

# Michał Paweł Markowski

---

## Nietzsche i hermeneutyka

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (37), 20-41

---

1996

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Michał Paweł Markowski*

## **Nietzsche i hermeneutyka**

*Prawdopodobnie studium na temat filozofii Nietzschego prowadzi do dokładniejszego ustalenia szczególnej jednolitości „hermeneutyki” jako kierunku filozoficznego w kulturze XIX i XX wieku.*

G. Vattimo<sup>1</sup>

Hermeneutyka XX-wieczna, poheideggerowska, obrazuje w pełni proces zapoczątkowany w wieku XIX: odchodzenia od tekstów ku ogólnej metodologii nauk humanistycznych (*via* rozumienie jako ich fundament), od hermeneutyk szczegółowych ku hermeneutyce filozoficznej, „która pyta w ogóle o warunki możliwości rozumienia i porozumiewania [się] w mowie i działaniu”, od poszczególnych sensów odsłanianych w egzegezie, ku „wykładni «sensu», który znajduje swe odbicie w życiu społecznym ludzi”.<sup>2</sup> Według Odo Marquarda, to uniwersalistyczne „otwarcie obszaru tego, co godne wykładni hermeneutycznej”, jakie dokonało się w hermeneutyce nowoczesnej, oznaczało przejście od wykładania jednego jedynego Tekstu (Biblii), przez rozszerzenie pola wykładni o poetów (Wolf) i filozofów klasycznych (Ast), a nawet, jak w przypadku Schleierma-

---

<sup>1</sup> G. Vattimo *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*, Stuttgart 1992, s. 4.

<sup>2</sup> A. Veraart, R. Wimmer *Hermeneutyka*, przeł. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyboru i przekładu dokonał G. Sowiński, Kraków 1993, s. 12–13.

chera, o wszystkie teksty, które mogą stać się „przedmiotem zainteresowania dla sztuki interpretacji, aż do włączenia do niego „wszystkich przejawów życia” (Dilthey) i w końcu — u Gadamera — wszystkiego, co ma charakter językowy. Sens tego przejścia, tego maksymalnego otwarcia obszaru egzegezy, polegał wedle Marquarda na próbie

złagodzenia niosącego śmiertelne zagrożenie absolutnego tekstu Biblii przez upodabnianie włączenie go w coraz szerszej zakreślany krąg tego, co interpretowane, oraz uczynienie go tekstem relatywnym: jako replikę na — ponownie zaktualizowane przez Wielką Rewolucję Francuską — traumatyczne przeżycie hermeneutycznej wojny domowej o tekst absolutny.<sup>3</sup>

W takim ujęciu nowożytna ewolucja hermeneutyki prowadziła do poszerzenia pola wykładni kosztem transcendentnego autorytetu. Ruch ten, wedle innych ujęć, posiadał konsekwencje negatywne:

Pierwotnym celem hermeneutyki — pisze Stanley Rosen — było wyjaśnienie Słowa Bożego. Cel ten uległ ostatecznie rozszerzeniu na próbę regulowania procesu wyjaśniania słowa ludzkiego. W dziewiętnastym wieku, od Hegla a zwłaszcza od Nietzschego, dowiedzieliśmy się, że Bóg umarł. W wieku dwudziestym, Kojeve i jego uczniowie, jak Foucault, nauczyli nas, że umarł też człowiek, otwierając poniekąd bramy na otchłań postantropologicznej dekonstrukcji. Tak więc, w miarę rozszerzania się zakresu hermeneutyki, dwa początkowe źródła hermeneutycznego znaczenia, Bóg i człowiek, znikają, zabierając ze sobą kosmos lub świat i zostawiając nas wyłącznie z naszym gadulstwem, które zwykliśmy nazywać filozofią języka, filozofią językową lub jednym z ich synonimów. Jeśli nic nie jest rzeczywiste, to rzeczywistość jest niczym; nie ma różnicy między napisanymi linijkami tekstu i pustą przestrzenią pomiędzy nimi.<sup>4</sup>

Rozwiązanie pośrednie pomiędzy afirmacją i odrzuceniem procesu wzrastającej uniwersalizacji problemu hermeneutycznego odnaleźć można u Paula Ricoeura. Wedle niego procesowi temu towarzyszył, niemal od zarania naszej współczesności, proces odwrotny: ścierania się odmiennych, opartych na odmiennych założeniach hermeneutyk. Współczesność, pisał autor *Le conflit des interprétations*, zmusza mnie do interpretowania, „ale wielość interpretacji powoduje moje rozdarcie”.<sup>5</sup> To egzystencjalne (bo nie tylko metodologiczne) rozdarcie wynika z rozpoznania fundamentalnej prawdy: „nie istnieje herme-

3 O. Marquard *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w tegoż: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 140 (przypis).

4 S. Rosen *Hermeneutics as Politics*, Oxford 1987, s. 161.

5 P. Ricoeur *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas, w tegoż: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 133.

neutyka ogólna, nie istnieje dla egzegezy kanon uniwersalny, są jedynie odrębne i sobie przeciwstawne teorie, mówiące o prawidłach interpretacji. Hermeneutyczne pole [...] jest rozłamane”.<sup>6</sup> Jeśli tak, jeśli nie mamy dziś dostępu do jednej hermeneutycznej metody, jednego hermeneutycznego języka opisu, to pisząc o hermeneutyce Fryderyka Nietzschego zmuszeni jesteśmy do ostrożności i terminologicznej precyzji.

### Dyskurs antykartezjański

Zacznijmy od wielce przydatnego w naszych rozważaniach rozróżnienia, dokonanego przez Krzysztofa Michalskiego, autora wielu prac o XX-wiecznej myśli hermeneutycznej. Otóż w książce o Husserlu<sup>7</sup>, zestawia on ze sobą dwa typy myślenia, dwie tradycje filozoficzne, ze względu na relację między *mową* i *świadomością*: tradycję *kartezjańską* i tradycję *hermeneutyczną*. Pierwsza z nich — kartezjańska, zakłada, że mowa, o ile pojawia się w świadomości, stanowi przeszkodę w osiągnięciu doskonałego, czystego samooglądu, czystego samopostrzeżenia, stanowiącego absolutną podstawę wszelkiej pewnej wiedzy. Innymi słowy: świat „da się zasadniczo zrozumieć o tyle, o ile potrafi się oprzeć to rozumienie na absolutnym fundamencie całkowicie przezroczystej dla siebie świadomości” [153]. Jeśli więc świat jest niezrozumiały, to tylko dlatego, że nie jest świadomością, albo też dlatego, że istnieje trwałe zaciemnienie jego obrazu, dokonujące się w mowie. W takim ujęciu język jest takim samym przedmiotem dla świadomości (a więc czymś wobec niej zewnętrznym), jak wszystko to, co zjawia się w jej obliczu i co należy do sfery „pozajęzykowego poznania”, do rzeczy tego świata [167]. W takim też ujęciu, które zmierza do

---

6 P. Ricoeur *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, s. 35. Korzystam z (częściowego, obejmującego dwie części I Księgi całości) przekładu S. Cichowicza *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 9, s. 142. Gwoli historycznej ścisłości dodać należy, że owo rozłamanie stwierdzone zostało znacznie wcześniej. W *Kompendium hermeneutycznym* datowanym na rok 1819 (i opatrzonym komentarzami w roku 1828) F. Schleiermacher pisał, powołując się zresztą na dwóch mistrzów oświeceniowej hermeneutyki, Asta i Wolffa, że „Hermeneutyka jako sztuka rozumienia nie istnieje dziś w formie ogólnej, lecz pod postacią wysoce wyspecjalizowanych hermeneutyk”. Zob. F. D. E. Schleiermacher *Hermeneutik*, oprac. von H. Kimmerle, Heidelberg 1974 (2. Auf.) s. 75. Dalej jako *H*, z podaniem strony.

7 K. Michalski *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988. W nawiasie podaję strony.

oparcia naszej wiedzy o świecie na niepodważalnych przesłankach, język wyrzucony zostaje poza ich repertuar. *Cogito* kartezjańskie jest — jak pisał Merleau-Ponty — *cogito* milczącym.

Całkiem odwrotnie wygląda sprawa relacji między świadomością, językiem i poznaniem w tradycji hermeneutycznej. Tu bowiem myślenie dokonuje się w żywiole mowy, nie istnieje czysta przechodność między znakiem i znaczeniem, komunikowanie się nie jest tylko powiadaniem, a świadomość nie jest dana sobie bezpośrednio, lecz mediacyjnie, tzn. nie jest doskonale wobec siebie samej przejrzysta. Nie istnieje podział na język i opisywaną przezeń, „obiektywną”, rzeczywistość, albowiem owa rzeczywistość jest zawsze rzeczywistością opowiedzianą, już istniejącą w języku, który stanowi jej najogólniejsze ramy zjawiania się [167]. Rozum, pisze Michalski, „nie jest przesłanką komunikacji językowej, rozum tworzy się dopiero w jej trakcie” [164], co oznacza, że „czyste postrzeżenie», «czysty ogląd», który język może tylko zmącić, tylko zasłonić — to mit filozofów” [165]

W tak szerokim ujęciu hermeneutyka nie jest ani sztuką wykładania sensu tekstów literackich lub nieliterackich, ani nawet teorią rozumienia. Może natomiast oznaczać najogólniejszą nazwę dla filozofii po „zwrocie językowym”, który trwale sproblematyzował kartezjańsko-kantowski paradygmat poznawczy<sup>8</sup> i w którego efekcie ostatecznie odrzucone zostało marzenie o doskonałym, niezapośredniczonym początku ludzkiej wiedzy, opartym na oczywistym dostępie świadomości do siebie samej.<sup>9</sup>

Podobnie rozumował też Richard Rorty, gdy w swej słynnej książce *Filozofia a zwierciadło natury* (tłum. polskie M. Szczubiałki, Warszawa 1994) postulował przejście od epistemologii do hermeneutyki. Przejście to oznaczać miało porzucenie koncepcji „poznania jako trafnego przedstawiania” [284], zmierzającego do uprzywilejowania i zabsolutyzowania niektórych przedstawień i opowiedzenie się za swobodną wymianą filozoficznych poglądów, pozbawionych roszczeń do uniwersalnej ważności. Epistemologia, czyli ogólna teoria przedstawień, która od Kartezjusza do Kanta (i dalej)) nieodmiennie stanowiła w kulturze europejskiej nadrzędną metanarrację poznawczą, gwarantu-

<sup>8</sup> K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy *General Introduction*, w: *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge 1987; A. M. Kaniowski *Filozofia po „lingwistycznym zwrocie”*, „Teksty Drugie” 1990 nr 5/6.

<sup>9</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981 (zwł. rozdz. 2: *Mediacja i problem początku*).

jącą pewność wiedzy, zbudowana jest na przeświadczeniu, iż nie tylko możliwe, ale i konieczne, jest skonstruowanie maksymalnie pewnych ram, niezależnych od wyników badań, ram, w których osiągnięte rezultaty nie budzą żadnych wątpliwości i narzucają się z maksymalną oczywistością. Hermeneutyka z kolei, nie tyle zastępująca, co unieważniająca rozstrzygnięcia epistemologiczne (Rorty'emu nie chodzi bowiem o wypromowanie nowej metody, zastępującej metodę zdeaktualizowaną), rezygnuje z pytań o podstawy, nie zamierza „wyrwać się z dyskursu do jakiejś *arché* poza nim” [346], rzeka się uprzywilejowanej pozycji wśród wielogłosu kultury, ukazuje arbitralność uniwersalnych roszczeń epistemologii.

W obu prezentowanych koncepcjach „hermeneutyka” stanowi najogólniejsze określenie ponowożytnego, tzn. *pokartezjańskiego* dyskursu antyfundamentalistycznego. W granicach tego antyfundamentalistycznego dyskursu mieszczą się na pozór nie przystawalne do siebie stanowiska i teksty: Gadamera i Derridy, Rorty'ego i Ricoeura, Merleau-Ponty'ego i Foucault, a płaszczyzną wspólną jest dla nich odejście od teorii poznania (epistemologii) jako nadrzędnej dyscypliny filozoficznej, zmierzającej do metodycznego zabezpieczenia wyników swoich badań (o których twierdzi się, że są adekwatne w stosunku do swojego przedmiotu) i narzucenia ich innym pod postacią absolutnej ważności.

Opisując znaczenie myśli Nietzschego dla XX-wiecznej filozofii, H.-G. Gadamer pisał (nazywając Nietzschego „postacią opatrznosciową”), że jego krytyka, której zawdzięczamy zamknięcie wieku XIX, dotknęła przede wszystkim niewzruszonej podstawy modelu kartezjańsko-kantowskiego — ś w i a d o m o ś c i:

Świadomość i samoświadomość nie dają jednoznacznego świadectwa, to, co ukazuje się świadomości jako przez nią pomyślane, maskuje albo wypacza to, co w niej rzeczywiście jest — oto lekcja, jakiej udzielił Nietzsche nowoczesnemu myśleniu.<sup>10</sup>

Krytyka świadomości wiąże się, jak słusznie podkreśla Gadamer, z nowym znaczeniem przydanym kategorii interpretacji. Dotąd, tzn. do Nietzschego, interpretacja określała wykład domniemanego znaczenia tekstu. Odtąd, tzn. od Nietzschego, interpretacja staje się „próbą podejścia, przechrzta subiektywności myśli”<sup>11</sup>, w efekcie czego na

---

10 H.-G. Gadamer *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, opracował, wstępem poprzedził K. Michałski, Warszawa 1979, s. 66.

11 Tamże.

plan dalszy filozofii niemieckiej dwudziestego stulecia ustępuje teoria poznania.

I tak właśnie, w szerokim antyepistemologicznym sensie staram się traktować Nietzscheańską hermeneutykę: jako dyskurs z gruntu anty-fundamentalistyczny, zmierzający do przekroczenia granic filozofii „zredukowanej do filozofii poznania” [JGB 131]<sup>12</sup> i uczynienia z interpretacji podstawowego narzędzia obcowania ze światem, a nawet podstawowego sposobu istnienia rzeczywistości.

Nie było tak jednak od samego początku. W *De l'interprétation*, filozoficznym komentarzu do Freudowskiej psychoanalizy, Paul Ricoeur tak ujmuje sens wprowadzenia przez Nietzschego do filozofii pojęć, związanych do tej pory z filologią: tłumaczenia [*Deutung*] i wykładni [*Auslegung*].

[...] nowa kariera jaka otworzyła się przed pojęciem interpretacji, jest związana z nową problematyką dotyczącą przedstawienia, z problematyką *Vorstellung*. Nie wchodzi już w grę pytanie kantowskie, w jaki sposób subiektywne przedstawienie może mieć obiektywną ważność; to centralne w filozofii krytycznej pytanie ustępuje miejsca pytaniu bardziej radykalnemu. Jakoż problem obiektywnej ważności pozostawał wciąż w orbicie platońskiej filozofii prawdy i nauki, których przeciwieństwem jest błąd i mniemanie. Problem interpretacji jest odniesiony do nowej możliwości, którą nie jest ani błąd w sensie epistemologicznym, ani kłamstwo w sensie moralnym, lecz samo złudzenie.<sup>13</sup>

Ricoeur zwraca uwagę na trzy zasadnicze kwestie. Po pierwsze na to, że Nietzscheańska filozofia interpretacji wiąże się ściśle z Kantowskim (i, dopowiedzmy, Kartezjańskim) projektem filozofii jako ogólnej teorii przedstawień. Po drugie na to, że stanowi ona jej radykalną problematyzację. Po trzecie wreszcie, że jest ona próbą wyjścia poza klasyczne dystynkcje: prawdy i fałszu w sensie logicznym oraz prawdy i kłamstwa w sensie moralnym. Młody Nietzsche (z przełomu lat 60. i 70.) za pośrednictwem Schopenhauera pozostaje przez jakiś czas pod wpływem filozofii pojętej jako ogólna teoria przedstawień (epistemologia w sensie Rorty'ańskim) i dopiero stopniowo usuwa się

12 Wszystkie cytaty z Nietzschego odsyłają do kolejnych tomów standardowego wydania jego dzieł: Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München–Berlin–New York 1988. Używam następujących skrótów: *FW* = *Fröhliche Wissenschaft*; *JGB* – *Jenseits Gut und Böse*; *M* = *Morgenröte*; *MA II* = *Menschliches, Allzumenschliches II*; *VII–XII* = kolejne tomy *Nachgelassene Fragmente*; *PP II* = F. Nietzsche *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.

13 P. Ricoeur *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, s. 34. Postępuję się przekładem fragmentu tej książki, opublikowanym przez S. Cichowicza w „Studiach Filozoficznych” 1986 nr 9, s. 141.

od niej uwolnić. Z czasem jednak, zagadnienie ostatecznego kryterium obiektywnej prawomocności subiektywnych przedstawień usunie się na plan dalszy, ustępując miejsca pytaniu o wiele istotniejszemu: jeśli świat, w którym żyjemy, jest światem już zinterpretowanym, to jak poradzić sobie z wielością nieprzystających do siebie interpretacji? Odpowiedź na to pytanie postaram się przedstawić nieco dalej. Tu zaś, w tym miejscu, chciałbym tylko powiedzieć, że jeśli Nietzsche jest hermeneutą w sensie szerokim (nieepistemologicznym), tzn. filozofem, który unieważnia pytanie transcendentalne, to jest także hermeneutą w sensie o wiele węższym.

### Hermeneutyczne rozróżnienia

Dystynkcje, które za chwilę się pojawiają, pochodzą od jednego z mniej znanych przedstawicieli niemieckiej hermeneutyki, Günthera Scholtza.<sup>14</sup> W artykule, będącym śmiałą próbą zaprowadzenia terminologicznego porządku na bezbrzeżnym obszarze hermeneutyki, wprowadza on dość przejrzysty trójpodział, któremu warto się przyjrzeć. Po pierwsze, mówi on o *hermeneutycy technicznej*, która odpowiada na pytanie: „jak można osiągnąć możliwe prawidłowe i pełne rozumienie, zwłaszcza znaczących tekstów” [S 45-46] i w tym znaczeniu jest sztuką („kunstem”) interpretowania tekstów, kierującą się określoną metodą. Po drugie, mówi on o *hermeneutycy filozoficznej*, która stanowi „filozoficzną teorię interpretacji i rozumienia” [S 47], i u podstaw której tkwi pytanie teoriopoznawcze: jak w ogóle możliwe jest rozumienie? I wreszcie po trzecie, mówi on o *filozofii hermeneutycznej*. Ona interesuje nas najbardziej, albowiem to tu właśnie dostrzegam miejsce dla filozofii Friedricha Nietzschego. Hermeneutyka techniczna zainteresowana była (i jest) skutecznością lektury i rozumienia konkretnych tekstów. Hermeneutyka filozoficzna stara(ła) się zbudować „taką teorię [podkr. moje], która pyta o możliwość rozumienia i naukowego interpretowania ze względu na ustanawianie podstaw nauk humanistycznych” [S 51]. Filozofia hermeneutyczna z kolei sama „jawnie zajmuje się interpretowaniem i rozumieniem” [S 55]. Co to znaczy? To przede

---

14 G. Scholtz *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”*, przeł. D. Domagała, przekł. przejrzał S. Czerniak, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego, t. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń 1994. Dalej jako S, z podaniem strony.



wszystkim, że filozof hermeneutyczny wie, „że żyje w świecie już zinterpretowanym i rozumianym, i że świat ten może być rzeczywiście różnie interpretowany” [S 57], mając jednocześnie świadomość, że tylko interpretując, tzn. dotychczasowym interpretacjom przeciwstawiając własną interpretację, można uchwycić sens kultury. Interpretacja, inaczej niż w przypadku hermeneutyki technicznej, nie jest tu sposobem artykulacji rozumienia, zakładającym, że sens już istnieje, niezależnie od aktu interpretacji. W filozofii hermeneutycznej, która pojawia się w wyniku „kryzysu tradycyjnego rozumienia prawdy i nauki” [S 57], kategorie wykładni i interpretacji zastępują kategorie wiedzy i nauki, „te ostatnie zaś, gdy zmienia się je w czyste interpretacje, ulegają destrukcji wraz z ich starym roszczeniem do dostarczania prawdy w sensie zgodności myślenia i bytu” [S 56]. Miejsce jednego rozumu, który analizował Kant, zajmują teraz rozmaite interpretacje świata, „światopoglądy” i „poglądy na świat”, niewspółmierne perspektywy i wykładnie. Kiedy możemy więc mówić o narodzinach filozofii hermeneutycznej? Nie tylko wówczas, gdy do głosu dochodzi krytyka filozofii transcendentnej z jej uniwersalnymi roszczeniami. Wedle Scholza „dopiero wtedy, gdy utracono przekonanie, że duch absolutny rozwija się i interpretuje w historii, powstała interpretująca, hermeneutyczna filozofia” [S 59]. Ta „filologia świata”<sup>15</sup>, wyłaniająca się na gruzach filozofii Kanta i Hegla zakłada, że:

wszelkie historyczne zrozumienie wiąże się ze samozrozumieniem, a ranga historycznego poznania nie zależy jedynie od historyczno-krytycznej metodyki, lecz także od rangi tego, kto inne próbuje zrozumieć — a więc ostatecznie od wiedzy człowieka o sobie samym.<sup>16</sup>

W ten sposób dochodzimy do sedna sprawy.

„W drugiej połowie XIX wieku — pisze Scholz — głównie Nietzsche inaczej używał pojęć «interpretacja» i «wykładnia»” [S 56]. To prawda. Ale wyłamując się z tradycji hermeneutycznej, Nietzsche jednocześnie bardzo w niej głęboko tkwił. Można nawet powiedzieć, że w historii XIX-wiecznej hermeneutyki zajmował on pozycję dokładnie między dwoma skrajnymi filarami: Schleiermacherem i Diltheyem, a tym samym pomiędzy hermeneutyką techniczną i hermeneutyką filozoficzną, która od Diltheya właśnie datuje swe początki. Pierwszy z nich, autor *Mów o religii*, otwiera bramy nowoczesnej hermeneutyki,

15 Określenie A. Nehamasa *Nietzsche. Life As Literature*, Cambridge 1985, s. 3.

16 H.-G. Gadamer *Hermeneutika a filozofia praktyczna*, przełożył W. Wypych, „Studia Filozoficzne” 1985 nr 1, s. 22.

po raz pierwszy uznając rozumienie za zjawisko warte osobnego filozoficznego namysłu. Drugi z kolei, autor *Erlebnis und Dichtung*, kładzie podwaliny pod teoretyczny (i nigdy nie doprowadzony do końca) projekt uzasadnienia nauk humanistycznych, opartych, w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, na rozumieniu i wykładni. To właśnie w tej luce,

### między Schleiermacherem i Diltheyem,

to znaczy — między hermeneutyką techniczną i hermeneutyką filozoficzną umieścić należy filozofię hermeneutyczną Nietzschego. Przyjmyjmy się temu nieco bliżej.

Pełne rozumienie jakiejś mowy lub pisma — pisze Schleiermacher — jest dziełem sztuki [*Kunstleistung*] i wymaga pewnej teorii [*Kunstlehre*] lub techniki, którą określamy jako hermeneutykę [...]. Teoria taka jest możliwa o tyle, o ile jej reguły tworzą system oparty bezpośrednio na jasnych przesłankach wywiedzionych z natury myślenia i mowy.<sup>17</sup>

Dla Schleiermachera „wykładanie jest sztuką [*Das Auslegen ist Kunst*]” [*H* 78], kunsztem prowadzącym do pełnego rozumienia<sup>18</sup> tekstów (lub mowy), a hermeneutyka należy do filozofii. Nie do logiki (logik bowiem uważa, że rozumienie przychodzi samo z siebie), ani do filologii (ta bowiem stała się jedynie zbiorem obserwacji [*Aggregat von Observationen*]), lecz do dialektyki, która traktuje o myśleniu i rozumieniu. „Myślenie upowszechnia się poprzez mowę i z tej racji retoryka i hermeneutyka przynależą do siebie i razem podporządkowują się dialektyce [*H* 76]. Najwyższe miejsce w Schleiermacherowskim systemie spekulatywnym, budowanym od 1811 roku zajmowała dialektyka, w której większość kategorii hermeneutycznych znajdowało swoje ugruntowanie.<sup>19</sup> Dzięki hermeneutyce natomiast, „za pośrednictwem gramatycznych a szczególnie psychologicznych reguł interpretacji

17 F. Schleiermacher *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* [1830]. Cyt. wg. Kimmerle, *Einleitung*, *H* 20.

18 W tym sensie Schleiermacher, dla którego niemiecki termin *Auslegung* odpowiada ściśle łacińskiemu *explicare*, jest wytrwałym kontynuatorem hermeneutyki oświeceniowej. Dla Chladeniusa bowiem na przykład *Auslegung* to „nic innego, jak tylko dostarczenie każdemu pojęć koniecznych do pełnego zrozumienia jakiejś mowy lub pisma” (*Einleitung zur richtiger Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* [1742], § 169. Cyt. za: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1971, t. 1, s. 666-667).

19 Zob. M. Potępa *Hermeneutyczny zwrot? — hermeneutyka F. Schleiermachera, w: Fenomenologia i hermeneutyka*, pod red. naukową P. Dybła i P. Kaczorowskiego, Warszawa 1991.

[*Auslegung-Regeln*] [można było] uniknąć nieporozumień związanych z rozumieniem”.<sup>20</sup> Przejście od „nierozumienia [*Mißverstehen*]” do „rozumienia [*Verstehen*]” [H 82]: oto zadanie hermeneutyki technicznej, będące jednocześnie zadaniem Schleiermachera.

Inaczej sprawa przedstawia się z Diltheyem. Nie jest on wprawdzie autorem ani jednego systematycznego tekstu, który miałby w tytule termin „hermeneutyka” (poza słynnym *Entstehung der Hermeneutik* z roku 1900 oraz młodzieńczą rozprawą na temat związków hermeneutyki Schleiermachera z hermeneutyką dawną) i który wykładałby podstawowe kategorie hermeneutyczne, jednak jego pozycja w historii hermeneutyki jest niepodważalna. Nie tyle ze względu na hermeneutykę jako taką (uważał ją bowiem, całkiem jak Schleiermacher, za teorię *kunsztu* wykładni, sprowadzając ją, podobnie jak estetykę czy logikę, do zespołu stosowalnych powszechnie formu<sup>21</sup>, co na zamiar teoriopoznawczego ugruntowania rozumienia i uczynienia z niego fundamentu nauk humanistycznych. Problem Diltheya nie polegał już na rozstrzygnięciu kwestii: jak interpretować? Interesowało go co innego: jak w ogóle *możliwa* jest interpretacja tego, co nazywał „indywidualną ekspresją życia” i jak możliwe jest uniwersalne uprawomocnienie takiej interpretacji. Hermeneutyka w jego wydaniu „przestaje być «kunstem», a staje się formą teorii poznania” [S 51]. Tylko zmodyfikowana (o krytykę historycznego rozumu) droga Kanta mogła prowadzić do rozwiązań, których Dilthey oczekiwał. Można się domyśleć, że nie była to droga Nietzschego.

Między Schleiermacherem a Diltheyem, między techniką i teorią rozwija się więc filozofia hermeneutyczna Friedricha Nietzschego. Autora *Wiedzy radosnej*, mimo solidnego treningu filologicznego, nigdy nie zajmowało pytanie o techniczną biegłość interpretacji:

Filologowie nie chcą uwierzyć, że można w 100 miejscach fałszywie rozumieć tragedię Sofoklesa i wiele niejasnych miejsc po prostu pomijać, a jednak lepiej zrozumieć i objaśniać niż najrzetelniejszy filolog. [VIII 333]

Nie zajmowało też pytanie o to, jak rozumienie jest możliwe, albowiem „nasze «rozumienie» jest czymś niezrozumiałym” [IX 260]. Co więcej, jako rozumienie Innego (fundamentalne zarówno dla Schleiermachera, jak dla Diltheya), całkowicie niemożliwe. Tu między inny-

20 Hasło *Auslegung*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

21 W Dilthey *Powstanie hermeneutyki [Uzupełnienia z rękopisów]*, przekł. K. Krzymieniowa, w: *Pisma estetyczne*, oprac., wstępem i komentarzem poprzedził Z. Kudrówicz, Warszawa 1982, s. 322.

mi kryje się przyczyna, dla której Nietzsche radykalnie wyłamuje się z hermeneutycznej tradycji, dla której niszczy „hermeneutyczną legendę”.<sup>22</sup>

### Kłopot z rozumieniem

Dla Nietzschego elementarne kłopoty z rozumieniem obecne są na dwóch, symetrycznych wobec siebie płaszczyznach. Po pierwsze — chodzi tu o niezrozumienie samego siebie, po drugie — o niezrozumienie innego. W obu wypadkach lekcja Nietzschego nie jest optymistyczna: „wezwanie do samopoznania wydaje mi się żartem bogów [XI 425, „Ty i ja na zawsze pozostaniemy różnymi osobami” [X 96]]”. Dzieje się tak dlatego, że „stoi się zawsze od siebie o kilka kroków za blisko, od bliskich zaś o kilka kroków za daleko” [MA II 529]. Podstawowe przekonanie Nietzschego brzmi: zarówno ja sam, jak Inny nie poddaje się pełnemu rozumieniu. „Największa część nas samych [*unseres Wesens*] jest nam nie znana. [...] Posiadamy w głowie jakąś złudę [*Phantom*] własnego «ja», która nas na wiele sposobów określa” [VIII 561]. „Bezpośrednie rozumienie innego jest fikcją” [M 135]. Zawsze istnieje bowiem nieredukowalny dystans między tym, jakim się jest i tym, jakim się wydajemy innym. To przekonanie, oparte na dwudzielności odkrytej jeszcze przez Kanta, na trwałej separacji prawdziwej istoty rzeczy i pozornego tylko zjawiska, Nietzsche przyjmuje bardzo wcześnie i trzyma się go w trakcie całej swej filozoficznej ewolucji. „Do każdego głębokiego ducha przywiera nieustannie maska, dzięki nieodmiennie fałszywej, to znaczy powierzchownej interpretacji jego słów, kroków, oznak życia” [JGB 58]. Stosunek Nietzschego do maski<sup>23</sup> (a jak zobaczymy później, wynika to ze stosunku do świata w ogóle) nie był jednak zawsze taki sam. Podczas gdy wczesne poglądy kryły w sobie tęsknotę za prawdziwym Ja, za prawdziwą esencją Innego, skrytą za powierzchnią narzuconej formy, to

22 G. L. Ormiston, A. D. Schrifft Editors' Introduction, w: *Transforming Hermeneutical Context: From Nietzsche to Nancy*, Albany 1990, s. 12.

23 O Nietzscheańskiej „filozofii maski” zob. W. Kaufmann *Nietzsches Philosophie der Masken*, „Nietzsche-Studien” 10/11 (1981/82), s. 111–131; W. D. Williams *Nietzsche's Masks*, w: *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*, London 1978. Zarys społecznej psychologii maski u Nietzschego przedstawia K. Braetz *Friedrich Nietzsche – Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*, Berlin–New York 1988, s. 130–143. Temat ten stał się przedmiotem (niepublikowanej) pracy doktorskiej U. Hanisch *Persona as perspective: the mask in Nietzsche's philosophy*, obronionej na Uniwersytecie Waszyngtońskim w 1982 roku.

z biegiem lat to nostalgiczne oczekiwanie na ostateczną rewelację zostało całkowicie zdyskredytowane. Inny jest naszym przedstawieniem [IX 35] (to mówi „wczesny” Nietzsche), nie znaczy to jednak (dopowiada Nietzsche z lat 80.), że za tym przedstawieniem kryje się prawdziwa jego istota:

przyjmuje się za „charakter” to, co należy tylko do „persony”, do j e d n e j z naszych masek. Większość naszych uczynków nie rodzi się w głębi, lecz na powierzchni: jak w przypadku wielkości wybuchów wulkanicznych, nie należy dać się zwieść hukowi [XI 248].

Odwracając w tym miejscu znany topos romantyczny (zstępowania do głębi duszy, separacji „prawdziwego”, autentycznego ja i jego twardej, „plugawej” skorupy zewnętrznej)<sup>24</sup>, Nietzsche zaprzecza możliwości wspólnej rewelacji: siebie i Innego. Ja to ktoś inny, Inny zaś to tylko ja, bo tylko konstruujać innego na swoje podobieństwo, „tworząc satelitę własnego systemu” [M 111], „dokłamując go” sobie [FW 401], rozpisując go na powierzchni naszego przedstawienia, możemy cokolwiek o nim powiedzieć. „Poznajając innego człowieka nie wychodzi się na zewnątrz siebie [*aus sich hinaus*], ale zawsze do wewnątrz [*in sich hinein*]” [XI 56]. Oznacza to, że „skoro rzeczy są niepoznawalne to niepoznawalny jest też człowiek. Cóż tu ganić lub chwalić” [XII 13]. Po prostu tak jest: zarówno „mylimy się co do pozornie znaczącego pisma [*Buchstabenschrift*] naszego Ja” [M 108], jak fantazjujemy na temat Innego [IX 446].

Nietzscheańska refleksja nad rozumieniem (siebie samego oraz Innego) w żaden sposób nie daje się uzgodnić z refleksją Diltheya, i to z czterech zasadniczych względów. P o p i e r w s z e dlatego, że Nietzschego zupełnie nie interesowało ustalanie — na gruncie rozumienia — fundamentów pod nowoczesne nauki humanistyczne.

P o d r u g i e dlatego, że koncepcja Diltheya opierała się na klasycznym modelu metafizycznym, zbudowanym na radykalnej opozycji wnętrza i zewnątrz. „Proces — pisał Dilthey — w którym na podstawie znaków z zewnątrz dostarczanych przez zmysły poznajemy sferę wewnętrzną nazywamy r o z u m i e n i e m”.<sup>25</sup> Nietzsche z kolei (jak zobaczymy) tę właśnie ustabilizowaną przez metafizykę opozycję uznał za kluczowy obiekt swoich ataków.

P o t r z e c i e dlatego, że Diltheyowska koncepcja rozumienia po-

24 M. Janion *Kuźnia natury*, w teście: *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975.

25 W. Dilthey *Powstanie hermeneutyki...*, s. 292.

zbawiona była *de facto* komunikacyjnego otocza i umieszczona była w sterylnej przestrzeni porozumiewania się duchów, na swe nieścześnieść uwięzionych w cielesnych powłokach. Nietzsche pisał:

Komunikowanie się [*sich Mittheilen*] jest [...] przede wszystkim [*ursprünglich*] rozciągnięciem własnej przemocy [*seine Gewalt*] na innych [...], wyciśnięciem [*Einprägen*] własnej woli na woli innej [...]. Rozumienie jest więc pierwotnie [*ursprünglich*] odczuciem cierpienia/bólu [*Leidempfindung*] i uznaniem jakiejś obcej siły. [X 298]

Komunikacja (a w konsekwencji rozumienie) nie jest więc łagodną konwersacją (nawet gdy w grę wchodzi dialog z przeszłością), lecz (o czym przekonywał po latach Habermas Gadamera<sup>26</sup>) wzajemnym uwikłaniem jej uczestników w grę<sup>27</sup>, a nawet walkę.

I wreszcie po czwarte, Nietzsche byłby zacięłym krytykiem Diltheya o tyle, o ile radykalnie odrzucałby taką koncepcję rozumienia, które — jak u Diltheya właśnie — polegałoby na „bezpośrednim uobecnieniu, powtórnym przeżyciu (*Nacherleben*) przeszłego życia manifestującego się w swych obiektywizacjach”. Dla Nietzschego, w przeciwieństwie do Diltheya, rozumienie nie jest „zawsze możliwym powrotem do źródła, przełamaniem wszelkiego dystansu, niczym nie zakłóconym oglądem, w którym sens jest w pełni obecny”<sup>28</sup>, ale świadomością niemożliwości dotarcia do źródeł, rozumieniem wieczystego zapośredniczenia. Tu najwyraźniej widać „postnowoczesność” Nietzschego.

Czas na podsumowanie.

Miejsce Nietzscheańskiej filozofii hermeneutycznej w hermeneutycznej tradycji jest dwojakie. Z punktu widzenia wieku XX, filozofia Nietzschego — jak sugerował Gadamer — wyznacza granicę współczesności, pieczętując abdykację świadomości, fundamentu tradycji kartezjańskiej i wprowadzając na jej miejsce aktywność interpretacji (jeszcze dla Schleiermachera „bezpośrednia samoświadomość [un-

26 J. Habermas *Uniwersalistyczne roszczenia hermeneutyki*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył H. Orłowski, Warszawa 1986.

27 Tak komentował to Bataille: „Komunikacja nie może mieć miejsca wobec bytu pełnego i nietkniętego przez inny: żąda bytów, których bycie jest w y d a n e g r z e” (G. Bataille *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985 nr 10, s. 181).

28 Z. Krasnodębski *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, Warszawa 1986, s. 88–89 (rozdział: *Rozumienie i życie w filozofii Diltheya*).

*mittelbares Selbstbewusstsein*] była czymś absolutnie danym<sup>29</sup>). Z kolei, z punktu widzenia wieku XIX, filozofia Nietzschego z jednej strony przekraczała ograniczenia technicznej hermeneutyki, z drugiej zaś odmawiała uczestnictwa w marszu ku znajdowaniu podstaw powszechnej legitymizacji rozumienia, w marszu, którego przewodnikiem stać się miał Dilthey.

Ostatecznie więc odpowiedź na pytanie: czy Nietzsche jest hermeneutą, musi być pozytywna. Jednak odpowiedź na pytanie: czy Nietzsche jest całkowicie przykładowym uczestnikiem dialogu hermeneutycznego toczącego się w historii od Schleiermachera do Gadamera, musi być negatywna. Nietzsche z jednej strony należy do tej tradycji, z drugiej jednak — stoi całkowicie poza nią. Z punktu widzenia hermeneutyki poheideggerowskiej jest w niej z pewnością (jako prekursor) tam, gdzie chodzi o krytykę wszechwładnego prymatu świadomości (i przejście — na co zwracał szczególną uwagę Gadamer — od porządku *episteme* do porządku *phronesis*), trwałe związanie mowy i myślenia (a w konsekwencji uznanie prymatu językowego charakteru wszelkiego doświadczenia rzeczywistości), ontologiczne uzasadnienie interpretacji (wedle którego nie stanowi ona sposobu poznawania świata, lecz sposób jego istnienia), uznanie interpretacji za sferę presupozycji i przedśądów (określających sposób bycia w świecie podmiotu interpretującego) oraz uznanie dziejowego charakteru interpretacji, wynikającego z radykalnego uhistorycznienia ludzkiej egzystencji. Opuszcza ją natomiast, gdy przez interpretację pojmuje bycie-pod-nieobecność-Logosu, gdy wpisuje ją jako niezbędny warunek istnienia w przestrzeni z jednej strony podminowanej wiecznym chaosem, z drugiej zaś — opuszczonej przez Boga. To właśnie odejście, to zaprzeczenie metafizycznego dziedzictwa hermeneutyki za pomocą środków hermeneutycznego filozofowania lub — inaczej mówiąc — próba „filozofii eksperymentalnej” doprowadzenia hermeneutycznej tradycji do daleko idącej radykalizacji stanowi o oryginalności Nietzscheańskiego filozofowania i jego prekursorskim charakterze. Spróbujmy naszkicować dwie drogi, które doprowadziły Nietzschego na próg nowoczesności.

29 M. Potępa *Hermeneutyczny zwrot?...*, s. 92; tenże *Problem podmiotu w filozoficznej hermeneutyce*, „Przegląd Filozoficzny” 1994 nr 1 s. 5–13.

### Od poznania do istnienia

W punkcie wyjścia interpretacja jest w rozumieniu Nietzschego narzędziem poznawczym, którego kontekst wyznaczony został przez postkantowską epistemologię, co oznacza, że odwołanie do myśli królewieckiego filozofa (a także jej krytycznej kontynuacji w postaci systemu Schopenhauera) konieczne jest dla zrozumienia jej elementarnych założeń. W latach siedemdziesiątych dziewiętnastego stulecia, w okresie silnego wpływu Schopenhauera, Nietzsche nieustannie powtarzał: wszystko jest przedstawieniem, „nasza świadomość dotyka tylko powierzchni [rzeczy]. Wiele pozostaje zakryte przed naszym spojrzeniem” [VII 434]. W latach osiemdziesiątych z kolei mówił: wszystko jest interpretacją. Nie zmieniając ogólnego przekonania o świecie–jako–czymś–stwarzanym, trwale oddzielonym od istoty rzeczy, zmienił jednak jego ogólne ramy. Mówiąc: wszystko jest przedstawieniem, Nietzsche wpisywał się dość jednoznacznie w krąg pokantowskiego transcendentalizmu, pytającego o ogólne możliwości sposobu istnienia świata ze względu na aktywność poznawczą podmiotu. Mówiąc: wszystko jest interpretacją, dokonywał opisu rzeczywistości z „pozamoralnego punktu widzenia”, który wykraczał poza obiektywną ważność subiektywnych przedstawień. Krytykując Kanta i wyslizgując się z metafizycznego cienia rzucanego przez Schopenhauerowskie *opus magnum*, Nietzsche mógł przejść od filozofii jako ogólnej teorii przedstawień (z jej fundamentalnymi przeświadczeniami dotyczącymi dwudzielnej, podmiotowo–przedmiotowej struktury „świata”, kluczowej roli poznającego podmiotu, obiektywnej ważności poznania, natury prawdy jako odpowiedniości między rzeczą i umysłem/sądem, *etc.*) do filozofii jako praktyki interpretacyjnej, niezależnej od jakichkolwiek transcendensów i transcendentalistów. Droga ta prowadziła od metafizycznych opozycji, na których ugruntowana jest „filozofia jako epistemologia”, do owych opozycji zawieszenia w przyjęciu interpretacyjnej natury rzeczywistości.

W pierwszej fazie swego filozofowania Nietzsche podąża — podobnie jak kilkanaście lat później inspirujący się nim Vaihinger — drogą „świadomego złudzenia [*bewusstes Gewaltsein*]”, dzięki przyjęciu którego pozór mógł bez żadnych przykrych korzyści (a nawet wręcz odwrotnie) zastępować rzeczywistość. W kontekście powiązania przedstawienia i interpretacji oznaczało to, że każda wykładnia świata z konieczności jest kłamliwa (w sensie pozamoralnym), to znaczy fi-



kcyjna. Jest tak dlatego, że każda wypowiedź, ze względu na ciągłą przemianę rzeczywistości, nigdy nie jest w stanie jej adekwatnie ująć. Mimo że próbuje tego dokonać (z konieczności ją fałszując, upraszczając, redukując *etc.*), to nigdy jej się to nie powiedzie, albowiem nigdy nie poradzi ona sobie z wieloznacznością świata. Dysponujemy więc tylko fałszywymi wykładniami (a w języku „wczesnego” Nietzschego wykładnia [*Auslegung*] równa się przedstawieniu [*Vorstellung*]): świat jest naszym przedstawieniem i to przedstawieniem, którego ograniczonością musimy się zadowolić. W okresie *Narodzin tragedii* Nietzsche będzie jeszcze utrzymywał, że możliwe jest niekiedy przebicie się poprzez ścianę przedstawień ku istocie rzeczywistości. Kilkanaście lat później stanowczo będzie temu zaprzeczał. Tkwimy w kręgu przedstawień, co nie znaczy jednak, że poza nimi i związanym z nimi naszym ograniczonym poznaniem istnieje „prawdziwy” świat, do którego na drodze naukowego, bądź religijnego wglądu moglibyśmy mieć dostęp dzięki udoskonaleniu naszego poznania. Świat po prostu jest taki, jaki się nam przedstawia. Ostatecznie Nietzsche powie: świat i interpretacja to jedno, zastępując już kategorię odnoszącą się do przedstawień [*Vorstellung*], kategorią odwołującą się do wykładni [*Auslegung*].

W neokantowskiej wykładni Vaihingera Nietzsche podążał śladami Kantowskiej tezy o kształtowaniu i aranżowaniu chaotycznego świata zjawisk dzięki aktywności umysłu. Różnica polegała jednak na tym, że Nietzsche, zgadzając się na porządkowanie chaosu przez intelekt, nie zgadzał się jednocześnie na zaproponowaną przez Kanta tablicę kategorii, zakładając uniwersalność apriorycznego poznania. Aprioryczność bowiem stoi w jaskrawej sprzeczności z perspektywizmem. Krytyka Nietzschego jest o wiele bardziej radykalna od krytyki Kantowskiej, albowiem pozbawia ją skorupy transcendentalizmu i konieczności odwoływania się do metafizycznych opozycji. Jednym z rozwiązań proponowanych przez Nietzschego jest odejście od filozofii przedstawienia ku filozofii interpretacji. Jak przenikliwie pisał w 1906 roku Stanisław Brzozowski: „Nietzsche w ramach najbardziej ciasnego pozornie subiektywizmu przeżywa [...] filozofię, będącą najbardziej systematycznym zaprzeczeniem subiektywizmu”.<sup>30</sup> Filozofia interpretacji jest właśnie takim zaprzeczeniem subiektywi-

---

30 S. Brzozowski *Fryderyk Nietzsche, w: Kultura i życie. Zagadnienie sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, wstępem poprzedził A. Walicki, Warszawa 1973, s. 640.

zmu, na jaki skazany był Nietzsche wiernie postępując śladami Kanta w pierwszej fazie swej twórczości, a radykalność jej odmienności polega na przejściu od podmiotu jako substancjalnego substratu do podmiotu jako językowej fikcji, od — mówiąc językiem Heideggera — zabezpieczającego przedstawienia do niezabezpieczonej niczym interpretacji, od klasycznej (korespondencyjnej) do pragmatycznej (lub *quasi*-pragmatycznej) koncepcji prawdy, od Schopenhaurowskiej woli, będącej ukrytą esencją rzeczywistości do woli mocy jako pozasubstancjalnego żywiołu różnicującego, od niewcielonego intelektu porządkującego chaos wrażeń do ciała jako metafory interpretacyjnej, od trwałego obrazu świata do nieuchwytnego, stojącego się tekstu bytu.

Stojący u podstaw tego przejścia Nietzscheański *eksperyment z prawdą* doprowadził do sproblematyzowania nie tylko korespondencyjnego modelu prawdy, dominującego od Platona w filozofii zachodniej, ale też całego paradygmatu poznawczego, na jakim się on wspierał. A mianowicie następujących jego właściwości: stabilności „rzeczywistości”, jej niezależności wobec podmiotu i jego dyskursu, możliwości adekwatnego ujęcia owej „rzeczywistości” w dyskursie oraz podmiotowej autonomii i tożsamości poznającego. We wszystkich tych czterech punktach Nietzsche wprowadził zasadnicze korektury. Po pierwsze: nie istnieje pierwsza i ostateczna zasada: ani *arché* ani *telos*. Świat nie daje się wywieść z przyczyny, nie daje się także odnieść do znajdującego się poza nim celu. Po drugie: rzeczywistość nie jest, ale się nieustannie staje. Po trzecie: fakty nie istnieją niezależnie od poznania, a „poznanie” sięga tylko tego, co dla „poznającego” pożyteczne. Po czwarte: „środki wyrazu języka są bezużyteczne do wyrażenia stawania się” [PP II 239; XIII 36]. I wreszcie — po piąte: „nikt z nas nie jest tym, co nam się wydaje zarówno wedle naszych słów jak stanów świadomości” [FW 107].

Co oznacza dla Nietzscheańskiej filozofii interpretacji zakwestionowanie całego paradygmatu poznawczego, na którym wspierała się tradycyjna koncepcja prawdy? Najkrócej rzecz ujmując, oznacza porzucanie statycznego, obiektywistycznego obrazu rzeczywistości na rzecz potraktowania świata jako tekstu i przejście od poznania do interpretacji. W konsekwencji zaś prowadzi to do: 1) zakwestionowania ważności intencji [*Absicht*] domniemanego autora tego tekstu, 2) odrzucenia koncepcji tekstu zamkniętego, skończonego i samowystarczalnego, 3) uznania ścisłej zależności między sen-

sem tekstu i jego wykładnią, 4) podania w wątpliwość prawomocności każdego dyskursu interpretacyjnego zmierzającego do adekwatności własnego dyskursu wobec tekstu oraz 5) „odczarowania” władzy podmiotu, który nie panuje już nad tekstem w postaci transcendentalnego podmiotu poznania.

Dla Nietzschego świat jest tekstem, ale i tekst jest światem. Oznacza to, że świat nie jest spoczywającym nieruchomo zbiorem rzeczy, lecz dynamicznym, wciąż stającym się „monstrum”, otwartym w nieskończoność na niewspółmierne ze sobą interpretacje.

Poznanie filozoficzne — pisze jeden z badaczy — [Nietzsche] pojmuje jako wyrok w sporze między odmiennymi perspektywami [*Weltperspektiven*] konkurującymi ze sobą o uznanie, a zatem i o władzę [*Macht*].<sup>31</sup>

Ścisłej jednak byłoby zamiast wyrażenia „poznanie filozoficzne” wstawić do powyższego cytatu słowo „interpretacja”, albowiem lektura późnych tekstów Nietzschego wskazuje wyraźnie na fakt, że poznanie zastąpione zostaje interpretacją, a samo „pojęcie interpretacji, pierwotnie należące do filologii” zastosowane zostało „w powiązaniu z pojęciem rozciągającym się na byt w całości i na cały świat”.<sup>32</sup>

Ostatecznie, jak sądzę, sens filozoficznej ewolucji Nietzschego określić można tak oto: od swoistej wersji kantyzyzmu do ontologicznie ufundowanej filozofii interpretacji, w myśl której interpretacja jest nie tyle (lub nie tylko) sposobem poznawania świata, lecz — przede wszystkim — sposobem jego istnienia. Pomiędzy tymi biegunami odnaleźć można jednak jeszcze jedną płaszczyznę, na której rozwija się Nietzscheańska koncepcja interpretacji. Jej granice wyznacza z jednej strony rozumienie filologicznego powołania, z drugiej zaś — genealogia jako krytyka tekstu kultury.

### Od filologii do genealogii

*Jestem filologiem* powtarzał przez całe życie Nietzsche, chcąc dać do zrozumienia, że przeniesienie kategorii interpretacji do jego ściśle filozoficznych rozważań było nie tylko usprawiedliwione, ale i konieczne. Czym była dlań filologia? Przede

31 F. Kaulbach *Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen, w: Nietzsche — kontrovers*, t.1, Würzburg 1981, s. 76.

32 J. Figl *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin–New York 1982, s. 209.

wszystkim sztuką poprawnego czytania, zabezpieczającą przed fałszywą dowolnością lektury tekstów (zarówno tekstów w sensie dosłownym: literackich lub filozoficznych, jak też — szerzej — tekstu świata). Nietzsche, wbrew oczekiwaniom związanym z jego filologiczno-historycznym wykształceniem, nie stworzył żadnej własnej teorii wykładni tekstów, odmawiając tym samym uczestnictwa w technicznej tradycji hermeneutycznej. Filologia bowiem (a także historia, jako dyscyplina) była dla Nietzschego miejscem artykulacji większości przeświadczeń budujących jego hermeneutykę. A więc: krytycyzmu wobec obiektywistycznych metod badań filologiczno-historycznych, uczynienia z rozumienia (a także przeżycia) podstawowego sposobu odnoszenia się do przeszłości, rehabilitacji przesądów w procesie rozumienia, uznania konieczności samorozumienia w procesie rekonstrukcji przeszłości *etc.* W tej mierze, w jakiej Nietzsche był filologiem, był także jedną z głównych figur ruchu umysłowego, który znacznie później przybierze postać tzw. przełomu antypozytywistycznego.

Filologia jednakże wiązała się także ściśle z kategorią interpretacji. To właśnie ona stanowiła dla Nietzschego podstawowe narzędzie lektury filologicznej i sprowadzała się do „filologicznej rzetelności”, dzięki której tekst mógł być czytany jako tekst, bez dopisywania mu nieuzasadnionej wymowy. Tu jednak pojawiał się kluczowy problem: jeśli, jak Nietzsche powtarzał zawsze i niezmiennie, świat (tekst) nie jest czymś danym raz na zawsze, lecz podlega tylko konstruowaniu w określonej perspektywie, to jak pogodzić fundamentalną wielowkładalność tekstu z filologiczną rzetelnością, nakazującą szukać jego „prawdziwego” znaczenia? Rozwiązania tego dylematu, wokół którego krystalizuje się Nietzscheańska filozofia interpretacji, szukać należy w genealogii: swoistej strategii interpretacyjnej, na skutek której filologiczna rzetelność znajduje swój najpełniejszy użytek. W latach 80., interpretacja, jako narzędzie „dekonstrukcyjnej semiologii”<sup>33</sup>, wykorzystana zostaje przy lekturze tekstu zachodniej kultury, tekstu powstałego na skutek gigantycznej pomyłki interpretacyjnej, jaką była dla Nietzschego ukształtowana na chrześcijaństwie kultura Zachodu. Czytanie zachodniej kultury jako tekstu wymagało jednak przyjęcia tezy o tekstualnej naturze kultury, czy szerzej, świata jako

---

33 Określenie E. Behlera *Confrontations. Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford 1991, s. 82.

takiego. To zaś, dla Nietzschego, wiązało się z przyjęciem czterech zasadniczych tez: o braku w owym tekście jednego, jedyne go, transcendentnego sensu, o owego tekstu niezamkniętości i dynamiczności, o niemożliwości tego tekstu bezinteresownej kontemplacji oraz o konieczności jego wykładania. Z przyjęcia tych czterech tez wynikały cztery istotne przeświadczenia, stanowiące grunt strategii genealogicznej. Po pierwsze, nie istnieje jedna, jedyna interpretacja (danego) tekstu. Po drugie, interpretacje, podobnie jak tekst, podlegają fluktuacjom w toku historii (innymi słowy interpretacja jest zawsze uwikłana w kontekst historyczny). Po trzecie, interpretacja jest próbą zawłaszczenia sensu, co oznacza, że konflikt interpretacji jest nieuchronny. I wreszcie, po czwarte, choć właściwie od tego należało zacząć, skazani jesteśmy na interpretowanie. Genealogia jako „morfologia” [JGB 38] tekstu kultury zachodniej jest więc wystawianiem dotychczasowych, panujących interpretacji na próbę i walką z nimi za pomocą interpretacji własnej. Według Nietzschego świat/tekst istnieje tylko dlatego, że istnieją interpretacje: nie istnieje świat/tekst niezinterpretowany, bo interpretowalność jest podstawowym warunkiem jego istnienia. Jeśli tak, to perspektywiczność (aspektywność, wycinkowość, przygodność) interpretacji jest także perspektywicznością świata, który istnieje o tyle, o ile jest właśnie perspektywicznie interpretowany. W tym miejscu rozwiązuje się postawiony wyżej problem: nie istnieje spór o „prawdę” tekstu, bo istnieją tylko interpretacje, co oznacza, że jedyną drogą do tekstu jest udział w interpretacyjnej konfrontacji. Nie jest jednak tak, że wszystkie interpretacje są równie uzasadnione. Zamiast adekwatności jednak (zgodności interpretacji z tekstem) jako kryterium „prawdziwości” interpretacji ustanowiona zostaje skuteczność: interpretacja wtedy jest „mocna”, gdy prowadzi do wzrostu poczucia siły, co w języku Nietzschego oznacza przyrost zdolności kreacji sensu w świecie zagrożonym jego brakiem.

Genealogia, jako strategia interpretacyjna, jest tyleż konieczna (jako próba osiągnięcia „prawdziwego” wglądu poza zasłonę, ku źródłu, ku ukrytym motywom *etc.*, jako interpretacja zafałszowań tworzących splot europejskiej kultury), co niemożliwa (jako tylko jedno z wielu, nieostateczne przedsięwzięcie interpretacyjne). Tak jest w istocie rzeczy, co sprawia, że tradycyjnie stawiane w takich przypadkach pytanie o wewnętrzną sprzeczność każdej filozofii, która zakłada, że „istnieją tylko interpretacje”, znaleźć może zadowolające rozstrzy-

gnięcie. Genealogia bowiem — jak sama filozofia Nietzschego — nie jest strategią jednolitą, lecz pękniętą, rozpołowioną. Pochwycona jest bowiem pomiędzy interpretacyjną swobodą i rzeczywistością, pomiędzy fizjologią (czyli ciałem, stanowiącym wedle Nietzschego ukryte i przemilczane przez idealistyczne wykładnie źródło ludzkich zachowań, źródło, które uekscentrycznia podmiot i sens, to znaczy pozbawia go stałego centrum i każe się go doszukiwać nie tam, gdzie wydaje się, że powinien być) a filologią (która każe czytać tekst w zgodzie z nim samym).

Wyżej postawione pytanie o wewnętrzną sprzeczność Nietzscheańskiej filozofii interpretacji sformułować można w postaci takiej oto aporii: jeśli Nietzsche zakłada, że istnieją tylko interpretacje, a jednocześnie usiłuje skonstruować taką „teorię”, która najdokładniej odpowiadałaby rzeczywistości (nie czyniąc tego pozbawiałby bowiem swoje filozofowanie jakiegokolwiek siły perswazji a więc i znaczenia), to czy nie znajduje się w dalszym ciągu w granicach paradygmatu, który usiłował zwalczać, a mianowicie filozoficznego zaplecza korespondencyjnej teorii prawdy? Czy nie wypowiada on pozytywnych twierdzeń na temat rzeczywistości jako takiej, ponad i poza jakąkolwiek jej „perspektywiczną interpretacją”? I czy nie zakłada także, przynajmniej milcząco, że — na przykład — jego doktryna woli mocy „odpowiada” rzeczywistości adekwatniej niż jakakolwiek inna doktryna?

Odpowiedź Nietzschego na tę aporię jest następująca. Odrzucając paradygmat korespondencyjny, w którym *ex definitione* należy założyć istnienie obiektywnej rzeczywistości, niezależnej od aktu interpretacji lub poznania, odrzuca się jednocześnie zakładane przez ten punkt widzenia dychotomie (podmiot–przedmiot, pozór–rzeczywistość, *etc.*). To zaś pozwala na połączenie wszystkich aspektów aktu poznawczego wewnątrz jednego interpretacyjnego *continuum* (jak powtarzał często Nietzsche, nie istnieją przeciwieństwa, lecz tylko stopnie w granicach tej samej skali), poza które nie trzeba — nie można — wykraczać poszukując uzasadnienia. Istnieją tylko interpretacje: samo to zdanie jest już interpretacją i nie należy, jak czyni to metafizyka, tego stanu rzeczy maskować. W ten sposób, nie pretendując do wyniesienia własnej pozycji poza interpretacyjne uniwersum, można uniknąć niespójności klasycznej teorii prawdy. Tym bardziej, że owa niespójność daje się dowieść tylko wówczas, gdy pozostawać będziemy na gruncie epistemologicznym. Przechodząc ku

ontologii interpretacji, Nietzsche pozbawia swych przeciwników łatwych z pozoru argumentów. „Dajmy na to, że to także jest tylko interpretacja [*Interpretation*] — przecież nie omieszkacie postawić i tego zarzutu — cóż, tym lepiej” [*JGB* 37]. Jedna z badaczek filozofii Nietzschego pisze tak:

Pokazując, że nie można przywiązywać się do perspektywizmu, Nietzsche nie potępia tym samym własnej filozofii, albowiem nie przedstawia jej pod postacią dogmatycznej ontologii, lecz jako nową interpretację. W związku z tym jednak, że nie wszystkie interpretacje są sobie równe, może przedstawiać nową filozofię i nie sprzeniewierzać się własnym założeniom.<sup>34</sup>

Istnieją tylko interpretacje. Nie zapominajmy jednak, że nie wszystkie interpretacje są sobie równe. Jeśli uznamy te dwa zdania nie za sprzeczność, lecz za paradoks, to na takim właśnie paradoksie zbudowana jest Nietzscheańska filozofia interpretacji.

---

<sup>34</sup> S. Kofman *Généalogie, interprétation, texte*, „Critique” 275 (Avril 1970), s. 380.