją metafizyki. Oferuje więc, jak mówi Caputo, możliwie najbardziej liberalną wersję fundamentalnie konserwatywnej idei. Gra, w rozumieniu Gadamera, jest z założenia bezpieczna, gdyż poruszamy się w pewnych granicach (granicach prawdy i jej przekazu). Jest to więc zmodyfikowany heglizm, zmodyfikowany przez Heideggerowską analizę skończoności rozumienia. Odwołanie do *phronesis* zakłada, że świat jest już na swoim miejscu i dlatego można ufać istniejącym schematom. Caputo stawia zaś Gadamerowi pytanie, co dzieje się, gdy schematy popadają w kryzys, gdy zachodzi epokowa zmiana, której zaistnienie prorokował Heidegger. Odpowiadając na to

²⁴ Ibidem, s. 6.

²⁵ Ibidem, s. 96.

²⁶ Ibidem, s. 112.

pytanie, zauważa on, że wtedy potrzebne staje się inne pojęcie racjonalności, poza związkiem z *phronesis*.

Gadamer nie dokumentuje zatem prawomocności swych podstawowych przekonań. Zakłada istnienie stabilnej całości, nie interesuje się grami władzy i przypuszcza, że istniejące instytucje stanowią produkt zakumulowanej rozwagi oraz odwołują się do ludzkiego rozumu. Tak naprawdę, ta metafizyczna nostalgia służy zaś władzy i niewiele ma do czynienia z rozważką. Jak już zaznaczyłem, wyjściowe intencje Caputo są całkowicie przeciwstawne do Gadamerowskich. Nie może on więc zaaprobować apologii tego, co istnieje. Nie ufa zakumulowanej w dziejach prawdzie i nie jest zainteresowany podejmowaniem dóbr tradycji. To, czy tradycja winna być dalej kontynuowana, nie jest przecież wcale pewne. Na twórczym powtarzaniu tradycji nie możemy, według niego, poprzestać. Filozofia Gadamera jawi mu się jako filozofia *Wiederholung*²⁷. Filozofia niezmiennej prawdy doznaje, co prawda, u Gadamera pewnych modyfikacji (dzięki przywołaniu Heideggera z *Bycia i czasu*), ale i tak zawartość tej prawdy zachowuje całą swą istotną zawartość. Nowe formy są tu jedynie ożywieniem „nieskończonych źródeł”, które same w sobie są z założenia niewinne. Gadamer nie widzi więc rzeczywistych cięć obecnych w ramach tradycji (jest to argument zbieżny z przekonaniem Taylora, a także i wielu innych współczesnych filozofów), a także jej opresyjności (tego typu tezy przywołują poglądy Foucaulta).

Amerykański filozof pragnąłby dokonywać nie tylko kroku naprzód w dalszym postępie tradycji, lecz raczej, podobnie do późnego Heideggera, kroku wstecz do tego, co się odkrywa i zakrywa w epokowych przesłaniach. Dlatego wytyka on Gadamerowi to, że nie mówi on o historii bycia i że jest związany raczej z tym, co „historyczne, ale nie epokowe”. Gadamer „nie widzi potrzeby myślenia *poprzez* tradycję tego, co jest w działaniu albo w grze tradycji”²⁸. Samo zaś „wydarzenie niezakrycia” w ogóle go nie interesuje. Myśli pod kątem aplikacji, czyli konsumpcji, a nie w perspektywie ruchu *a-letheia*. Myśl Heideggera ulega u niego wygładzeniu. Jest to „heideggeryzm bez skandalu *Ereignis* i gry epok”²⁹. Projekt z *Bycia i czasu* zostaje przez niego powtórzony w sposób łagodny i kontynualny. Jest to wyraz przywiązania do „metafizyki przypomnienia i mediacji”, oddzielony otchłanią od filozofii *différance*³⁰.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 110.

²⁸ *Ibidem*, s. 114.

²⁹ *Ibidem*, s. 115.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 115.

Swój stosunek do hermeneutyki w ujęciu Rorty'ego wyjaśnił Caputo w artykule „The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty”, zamieszczonym w książce pod redakcją Roberta Hollingera *Hermeneutics and Praxis*, a także w jednym z rozdziałów *More Radical Hermeneutics*. Wyraża on tam pewną sympatię dla projektu Rorty'ego znalezienia pozycji nieabsolutystycznej, znajdującej się poza obszarem relatywizmu, pozycji, która rozpoznawałaby nasze ludzkie ograniczenia, a sytuującej się poza metafizyką i poza filozofią jako nauką ścisłą. Dostrzega on u niego bliską mu próbę ponownego przemyślenia ludzkiego życia i sensu naszej skończoności. Caputo zauważa jednak, że Rorty jest bardzo daleki od Heideggera, od „substancji jego myśli”, tj. od tego, co Heidegger nazywa *Sache des Denkens*, gdyż przejmuje on tylko „dekonstrukcyjną” stronę jego filozofii, natomiast jest niechętny jego projektowi przywrócenia odwołującego się do pojęć *Wiederholung* i *Andenken*³¹.

Caputo dochodzi w związku z tym do wniosku, iż Rorty o całe „światy” oddalony jest od Heideggera, a nawet obraca Heideggera przeciw niemu samemu. Nie zamierzam w tym miejscu przytaczać argumentów formułowanych przez amerykańskiego filozofa na korzyść głoszonych przez niego tez. Koncentrują się one wokół niedostrzeżenia przez Rorty'ego projektu Heideggera zmierzającego do odzyskania bardziej pierwotnej przynależności bycia do języka i języka do bycia, zaś rozważywszy je, zyskuje przekonanie, że Rorty nie czyta Heideggera na sposób poważny, gdyż zajmuje go jedynie koniec filozofii, a nie pozytywne zadanie myślenia. Dla Heideggera bowiem koniec dotychczasowej filozofii stawia przed nami zadanie myślenia, którym okazuje się hermeneutyka. Jego hermeneutykę ujmuje Caputo jako „słuchanie ciszy adresowanej przez bycie”³², zaś jej zadaniem staje się ujmowanie w słowa tego, co rozumiemy od dawna, choć dotąd brakowało nam słów dla jego wysłowienia, a co winno zostać wysłowione.

Pod tym względem, bliższy Caputo okazuje się Gadamer niż Rorty. Gadamer bierze bowiem pod uwagę nasze usytuowanie w świecie i nasze ontologiczne zobowiązanie, którego Rorty w ogóle nie dostrzega.

³¹ Por. J.D. Caputo, „The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty” (w:) R. Hollinger (wyd.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985, s. 249. Warto przy okazji zaznaczyć, iż ocena pozycji Rorty'ego zawarta w ostatniej książce Caputo jest znacznie bardziej korzystna. Przypisuje mu bowiem chęć radykalizowania dotychczasowej hermeneutyki i solidaryzuje się z wieloma elementami jego stanowiska.

³² Ibidem, s. 261.

Przynależenie do świata i do bycia konstituuje przecież u Gadamera samą istotę myśli. Stara się on o ponowny kontakt z tym, do czego już przynależymy. Dla Rorty'ego natomiast hermeneutyka staje się jedynie wyrazem uznania pluralności dyskursów i poprzestaje on na utrzymywaniu uprzejmej konwersacji. Jego hermeneutyka według Caputo przynależy do metafizyki, od której na pozór chciałby się on odseparować. Jest tak dlatego, gdyż „nawet gdy ktoś czyni przesunięcie od *episteme* do *phronesis*, od prawdy jako ścisłej nauki do społecznego procesu, od argumentu do konwersacji, to nie otrzymuje on niczego więcej niż zadaniowy dyskurs, a to oznacza to, co Heidegger nazywa «subiektywnością»”³³.

Wniosek Caputo jest więc jednoznaczny: Rorty na próżno powołuje się na Heideggera i Gadamera. Podważa bowiem to, co Heidegger nazywa sytuacją hermeneutyczną, która wiąże się z faktem przekazania nam przez tradycję języka, którym mówimy. „Hermeneutyczna sytuacja oznacza, że zawsze jesteśmy objęci historyczną przestrzenią, rzuceni, faktyczni, historyczni. (...) Hermeneutyka znaczy więc słuchanie głosu tradycji i głosu samych rzeczy, jak mówią one do nas w tradycji. Jest słuchaniem dotąd niewypowiedzianych słów, które od początku dawały się słyszeć”³⁴. U Rorty'ego zaś gry językowe pozbawione są ontologicznej wagi, co unieważnia historyczną faktyczność, z której wyrasta nasza własna faktyczność. Redukowanie Heideggerowskiej sytuacji hermeneutycznej do gier językowych uważa Caputo za wyraz redukcjonizmu i za odrzucenie „anormalnej”, zgodnie z jego własnym określeniem, myśli Heideggera. Rorty nie jest gotów na akceptację niepokoju, gdyż odwołuje się do horyzontu już ustalonego. Myśli wyłącznie w terminach człowieka i bytów, nie zaś bycia. Jest związany w swej koncepcji myślenia i języka z humanizmem zabezpieczającym naszą pewną pozycję. Wypacza więc idee Heideggera, gdyż rezygnuje z odzyskania tego, co było jego intencją, a co z czasem zatracili kontynuatorzy jego myślenia.

Na podstawie powyższych słów, nie ulega więc wątpliwości, iż przede wszystkim korzysta on z inspiracji myślą Heideggera (przynajmniej w odniesieniu do obszaru myśli hermeneutycznej). Czyta on Heideggera w perspektywie przywrócenia faktycznej egzystencji jej trudności istnienia. Już u wczesnego Heideggera hermeneutyka pomyślana była (jako tzw. hermeneutyka faktyczności) jako przeciwstawienie się tendencji czynienia rzeczy łatwymi, jak to się dzieje na gruncie faktycznego życia. Jej intencją

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 262.

było przywrócenie faktycznej egzystencji jej źródłowej trudności, co czyniło ją odwrotnością dążeń metafizyki będącej wprowadzaniem światła w trudności egzystowania. „Według tej hermeneutyki życie jest troską, jest ona czujna na cięcia i nieregularności w egzystencji. Nie chodzi jej o to, by rzeczy wyglądały łatwo, lecz raczej o odzyskanie twardości życia zanim metafizyka pokazuje nam szybką drogę wyjścia tylnymi drzwiami z upływu”³⁵. Wyrazem tej tendencji stało się u Heideggera podjęcie radykalnego zapytywania, czyli postawienie pod znakiem zapytania bycia jako obecności. Stara się on utrzymywać otwartą kwestię bycia, nawet jeśli podważa to dotychczasową pozycję profesora akademickiego (w związku z przypisaniem filozofii znacznie skromniejszych możliwości od tego, co obiecywała filozofia metafizyczna). Jego hermeneutyka, opowiadając się za śmiałością, zaczyna się jako myślenie radykalne, zaś później myślenie to podlega jeszcze dalszej radykalizacji.

Heidegger, zgodnie z Caputo, „żegna się z *Erleichterung*”, gdyż chce „opisać nieregularności i różnice, przez które jesteśmy zamieszkiwani”³⁶. Jego myślenie stanowi „przypisanie nas do wolnej gry *a-letheia*”³⁷, zaś wyzwalającym przesłaniem staje się u niego to, iż nie istnieje takie przesłanie. Warto w tym miejscu podkreślić, iż o ile Caputo ceni sam początkowy impuls poszukiwań Heideggera, o tyle, tak naprawdę, bliska mu jest jego późna hermeneutyka. Tę początkową nazywa on hermeneutyką horyzontalną, gdyż odwołuje się ona do hermeneutycznych przedstruktur, a więc schematów z góry wyznaczających nam nasze miejsce. Projektowanie wychodzące od *Dasein* miało charakter transcendentálny, odwoływało się do woli przywołującej metafizyczną koncepcję subiektywności. Hermeneutykę tę łączy Caputo z ideą koła hermeneutycznego, podczas gdy u późnego Heideggera hermeneutyka odsyła do wspomnianej już relacji hermeneutycznej, polegającej na przynależności do siebie bycia i człowieka. Następuje tu głębsze powtórzenie hermeneutyki. Zadaniem myślenia staje się teraz przywrócenie jedności poprzedzającej wszelką obiektywizację, jedności związanej z naszą przynależnością do bycia. „Dziełem hermeneutyki jest odkrycie sensu świata przed tym, zanim został on zniszczony przez myślenie obiektywizujące, przywrócenie sensu tego, co jest bliskie, zanim zostało uczynione czymś odległym przez obiektywizację”³⁸. Zadanie hermeneutyki polega na słuchaniu „ruchu historii

³⁵ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, op. cit., s. 1.

³⁶ Ibidem, s. 6.

³⁷ Ibidem, s. 186.

³⁸ Ibidem, s. 96.

bycia” w słowach wielkich metafizyków, co staje się przesłanką dla podjęcia z nimi radykalnego hermeneutycznego dialogu.

Moim celem nie jest tu jednak rekonstruowanie interpretacji myśli późnego Heideggera przez Caputo. Istotne wydaje się to, iż źródłowa relacja bycia i człowieka jest tym, co nas określa, a zarazem pozostaje tajemnicą, która winna być chroniona przed metafizyczną konceptualizacją. „Zadaniem tej bardziej egzotycznej hermeneutyki, którą odnajdujemy u późnego Heideggera, jest utrzymywanie otwarcia na tajemnicę jako na tajemnicę, która nas podtrzymuje i jest nieprzekraczalnym źródłem życia naukowego i przednaukowego”³⁹. Caputo twierdzi, iż Heideggera nie interesuje to, co dane w różnych metafizycznych konstelacjach, lecz „dawanie samo, powstawanie i przemijanie epok”. Hermeneuta to teraz ten, kto „przysłuchuje się przesłaniu tego, co podwójne, różnicy, tj. sposobowi, w jaki ontologiczne rozróżnienie jest otwarte w jakiejś epoce”⁴⁰. Heidegger „nie zajmuje się aktualną, metafizyczną siecią, która jest rozpostarta w szczególnym przesłaniu bycia, lecz czytaniem metafizyki jako takiego rozpostarcia, widzeniem w nim tego, że bycie jest przesłane i wyartykułowane w ramach pewnej epokowej konstelacji. Heidegger chce dokonać kroku wstecz, nie od bytów do bycia, którym jest to, co robi metafizyka, lecz od bycia do *Aus-trag*, które «przenosi» rozróżnienie pomiędzy byciem a bytami w danej epoce”⁴¹.

Za Derridą, opisywaną powyżej koncepcję nazywa Caputo „pocztową koncepcją hermeneutyki”. Wcale nie oznacza to jednak, by zgadzał się on z odczytaniem Heideggera przez Derridę. Nie jest bowiem przekonany, że Heidegger poszukuje sekretne go kodu, czyli końcowego przesłania, panującego określenia bycia. Pyta, czy może u Heideggera wystarczy znajdować się w relacji z byciem i „pozwolić, by bycie utrzymywało się w zawieszaniu, bez myślenia, że jest jeden, decydujący sens, który ma być dostyszan”⁴². W takim ujęciu Heidegger otwierałby nas na „otchłań, grę epok, ich ruch i przepływ”, nie oferując żadnego komfortu i nie dążąc do tego.

Niezależnie od tego, Caputo nie chce poprzestać na stanowisku Heideggera, nawet jeśli będzie ono zinterpretowane w zaproponowany przez niego sposób. Zauważa on, że dla Heideggera istnieje tylko wyłanianie

³⁹ Ibidem, s. 108.

⁴⁰ Ibidem, s. 114.

⁴¹ Ibidem, s. 114.

⁴² Ibidem, s. 107.

się i zanikanie epok metafizycznych, natomiast nie interesuje się on bliżej zawartością wypełniającą naszą epokę. Ukazując jedynie grę epok, otwiera nas na otchłań, co stanowi ich ciemną stronę. Jesteśmy u niego wszędzie wystawieni na grę. Praktykując „zimną hermeneutykę na wiejskich ścieżkach”⁴³, nie dostrzega on kwestii etyczno-politycznych. Wręcz „umyją ręce od etyki”. Nawet jeśli znajduje się u niego miejsce dla „źródłowej etyki” (etyki *Gelassenheit* czy rozproszenia), to i tak nie ma u niego miejsca dla dokonywania sądu nad światem. Ponadto całkowicie niezrozumiały wydaje się amerykańskiemu filozofowi stosunek Heideggera do wczesnych Greków. Nie widzi on powodów dla rzucania się przed nim na kolana.

Krytyka ta nie oznacza naturalnie totalnego odrzucenia myśli Heideggera. Caputo dostrzega bowiem powody przewagi Heideggera nad jego postmodernistycznymi krytykami. Ujawnia się to np. w potraktowaniu przez Heideggera treści nauki nie sprowadzającej jej, jak u Rorty’ego, Derridy, czy Kuhna, do sfery fikcji. Ogranicza on jedynie pretensje nauki i jej wolę władzy, ale nie przeczy jej prawdzie w ramach właściwej jej dziedziny. Ponadto, jeśli nawet Heidegger nie zajmuje się kwestiami naszego życia i innymi ludźmi (tzn. zagrożeniami „wspólnoty śmiertelnych”), to w niczym nie wyklucza on możliwości podjęcia tych zagadnień. Caputo uważa zatem, że koncepcji *Gelassenheit* może być przywrócony etyczny kontekst i problemy wiążące się z byciem ku innym⁴⁴. Jest za dopełnieniem jego hermeneutyki, a nie za jej odrzuceniem. Mówiąc najkrócej, jego idea radykalnej hermeneutyki czerpie przede wszystkim ze spuścizny Heideggera.

REZULTATY ZRADYKALIZOWANIA HERMENEUTYKI

Mówiąc o inspiracjach poglądów Caputo, nie sposób poprzestać na odwołaniu do kręgu myśli hermeneutycznej (w powszechnie przyjętym sensie tego pojęcia). Zauważa on przecież, iż u Derridy życie staje się jeszcze trudniejsze niż u Heideggera. Dlatego głosi on, iż dekonstrukcyjny krytycyzm to „brama, przez którą musi przejść radykalna hermeneutyka”⁴⁵. Dekonstrukcji chodzi przecież o utrzymywanie otwartości, marzy o absolutnej niespodziance⁴⁶, burzy wszystko to, co chciałoby spocząć

⁴³ Ibidem, s. 192.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 266–267.

⁴⁵ Ibidem, s. 97.

⁴⁶ Por. J.D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington 1997, s. 5.

w spokoju, gdyż doprowadza do drżenia w niepewności przed nie wiadomo czym⁴⁷. Doprowadzając do niezdecydowania, nie oferuje ona żadnej odpowiedzi na pytanie „kim jestem?” i „co nadchodzi?”⁴⁸. Dlatego Caputo mówi, że praca hermeneutyki radykalnej to praca Derridiańskiego „starania o odparcie pretensji do obecności i autorytetu, gdziekolwiek one domagają się uznania, trzymania gry w grze, albo obalania dążenia do zastopowania gry”⁴⁹.

Pomysłem Caputo staje się w związku z tym rozwijanie bardziej radykalnego odczytania Heideggera i zarazem bardziej hermeneutycznej interpretacji Derridy. Uważa on, że „radykalna hermeneutyka sytuuje się w przestrzeni, która jest otwarta przez wymianę pomiędzy Heideggerem i Derridą, wymianę, która odkrywa inne i bardziej radykalne czytanie Heideggera i inne bardziej hermeneutyczne czytanie Derridy”⁵⁰. Ich myśl bowiem „krzyżuje się”, a zarazem łączy ich „hermeneutyczny element”. Pisząc o swych relacjach do poglądów obu wspomnianych filozofów, Caputo zaznacza, że chce on utrzymywać Derridę i Heideggera „w niezdecydowanym skomplikowaniu i pomieszaniu”⁵¹, bez oddzielania myśli jednego od drugiego, by w ten sposób idee żadnego z nich nie cieszyły się absolutnym autorytetem. Dlatego stara się on o obalenie Derridy środkami wypracowanymi przez Heideggera, a zarazem o rozwijanie procesu odwrotnego.

Moim zamierzeniem nie jest rekonstruowanie odczytania poglądów Derridy przez Caputo. Poprzestaję na zaznaczeniu, iż francuski filozof zostaje zinterpretowany jako filozof upływu *par excellence*, filozof dokonujący afirmacji gry świata i niewinności stawania się, co świadczy o jego bliskich związkach z Nietzschem. Z tego punktu widzenia, Heidegger okazuje się jeszcze myślicielem związanym z metafizyką i „kłaniającym się przed świętymi tekstami”⁵². Caputo ceni u Derridy nieobecny u Heideggera moment emancypacyjny, nadający przedsięwzięciu dekonstrukcji „ostrze etyczno-polityczne”. Dekonstrukcja jest więc praktyką uwalniania, a więc czymś znacznie więcej niż tylko teoretycznym dyskursem o wolności. Uwalnia od wszelkich opresyjnych, regulujących, normalizujących i wykluczających dyskursów. W porównaniu z Derridą,

⁴⁷ Por. *ibidem*, s. XXII.

⁴⁸ Por. *ibidem*.

⁴⁹ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, op. cit., s. 290.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 5.

⁵¹ *Ibidem*, s. 192.

⁵² *Ibidem*, s. 188.

Heidegger okazuje się zupełnie bezradny wobec tego, przeciwko czemu występuje. Derrida nie poprzestaje bowiem na poziomie krytyki „epokowych słowników bycia”, lecz interesują go również „konkretne słowniki polityczne i instytucjonalne”.

Oczywiście trzeba pamiętać, że Derrida jest otwartym krytykiem hermeneutyki z uwagi na jej nostalgię za sensem i jednością. Nie wierzy on w możliwość istnienia niemetafizycznej hermeneutyki i nie dostarcza nam żadnego „hermeneutycznego klucza”. Zarazem jednak to właśnie Derrida przyczynia się do uskrajnienia hermeneutyki i związany jest z „późną historią hermeneutyki”⁵³. Zgodnie z Caputo, Derrida nie tyle odrzuca więc hermeneutykę, co „popycha ją ku jej najbardziej ekstremalnemu i radykalnemu wyrażeniu, popycha ją do jej granic”⁵⁴. Jego dekonstrukcja hermeneutyki okazuje się hermeneutyką dekonstrukcji. Pozycję Derridy określa on nawet jako pozycję najwyższego hermeneuty⁵⁵.

Wszystko to nie oznacza, by Caputo przejmował poglądy Derridy w sposób bezkrytyczny. Wspomniałem już o jego zaniepokojeniu stosunkiem Derridy do nauki. Chodzi jednak nie tylko o nią, a o stosunek do wszelkiego paradygmatu, który u Derridy okazuje się postacią fikcji, gdyż paradygmat taki wyrasta z zupełnie przypadkowych okoliczności. Dekonstrukcja, zdaniem Caputo, domaga się zatem pewnego konstruktywnego dopełnienia, gdyż znoszenie wszelkiej rzeczywistości pozatekstualnej nie jest wcale dobrym rozwiązaniem. (Zmiana opinii Caputo na temat tego aspektu poglądów Derridy następuje w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych, prawdopodobnie pod wpływem korekt poglądów dokonanych przez francuskiego filozofa.) Poprzestawanie na czynności interpretowania zdaje nas przecieżyć na całkowitą dowolność. Jeśli bowiem świat staje się tekstem, to nieskończone czytanie takiego tekstu do niczego nie doprowadza i niczemu nie służy.

Caputo pragnie zatem stworzyć pewną alternatywę dla Derridy. Szuka on czegoś pierwotnego (ale nie w sensie metafizycznym), chce dotrzeć do pierwotnej rzeczywistości (ale nie w znaczeniu poznawczym), nie wyzbywając się wcale świata na rzecz tekstów. Jego hermeneutyka ma więc czemuś służyć – ma pomagać nam w radzeniu sobie z upływem, prowadzić do rozumienia naszego usytuowania lub przynajmniej otwierać przestrzeń dla takiego rozumienia. Derrida, będąc pozornie bardziej

⁵³ Por. *ibidem*, s. 3.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 4.

⁵⁵ Por. J.D. Caputo, *The Prayers and Tears...*, op. cit., s. 53.

radykalny, naraża się na to, że jego dekonstrukcja stanie się „ostatnią metafizyką”⁵⁶, gdyż czegoś stara się on bronić. Argument ten nie wydaje mi się przekonujący (odsyłam w tym miejscu do moich przemyśleń dotyczących filozofii Derridy zamieszczonych w książce *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*), gdyż czegoś znacznie więcej broni przecież Caputo, powracając do apokaliptycznego tonu (nawet jeśli dzieje się to wbrew jego świadomym intencjom) i do autorytetu (autorytetu wiedzy o naszej niewiedzy). Z jego jednak punktu widzenia moment otwartości na tajemnicę, nieobecny u Derridy (czy aby na pewno?), świadczy o większym ryzyku jego myśli. Oznacza przyzwolenie na grę, w którą jesteśmy i tak włączeni, i jest wyrazem doświadczenia „*Sache* w jej wyślizgiwaniu się”⁵⁷.

Nowa, radykalna hermeneutyka staje się więc u Caputo „uczeniem się sensu przemijalności”. Uświadamia nam ona, że jesteśmy częścią ruchu, nad którym nie panujemy. Uczy nas ona otwartości. Nie określając ludzkiej sytuacji, sytuuje nas ona jednak „na drodze prowadzącej z powrotem do nas”⁵⁸, stawiając czoła ograniczeniom naszej sytuacji związanym ze źródłową trudnością życia. W hermeneutyce takiej widzi Caputo coś wyzwalającego, a nie dehumanizującego, jak w przypadku dekonstrukcji. Hermeneutyka ta, jak on uważa, dostarcza „bardziej wrażliwego” rozumienia ludzkich spraw, gdyż dotychczasowe przekonanie, że rozumienie takie wiąże się z potrzebą formułowania pewnych reguł wcale nie odpowiada prawdzie, lecz jest mitem. Pisze on, że szuka wyjaśnienia ludzkiego istnienia⁵⁹. Wyjaśnieniem tym okazuje się to, że charakteryzuje nas nie-identyczność, różnica, a *ja* wcale nie przebywa w sobie samym. Hermeneutyka Caputo pozbawia nas dotychczasowych iluzji. Nie zajmuje się ona odnajdywaniem sensu i prawdy raz na zawsze, lecz chodzi w niej o jego upadek. Nie oferuje więc komfortu, jaki wiązaliśmy z dawną hermeneutyką. Nasza otwartość na tajemnicę pokazuje natomiast, że stajemy się problematyczni sami dla siebie i wręcz nie możemy powiedzieć „my”, lub nazwać się „człowiekiem”⁶⁰. O ile dotychczasowa hermeneutyka szukała sensu i stabilności, o tyle tę hermeneutykę charakteryzuje dążenie odwrotne, i dlatego właśnie nazywa ją Caputo „hermeneutyką poza hermeneutyką”.

⁵⁶ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, op. cit., s. 206.

⁵⁷ Por. ibidem, s. 190.

⁵⁸ Ibidem, s. 97.

⁵⁹ Por. ibidem, s. 289.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 290.

Przesłanką dla tej hermeneutyki okazuje się pewna interpretacja wpływu, czyli gry, w którą schwywane są wszystkie rzeczy. Jest to gra, nad którą nikt nie panuje, gra niemierzalna i niezgłębialna, nieposiadająca metafizycznego ugruntowania, gdyż „wpływ jest wszystkim”⁶¹, stanowiąc sferę bezgruncia znajdującą się poza zasięgiem rozumu. Mówiąc, że „jest tylko wpływ, *kinesis*”⁶², nie odwołujemy się więc, według Caputo, do uprzywielejanego wglądu, nie łamiemy kodu, jak dzieje się to w hermeneutyce metafizycznej. Nigdy bowiem nie zdobędziemy przewagi nad wpływem. Musimy przez niego „brnąć”, starając się w nim nie „utopić”⁶³.

Idea naturalności wpływu przywołuje, jak to zresztą podkreśla sam Caputo, filozoficzne poglądy Heraklita. Z kolei, niewinność stawania się to wątek Nietzschego. Wszystko wyłania się z wpływu i taki też koniec czeka Ziemię w momencie stopienia przez Słońce⁶⁴, gdyż świat „jest pierwotnie *physis*, wpływem”⁶⁵. Caputo stara się więc o zajęcie jednego z miejsc, z których wpływ się nam **ukazuje** (miejsc takich jest, według niego, wiele). Dlatego jego radykalizm nie uderza w filozofię. Jest nawet raczej wręcz przeciwnie – prowadzi do jej odnowienia i podtrzymania, próbując przy tym wypracować nową koncepcję racjonalności⁶⁶. Sądzi on także, iż istnieje możliwość życia „w rytmie i w odpowiedzi na siły kosmosu”⁶⁷. Rozważenie tego, czy wspomniane idee rzeczywiście są możliwe do urzeczywistnienia, wymaga podjęcia osobnych badań.

⁶¹ Ibidem, s. 209.

⁶² Ibidem, s. 257.

⁶³ Por. ibidem, s. 258.

⁶⁴ Por. ibidem, s. 235.

⁶⁵ Ibidem, s. 214.

⁶⁶ Por. G.L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven and London 1992, s. 224.

⁶⁷ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, op. cit., s. 237.