

DOI: 10.15584/sofia.2018.18.5

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Paweł Sznajder

Uniwersytet Pedagogiczny
im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Spór o rozumienie pojęcia dziejów efektywnych w filozofii hermeneutycznej i postmodernizmie

Спор о понимании понятия эффективной истории в герменевтической философии и постмодернизме

1. Uwagi wstępne

Pojęcie dziejów w filozofii Hansa-Georga Gadamera poddawano już wielostronnej analizie¹. Moja próba ponownego badania tego pojęcia jest wynikiem namysłu nad problemem szerszym, jakim jest kwestia związków Gadamera z myślą ponowoczesną i rolą hermeneutyki w kształtowaniu filozofii postmodernistycznej. Staram się bronić tezy, że postmodernizm nie stanowi kontynuacji, ale wypaczenie myśli niemieckiego filozofa. Teza ta zyskuje szczególną ważność w przypadku rozumienia kategorii dziejów.

Kategoria dziejów efektywnych pojawia się w dziele *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* w części II poświęconej teorii doświadczenia hermeneutycznego. Gadamer stawia w niej pytanie, co oznacza dla rozumienia, że moment powstania dzieła i jego interpretację dzieli znaczny niekiedy dystans cza-

¹ Zob. m.in. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Wyd. KUL, Lublin 1988; P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji: o hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004; J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2007; W. Torzewski, *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości: studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2012.

sowy oraz jaką rolę odgrywają dzieje, wpływając na autora tekstu, sam tekst oraz interpretatora. Odpowiadając na te pytania Gadamer buduje złożoną strukturę rozumienia, w którą uwikłani są autor, jego tekst, złożony kontekst tej wypowiedzi, namnażające się interpretacje, które tworzą tradycję, a w końcu każdy kolejny czytelnik. Każdy z tych elementów znajduje się w dziejowo uwarunkowanym punkcie, który wyznacza pewien zakres rozumienia, który Gadamer nazywa horyzontem. Istotą rozumienia jest stopień tych horyzontów.

W niniejszym artykule omówię elementy procesu rozumienia i zastanowię się czy postmodernistyczna ich interpretacja jest uzasadniona. Odwołam się tu zwłaszcza do Gianniego Vattima i Richarda Rorty'ego, którzy bezpośrednio w swojej myśli powołują się na twórcę filozofii hermeneutycznej. Wydaje się, że ich wykładnia zapoznaje uniwersalistyczny wymiar Gadamerowskiej filozofii.

2. Krytyka pojęcia autora

Kto tworzy tekst? Powiedzieć, że twórcą tekstu jest autor, to powiedzieć zbyt mało i zbyt wiele. Wbrew zarzutom Gadamer nie ignoruje oczywistego faktu, że teksty mają swoich faktycznych autorów². Kładzie jednak nacisk na to, że osobista intencja twórcy i jego pogląd, choć zawierają się w tekście, nie wyczerpują sensu dzieła, który nieskończenie przerasta to, co chciał w nim zawrzeć jego twórca. Należy to zrozumieć w ten sposób, że autor – sam uwarunkowany przez własną dziejową perspektywę: osobistą historię życia, czy czasy, w których przyszło mu żyć – swoim aktem twórczym zapoczątkował pewien proces, który jest dalej kontynuowany przez innych twórców – kolejnych interpretatorów dzieła. Dla Gadamera przedmiotem interpretacji nie jest zatem indywidualność autora i jego myśl, ale prawda tekstu³, która nie ogranicza się do poglądu autora. Kolejne interpretacje przekształcają i uzupełniają to, co pierwotnie zostało zawarte w tekście, sukcesywnie rozwijając potencjał semantyczny tkwiący w dziele⁴ tak, że każde nowe odczytanie tekstu jest już innym odczytaniem⁵. Zamiast zatem mówić o autorze dzieła, jako jednym z partnerów rozmowy jaką jest interpretacja, lepiej mówić

² Zob. H. Ineichen, *Hermeneutyka jako teoria wykładni tekstów*, tłum. G. Sowinski [w:] idem (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1993, s. 236.

³ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 408.

⁴ Zob. H.R. Jauss, *Historia literatury jako wyzwanie rzucone teorii literatury*, tłum. R. Handke [w:] H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 3, *Perspektywy socjologiczne. Marksizm w badaniach literackich i jego promieniowanie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, s. 124.

⁵ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 407.

o tradycji. Pojęcie to oddaje zarówno fakt dziejowego uwarunkowania tworzącego autora, jak i późniejsze oddziaływanie tekstu na kulturę i zwrótnie kultury na kolejne interpretacje danego tekstu. Interpretacja nie jest więc dialogiem z autorem, jakąś tajemniczą komunikacją dusz⁶, ale rozmową z tradycją, która przez tekst zagaduje czytelnika⁷.

Kontynuatorzy Gadamera uważają jednak, że należy osłabić to archaiczne, trącające metafizyką pojęcie, które może symulować istnienie jakiejś ostatecznej rzeczywistości, do której winniśmy się w naszej wykładni tekstu odwoływać⁸. W myśli ponowoczesnej, „myśli słabej”, jak to ujmuje Gianni Vattimo, nie ma miejsca na takie „twarde centrum”, ku któremu staczałaby się interpretacja, ale raczej chodzi o „cofanie się *in infinitum*” i „skok w bezgrunt śmiertelności”⁹. Jego zdaniem Gadamer, choć umniejsza rolę intencji autora, od razu w jej miejsce umieszcza inny metafizyczny konstrukt, który również nie pozwala uwolnić interpretacji ku pełnej dowolności. Dla włoskiego filozofa jest to brak konsekwencji¹⁰. Następstwem odrzucenia idei centrum, do którego zbliża się interpretacja, powinna być nie tylko dewaluacja autorstwa, ale i tradycji, która implikuje istnienie tekstów i interpretacji lepszych i gorszych, mniej lub bardziej uprawnionych. W spiętrzeniu interpretacji anachronizmem jest obdarzać pewnych, wybranych twórców mianem autorów, dla odróżnienia od mniej godnych szacunku komentatorów, interpretatorów, czy przyczynkarzy. Nie ma kryteriów, które pozwoliłyby takie zróżnicowanie uzasadnić. W postmodernizmie znika zatem autor, znika uniwersalnie rozumiana tradycja, w końcu znika sam tekst, rozumiany jako fakt, do którego zrozumienia można się zbliżać lub oddalać¹¹. Wyraźnie w tym rozumieniu pobrzmiewa Nietzscheańskie sformułowanie, tak chętnie przytaczane przez włoskiego postmodernistę: „nie ma faktów – tylko interpretacje”¹². Jeśli już musimy mówić o lepszej i gorszej wykładni, to lepsza jest ta, która świadoma jest swej słabości – lepszy ten interpretator, który rozumie, że uczestniczy w nieskończonym procesie interpretacji i dystansuje się od

⁶ Zob. *ibidem*, s. 402.

⁷ Zob. *ibidem*, s. 389.

⁸ Zob. E. Zielińska, *Antykwaryczna ucztą. Smakowanie tradycji w koncepcji myśli słabej Gianniego Vattimo* [w:] A. Jarmuszkiewicz, J. Tabaszewska (red.), *Tradycja współcześnie – repeycja czy innowacja?*, Wyd. UJ, Kraków 2012, s. 64, 73.

⁹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 111.

¹⁰ Zob. G. Vattimo, *Poza interpretacją: znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 26.

¹¹ Jak słusznie zauważyła w dyskusji dr Lidia Godek z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, radykalny postmodernizm porzuca nawet tak źródłowe dla tego nurtu pojęcie jak sam tekst. Zob. S. Fish, *Czy na ćwiczeniach jest tekst?*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2000, nr 3 (62), s. 197–212.

¹² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe: 1876–1889*, tłum. B. Baran, Inter-Esse, Kraków 1994, s. 211.

własnej wykładni¹³. Nie sędzę, by Gadamer zgodził się na tak daleko idące osłabienie tradycji. Proponuje on bowiem kryterium, które umożliwia nam hierarchizowanie tekstów i interpretacji, które pozwala – nie przyznając autorowi wyróżnionego miejsca w gronie interpretatorów – odróżnić dzieła wybitne, od pozostałych, mało istotnych, wtórnych tekstów. Tym kryterium jest klasycyzm. „Klasyczne jest to – pisze Gadamer – co wytrzymuje krytykę historyczną, gdyż jego dziejowe panowanie, wiążąca moc jego przekazującej się i przechowującej ważności, poprzedza już wszelką refleksję historyczną (...) [klasycyzm] oznacza właśnie to, że bezpośrednio oddziaływanie mocy przekazu dzieła trwa zasadniczo bez ograniczeń”¹⁴. Gadamer opisuje w ten sposób sytuację, w której tekst, stworzony przez autora, przez swą oryginalność, nowość i odrębność, staje się miarą stylu. Nie dzieje się tak przypadkiem, ale ze względu na to, że tekst ma coś istotnego do powiedzenia i za pomocą użytych środków potrafi nas zaangażować w swoją grę, jest symbolem, lub wyrwa nas z naszej codzienności¹⁵. Autor *Prawdy i metody* przyjmuje, że ludzkość, dzięki wykształconemu zmysłowi wspólnemu¹⁶, odróżnia teksty lepsze od gorszych ze względu na ich zdolność ujmowania tego, co istotne, tego, co niewyczerpywalne w pojęciach, a ważne dla nas¹⁷, czyli – jak wprost mówi Gadamer w ostatnich latach swego życia – transcendencję¹⁸. Teksty klasyczne odgrywają zatem w tradycji rolę szczególną. Choć można polemizować ze słusznością takiego kryterium wartościowania tekstów, wydaje się poważnym nadużyciem przypisywanie Gadamerowi interpretacyjnego relatywizmu, w myśl którego nie można odróżnić tekstów lepszych od gorszych, prawdziwych od fałszywych itp.

3. Tekst i tradycja w procesie dziejowym

Należy zatem zapytać o to, czym jest sam tekst i jaką rolę w jego rozumieniu odgrywa tradycja. Pojęcie tekstu w hermeneutyce obejmuje zarówno tekst literacki, jak i dzieło sztuki, wydarzenie historyczne, wypowiedzi i czyny człowieka. Od razu należy zaznaczyć, że nie można sprowadzić pojęcia tekstu do samych tylko znaków, pewnej litery, czy materialnego wytworu artysty. Sens jest w piśmie,

¹³ Zob. M.P. Markowski, *Nietzsche: filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997, s. 177.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 395n, 399.

¹⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna: sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. E. Nowakowska-Sołtan, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 15.

¹⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 47–63.

¹⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 102.

¹⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *R. Dottori, Wiek filozofii: rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Arboretum, Wrocław 2009, s. 55–56.

znakach, czy wytworze materialnym niejako spetryfikowany i należy go ożywić w doświadczeniu, które ma charakter rozmowy. Materia – litery, płótno, farby, kamień – zapewniają trwałość wypowiedzi w czasie. Dopiero jednak przekroczenie tego materialnego wymiaru dzieła pozwala na rzeczywiste włączenie się w dziejowy proces. Tekst rozumiany jako zapis jest zatem tylko etapem pośrednim, fazą w procesie porozumienia¹⁹.

Sama litera tekstu, lub każdy inny wytwór artysty – ze względu na dystans dzielący moment jego powstania od momentu jego odczytania – byłby sam przez się niezrozumiały. Potrzeba zatem pewnego sprzyjającego środowiska, które sprawi, że tekst do nas przemówi, pewnej ciągłości znaczeń, języka, wydarzeń, które wypełniają ten dystans. Dlatego właśnie Gadamer nie chce mówić po prostu o dziejach, ale zawsze dodaje przymiotnik „efektywne”, podkreślając przez to, że dystans czasowy nie jest pusty. Tym, co wypełnia dzieje, jest tradycja. Jest ona medium, które poprzez dzieje łączy tekst z jego odbiorcą, sprawia, że ten może być odczytany i zrozumiany. Termin ten w filozofii hermeneutycznej jest używany bardzo często i wieloznacznie. Tutaj wystarczy wspomnieć, za Pawłem Dyblem, że można tradycję rozumieć najprościej jako spuściznę tekstów, dzieł, przekazów, bądź w znaczeniu ontycznym: jako partykularną tradycję konkretnego człowieka, którą ten próbuje zrozumieć. W trzecim znaczeniu – ontologicznym – to organiczny moment ludzkiej egzystencji, gdzie tradycja tożsama jest z samym procesem rozumienia²⁰. Ponadto, jak się wydaje, w najszerszym sensie można rozumieć tradycję jako uniwersalną, dynamiczną jedność, która ogarnia wszystkich ludzi i ich wytwory w perspektywie całych dziejów ludzkości, jedność, która jednocześnie jest wciąż przez ludzkość modyfikowana w procesach twórczych²¹. Dla Gadamera jest ona partnerem dialogu, który mówi do nas niczym jakiegoś ty, czyli nie przedmiotem procesu poznawczego, ale jego uczestnikiem²².

Ze względu na to, iż interpretacja nie jest czynnością, którą człowiek spełnia, lub której może zaniechać, ale jest czymś, co dzieje się z człowiekiem cały czas, pojęcie to stanowi istotny element antropologicznego opisu istoty człowieczeństwa. Wydaje się, iż można powiedzieć, że choć każdy człowiek, czy każda wspólnota inaczej doświadcza tradycji, to jednak jest ona uniwersalna, a wszystkie lokalne, partykularne wspólnoty łączą się w niej i mogą się wzajemnie dzięki niej porozumieć. Rozumienie tego pojęcia odróżnia Gadamera od filozofów związanych z postmodernizmem. Pierwszy jednak odniósł się do tego problemu Jürgen Habermas. Oskarżył on Gadamera, właśnie z uwagi na posługiwanie się tym pojęciem, o konserwatyzm. Rozumiał to w ten sposób, że

¹⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie ...*, s. 114.

²⁰ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji ...*, s. 293, 385–386.

²¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna ...*, s. 65–66.

²² Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 487.

polemizujący z Oświeceniem Gadamer poddał się świadomie pod władzę autoritetu dziejowej tradycji, co z góry wyklucza postęp społeczny, którego motorem jest rewolucja, podważająca elementy zastanego ładu społecznego. Teoria tradycji i języka, oparta o wiarę w pewną uniwersalną jedność, wyklucza postęp społeczny²³. Richard Rorty wydaje się podzielać te wątpliwości. Poddanie się tradycji, funkcjonowanie pod jej wpływem wyklucza się z wolnością autokreacji. Ironistka – bohaterka jego pism, przejawia silny lęk przed wpływem, lęk przed tym, że zostanie opisana nie w swoim, ale cudzym języku. W interpretacji nie chodzi o znalezienie w tekście tego co mnie łączy z innymi, z tradycją i historią wspólnoty, ale tego co mnie od nich wyróżnia, co czyni, że sam jestem wyjątkowy²⁴. Mimo to, Rorty zdaje sobie sprawę, że w zasadzie nie ma sensu mówić o możliwości uwolnienia się od wpływu historii – zawsze uwolniwszy się od jednego wpływu, ulegamy innym. Kluczowe jest to, że dzieje, które naszą sytuację warunkują, ich oddziaływanie na nas, a w końcu nasza próba opowiadania o nich są przygodne, przypadkowe²⁵. Nie ma w ogóle sensu mówić o uniwersalnej historii²⁶, czy tym bardziej o progresie racjonalności w historii²⁷. Wynika z tego jasno, że nie ma tradycji, którą należałoby gloryfikować tylko z uwagi na fakt, że jest stara, czy powszechnie szanowana. Należy posługiwać się historią, tradycją i poszczególnymi tekstami, to znaczy dowolnie wybierać z tradycji to, co się nam podoba i używać do własnych celów²⁸, lub – jak mówi Vattimo – degustować, smakować, rozkoszować się, przeżywać w nieskończoność²⁹. Włoski filozof również wracać będzie do pojęcia dziejowej tradycji. Choć nie uznaje za słuszne, by traktować ją jako element opisu antropologicznego człowieka³⁰, będzie nalegał, by hermeneutyka rozpoznała swoje własne dzieje sięgające kultury antycznej, ojców Kościoła, reformacji, wojen religijnych, czy dziewiętnastowiecznego historyzmu³¹ jako dzieje

²³ Zob. A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 101–102.

²⁴ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 24–25.

²⁵ Zob. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard: w labiryntach postmoderny*, Wyd. Nauk. Inst. Filozofii UAM, Poznań 1994, s. 78.

²⁶ Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 328–329.

²⁷ Zob. R. Rorty, *The historiography of philosophy: four genres* [w:] R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner (red.), *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1984, s. 51.

²⁸ Zob. R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989, s. XIV, cyt. za: M. Kwiek, *op. cit.*, s. 54–55.

²⁹ Zob. E. Zielińska, *op. cit.*, s. 69.

³⁰ Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności ...*, s. 136–137.

³¹ Zob. G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wyd. Nauk. Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006, s. 119.

nihilizmu, który wyłania się z chrześcijaństwa w procesie sekularyzacji i ziszcza na naszych oczach dzięki otwierającej bramy postmodernizmowi hermeneutyce³². Nihilizm zaś oznacza koniec dziejów, koniec postępu i konieczności przewyższania dawnych idei przez rzekomo lepsze, nowe idee³³. Jeśli hermeneutyka wyrwie się z banalnej metafizyki, akceptując swoje nihilistyczne przeznaczenie, zyska miano adekwatnego opisu ponowoczesności – epoki pluralizmu opinii, dominacji mass mediów i techniki, politeizmu. Vattimo twierdzi, że Gadamer zatrzymał się i nie dokonał tego skoku w nihilizm, przez co jego hermeneutyka domaga się dopełnienia³⁴. Postmoderniści zatem, albo odrzucają tradycję jako twarde metafizyczne jądro, które dominuje dyskurs, albo przedstawiają ją jako dzieje wyłaniania się nihilizmu, w toku których w imię prawdy uśmierceni są bogowie, wszystkie wartości a na koniec i prawda sama³⁵. Gadamer natomiast dzięki przyjętej wieloznaczności tego terminu z jednej strony zrywa z klasycznym rozumieniem podmiotu, przedmiotu i naukowej prawdy, a z drugiej dokonuje uniwersalnego opisu człowieka i jego świata.

4. Dziejowe uwarunkowanie interpretatora

Kolejnym elementem procesu interpretacji jest odbiorca tekstu – interpretator. Przystępując do interpretacji zawsze czynimy to z jakiejś perspektywy wyznaczonej naszym pochodzeniem, językiem, wykształceniem, klasą społeczną, czy religią, indywidualnymi przeżyciami i momentem historycznym, w którym żyjemy. Osobista przesądowa prestruktura rozumienia sprawia, że dany tekst jest nam w jakiś sposób bliski, że zaczyna nas interesować, że zaczynamy coś w nim rozpoznawać, wstępnie rozumieć, przy czym zawsze rozumiemy inaczej niż wszyscy przed nami, choć możemy częściowo wzbogacić nasze rozumienie również o ich horyzont. Gadamer doświadczenie to streszcza słowami: „rozumie się inaczej, gdy się w ogóle rozumie”³⁶.

Nie ulega wątpliwości, że własna perspektywa ogranicza możliwości poznawcze. Jednakże jednocześnie ujawnia sensory, które nie są dostępne ani autorowi, ani wcześniejszym interpretatorom. Dla przedstawicieli postmodernizmu perspektywizm jest jedną z najczęściej podejmowanych myśli, która wyraża się przykładowo w pojęciu „słabego podmiotu”, który analizują Michel Foucault,

³² Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności ...*, s. 95–101.

³³ Zob. *ibidem*, s. 156.

³⁴ Zob. G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste ...*, s. 120–121.

³⁵ Zob. M. Harris, Vattimo, *Nihilism and Secularisation: The 'Trojan Horse' Effect of Christianity*, „Parrhesia” 2014, nr 19, s. 51–52.

³⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 408.

Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida i inni³⁷. Chciałbym natomiast ukazać ową „słabość”, odwołując się do wspomnianej już bohaterki piśmiennictwa Rorty’ego, jaką jest liberalna ironistka – figura, będąca nosicielką wszystkich cech osobowych, które autor ten uważa za pozytywne. Liberalna ironistka to jedna z bohaterek jego twórczości, którą darzy najgłębszą sympatią. Określenie to wymaga rozważenia dwóch pojęć: liberalizmu i ironii. Liberalizm, mniej w tym momencie dla nas interesujący, rozumie Rorty jako solidarność z ludźmi, ale nie w oparciu o wspólne doświadczenia, historię, narodowość, religię, czy przyjmowany *ethos*, ale tylko w oparciu o uznanie, że inni, podobnie jak ja, są wrażliwi na zadawany im ból i poniżenie, a okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej możemy się dopuścić³⁸. W takiej postawie lokuje swoje nadzieje na społeczeństwo bez przemocy³⁹, choć powszechne przyjęcie takiego nastawienia sam Rorty uznaje za wątpliwe⁴⁰.

Ważniejszy z punktu widzenia hermeneutyki i stosunku do dziejów i tradycji jest drugi element określający bohaterkę Rorty’ego – ironia. Ironia to świadomość, że każdy język, słownik, którego można użyć dla opisanego samego siebie, społeczeństwa czy świata, jest przygodny, to znaczy ani lepszy, ani gorszy od słowników innych ludzi, a z całą pewnością nie bliższy ani dalszy od jakiegoś doskonałego, uniwersalnego i obiektywnego słownika. Prowadzi to do wniosku, że każdy ma swoją prawdę, a próba jej potwierdzenia, dowodzenia, uzasadniania czy misyjny zapał w jej głoszeniu, są zwyczajnie formami przemocy. Zauważmy, że samo przyznanie ironistce prawa do autokreacji i posiadania własnej prawdy, jest ze strony Rorty’ego przejawem swoistego kompromisu. Zakłada to bowiem możliwość pewnej podmiotowej indywidualności, wykluczoną na przykład przez Stanleya Fisha⁴¹. Indywidualność ta jednak, nie jest świadomością, kartezjańskim ja, ale „siecią nieustannie splatających się przekonań i pragnień (gdzie w miarę dodawania nowych elementów niektóre stare są odrzucane)”⁴².

Nas interesuje przede wszystkim to, że Rorty liberalną ironistkę nazywa nominalistką i historycystką, mając tu zapewne na myśli, że zdaje sobie ona sprawę z przygodności słów, których używa oraz z ukształtowania się jej najważniejszych pojęć w wyniku przypadkowych i chaotycznych procesów dziejowych. Jeśli na skutek utożsamiania się z pewnym poglądem politycznym czy metafizycznym jest

³⁷ Zob. K. Gurczyńska-Sady, *Co po postmodernizmie, czyli tęsknota za mocnym podmiotem: na marginesie książki Ewy Domańskiej „Historia egzystencjalna”*, „Ethos” 2013, t. 1, nr 101, s. 200.

³⁸ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność ...*, s. 12.

³⁹ Zob. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London 1999, s. 14–15.

⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 14.

⁴¹ Zob. M. Oziębłowski, *Hermetyczna możliwość hermeneutyki: analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*, Scriptum, Częstochowa – Kraków 2012, s. 58–59.

⁴² R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda ...*, s. 184.

się zwolennikiem jakiegoś kościoła, systemu politycznego, czy partii, należy zdać sobie sprawę z tego, że dzieje się tak na skutek przypadku. Żaden język nie opisuje doskonale od innych świata⁴³, gdyż to co nazywamy światem kończy się na języku. Historyczność oznacza tu również, że żadne społeczeństwo nie jest bliższe jakiemuś ideałowi, że żadna religia nie oddaje lepiej istoty bóstwa, że w końcu nie istnieje żaden postęp kulturowy czy naukowy, że nic pozaczasowego i koniecznego nie istnieje⁴⁴. Ironistce obca jest zatem jakakolwiek „mocna myśl”, czyli taka, która pretenduje do miana uniwersalnej, ponadczasowej, godnej powszechnej akceptacji, zarówno w sferze moralności, sztuki, polityki, jak i nauki.

Położony przez Rorty'ego nacisk na rolę języka pozornie pokrywa się z ideą ontologicznego zwrotu hermeneutyki pod znakiem języka⁴⁵, o której mówi *Prawda i metoda*. Uważna lektura tego dzieła, a zwłaszcza późniejszych komentarzy Gadamera do roli języka⁴⁶, pozwala łatwo dostrzec, że podobieństwo jest dość powierzchowne. Istotna różnica przejawia się w tym, jak hermeneutyka i neo-pragmatyzm wyobrażają sobie związek języka z rzeczywistością, sferą faktów. Dla Rorty'ego sfera ta nie istnieje. Nie ma żadnego fundamentu, do którego miałby sięgać język, w związku z czym nie można ocenić poszczególnych słowników finalnych, a co więcej nie można do końca zrozumieć słownika innej osoby. Wynika to z tego, że nie istnieje żaden metajęzyk, który pozwalałby na dokonanie doskonałego przekładu między słownikami⁴⁷, ani sfera rzeczywistości, którą słownik finalny miałby lepiej lub gorzej odzwierciedlać⁴⁸.

Gadamer podchodzi do tej kwestii inaczej. Jest przekonany, że istnieje pewna uniwersalna rzeczywistość, która pozwala dokonywać przekładu pomiędzy językami i kulturami, która umożliwi międzyludzkie porozumienie. Uzasadnia istnienie tej rzeczywistości bądź to odwołując się już w *Prawdzie i metodzie* do Arystotelesa i jego koncepcji prawa naturalnego⁴⁹, bądź do idei słowa wewnętrznego (określanego przez Gadamera jako „domyślany do końca stan rzeczy”⁵⁰), która pojawia się w myśli Augustyna z Hippony, bądź w końcu wskazując na swoje fenomenologiczne korzenie i programowe hasło powrotu do rzeczy samej, któremu pozostawał wierny budując swą filozofię hermeneutyczną⁵¹. Niestety, w tym miejscu mogę zaledwie wspomnieć o tych argumentach. Ich bardziej szczegółowa analiza pozwala zasadnie przypuszczać, że Gadamer przyjmuje istnienie

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 185.

⁴⁴ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność ...*, s. 13–14.

⁴⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 637.

⁴⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie ...*, s. 105.

⁴⁷ Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda ...*, s. 322.

⁴⁸ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, KR, Warszawa 2013, s. 210–211.

⁴⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 438.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 570.

⁵¹ Zob. H.-G. Gadamer, J. Grondin, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte* [w:] *Gadamer-Lesebuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, s. 285.

jakiejs transcendentnej wobec samej interpretacji sfery faktów, czy rzeczy. Jean Grondin, który jest jednym z niewielu rzeczników takiej interpretacji Gadamera, powie, że kategoria języka jest niejako „porowata”, „transparentna”. To znaczy, że choć władze poznawcze człowieka nie mogą przez nią swobodnie przeniknąć, ona jednak pozwala na „przesączenie się przez siebie” sfery rzeczywistości⁵². Oczywiście tej „porowatości” nie sposób bezwzględnie udowodnić, poświadcza jej istnienie tylko to, że jesteśmy w stanie się porozumiewać, jako, że język jest otwarty i dostępny dla wszystkich⁵³. Wiara w możliwość takiego porozumienia odróżnia niemieckiego filozofa od sceptycznie nastawionych Vattima i Rorty’ego, wyznających Nietzscheańską zasadę „nie ma faktów, tylko interpretacje”. Jak pisze Jean Grondin – Gadamer raczej zgodziłby się z hasłem „są tylko fakty poprzez interpretacje”⁵⁴.

Moim zdaniem, Gadamerowska hermeneutyka rozwijająca pojęcie dziejów, języka, tradycji, które stanowią elementy przesądowej prestruktury rozumienia interpretatora nie pokrywa się z koncepcją liberalnej ironistki Rorty’ego – jedną z najmniej przecież radykalnych form postmodernistycznej koncepcji słabego podmiotu. Gadamer nie przyjmuje bowiem konsekwencji implikowanych przez to pojęcie – założonej z góry niemożliwości uzyskania wiedzy na temat własnego słownika finalnego i dokonania jego oceny, bierności poznawczej, negacji istnienia lub dostępu do świata faktów, rozmycia jednostkowości w bliżej nieokreślonej wspólnotie interpretacyjnej. Potwierdza to bardziej skrupulatna analiza pojęcia języka w hermeneutyce i postmodernizmie.

5. Dialog jako wyjście z pułapki postmodernizmu

Język z jednej strony wydaje się umożliwiać swobodę interpretacji, z drugiej zaś stanowi zniewalający czar, spod którego człowiek nie jest w stanie się wyzwolić. Podobnie tradycja może stanowić medium umożliwiający rozumienie tekstu, ale jednocześnie przeszkodę, wynikającą z uporczywego trzymania się odziedziczonego światopoglądu. Przesady z jednej strony pozwalają autorowi stworzyć dzieło sztuki, a interpretatorowi je rozumieć, ale jednocześnie tworzą zamkniętą, fałszywie samopotwierdzającą się strukturę. Z moich rozważań zdaje się wynikać, że dziejowość rozumienia prowadzić może do impasu lub – jak w wypadku post-

⁵² Zob. J. Grondin, *The Medium of Language and its Openness to Reality*, „Sabah Ylkesi” 2017, nr 52, s. 73.

⁵³ Zob. J. Grondin, *Hermeneutik*, tłum. U. Blech, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, s. 84.

⁵⁴ J. Grondin, *Vattimo’s Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?* [w:] S. Zabala (red.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen’s University Press, Montréal – Ithaca 2007, s. 207.

modernizmu – do poznawczego sceptycyzmu czy nawet nihilizmu. Co pozwala jednak Gadamerowi odrzucić te radykalne konsekwencje hermeneutyki? Wyjście znajduje on w dialogu z inaczej myślącymi. To dialog, który Gadamer obrazuje za pomocą figury stapienia się horyzontów, pozwala wydobyć się z impasu osobistego słownika finalnego, czy skostniałej tradycji⁵⁵. Wszystkie elementy doświadczenia hermeneutycznego – autor, tekst, interpretator – tkwią w pewnych, początkowo rozdzielonych sytuacjach, dziejowych perspektywach, które wyznaczają pewne horyzonty rozumienia⁵⁶. Stopień horyzontów to metafora oznaczająca dokonujące się w dialogu rozszerzenie własnego rozumienia o część rozumienia innego. Nie można tego rozumieć jako przyjęcia jego osobistej perspektywy, gdyż nie można przejąć języka, doświadczeń, czy wiedzy, którą posiada drugi. Dlatego mówimy o stopieniu horyzontów, ale nigdy o przyjęciu horyzontu drugiego. Stopień horyzontów dokonuje się oczywiście w czasie, w związku z tym należy uwzględnić pewną dwuznaczność czasowego dystansu. Z jednej strony oznacza on oddalenie horyzontu tekstu od horyzontu interpretatora – im starszy tekst, tym jego odczytanie i interpretacja są w późniejszych epokach trudniejsze. Z drugiej jednak strony, dystans ten zwykle nie jest pusty, ale wypełniony interpretacjami, które sprawiają, że późniejsze wykładnie są nawet pełniejsze. Tradycja i język zapewniają ciągłość przekazu i sprawiają, że mimo upływu czasu tekst może być rozumiany, a często nawet interpretowany lepiej.

Dystans czasowy może zatem sprzyjać stopieniu horyzontów, może stanowić przeszkodę w rozumieniu. Wszystko to zależy od stopnia zachowania ciągłości tradycji. Wobec tradycji – innego, z którym prowadzimy dialog – można zająć dwojaką postawę. Dla postmodernistów tradycja jest przeszkodą, która utrudnia dowolne konstruowanie sensu. Należy ją przezwyciężyć, zniwelować. Stąd właśnie tak dużą karierę zrobiło w tym nurcie pojęcie dekonstrukcji wprowadzone przez Derridę. Gadamer, choć nie neguje roli dekonstrukcji, w pewnym sensie przeciwstawia ją drugiej postawie wobec innego, którą sam wybiera. Stanowi ona drogę środka pomiędzy ahistorycznym nastawieniem w hermeneutyce, a relatywizmem i konstruktywizmem⁵⁷ postmodernizmu. Nie można dążyć do zniesienia, dekonstrukcji poglądu innego, ani w pełni przyjąć jego perspektywy. Należy wstępnie przyjąć pogląd innego jako prawdziwy i skonfrontować go z własnym, przystępując do wymiany myśli⁵⁸. Interpretacja, która wówczas się pojawi, wydarza się niejako pomiędzy tymi dwoma perspektywami, jest czymś, czego nie wniosła żadna ze stron, ale czymś danym, czego nie można wymusić, na co można się tylko przygotować przyjmując odpowiednią postawę etyczną⁵⁹. Dialog otwiera

⁵⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie ...*, s. 102.

⁵⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda ...*, s. 414.

⁵⁷ Zob. M. Januszkiewicz, *O interpretacji*, „Przestrzenie Teorii” 2013, nr 20, s. 221.

⁵⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie ...*, s. 151.

⁵⁹ Zob. M. Oziębłowski, *op. cit.*, s. 182–183.

się zatem na *logos*⁶⁰. Dlatego właśnie rozumienie tekstu jest dialogiem, w którym tekst zagaduje czytelnika, a czytelnik zadaje pytania. Z dialogu tego wyłania się zawsze nowe rozumienie, ale nie jest ono dowolnym tworem czytelnika. W tej rozmowie nie chodzi po prostu o odkrycie jedynej słusznej interpretacji, nie chodzi również o w pełni dowolne konstruowanie sensu⁶¹. Swój stosunek do interpretacji w artykule *Tekst i interpretacja* Gadamer nazwie negocjowaniem sensu⁶², w *Prawdzie i metodzie* powie o poddawaniu się partnerów prawdzie rzeczy⁶³, kiedy to odległe horyzonty rozplývają się jedne w drugich, a napięcie pomiędzy różnymi horyzontami zostaje zniesione⁶⁴. Uzyskiwane w ten sposób rozumienie nie jest jednakże kompromisem, ale to ujawniający się w swej prawdzie *logos*, który: „nie jest ani mój, ani twój i który dlatego tak dalece przekracza subiektywne mniemania uczestników rozmowy, że nawet prowadzący rozmowę pozostaje stale niewiedzącym”⁶⁵.

Postmodernizm również chętnie odwołuje się do figury dialogu. Rozmowa jednakże nie służy odnajdywaniu prawdy, ale ustalaniu moralnego, czy poznawczego konsensusu. Człowiek żyjący w społeczeństwie potrzebuje nie tylko określić obowiązujące prawo, czy normy obyczajowe, ale i kanon lektur, obowiązujące wartości estetyczne itp. Dialog służy uzyskiwaniu kompromisu, ale nie zakłada, aby społeczny dyskurs musiał się kierować jakimikolwiek uniwersalnymi i ponadczasowymi przesłankami⁶⁶. Nie przyjmuje się, by pewne ustalenia były bezwzględnie lepsze, a jedynie lepsze dla pewnej grupy, pewnych osób w pewnym momencie historycznym⁶⁷. Gadamer powie, że taki pragmatyzm jest dobry w wymiarze społecznym, że jest dla nas jedyną dostępną drogą, ale jednocześnie podkreśli, że aby wiedzieć co jest lepsze dla kogoś, trzeba wiedzieć czym jest dobro samo. Ta wiedza i wiążąca się z nią odpowiedzialność odróżnia filozofa od sofist⁶⁸. Chciałoby się jeszcze dodać, że również hermeneutę od postmodernisty.

6. Uwagi końcowe

W moim tekście starałem się zarysować problematykę dziejów efektywnych w hermeneutyce Gadamera, wskazując jednocześnie na pewne dwuznaczności

⁶⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda* ..., s. 501.

⁶¹ Zob. M. Januszkiewicz, *O interpretacji* ..., s. 227–228.

⁶² Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie* ..., s. 127.

⁶³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda* ..., s. 515.

⁶⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie* ..., s. 127.

⁶⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda* ..., s. 501.

⁶⁶ Zob. E. Zielińska, *op. cit.*, s. 71.

⁶⁷ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność* ..., s. 262–263.

⁶⁸ Zob. H.-G. Gadamer, R. Dottori, *Wiek filozofii* ..., s. 62–63.

wiążące się z tym zagadnieniem, które pozwalają dokonać postmodernistycznej interpretacji hermeneutyki. Jednocześnie jednak zasygnalizowałem, że oprócz tej wykładni myśli Gadamera, którą proponują Rorty i Vattimo, możliwa jest również interpretacja uniwersalistyczna, która opiera się między innymi na: a) uniwersalności i ciągłości tradycji, która zapewnia intersubiektywność sensów; b) kategorii klasycyzmu, która pozwala wartościować teksty i ich interpretacje; c) uniwersalności języka, który umożliwia przekład pomiędzy słownikami finalnymi jednostek i wspólnot ludzkich; d) dialogiczności procesu rozumienia, w którym otwieramy się na odkrywanie a nie konstruowanie sensu tekstów.

Problem dwóch wykładni hermeneutyki Gadamerowskiej wymaga szerszego opracowania, a zwłaszcza rzeczowej i otwartej dyskusji nad wybranymi zagadnieniami. Wydaje się, że myśl niemieckiego filozofa może stanowić interesującą alternatywę, zarówno dla filozofii ahistorycznych, jak i sceptycznej i nihilistycznej hermeneutyki ponowoczesnej.

[znaków 33 800]

Спор о понимании понятия эффективной истории в герменевтической философии и постмодернизме

р е з ю м е

Статья является результатом исследования отношений между герменевтической философией Ханса-Георга Гадамера и постмодернизмом, представленным Джанни Ваттимо и Ричардом Рорти. В тексте анализируется понятие истории (*Geschichte*), особое внимание уделяется ее эффективному влиянию на автора, текст, интерпретатора и традицию, происходящее в герменевтическом диалоге (слияние горизонтов). Постмодернистской, конструктивистской интерпретации этого процесса, в которой опущена истина текста, противопоставляется универсалистская концепция, в которой интерпретация понимается как процесс поиска логоса в диалоге.

ключевые слова: Гадамер; Рорти; Ваттимо; история; традиция; интерпретация

słowa kluczowe: Gadamer; Rorty; Vattimo; dziejowość; tradycja; interpretacja

A Dispute About the Way of Understanding Effective History in Hermeneutic Philosophy and Postmodernism

a b s t r a c t

The article is a result of a research on the relations between the hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer and the postmodernism represented by Gianni Vattimo and Richard Rorty. The author analyses the notion of history (*Geschichte*) and its effective influence on an author, a text, an interpreter and a tradition in the hermeneutical dialogue (the fusion of horizons). The article opposes the post-modern, constructivist approach, in which the truth of a text is made known to the universalistic conception in which an interpretation is understood as the process of searching for logos in a dialogue.

keywords: Gadamer; Rorty; Vattimo; history; tradition; interpretation

Bibliografia

- Bronk Andrzej. 1988. *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dybel Paweł. 2004. *Granice rozumienia i interpretacji: o hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas.
- Fish Stanley. 2000. „Czy na ćwiczeniach jest tekst?”, tłumaczenie Andrzej Szachaj. *Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 3 (62): 197–212.
- Gadamer Hans-Georg. 1993. *Aktualność piękna: sztuka jako gra, symbol i święto*, tłumaczenie Elżbieta Nowakowska-Sołtan. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gadamer Hans-Georg. 2003. *Język i rozumienie*, tłumaczenie Piotr Dehnel, Beata Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer Hans-Georg. 2007. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłumaczenie Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- Gadamer Hans-Georg, Dottori Riccardo. 2009. *Wiek filozofii: rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłumaczenie Jadwiga Wilk. Wrocław: Arboretum.
- Gadamer Hans-Georg, Grondin Jean. 1997. „Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte”. W Hans-Georg Gadamer, Jean Grondin, *Gadamer-Lesebuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grondin Jean. 2009. *Hermeneutik*, tłumaczenie Ulrike Blech. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grondin Jean. 2017. „The Medium of Language and its Openness to Reality”. *Sabah Ýlkesi* 52: 70–73.
- Grondin Jean. 2007. „Vattimo’s Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?”. W Santiago Zabala, *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montréal-Ithaca: McGill-Queen’s University Press.
- Grondin Jean. 2007. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłumaczenie Leszek Łysiński. Kraków: WAM.
- Gurczyńska-Sady Katarzyna. 2013. „Co po postmodernizmie, czyli tęsknota za mocnym podmiotem : na marginesie książki Ewy Domańskiej „Historia egzystencjalna”. *Ethos* 101: 195–206.
- Harris Matthew. 2014. „Vattimo, Nihilism and Secularisation: The ‘Trojan Horse’ Effect of Christianity”. *Parrhesia* 19: 51–64.
- Ineichen Hans. 1993. „Hermeneutyka jako teoria wykładni tekstów”, tłumaczenie Grzegorz Sowinski. W Grzegorz Sowinski, *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, 235–243. Kraków: Wyd. Nauk. Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Januszkiewicz Michał. 2013. „O interpretacji”. *Przestrzenie Teorii* 20: 219–233.
- Jauss Hans R. 1976. „Historia literatury jako wyzwanie rzucone teorii literatury”, tłumaczenie Ryszard Handke. W Henryk. Markiewicz, *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, tom III *Perspektywy socjologiczne. Marksizm w badaniach literackich i jego promieniowanie*, 104–147. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kwiek Marek. 1994. *Rorty i Lyotard: w labiryntach postmoderny*. Poznań: Wyd. Nauk. Inst. Filozofii UAM.
- Markowski Michał P. 1997. *Nietzsche: filozofia interpretacji*. Kraków: Universitas.
- Nietzsche Friedrich. 1994. *Pisma pozostałe: 1876–1889*, tłumaczenie Bogdan Baran. Kraków: Inter-Esse.

- Oziębłowski Mariusz. 2012. *Hermetyczna możliwość hermeneutyki: analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*. Częstochowa – Kraków: Scriptum.
- Przyłębski Andrzej. 2006. *Gadamer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Rorty Richard. 1984. „The historiography of philosophy: four genres”. W Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, Quentin Skinner, *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, 49–75. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Rorty Richard. 1989. *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Rorty Richard. 1996. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłumaczenie Waław J. Popowski. Warszawa: Spacja.
- Rorty Richard 1999. *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłumaczenie Janusz Margański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rorty Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rorty Richard. 2013. *Filozofia a zwierciadło natury*, tłumaczenie Michał Szczubiałka. Warszawa: KR.
- Vattimo Gianni. 2006. *Koniec nowoczesności*, tłumaczenie Monika Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas.
- Vattimo Gianni. 2006. *Spoleczeństwo przejrzyste*, tłumaczenie Magdalena Kamińska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Vattimo Gianni. 2011. *Poza interpretacją: znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłumaczenie Katarzyna Kasia. Kraków: Universitas.
- Zielińska Ewa. 2012. „Antykwaryczna uczta. Smakowanie tradycji w koncepcji myśli słabej Gianniego Vattimo”. W Anna Jarmuszkiewicz, Justyna Tabaszewska, *Tradycja współcześnie – repetycja czy innowacja?*, 63–73. Kraków: Wydawnictwo UJ.