

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS  
LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

Rūta BAGDANA VIČIŪTĖ

**INTERPRETACINĖS DINAMIKOS POBŪDIS BEI KAITA  
HERMENEUTIKOJE**

Daktaro disertacija  
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Kaunas 2012

UDK 101.8

Ba-118

Vadovas – Prof. Dr. **Leonidas Donskis** (humanitariniai mokslai, filosofija 01 H, Vytauto Didžiojo universitetas)

ISBN 978-9955-12-833-5

2

## TURINYS

<b>Ivadas</b> .....	4
<b>I. Įcentrinė interpretacinė dinamika XIX–XX a. vokiečių hermeneutikoje</b> .....	34
1.1. Interpretacinė dinamika – anapus stabilių epistemologijos pagrindų.....	34
1.1.1. Interpretacinės dinamikos užuomazgos romantinėje hermeneutikoje .....	35
1.1.2. Skirtinga romantinės hermeneutikos recepcija .....	44
1.1.3. Interpretacinės dinamikos užuomazgų tąsa ontologinėje hermeneutikoje.....	53
1.2. Dialoginė interpretacinės dinamikos sklaida.....	59
1.2.1. Sąlyčio taškai su žydiškąja dialogo filosofija .....	59
1.2.2. Dinamiškas ontologinės hermeneutikos dialogo pobūdis .....	64
1.2.3. Ontologinės hermeneutikos ir leviniškoji santykio su Kitu dinamika .....	69
1.3. Įcentrinta interpretacinė dinamika meno plotmėje .....	73
1.3.1. Filosofijos ir meno jungtis .....	73
1.3.2. Dinamiška tiesos samprata ontologinės hermeneutikos meno filosofijoje.....	75
1.4. Įcentrinta interpretacinė dinamika laikیشkumo plotmėje.....	81
1.4.1. Interpretacinė dinamika Heideggerio <i>faktiškumo hermeneutikoje</i> .....	81
1.4.2. Interpretacinė dinamika Gadamerio <i>istoriškaį paveiktos sąmonės sampratoje</i> .....	91
1.4.3. Skirtinga Gadamerio interpretacinės dinamikos recepcija .....	101
<b>II. Išcentrinė interpretacinės dinamikos transformacija postmoderniojoje hermeneutikoje</b> .....	107
2.1. Postmoderniai išcentrinta interpretacinė dinamika.....	107
2.2. Gadameris ir Derrida: dinamiško dialogo pastanga <i>neįmanomuose debatuose</i> .....	112
2.2.1. Dialogo ne/galimybės sąlyga .....	113
2.2.2. Komunikacinis ir skirties mąstymas kalboje .....	117
2.2.3. Interpretacinės dinamikos atvirumo problema .....	120
2.2.4. Hermeneutinė dekonstrukcija ir dekonstrukcinė hermeneutika .....	128
2.3. R. Rorčio <i>edifikacinė</i> pragmatinė hermeneutika .....	134
2.3.1. Interpretacija anapus epistemologijos .....	134
2.3.2. <i>Edifikacinė</i> interpretacijos laisvė .....	138
2.3.3. Socialinė interpretacijos laisvė: poliloginis dialogas .....	142
<b>Išvados</b> .....	154
Literatūros sąrašas .....	156

## IVADAS

Šioje disertacijoje hermeneutika suvokiama plačiai, kaip šiandien aktuali filosofinė tendencija, kurios šaknys driekiasi Martino Heideggerio bei Hanso-Georgo Gadamerio ontologinėje hermeneutikoje. Remiamasi Gianni Vattimo, kuris klasikinę hermeneutiką suprato kaip išplėtotą aplink M. Heideggerio / H.-G. Gadamerio ašį, samprata, nes „šitų autorių plėtotos problemos ir sprendimai apima visus dvidešimtojo amžiaus hermeneutikos aspektus ir jos apimtus skirtingus takelius.“ (Vattimo, 1997: 2). Mat „tie autoriai reprezentuoja įtampos polių, kraštutines ribas paveikslu, kuriame randami visi autoriai, kurie yra bendrai įtraukti į šitą srovę. Taigi net jei nesakoma, kad hermeneutika yra Heideggeris ir Gadameris, vis dėlto imti šiuos autorius kaip jos apibrėžiamąsias ribas yra geras būdas tai pavaizduoti.“ (Vattimo, 1997: 3).

Šiandien šios ribos dažnai peržengiamos. Hermeneutika plačiai įtraukiama į postmodernų filosofijos kontekstą ir naujai suaktualinama. Kalbama apie hermeneutikos postmodernėjimą ir postmodernizmo hermeneutėjimą.

Hermeneutikos suuniversalinimui prielaidas sukūrė tai, kad ji peržengė vien kontinentinės filosofijos ribas. XX a. pabaigoje hermeneutika ėmė vaduotis iš tiktai kontinentinės, dažniausiai suprastos kaip vokiškosios, filosofijos sampratos. Nuo 1960-ųjų *hermeneutikos* terminas labai išplito ir tapo reikšmingas bei madingas angliakalbeje literatūroje (Boucher, 1985: 20). Ją imta reflektuoti ir anglosaksiškuose kraštuose, kuriems iki tol ji buvo svetima, nes ten vyravo analitinės filosofijos tendencijos. Pastarajai patyrus nuosmukį, imta pozityviau žvelgti ir į hermeneutiką. Galėtume prisiminti reprezentatyvų įvykį: 1970-aisiais JAV Charles'o Taylora konferencijoje iškelta hermeneutikos, interpretacijos problema, ten dalyvaujant ir šios srities atstovams H.-G. Gadameriui bei Paului Ricoeurui. Svarbu tai, jog Ch. Tayloras išvelgia neapeinamą „hermeneutinį komponentą“ žmogaus moksluose, atgręžiantį šiuos mokslus į Wilhelmo Dilthey'aus, Hanso Georgo Gadamerio, Paulo Ricoeuro, Jürgeno Habermaso teorijas.

Hermeneutiką kaip literatūros metodologiją – pamatinę discipliną visai literatūros interpretacijai (Palmer, 1969: 3–4) reikšmingai suaktualino Erikas Donaldas Hirschas, 1967 m. išleidęs knygą „Validity in Interpretation“ [„Galiojimas interpretacijoje“]. Tačiau tokia kontinentinės filosofijos ribas peržengusi hermeneutika neapsiriboja ir tik literatūros bei apskritai meno metodologija – ji vis plačiau suaktualinama įvairiuose humanitariniuose bei socialiniuose, o galiausiai ir gamtos moksluose. „Kas iš pradžių atrodė kaip griežtai

kontinentinis reikalas, pradėjo užimti svarbią vietą bendroje diskusijoje apie pačią šitų disciplinų prigimtį, jų metodologijas ir glūdinčias jų filosofines prielaidas. Šiandien *hermeneutikos* terminas žymi rūpestį, kuriuo dalijasi tokių skirtingų pažinimo laukų kaip filosofija, sociologija, istorija, teologija, psichologija, teisė, literatūrinė kritika ir apskritai humanitariniai mokslai nariai“ (Mueller-Vollmer, 2006: ix).

Tokio hermeneutikos suaktualinimo kontekste gimė žymaus amerikiečių filosofo Richardo Rorčio tekstas „From Epistemology to Hermeneutics“ [„Nuo epistemologijos prie hermeneutikos“], reprezentatyviai išreiškęs paradigmos kaitą – posūkį nuo analitinės epistemologijos hermeneutinės interpretacijos link – tuo metu postmodernizmo link besiorientuojančioje filosofijoje.

Taip hermeneutika įtraukiama į rortiškąjį amerikietiško pragmatizmo kontekstą, kuris savo ištakomis bei esme regisi gerokai skirtingas nuo vokiškosios hermeneutikos – ir vis dėlto ši sąsaja plėtojama paties R. Rorčio ir kitų autorių, įžvelgiant, jog amerikietiškojo pragmatizmo mediacija į hermeneutinę teoriją kartais padeda aiškiau bei plačiau nušviesti pačią hermeneutiką (Shusterman, 1989: 215–221).

Tokioje hermeneutikoje suardoma ir vokiškojoje romantinės hermeneutikos tradicijoje įtvirtinta dvasios bei gamtos mokslų perskyra – „netikėtai hermeneutika, įvesta į angloamerikietišką filosofiją, atvėrė galimybę ją taip pat pasitelkti kaip gamtos mokslų metodologiją“ (Noé, 2012: 18). Taip išvedė pastaruosius mokslus į vadinamąjį postkuniškąjį etapą, kartu išplėsdama savo ribas iki universalios teorijos, paremtos esminiu visa apimančiu interpretaciškumo kriterijumi.

Tokią universalizuotą hermeneutikos interpretaciškumo tendenciją palaiko ir Jeanas Grondinas: XX a. „hermeneutika galėjo įsitvirtinti kaip filosofinė teorija, matyt, todėl, kad mes pradėjome suvokti universalumą, kurį šiandien įgyja interpretacijos klausimas. (...) Šiandien interpretacijos problema iškyla kaip vienas iš esminių bet kokios žinijos pagrindų.“ (Grondin, 1990: 43). Tiesa tampa interpretacinė – „priešinga metafiziniam tikrumui, absoliutumui ir užbaigtumui, kuris būtų įmanomas tik ištrūkus iš baigtinumo“ (Grondin, 1990: 49).

Toks hermeneutikos universalumas bene apibrėžčiausiai suformuluotas italų filosofo G. Vattimo hermeneutinėje filosofijoje. Šis autorius hermeneutiką ima traktuoti kaip „koinė, arba bendrą Vakarų kultūros idiomą“ (Vattimo, 1997: 1), „aprašančią visa apimančių klimatą, bendrą jautrumą“ (Vattimo, 1997: 1). Čia atsiveria hermeneutikos sąlyčių su įvairiais diskursais galimybės, kalbama apie postmodernizmo hermeneutėjimą ir hermeneutikos postmodernėjimą, apie hermeneutikos sąsajas su socialinėmis teorijomis.

Taip „hermeneutika, kurios pobūdis visada buvo patikslinamas būdvardžiu – biblinė, literatūrinė, filosofinė, juridinė, bendra, šiuolaikinėje mintyje pradėjo pasirodyti kaip ji pati“ (Vattimo, 1997: 4). Suaktualinamas *nihilistinis hermeneutikos pašaukimas*, siejamas su *silpnojo mąstymo* paradigma, išreiškiančia metafizinių pagrindų, stabilių tiesų griūtį ir beįsigalinčią visa apimančio interpretaciškumo tendenciją. Hermeneutika, kaip universali interpretacijos teorija, reiškia, kad apskritai „nėra tiesos patirties, kuri nebūtų interpretacinė“ – tai hermeneutikos, kaip koinė, esmė (Vattimo, 1997: 4). Bet koks santykis su tikrove paremtas interpretacija. Kita vertus, galėtume tarti, jog Vattimo bando atlikti judesį anapus interpretacijos (Vattimo, 1997), mat jis ne tik remiasi nyčiška tiesa, jog nėra faktų – tik interpretacijos, tačiau ir patį šį suvokimą įsisąmonina kaip interpretaciją ir kartu suvokia, jog „mums yra neišvengiama mąstyti tą save paneigiantį, save sugriaunantį žaismą“ (Šerpytytė, 2007: 444). Atsiduoti šitam saviįveikos žaismui, reflektuojant judesį anapus interpretacijos ir kartu priimant, jog šis „anapus“ negali paneigti interpretacijos, nes mes visuomet esame joje.

Galėtume tarti, jog tai pačiai paradoksaliai logikai paklūsta ir čia ryškinamas hermeneutikos universalumo postulatą, mat jis prieštarauja jos interpretaciškumo tezei: jei mes žinome, kad nėra universalių tiesų, tai ir hermeneutikos, kuri būtent ir išreiškia šį postulatą, negalime priimti kaip universalios tiesos, nes ji paradoksaliai paneigtų pati save. Ir vis dėlto tai, jog šis interpretaciškumas tampa visa apimantis, reiškia jo universalumą. Čia atsiveria minėtoji interpretacinės saviįveikos žaismė, į kurią panyrama mąstant interpretaciškai *apie* interpretaciją.

Hermeneutika universalų matmenį įgyja būtent dėl šios paradoksaliai formuluojamos interpretaciškumo tendencijos. Suvokiama, jog mūsų pasaulis, medijuotas kalbos, veriasi daugybiniais prasminiais ryšiais, kurių neįmanoma redukuoti į vienprasmį pažinimą, mat jiems atskleisti nepakanka į objektyvumą orientuotų scientistinių, racionalistinių instrumentų, juos suprasti galima tik interpretuojant – judant interpretaciniais aplinkkeliais. Taip hermeneutikoje skleidžiasi dinamiškas supratimas – interpretacinis judėjimas, kuris nebekreipiamas stabilių, baigtinių prasmų link. Apskritai atsisakoma pretenzijos *pasiekti* stabilias prasmes, kuriomis būtų užbaigiamas interpretacinis judėjimas. Disertacijoje toks judėjimas įvardijamas kaip *interpretacinė dinamika* – kalba medijuotas interpretacinis supratimo būdas, kuris reiškia nepabaigiamą interpretacinį judėjimą, attribojantį nuo stabilaus pažinimo pretenzijų.

Šis terminas pasirinktas, nes juo taikliai nusakoma hermeneutikos *esmė*, siejama su interpretaciniu, nebegalinčiu remtis į stabilius atskaitos taškus, išreiškiančiu kaitą pasaulio

suvokimu. Atsižvelgiant į tai, kaip aktuali formuluojama ir šios disertacijos tema: „Interpretacinės dinamikos pobūdis bei kaita hermeneutikoje“.

Reikėtų pastebėti, kad hermeneutinėje literatūroje būtent šis – *interpretacinės dinamikos* terminas nėra vartojamas. Tačiau juo nusakoma dinamiško – tekaus ir nesuvedamo į stabilias esmes – interpretacinio supratimo problematika reikšmingai išskyla visų disertacijoje analizuojamų hermeneutikos autorių kūryboje. Todėl šis terminas pasitelktas kaip kondensuotai išreiškiantis šios problematikos branduolį.

Vertėtų pastebėti, kad *interpretacinės dinamikos* terminas vartotas kitose nei hermeneutika srityse. Šis terminas, pasitelkiamas, pavyzdžiui, analizuojant žmogaus ir roboto tarpusavio santykį, akcentuojant, jog robotas šiame santykiyje iš vien objekto tampa „malonios ir intriguojančios tarpusavio sąveikos“ dalyviu (Giusti, L.; Marti, P., 2006).

Taip pat šis terminas vartotas sociologiniame kontekste, analizuojant suaugusių vaikų atsakomybės senstantiems tėvams problemą, suvokiant tai kaip santykį tarp paties ir Kito, skatinantį individualios atsakomybės saviugdą procesą. Aiškinamasi, kaip kuriamos vienokios ar kitokios interpretacijos, sąlygojančios vienokį ar kitokį šios problemos traktavimą (Funk, 2010).

Dar *interpretacinės dinamikos* terminas vartotas teologiniuose traktatuose, taip pat reflektuojant interpretacinę teologinę dinamiką, pavyzdžiui, Heuer'io A. C. Neville veikale (Neville, 1979).

Perkeltas į hermeneutikos sritį, šis terminas įgyja universalią prasmę: bet kokiame supratime medijuotai, per kalbą, veriasi interpretacinė dinamika. Tačiau *interpretacinės dinamikos* terminas reikšmingas ne tik šiandieninei postmoderniajai, bet ir ontologinei hermeneutikai, jos esminei problematikai apibūdinti – pastarojoje, kaip disertacijoje mėginama parodyti, ši problematika ir išsiskleidė.

Vertėtų pastebėti, jog dinamiško interpretacinio supratimo problematika yra plačiai analizuota ir skirtingai traktuota įvairialypėje šios ontologinės hermeneutikos recepcijoje. Šiuos traktavimo skirtumus galima būtų bendrai apibūdinti kaip skirtingai dėliojamus akcentus, vertinant ontologinės hermeneutikos interpretacinį supratimą tarp kraštutinių objektyvumo ir reliatyvumo polių.

Antai amerikiečių filosofas Richardas J. Bernsteinas Gadamerio hermeneutiką taikliai apibūdina kaip kone aristotelišką balansavimą tarp objektyvumo ir reliatyvumo kraštutinumų. Mat įžvelgia, kad joje interpretacinis judėjimas subalansuotas – viena vertus, neredukuojamas į objektyvios prasmės stabilumą, kita vertus, neatpalaiduojamas iki reliatyvizmo. Tai subalansuota interpretacinė dinamika, kuria stengiamasi vaduotis iš

*kartezinio nerimo*, uždarančio disjunkcijoje „arba tvirtas pažinimo pagrindas, arba vienu gniuždančios tamsos, chaoso jėgos“ (Bernstein, 1983: xiv). Priimamas didysis laiko iššūkis, mat pati XX a. pabaigos laiko dvasia „charakterizuojama būtent judėjimo už objektyvumo ir reliatyvumo“ (Bernstein, 1983: xiv). Taip atveriamas naujas mąstymo apie supratimą – kaip interpretacinį, dinamišką – būdas.

Kita vertus, kartais nevengiama kraštutinių ontologinėje hermeneutikoje atsiveriančio interpretacinio dinamiško supratimo, kitaip – interpretacinės dinamikos, vertinimų: viena vertus, interpretacinė tėkmė traktuojama kaip pernelyg atpalaiduota, artinanti prie *radikalaus istoricizmo*, grasinanti reliatyvizmu, kita vertus – atvirkščiai: teigiama, jog ji nepakankamai atpalaiduota nuo stabilų prasmų siekio, grąžinanti prie *esencialistinio objektyvizmo*.

Pavyzdžiui, *esencialistinei hermeneutikai* atstovaujantys autoriai, tokie kaip Ericas Donaldas Hirschas, Emilio Betti, ontologinėje hermeneutikoje anaipol neįžvelgia bernsteiniškai suvokiamo laiko dvasiai būdingo balansavimo tarp objektyvumo ir reliatyvumo. Greičiau atvirkščiai: sieja šią interpretacijos tėkmę su pagrįstumo kriterijus sureliatyvinusiu *radikaliu istoricizmu*, vedančiu prie *pavojingo reliatyvizmo* (Hirsch, 1967; Betti, 1972). Ragina nuo šio pavojaus saugotis, laikantis interpretacijos pagrįstumo kriterijaus, kuris esą užtikrina tam tikrą objektyvumą.

O štai N. Davey'us stengiasi išvengti *esencialistinio objektyvizmo* atstovams būdingo objektyvumo (nors ir netapatous moksliniam objektyvumui) siekio, traktuodamas jį kaip su prasmės sąstingiu siejamą negatyvaus nihilizmo grėsmę. Šis autorius mėgaujasi *neramaus supratimo*, kaip teikiančio gyvybingumo, išsklaida Gadamerio hermeneutikoje, nesibaimindamas reliatyvizmo pavojaus.

J. D. Caputo, *radikaliosios hermeneutikos* autorius, taip pat kaip ir N. Davey'us, radikaliai atsiriboja nuo *esencialistinio objektyvizmo* būdingo objektyvumo, kaip atsiveriančio reliatyvizmo grėsmę, siekio. J. D. Caputo žvilgsniu, interpretacija H.-G. Gadamerio filosofijoje yra nepakankamai atpalaiduota, kad prieitų iki reliatyvizmo ribos: interpretacinis judėjimas H.-G. Gadamerio hermeneutikoje, kaip baigtinumo įsisąmoninimo stimuliuojamas judėjimas, vis dėlto vyksta begalybės metafizikos link. H.-G. Gadamerio išplėtotą interpretacijos teoriją J. D. Caputo vertina kaip likusią ant tėkmės / stabilumo ribos, puoselėjančią „slaptą esencializmą, turintį gilią šaknis metafizinėje tradicijoje, besidriekiančioje nuo Platono iki Hėgelio“ (Caputo, 1989: 264), neišdrįsusių ryžtingai atsikratyti metafizinio saugumo iliuzijų – atsiverti anapus metafizikos išvedančiam radikalumui. Antai ir Tomas Rockmore panašiai teigia, kad interpretacija ontologinėje



hermeneutikoje ne išlaisvina, bet yra gerokai ribojama esencialistinio – „absoliutaus interpretacinio objektyvumo per autentišką tekstinę interpretaciją“ (Rockmore, 1997: 126) siekio. Tiesa, jis šiuos kaltinimus skiria jau ne H.-G. Gadameriui, kaip J. D. Caputo, o kitam ontologinės hermeneutikos atstovui – M. Heideggeriui.

Taip pat disertacijoje bandoma parodyti, kad toks skirtingas dinamiško interpretacinio supratimo – interpretacinės dinamikos traktavimas dažnai tampa skirtingo hermeneutikos santykio su postmoderniąja dekonstrukcija pagrindu.

Šis santykis, vertėtų paminėti, plačiai analizuojamas knygoje „Deconstruction and Hermeneutics“ [„Dekonstrukcija ir hermeneutika“], išleistoje 1981 m. vykusių debatų tarp Gadamerio ir Derrida pagrindu. Dauguma šių debatų komentatorių neapsiriboja vien dekonstrukcinės skirties nuo hermeneutikos (prasmės stabilumo / dinamikos aspektu) akcentavimu, bet mėgina apčiuopti hermeneutikos ir dekonstrukcijos jungtį antifundamentaliame, dinamiškame jų mąstyme. James‘as Risseris tai įvardija abiem filosofijoms būdingu „budrumu prieš metafizinio žinojimo pretenziją“ (Risser, 1989: 177), metančiu iššūkį modernumo metafizikai. J. Risseris kalba apie abiem filosofijoms būdingas sokratiško budrumo formas: Gadamerio baigtinumo hermeneutikoje budrumas skleidžiasi dinamišku, į stabilias prasmes neredukuojamu pokalbiu, o Derrida budrumas reiškiamas ironija, radikaliu įsibrovimu, pertrūkiu. Tokio bendrumo pagrindu knygos redaktoriai Diane P. Michelfelder, Richardas E. Palmeris kelia klausimą, kaip „dekonstrukcija yra hermeneutiška“ ir kaip „hermeneutika dekonstruciška“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 2), kvestionuodami nuomonę, kad tokioje sąjungoje kiekviena šių teorijų „išduotų savo mąstymo paradigimą, kurią įsivaizduoja turinti“ (Shepherdson, 1989: 191). Greičiau atvirkščiai – minėtieji autoriai teigia integralią vokiškosios hermeneutikos sąsają su prancūziškąja dekonstrukcija: „prancūzų iššūkis, reprezentuotas Derrida, tarsi būtų buvęs įrašytas vokiečių filosofijos istorijoje.“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 8), t. y. dekonstrukcijos galimybė potencialiai glūdėjo pačioje hermeneutikos *esmėje*.

Taigi šiuo atveju, išvelgiant interpretacinės dinamikos bendrumą tarp vokiškosios hermeneutikos ir prancūziškosios dekonstrukcijos, pastaroji kildinama iš hermeneutikos. Tačiau vertėtų pastebėti, kad kartais hermeneutika siejama su dekonstrukcija, formuluojant savą – *radikaliosios hermeneutikos* versiją, jos nekildinant iš Gadamerio hermeneutikos, atvirkščiai – derridiškai ją traktuojant kaip puoselėjančią *slaptą esencializmą*, taigi pabrėžiant jos skirtį nuo dekonstrukcijos. Skirtį, kuri tačiau nesuponuoja dekonstrukcijos ir hermeneutikos skirties apskritai.

Galėtume lygindami paminėti dvi šiuo atžvilgiu skirtingas pozicijas. Pavyzdžiui, ir N.

Davey, ir J. D. Caputo hermeneutiką sieja su postmoderniąja dekonstrukcija, kvestionuodami J. Derrida nuostatą priešinti dekonstrukciją ir hermeneutiką. Jie traktuoja, jog prancūzų filosofas priešino šias dvi filosofijos šakas tik dėl to, kad pernelyg siaurai suprato hermeneutiką – kaip orientuotą siekti fiksuotos, stabilios prasmės, mat J. Derrida apskritai neįžvelgia interpretacinės dinamikos hermeneutikoje. Natūralu, kad tokiu atveju jis priešina ją dekonstrukcijai šiuo pagrindu: stabilumas *versus* dinamika. Tačiau remiantis N. Davey'aus pozicija, hermeneutinė interpretacija būtent sąlytyje su postmoderniąja dekonstrukcija pati geriausiai atsiskleidžia – mat ji išskleidžia pačiai hermeneutikai būdingą minėtąjį dinamišką *neramų supratimą*, skatinantį be galo interpretuoti. O J. D. Caputo, nors taip pat išvelgė, jog *radikalioji hermeneutika*, sukrečianti stabilius gyvenimo pamatus, gražinanti prie *originalaus gyvenimo sudėtingumo*, integraliai persipina su dekonstrukcija, vis dėlto hermeneutinės interpretacinės dinamikos – ypač Gadamerio teorijos, kurioje, kaip minėta, įžiūrėjo *latentinį esencializmą*, – netraktavo kaip natūraliai išsipildančios dekonstrukcijos teorijoje. Išvelgė savo paties formuluojamos *radikaliosios hermeneutikos*, interpretacinės dinamikos pobūdžiu artimos dekonstrukcijos teorijai, skirtį nuo Gadamerio filosofinės hermeneutikos, suradikalintos hermeneutikos šaknis verčiau atsekdamas M. Heideggerio bei S. Kierkegaardo filosofinėse teorijose.

Vertėtų paminėti ir tai, jog išryškėjantis vienoks ar kitoks dinamiško interpretacinio supratimo, arba interpretacinės dinamikos, ontologinėje hermeneutikoje traktavimas taip pat lemia, kaip formuluojamas jos santykis, pavyzdžiui, su tokiomis teorijomis kaip R. Rorčio pragmatinė *edifikacinė* hermeneutika. Šiuo atveju R. Rortis, visai priešingai nei J. Derrida, pats linkęs kildinti savo teoriją iš H.-G. Gadamerio hermeneutikos, išvelgdamas joje savo *edifikacinei* filosofijai būdingo interpretaciškumo, atveriančio postmodernų *mažųjų pasakojimų* pliuralizmą ir kreipiančio reliatyvizmo linkme, pagrindus. Toks kildinimas, netgi tapatinimasis su Gadameriu galimas dėl to, kad R. Rortis H.-G. Gadamerio hermeneutikos supratimą traktuoja kaip pakankamai laisvą, išsilaisvinusią iš esencialistų ribotumų, trikdančių laisvą interpretacinį judėjimą.

Kita vertus, nemažai teoretikų (J. Tartaglia, S. Bouma-Prediger, A. T. Nuyen) kvestionuoja tokią Gadamerio hermeneutikos interpretacinio supratimo laisvę, išvelgdami šioje teorijoje transcendentalumo dimensiją, kaip pozityviai ribojančią šį interpretacinį judėjimą, t. y. apsaugančią nuo destruktivaus reliatyvizmo (Tartaglia, 2007: 206–208). Teigia, kad Gadamerio filosofijoje dar nepaskęstama interpretacinėje *mažųjų pasakojimų* horizontalėje – dar saugomas prasmės, tiesos siekis, nors ji jau nebetraktuojama esaties metafizikos kategorijomis. Taip puoselėjama pozicija, jog R. Rortis „tiki, kad yra didesnis

tęstinumas tarp jo pažiūrų ir Gadamerio, negu yra iš tikrųjų.“ (Bouma-Prediger, 1989: 313), kad savo postmodernia samprata jis hermeneutikai, t. y. Gadamerio hermeneutikai, tik „*nori* likti artimas, bet nelieka“ (Nuyen, 1992: 69).

Skirtingai interpretacinė dinamika išsiskleidžia ir skirtingose vadinamosios postmoderniosios hermeneutikos teorijose. Atrodytų, šias teorijas vienija tai, jog jos atveria interpretacinę *mažųjų pasakojimų* horizontalę, visa apimančią pliuralizmo kontekstą, kuriame prarandama hermeneutinė *stiprybė* (Smith, 1997), atpalaiduodamos interpretacinę tėkmę nuo bet kokio prasmę stabilizuojančio transcendentalizmo bei esencializmo. Tačiau ir toks interpretacinis pliuralumas nepanaikina skirtingo interpretacinio judėjimo pobūdžio. Tai matome, pavyzdžiui, pažvelgę į tai, kaip postmoderni interpretacinė dinamika skleidžiasi R. Rorčio pragmatinėje *edifikacinėje* hermeneutikoje ir kaip ji plėtojama J. Derrida bei E. Levino teorijose (kurias plačiai, minėta universalia prasme, suvokiant, taip pat galima būtų laikyti hermeneutika, nors J. Derrida tam ir prieštarautų).

Galima sakyti, jog tai skirtingos, į skirtingas plotmes orientuojančios, vargiai suderinamos tarpusavyje filosofinės sampratos. Tačiau įdomu, kad būtent šios sampratos buvo suvestos dekonstrukcijos, arba dekonstrukcinės hermeneutikos, ir pragmatizmo, arba pragmatinės hermeneutikos, teorijos simpoziume, 1993 m. vykusiam Paryžiuje, tarptautinėje filosofijos kolegijoje. Šio simpoziumo pagrindu 1997 m. išleista knyga „Deconstruction and Pragmatism“ [„Dekonstrucija ir pragmatizmas“], kurioje dekonstrukcinė ir pragmatinė filosofijos analizuojamos socialinės filosofijos kontekste, įsitraukiant tokiems autoriams kaip S. Critchley, Ch. Mouffe, E. Laclau.

Disertacijoje, analizuojant šias teorijas, mėginama parodyti, jog dekonstrukcinei ir pragmatinei filosofijoms, kuriose pati *socialumo* samprata yra labai skirtinga, bendra tai, kad jose skleidžiasi fundamentalių pamatų griūties pagimdyta, jokiais stabilumo siekais nevaržoma interpretacinė dinamika. Tačiau ji skleidžiasi skirtingai.

R. Rorčio socialinėje pragmatinėje filosofijoje interpretacinė dinamika skleidžiasi kaip socialinė laisvė interpretuoti, įtraukianti į postmodernų santykių tinklą, panardinanti jo imanencijoje. Tokiame interpretaciniame judėjime gimsta sprendimo etikai būdingi socialiniai sutarimai, kurie tačiau ištiesai persmelkti atsitiktinumu, likvidumu (tuo gerokai skirtingi nuo Gadamerio hermeneutikoje formuluojamų prasmės bendrumų), atviri begaliniam perrašinėjimams, atliekamiems ties reliatyvizmo riba.

E. Levino bei J. Derrida teorijose taip pat, kaip ir R. Rorčio teorijoje, vartojamas *socialumo* terminas, kaip reikšmingas apibūdinant interpretaciją, tačiau čia jis įgyja visiškai kitokią prasmę. Čia socialumas suvokiamas ne kaip skirtingų autonomiškų individų sąveika

(kaip R. Rorčio teorijoje), o kaip autonomiją praradusio individo santykis su jį apibrėžiančiu Visiškai Kitu. Taigi šiose teorijose interpretacinė dinamika veriasi kaip tokio individo, integraliai, iš savęs paties stokos, reikalaujančio Kito, asimetriškas santykis su tuo iš principo nepasiekiamu, į begalinį ateitiškumą nusitiesusiu Visiškai Kitu. Toks santykis gimdo *neapsisprendžiamumo etiką*. Tai radikalų skirties mąstymą išreiškiantis begalinis judėjimas pėdsakų pėdsakais to Visiškai Kito link, kurį skatina besotis troškimas, mintantis savo paties Begalybės alkiu.

Šiuo atveju pačios skirtingos socialumo, arba dialogiškumo, sampratos sąlygoja skirtingą *silpno* (G. Vattimo *silpnojo mąstymo* prasme) interpretacinio judėjimo pobūdį. Ir nors, interpretuojant šias skirtingas sampratas, linkstama ieškoti bendrumų, jas derinti tarpusavyje (tai, pavyzdžiui, bando daryti Ch. Mouffe), vis dėlto čia skirtingas interpretacinės dinamikos pobūdis sąlygojamas, galima sakyti, skirtingų mąstymo paradigmu, todėl nėra lengvai įveikiamas.

### **Lietuviškasis kontekstas**

Šiame darbe analizuojama filosofinės hermeneutikos teorija taip pat yra nemažai tyrinėta ir Lietuvos kontekste.

Plačiausiai žinomu šios srities atstovu galima laikyti Arūną Sverdiolą. Šis autorius daug dėmesio skyrė XIX a. ir ypač XX a. hermeneutikos tyrinėjimams, plačiai analizavo su F. D. Schleiermacheriu ir W. Dilthey'umi siejamas hermeneutikos ištakas, akcentuodamas pirmojo suvisuotintą hermeneutinio aiškinimo problemą ir sureikšmindamas Dilthey'aus „gyvenimo hermeneutikos projektą“ (Sverdiolas, 2002: 28), kaip paklojusį pamatus kitiems itin reikšmingiems hermeneutikos etapams – M. Heideggerio bei H.-G. Gadamerio hermeneutinėms, o iš dalies ir Ricoeuro teorijoms. (Beje, vertėtų paminėti, kad A. Sverdiolas suaktualino šiuos XX a. hermeneutikos autorius – Gadamerį, Ricoeurą – hermeneutiniame Lietuvos kontekste, juos išversdamas į lietuvių kalbą bei įvesdamas skaitytoją į pokalbį su jais išsamiais įvadais.)

Nors aptariamojo lietuvių filosofo darbuose interpretacinės dinamikos problema tiesiogiai neformuluojama, bet ji nuolat jaučiama, vienaip ar kitaip iškyla iš esminių hermeneutinių problemų aptarimo. Galima būtų tarti, juose, aptariant šias problemas, atskleidžiamos pamatinės interpretacinės dinamikos sąlygos hermeneutikoje.

Visų pirma, reikšminga supratimo, kaip tarpiško santykio, problema, A. Sverdiolo išryškinama jau XIX a. hermeneutikoje, ypač Dilthey'aus, filosofijoje: siekiama suprasti

*iš vidaus per išorines išraiškas*. O toks išraiškomis įtarpintas – *aplinkinis* Kito supratimas atveria santykio –  *tarp* plotmę, kurioje veriasi prasmės, neredukuojamos į vienintelę teisingą prasmę, kadangi tos prasmės siejamos su iki galo neišslaptinama vidujybės paslaptimi, o ne mokslinės objektyvacijos reikalaujančiu objektu.

Supratimas, kaip interpretatoriaus santykis su interpretuojamu „objektu“, reiškia, jog svarus ir interpretatoriaus indėlis į interpretaciją. A. Sverdiolas jį pabrėžia teigdamas, jog „supratimas yra ne tik receptyvus, bet ir konstruktyvus aktas“ (Sverdiolas, 2002: 73), akcentuodamas komentaro esmiškumą komentuojamam tekstui (Sverdiolas, 2003: 61), projektavimą ir „įmąstymą“ traktuodamas kaip neišvengiamus kiekvienos interpretacijos elementus (Sverdiolas, 2003: 95). Toks supratimo „objekto“ ir paties supratimo (kaip skirtingo nuo aiškinimo) performulavimas atsiveria kaip svarbi disertacijoje nagrinėjamos interpretacinės dinamikos sąlyga, kurios pradmenys ir aptinkami romantinėje hermeneutikoje.

Tokio pobūdžio supratimas išryškinamas lietuvių filosofo analizuojamoje M. Heideggerio bei H.-G. Gadamerio meno sampratoje. Šios sampratos, tyrinėtojo aptariamose santykio su I. Kanto estetika kontekste, kaip išvaduotos iš estetikos rėmų, įgyja „pagrindinio filosofijos uždavinio – būties mąstymo – akiratį“ (Sverdiolas, 2003: 35). Tame akiratyje iškyla tiesa kaip nepaslėptis – *aletheia*, kuri prieinama tik suprantant, t. y. sueinant į atvirą dialoginį santykį su meno kūriniumi, ištraukiant į meno „kūrinyje įvykstančią tiesą“ (Sverdiolas, 2003: 52), dalyvaujant šiame vyksme. Lietuvių filosofas tokį supratimą, kaip buvimą santykyje, ontologinės hermeneutikos kontekste akcentuoja ne kaip savavališką savo subjektyvybės projekciją į suprantamą „objektą“, bet kaip dėmesingą atsivėrimą jam, įsiklausymą į jį, siekiant išgirsti paties meno kūrinio – jo būties balsą. Tačiau kartu parodo tai kaip siekiančiojo suprasti nuostatą, o ne garantiją, kad teisingai suprantamas pats kūrinys, atribotas nuo suprantančiojo poveikio: „atidumas kūriniumi gali būti tikrai komentatoriaus imperatyvas be jokios garantijos, kad pavyks jo laikytis“ (Sverdiolas, 2003: 95). Taigi hermeneutinis supratimas čia skleidžiasi kaip produktyvus „nepabaigiamas pokalbis“ (Sverdiolas, 1999) – dinamiška interpretacija, kuri yra kreipiamą tiesos, kaip *aletheia*, siekio, tačiau nėra jo užbaigiama, kuri dar labai stengiasi orientuotis į patį suprantamą dalyką, tačiau tas dalykas joje niekuomet galutinai neatsiskleidžia. Toks supratimas disertacijoje ir analizuojamas kaip įcentrinta interpretacinė dinamika.

Taip pat A. Sverdiolas išsamiai analizuoja hermeneutinį istorijos supratimą, kaip žvilgsnį *iš vidaus* į istoriją. Taip žvelgiant reabilituojamas švietėjų kritikos objektu tapęs

prietas: suvokiama, kad negalime į istoriją pažvelgti neutraliai – „nėra tokios viršistorinės pozicijos, kurią užėmęs ir imanentiniais proto kriterijais remdamasis tyrinėtojas galėtų vertinti istoriją, nes jis pats priklauso istorijai“ (Sverdiolas, 2003: 148). Tai reiškia įsisąmoninimą, jog mes esame istorijoje – „esmiško žmogaus egzistencijos situatyvumo“ (Sverdiolas, 2002: 85), „istorinio situatyvumo“ (Sverdiolas, 2003: 140) situacijoje. Hermeneutinis istorijos pažinimas čia ryškėja kaip įsitraukimas į nesustabdomą jos vyksmą tam tikrame – sąlygiškame taške, iš kurio ir bus žvelgiama, presuponuojant savo perspektyvą. Todėl negali būti faktiškai vienprasmis istorijos vertinimų: santykis su praeitimi laikui bėgant kinta, istorija vis perrašoma iš naujo. Taip, galėtume sakyti, įsitraukiama į interpretacinę dinamiką dialoginiame santykiyje su istorija. Ir ta dinamika nepabaigiama, nes nebetikima, jog kada nors bus pasiektas hėgeliškas skaidrios savižinos etapas. Lietuvių filosofo taikliai cituojamais Gadamerio žodžiais, „būti istoriškam – reiškia niekad nebūti savižinos išsemtam“ (Sverdiolas, 2003: 150).

Dar reikėtų akcentuoti tai, jog A. Sverdiolas radikaliai reformuluoja hermeneutiniame kontekste naujųjų laikų išryškintą savimonės problemą – savimonę iš pradžios bei atramos taško paverčia tolimesnėmis siekiamybe, kurios link hermeneutika juda aplinkkeliais. Šis hermeneutinis judesys taikliai išreiškiamas lietuvių filosofo cituojamais prancūzų hermeneuto P. Ricoeuro žodžiais: „Sąmonė ne betarpiška, bet tarpiška, ji ne šaltinis, o uždavinys – uždavinys tapti „sąmoningesniam“ (Sverdiolas, 2003: 132). Beje, vertėtų paminėti, jog Lietuvoje plačiai žinomas A. Sverdiolo įvadinis tekstas į P. Ricoeuro knygą „Egzistencija ir hermeneutika: interpretacijų konfliktas“ (Ricoeur, 2001), pavadintas „Paulio Ricoeuro užuolankos“ (Sverdiolas, 2001), kuriame nuodugniai gvildinama šio prancūzų autoriaus refleksyvioji hermeneutika. Joje ryškinamas minėtasis sąmonės neskaidrumas – tai, kad ji „nebūna tiesiogiai duota, kad ją galima pasiekti tik aplinkiniu keliu, kad ji gali būti atskleista interpretuojant“ (Sverdiolas, 2001: liv). Taip parodomas perėjimas nuo tiesioginės refleksijos prie hermeneutinės interpretacijos, įtraukiančios į klaidžius aplinkkelius, kuriais esu priverstas klaidžioti, norėdamas suprasti. Šiuos interpretacinius aplinkkelius ir galėtume vadinti interpretacine dinamika.

Paminėtina, kad A. Sverdiolas taip pat reflektuoja postmodernųjį kontekstą, keldamas bet kokią tikrumą prarandančios būties ir postmodernaus simuliakro, arba *pamėklės*, problemą, varijuojamą J. Baudrillardo bei G. Deleuze'o, U. Eco teorijose, išryškindamas *hiperrealų* netikrumą, kuriame išnyksta net tikrovės / iliuzijos perskyra. Toks išnykimas, galėtume sakyti, atveria postmodernią interpretacinę dinamiką, bet ji kitokio pobūdžio nei A. Sverdiolo plačiai analizuotose minėtose ontologinės hermeneutikos teorijose – atsiverianti

netikra būtis, arba netikrybės būtis, sąlygoja išcentrinę tos dinamikos orientaciją, ji tampa atpalaiduota ir neturinti orientyrų, sąlygojama socialinių pragmatinių tikrovės simuliacinio mechanizmo. Taip pat paminėtina, jog A. Sverdiolas suaktualina J. Derrida tekstus. Šiuose tekstuose, gerokai besiskiriančiuose nuo minėtojo J. Baudrillard'o, galima būtų išvelgti išcentrinę *différance* stimuliuojamą interpretacinę dinamiką, atveriančią vien skirčių žaismą, pėdsakų pėdsakus, skatinančius nuolat judėti jais nepasiekiamos tikrovės, kuri tėra vien šią dinamiką stimuliuojantis šaltinis, link.

Taip pat vertėtų paminėti, jog aptariamas lietuvių filosofas hermeneutiką yra suaktualinęs ir socialiniame bei kultūriniame kontekstuose.

Gadamerio hermeneutiką aktualizavo socialinėje plotmėje, analizuodamas jo dialogo sampratos santykį su J. Habermaso hermeneutinėje socialinėje kritikoje plėtota komunikacijos teorija „savimonės ir istorijos santykio problematikos kontekste“ (Sverdiolas, 2003: 164). Atverdama skirtį, jog J. Habermaso apeliavimas į „emancipuojančią refleksijos galią“ (Sverdiolas, 2003: 166), kuria pastarasis remiasi kaip ganėtina tvirtu *racionalumo* – nors ir *komunikacinio* – argumentu, brėžia interpretacijos, o kartu ir Gadamerio hermeneutinės dialogo sampratos ribas. Mat, remdamasis šiuo argumentu, J. Habermasas siekia aptikti komunikacijos iškraipymus – apeliuoja į „išorinį stebėtoją, kuris galėtų tapti komunikacijos analitiku, diagnostu ir kartu terapeutu“ (Sverdiolas, 2003: 174). Orientuojasi į interpretaciškai ribotą „tobulai abipusę, neiškreiptą, nerepresyvią ir nemelagingą komunikaciją“ (Sverdiolas, 2003: 180), kurios, tiesa, pripažįsta, realiai įgyvendinti neįmanoma, tačiau į kurią, mano, būtina apeliuoti. Tuo tarpu Gadamerio hermeneutikoje, nors ir joje neatsisakoma kritinės refleksyvosios sąmonės veiklos, neleidžiančios užsidaryti vien tradicionalizmo rėmuose, vis dėlto nebeįmanoma tokia apeliacija į išorišką *emancipuotą refleksyvumą*, kaip į abstrakčią savimonę – toks apeliavimas čia netampa į begalinį tolį nusitęsiančios interpretacijos riba.

A. Sverdiolas reflektavo kultūros filosofiją XIX – XX a. sandūroje ir jos aktualizaciją šiandieniniame kontekste, naujai pažvelgdamas į kultūros filosofijos statusą, kultūrą traktuodamas kaip „kone visuotinį dabartinės filosofinės minties akiratį“, kuriame „skleidžiasi bet kokia filosofinė problematika“, t. y. „visa filosofija virsta kultūros filosofija“ (Sverdiolas, 1996: 9), kurioje filosofijos sistemą keičia filosofškumo idėja, filosofijos srities – filosofinis žvilgnis. Tokiu filosofiniu žvilgsniu žvelgdamas, A. Sverdiolas yra svarstęs Lietuvos kultūros istorijos ar, jo paties žodžiais, „kultūros istoriko savivokos“ (Sverdiolas, 2006: 9) problemas tokiuose tekstuose kaip „Kultūros individualumas, tipiškumas ir savastis erdvėlaikio plotmėje“ (Sverdiolas, 2006). Taip pat įvairiuose tekstų

etiuduose – tokiuose kaip „Korys, migla ir rėtis. Dabartinės lietuvių kultūros erdvėlaikio ypatybės“ (Sverdiolas, 2006) – yra analizavęs dabartinės Lietuvos kultūrą bei viešąją erdvę, suaktualindamas įvairius šiandien meno bei socialiniame kontekstuose reikšmingus klausimus.

Taip pat tyrinėtojas reflektavo religijos ir sekuliarumo vaidmenį kultūros filosofijoje, dėmesio skyrė Biblinei hermeneutikai, taip pat *numitinančiai* Rudolfo Bultmanno hermeneutinei teorijai, *Baltose lankose* yra rašęs tokiomis temomis kaip laiko samprata iki Augustino, apaštalo Pauliaus nuodėmės samprata, Jurgio Ambraziejaus Pabrėžos pamokslas, siedamas jį su socialine M. Foucault seksualinio diskurso paradigma.

Dar paminėtina šiandieniniame fenomenologiniame bei hermeneutiniame kontekste reikšminga A. Sverdiolo pokalbių knyga su lietuvių išeivijos filosofu Algiu Mickūnu, tyrinėjančiu fenomenologiją, kosmologiją, hermeneutiką, antropologiją, o taip pat ir sociologiją, politinę filosofiją, skaitančiu paskaitas Lietuvos universitetuose.

Taip pat hermeneutiką gana plačiai tyrinėjo Vytautas Rubavičius. Savo knygoje „Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas“ (Rubavičius, 2003) šis autorius analizuoja filosofinės hermeneutikos, dekonstrukcijos ir meno ryšius, taip suaktualindamas hermeneutiką postmoderniajame kontekste – parodydamas „filosofinės hermeneutikos reikšmę postmoderniam filosofiniam diskursui, kuriame savaip aktualizuojami probleminiai hermeneutikoje imti apmąstyti mazgai – pažinimo, tiesos ir visokių pagrindų sąlygiškumas, pažinimo, pažinimo ir supratimo prielaidiškumas, filosofinė meno kūrinio svarba“ (Rubavičius, 2003: 8).

Visų pirma paminėtina, jog su hermeneutika V. Rubavičius sieja išvelgiamą postmodernų tikrovės ir diskurso santykį: visa tikrovė yra diskursyvi, kitais žodžiais tariant, mūsų interpretuota. Tai taikliai nusakoma lietuvių tyrinėtojo cituojamais J. Derrida žodžiais: „visai tikrovei būdinga diferencinio pėdsako struktūra, todėl niekas negali kreiptis į „tikrovę“ apeidamas interpretuojantį potyrį“ (Rubavičius, 2003: 10). Ir štai grįsdamas tokį postmodernų diskurso ir tikrovės santykį, tyrinėtojas gręžiasi į hermeneutiką – pasiremia M. Heideggerio *als* struktūra, kaip taikliai nusakančia hermeneutinį tikrovės ir diskurso santykį, mat „apie tikrovę galima kalbėti tik santykio *kaip* pagrindu“ (Rubavičius, 2003: 11), tai yra interpretuojant ją per kalbą, neturint galimybės įgyti tiesioginio, betarpiško sąlyčio su ja, kuris leistų atsisakyti *kaip*. Taip postmodernus interpretaciškumas kildinamas iš hermeneutinės interpretacinio supratimo tendencijos.

Sąsajoje su šiuo interpretaciškumu V. Rubavičius išvelgia XX a. antrosios pusės filosofijos hermeneutėjimo ir kartu meniškėjimo tendencijas – kuomet persipina filosofiniai



ir meniniai tekstai, filosofiniame diskurse iškyla metaforinės reikšmės (šiuo atžvilgiu lietuvių teoretikas kritikuoja J. D. Caputo, „užmiršusį“ meno svarbą hermeneutikai). Ši sąsaja taip pat gvildenama disertacijoje, kabant apie hermeneutikos postmodernėjimą ir postmodernizmo hermeneutėjimą.

V. Rubavičius apčiuopia, jog postmoderniame mąstymo lauke įsitvirtino „filosofinėje hermeneutikoje išsirutuliojusios esminės apmąstymų temos bei conceptualiniai „įrankiai“ – žmogaus egzistencijos istoriškumas, supratimo prielaidiškumas ir intersubjektyvumas, gyvenamojo pasaulio kalbiškumas pokalbis, kaip esminis supratimo bei sutarimo ir socialinio sąryšingumo laidas“ (Rubavičius, 2003: 13). Šie „įrankiai“, kaip interpretacinę dinamiką išlaisvinančios sąlygos, tampa hermeneutikos jungtimi su postmoderniąja dekonstrukcija. Nors vertėtų pastebėti, kad tyrinėtojas taip pat pamini, jog hermeneutikos ir dekonstrukcijos bendrumas nėra neprieštaringas, tai yra jo negalima laikyti tapatumu, nes viena teorija juda „prasmės išlukštenimo“, kita – „prasmės išprasminimo“ (Rubavičius, 2003: 120) kryptimi. Tai disertacijoje vartojamais terminais galima būtų nusakyti kaip įcentrinės ir išcentrinės interpretacinės dinamikos skirtį.

Tačiau analizuodamas dekonstrukcinio mąstymo ryšį su hermeneutika, V. Rubavičius pabrėžia ne ontologinės hermeneutikos ir dekonstrukcijos pertrūkį, o atvirkščiai – bendrumą: „patspostmoderniojo dekonstruojančio mąstymo impulsas gerokai buvo lemtas M. Heideggerio įvykdyto „ontologinio posūkiu“, jo intencijos suardyti ir rekonstruoti (*Abbau*) Vakarų metafizikos tradiciją“ (Rubavičius, 2003: 13). Tai, kaip matome, glaudžiai siejasi su disertacijoje plėtojama hermeneutikos ir dekonstrukcijos sąlyčių analize, tik pastarojoje daugiau analizuojamas ne Heideggerio, o Gadamerio santykis su dekonstrukcija, remiantis Gadamerio ir Derrida debatais.

Taigi hermeneutika čia suvokiama kaip išlaisvinusi savo implikacijas postmodernizme, o ne praradusi savo autentiškumą santykyje su postmodernizmu: „postmodernioji filosofija, ypač dekonstrukcija (...) išlaisvino filosofinės hermeneutikos tradicijoje glūdėjusį reliatyvizmo užtaisą“ (Rubavičius, 2003: 13–14). Tačiau įdomu tai, kad toks integralus hermeneutikos ir postmodernizmo sąlytis nesiejamas su radikalumu, greičiau atvirkščiai: „Iškeliant esminius šių filosofinių kryptų ryšio aspektus atskleidžiama ir hermeneutikos, kaip tam tikro postmoderniojo mąstymo „pagrindo“, reikšmė, sumenkėja postmoderniojo mąstymo „radikalumas“, naują konfigūraciją įgauna filosofinės hermeneutikos, neopragmatizmo ir postmoderniosios dekonstrukcijos santykiai (...)“ (Rubavičius, 2003: 27).

Svarbu tai, kad V. Rubavičius taip pat susieja hermeneutinę teoriją su socialiniu kontekstu, analizuodamas Z. Baumano, J. Baudrillardo'o vartotojiškumo kritiką, R. Rorčio

pragmatizmo teoriją ir pačią postmoderniojo kapitalizmo santvarką bei meno vertinimą, įsigalėjus prekiniais santykiams. Disertacijoje tęsiama ši tendencija sieti hermeneutinę teoriją su socialiniu kontekstu, aktualizuojant R. Rorčio pragmatinę hermeneutiką.

Štai šiame kontekste V. Rubavičius išryškina hermeneutikos ir postmodernizmo skirtį traktuojant meną. Filosofinėje hermeneutikoje menas yra autentiška filosofinės būties tiesos sklaidos erdvė, tuo tarpu postmodernizme, įsigalėjus prekiniais santykiams, prarandama ši meno dimensija: postmoderniajame kontekste „nebeteko reikšmės ir meninės kūrybos, kaip savipatumo kūrimo, suvokimas. Todėl postmoderniojo būvio teoretikai iš esmės jau nebesvarsto, kokia pasaulį ir žmogų perkeičianti galia, esmiškai susijusi su egzistencine tiesa, glūdi mene ar per jį reiškiasi, – jiems svarbiau išsiaiškinti, kaip funkcionuoja objektai ar vyksmai, kuriuos dar galime vadinti meniniais, šiuolaikinės kapitalistinės sistemos sąlygomis, atsižvelgiant į tai, jog kapitalistinė sistema visus socialinius santykius verčia prekiniais visuotinio ekvivalentiškumo santykiais, o visuotinis ekvivalentiškumas ir įgyvendinamas vartotojų bei vartojimo visuomenėje“ (Rubavičius, 2003: 199). Tačiau ši varbi meno traktavimo transformacija nereiškia, jog menas čia traktuojamas nehermeneutiškai – tiesiog jis praranda ontologinei hermeneutikai būdingą nukreiptumą į būties atvertis. Tokiai postmoderniojo meno sampratai, galėtume tarti, būdinga nevaržoma interpretacinė dinamika, kurią disertacijoje vartojamais terminais galime apibūdinti kaip išcentrinę interpretacinę dinamiką, savo pobūdžiu skirtingą nuo ontologinei hermeneutikai būdingos įcentrinės interpretacinės dinamikos.

V. Rubavičius plačiai analizuoja „simuliacijos išreferentintą tikrovę“ (Rubavičius, 2003: 203) sąsajoje su poststruktūralistine ženklo samprata, reiškiančia vien žymiklių, arba signifikantų, žaismę, neturint vilties pasiekti atitikimą signifikatui: „šiuolaikinę kultūrą galima įsivaizduoti kaip ontologinę iliuziją, kurios referentai yra pačios kalbos objektai“ (Rubavičius, 2003: 207). Taigi postmodernioje sampratoje interpretacinis judėjimas nebekreipiamas ontologinių atverčių link – tokių atverčių atsisakoma kaip iliuzijų. O netekus šios judėjimo krypties, išcentrintas, reliatyvizmui atpalaiduotas interpretacinis judėjimas, kuriame „prasmės nepalaujamai persiprasmina, dėl jų vyksta nuolatinė kova“ (Rubavičius, 2003: 11), pasirodo reguliuojamas pragmatinių manipuliacinių technikų likvidumo persmelktoje socialinėje vartotojiško kapitalizmo plotmėje. Tokias technikas V. Rubavičius atskleidžia, analizuodamas J. Baudrillard'e'o, Z. Baumano, R. Rorčio ir kt. tekstus. Tyrinėtojas tęsia bei išsamiai plėtoja šios krypties tyrinėjimus knygoje „Postmodernusis kapitalizmas“ (Rubavičius, 2010).

Filosofijos ir meno, ypač literatūros tekstų suartėjimą postmoderniajame kontekste yra

analizavusi Jūratė Baranova, siedama tai su hermeneutiniu daugiaprasmiškumu. Knygoje „Filosofija ir literatūra: priešpriešos, paralelės, sankirtos“ autorė svarsto integralaus filosofijos ir literatūros persipynimo galimybes, išvelgdama filosofiją literatūroje ir literatūrą filosofijoje, nors ir neasimiliuodama šių sferų vienos į kitą, pastebėdama, jog itin plona riba tarp šių sričių tampa tik XX a., išsiskleidžiant „tarpdisciplininiam rašymui ir mąstymui, filosofijos ir literatūros suartėjimui, kuris dažnai įvardijamas ne visų mėgstamu žodžiu „postmodernizmas“ (Baranova, 2006: 16).

J. Baranova svarsto filosofijos ir literatūros drauge problemas, pasitelkdama hermeneutinį metodą. Kaip autorė pati nurodo, „hermeneutiškai orientuotas filosofas kritikas rekonstruoja tekste išvelgtas ir galbūt kuria naujas prasmes, bet jam nerūpi kritiškai vertinti kūrinį taip, kad juos būtų galima hierarchiškai surikiuoti“ (Baranova, 2006: 35). Perfrazuodama A. Sverdiolą, tyrinėtoja teigia, kad „jei kritiškai apibrėžiame vieno ar kito autoriaus poziciją, mes užmirštame daugiaprasmišią minties judėjimą susikertančiais takeliais“ (Baranova, 2006: 35). Taigi tyrinėtoja, nagrinėdama filosofijos ir literatūros sąsajas, labiau stengiasi atverti daugiaprasmiškumą, kuris įgalina autentiškiau pažinti šias sritis, nei bandant mokslinškai-schematiškai klasifikuoti.

Tokia filosofijos ir literatūros sąsaja itin reikšminga hermeneutikai – galima sakyti, hermeneutika savo *esme* įkūnija filosofijos ir literatūros jungtį: hermeneutika reikalauja literatūrinės, poetinės kalbos kaip savo *esmės* išraiškos. Mat toji *esmė* – nuabstraktinta, egzistencinė, meninė. Neatsitiktinai ontologinės hermeneutikos atstovai ją išvelgia geriausiai atsikleidžiant meno kūrinuose. Ir neatsitiktinai J. Baranova pripažįsta simpatijas hermeneutikai, analizuodama filosofiją ir literatūrą, arba filosofijos literatūriškumą ir literatūros filosofiskumą: „man imponuoja hermeneutiškai suprasta esaties ontologija, kuri atveria neredukuojamą į vieną standartą prasių pliuralumą“ (Baranova, 2006: 35).

Ši hermeneutinė filosofijos ir meno sąsaja taip pat svarstoma disertacijoje, kaip atverianti hermeneutinį interpretaciškumą, arba interpretacinę dinamiką.

Tomas Kačerauskas savo monografijoje „Filosofinė poetika“, panašiai plėtodamas filosofijos ir literatūros persipynimą hermeneutikoje, šią įtraukia į filosofinės poetikos kontekstą. Tyrinėtojas išvelgia *poetinį lankstą* hermeneutikoje, kuris ganėtinai svarbus šiai teorijai, sietinas su egzistencine, menine jos *esme*. Mat Gadameriui poetinė kalba yra supratimo modelis. Jį liudija tamprios filosofijos ir poezijos sąsajos hermeneutikoje: poetinė kalba, kaip jau minėta, reiškia hermeneutinės filosofijos *esmė*. Taigi kalba hermeneutikoje traktuojama poetiškai, t. y. mąstoma kaip alegorinė, simbolinė – nevienprasmė. T. Kačerausko cituojamais Gadamerio žodžiais tariant, hermeneutikoje

„dviprasmybė – stiprybė, o ne silpnybė“ (Kačerauskas, 2006: 210). Su tokiu pasaulėvaizdžiu – metaforišką pasaulio matymą atspindinčiu poetiniu mąstymu ir siejamas hermeneutikos *ilgasis kelias*, kuriuo judėti skatina neredukuojamas supratimo daugiaprasmiškumas, interpretaciškumas, kuris disertacijoje įvardijamas kaip interpretacinė dinamika.

Hermeneutines problemas taip pat yra svarstęs Arūnas Mickevičius. Šio autoriaus filosofijoje interpretacinės dinamikos sampratą galima išvelgti kaip perspektyvistinį, interpretacinį pažinimą, atveriantį tapsmo realybę, o tikrumo, tiesos geismą parodantį kaip, nyčiskai tariant, *silpnumo instinktą*. Tiesa, tokį interpretacinį supratimą lietuvių autorius daugiausia plėtoja F. Nietzsche' s filosofijos kontekste (Mickevičius, 2004). Tačiau šį kontekstą taip pat praplečia hermeneutikos problemų analize.

Analizuodamas 1981 m. Paryžiuje vykusius debatus tarp Gadamerio ir Derrida, kurie disertacijoje taip pat reikšmingai suaktualinti, A. Mickevičius parodo sąlyčio taškus tarp hermeneutikos ir dekonstrukcijos mąstymo strategijų. Juos ryškina, analizuodamas *geros valios suprasti* principą, kritiškai reflektuodamas Derrida poziciją, kuris, atvirksčiai, šį principą nurodo kaip skiriančią dekonstrukciją nuo hermeneutikos.

A. Mickevičius kontrargumentuoja Derrida, kuris sieja Gadamerio teigiamą subjektyvią *gerą valią* su Kanto etika ir traktuoja ją kaip esaties metafizikos išraišką. Lietuvių autorius atmeta tokius kaltinimus, pabrėždamas, kad Gadamerio *gera valia suprasti* „nenurodo į jokių etinių normatyvų privalėjimą suprantant“ (Mickevičius, 2010: 41). Verčiau plėtoja šią valią kaip atvirumą Kitam *Aš–Tu* santykiuje, kai priimamas sokratiškas *nežinojimo žinojimas*, taip leidžiant iškilti klausimui, į kurį atsakymo ir ieškoma stengiantis suprasti (Mickevičius, 2010: 38). Taip suprantant svarbu „ne tiek įrodyti savo turimą teisumą, identifikuojant silpnąsias vietas ar neįtikinamumą to, ką norėjo pasakyti kitas, bet greičiau stiprinti kito, t. y. komunikacijos partnerio, požiūrio tašką tam, kad šis taptų aiškus ir suprantamas“ (Mickevičius, 2010: 41).

Taip suprasti – tai integruoti Kito supratimą į savo patirtį, nuolat plečiant savo supratimo akiratį. Toks supratimas nėra uždaras išankstinėje nuostatoje – jame atsiverianti „prasmė niekada negali būti užfiksuota stingioje tapatybėje“ (Mickevičius, 2010: 42). Atvirksčiai – hermeneutinis supratimas yra nepabaigiama saviprata per Kitą, leidžiantis, kad tas Kitas sutrikdytų patį suprantantįjį. O taip suprasti reiškia suprasti vis kitaip. Lietuvių filosofas akcentuoja šį Gadamerio skleidžiamą supratimą vis kitaip kaip hermeneutinį prasmės nepabaigiamumą: „hermeneutinį supratimą H. G. Gadameris traktuoja kaip komunikaciją, prasidedančią nuo pirminės *skirties*“ (Mickevičius, 2010: 42) ir „vienareikšmiškai atsisako nuostatos, kuria remiantis prasmė galėtų būti redukuota į galutinę, objektyvią, numatančią

stabilų platoniską *eidų* pasaulį“ (Mickevičius, 2010: 39)

Tokiu būdu A. Mickevičius išryškina dinamišką interpretacinį Gadamerio hermeneutikos supratimą, atmesdamas Derrida dekonstrukcijos priešinimą hermeneutikai dinamikos / stabilumo pagrindu. Mąstant šioje paradigmoje, ir disertacijoje ryškinama hermeneutikos ir dekonstrukcijos jungtis interpretacinės dinamikos pagrindu, tačiau kartu parodant šios dinamikos pobūdžio skirtingumą.

Analizuodamas G. Vattimo hermeneutinį kultūros supratimo modelį, lietuvių autorius pagrindžia jį kaip *silpnąją hermeneutiką* kitų dviejų hermeneutinių modelių, išskirtų remiantis Nicholo H. Smitho klasifikacija, kontekste (Mickevičius, 2008). Šių modelių skyrimo pagrindu laikydamas santykį su tikrove, *svariosios* ir *nuodugniosios hermeneutikos* modelius aptaria kaip išsaugančius šį santykį. *Nuodugniojoje hermeneutikoje*, priskiriamoje J. Habermasui ir *kritinei teorijai*, šis santykis tvirčiausias, mat tai „sceninis supratimas“: remiamasi išankstiniu žinojimu, kuris, tikima, jau yra turimas, reikia tik jį išvilkti į scenos šviesą. Čia ne pažįstama, o tik atpažįstama, nes vienas komunikacijos dalyvis jau *žino* tiesą. Tokį *žinojimą*, stabdantį interpretacinį judėjimą ir grąžinantį prie metodologinių *apsišvietusio proto* nuostatų, pastebi lietuvių teoretikas, kritiškai vertina ir Gadameris, laiko jį neautentišku (Mickevičius, 2008: 87).

Gadamerio, o taip pat Ricoeuro teorijas A. Mickevičius analizuoja kaip *svariąją hermeneutiką*. Ją traktuoja kaip „realistinę“, mat ji vsuomet turi omenyje „tikrovę“, remiasi prielaida, kad yra „tikrovė“ – manosios savipratos „dėl ko nors“ arba „apie ką nors“ sąlyga“ (Mickevičius, 2008: 87), todėl rūpinasi „dalyko“, „tiesos patirtimi“. Tačiau, skirtingai nei *nuodugniojoje hermeneutikoje*, čia nebeturima žinojimo apie „tikrovę“ – ji yra tik interpretacijos prielaida. Ši prielaida padeda išsaugoti tam tikrus interpretacijos kriterijus, antai ir Gadameris bando išskirti produktyvias ir klaidinančias prielaidas, kaip sąlygojančias geresnes ir blogesnes interpretacijas. Disertacijoje tokia interpretacija analizuojama kaip įcentrinė interpretacinė dinamika, kurioje, kaip ir aptartoje A. Mickevičiaus teorijoje, bandoma skirti *geresnę* ir *kitokią* interpretaciją, tačiau čia manoma, jog šis skyrimo kriterijus vis dėlto negali būti aiškiai apibrėžtas, nes pati tiesos, kaip akimirksnio nušvitimo toje dinamikoje, samprata neįgalina tokio apibrėžtumo, neužbaigia interpretacinės dinamikos.

Tuo tarpu G. Vattimo hermeneutiką lietuvių autorius grindžia kaip *silpnąją hermeneutiką*, puoselėjančią *silpnąjį mąstymą*. Tokiam mąstymui būdinga „realybės jausmo“ prarastis, siejama su pamestinumo, benamystės patirtimi – „spaesemento“ postmoderniame pasaulyje, skatinančia vien be galo interpretuoti. Čia nedaroma net prielaidos, kad „tikrovė“ yra (kad ir nepasiekiamą), tai „derealizacija“ iki Nietzsche's „regimybų“

pasaulio, kai „pasaulis pasirodo tarsi modusu“ (Mickevičius, 2008: 88). o tai reiškia – prarandama galimybė kalbėti apie bet kokius interpretacijos kriterijus. Belieka „apeluoti tik į pagarbos gestą, t. y. leisti būti tam, kas vyksta, ir nekelti klausimo, ar vienas ar kitas aiškinimas iškreipia, ar neiškreipia prasmės“ (Mickevičius, 2008: 86). Tokia „derealizuota“ interpretacija disertacijoje analizuojama kaip postmoderni išcentrinė interpretacinė dinamika.

G. Vattimo *silpnąją hermeneutiką*, aptardama hermeneutikos santykį su nihilizmu, yra išsamiai analizavusi Rita Šerpytytė, paskelbusi monografiją „Nihilizmas ir Vakarų filosofija“, kurioje analizuoja nihilistinę filosofijos ir paties Vakarų mąstymo pašaukimą, siejamą su *silpnojo mąstymo* įsigalėjimu.

Autorė analizuoja G. Vattimo išplėtotą *silpnąjį mąstymą* hermeneutikoje kaip filosofavimo paradigmą, išryškindama būties silpnėjimo tendenciją – *stipriųjų* metafizinių būties *struktūrų* silpimą, Vattimo vadinamą *silpnąja ontologija*. Atskleidžia, jog tai *silpnąjai ontologijai* būdingas iš esmės dinamiškas, neredukuojantis interpretacinės dinamikos į stabilias prasmes, mąstymas. Tokia *ontologija* „siekia pripažinti bei priimti tapsmą pačiu jo faktiškumu, nesuteikiant ar, veikiau, neprimetant jam tokių *stipriųjų formų*, kategorijų ar interpretacinių schemų, kurios neišvengiamai atvestų iki tapsmo tėkmės „sustabdymo“, savotiškai ją „uždraustų“ (Šerpytytė, 2007: 434).

R. Šerpytytė aptaria integralų *silpnojo mąstymo* santykį su nihilizmu, mat nihilizmo epochoje, sugriuvus metafiziniams pagrindams, praradus bet kokią „tikrumą“, tai vienintelis „tikras“ būdas filosofuoti – interpretaciškai būti tėkmėje, neturint jokių pretenzijų į „tikrumą“, pagrindiškumą. Tokia pagrindų nesatis čia yra nuo centro „link X“ krypstančios interpretacinės tėkmės, disertacijoje vadinamos išcentrine interpretacine dinamika, „pagrindas“.

Tačiau aptardama „hermeneutinį nihilizmą“, R. Šerpytytė jame išsiskleidžiančio *silpnojo mąstymo* nesieja su reliatyvizmu, nes įžvelgia Vattimo judesį „anapus“ interpretacijos, *silpnąjį mąstymą* traktuodama kaip „trečiojo lygmens“ aprašymą, kai ne tik suvokiama, jog nėra faktų – tik interpretacijos (pirmasis lygmuo), tačiau ir pats šis suvokimas įsisąmoninamas kaip interpretacija (antrasis lygmuo), ir kartu suvokiama, jog „mums yra neišvengiama mąstyti tą save paneigiantį, save sugriaunantį žaismą“ (Šerpytytė, 2007: 444). Interpretuojant šiame „trečiajame lygmenyje“, atsiveria tam tikras saviįveikos žaismas – tai kartu ir „tam tikras žaismas tarp reliatyvizmų, toks, kuris turi iš(nu)kelti anapus reliatyvizmo, į skirtingą plotmę. Atsiduodant šiam žaismui, galėtume sakyti, viena vertus, reflektuojamas judesys anapus interpretacijos, kita vertus, priimama, jog šis „anapus“ negali paneigti interpretacijos – interpretacinės dinamikos, nes mes visuomet

esame joje.

Taip pat pastebėtina, kad R. Šerpytytė akcentuoja G. Vattimo išryškintą tokios nihilistinės sampratos universalizaciją. Analizuoja hermeneutikos universalumą, hermeneutikos tapimą *koiné*, Vakarų kultūros bendrąja idioma, įžvelgdama atsivėrusią naują hermeneutikos plotmę, kur interpretacija virsta „fundamentaliu filosofijos klausimu“ (Šerpytytė, 2010: 53). Paradoksaliai formuluoja, kad „hermeneutika šiandien yra ne viena filosofija šalia kitų ar tarp kitų“, o verčiau siūlo išversti šią ištarą tariant, jog „filosofija šiandien yra viena iš galimų hermeneutikų. (...) Tokio išvertimo prasmė yra akivaizdi: jeigu viskas yra interpretacija (viskas yra hermeneutika), tai filosofija tėra tik vienas iš būdų, kuriuo ta hermeneutikos universalizacija konkretizuojasi. Bet koks pasaulio supratimas (meno, istorijos, politikos etc.) yra hermeneutinis aktas ir hermeneutinis faktas.“ (Šerpytytė, 2010: 53). Tačiau vertėtų pastebėti, kad šis „faktas“ gali būti formuluojamas tik paradoksaliai. Jei mes priimame, kad hermeneutikoje nėra universalių tiesų, tik begalinė nuo centro „link X“ kreipianti interpretacijų tėkmė, tai ir hermeneutikos, kuri būtent ir išreiškia šį postulata, negalime priimti kaip universalios tiesos, nes tuomet ji paradoksaliai neigtų pati save. Taip formuluodami, mes atsiduodame minėtajai interpretacinei saviįveikos žaismei.

Vertėtų paminėti kelis lietuvių autorius, daugiau tyrinėjančių dialogo filosofiją ir žvelgiančių į hermeneutiką labiau iš šios – dialogo filosofijos perspektyvos. Šie autoriai padeda atskleisti dialogiškumo rakursą, kuris esminis hermeneutikoje. Žvilgsnis į hermeneutiką dialogo filosofijos kontekste padeda atskleisti hermeneutikos dialogiškumą – dialoginę interpretacinės dinamikos sklaidą hermeneutikoje.

Hermeneutiką santykiyje su dialogo filosofija yra tyrinėjęs Mintautas Gutauskas knygoje „Dialogo erdvė: fenomenologinis požiūris“ (Gutauskas, 2010). Šioje knygoje į dialogo filosofiją žvelgiama iš fenomenologinės perspektyvos, tačiau numatomas šios fenomenologinės dialogo traktuotės santykis su hermeneutine dialogo samprata.

M. Gutauskas nurodo fenomenologinės dialogo traktuotės skirtis nuo Gadamerio dialogo sampratos. Hermeneutinis pokalbis visų pirma skiriasi nuo fenomenologinio savo tarpiskumu, tuo, kad skleidžiasi interpretuojant kalbines išraiškas, tuo tarpu fenomenologinėje sampratoje svarbu gyva pokalbio dabartis, tiesioginė sąveika, lietuvių autoriaus akcentuojama iš M. Merleau-Ponty fenomenologinės sampratos perimta tiesioginė kūniška sąveika. Tačiau, nepaisant šios skirties, atskleidžiamas ryškus dialoginis mąstymo modelis hermeneutikoje. Disertacijoje taip pat akcentuojamas dialoginis mąstymas hermeneutikoje, paremtas buberiškuoju tarpasmeniniu dialogo filosofijos modeliu, kaip

priešprieša monologinio objektizuojančio mąstymo modeliui.

Hermeneutiniame dialoge M. Gutauskas visų pirma išryškina *kalbos*, įtarpinančios supratimą, o taip pat ir *tiesos* problemą. Tokiame dialoge pabrėžiamas ne santykio aspektas (Buberio grynasis *Aš–Tu* santykis), bet trečiasis trinarės dialogo struktūros elementas – dalykas. Disertacijoje, taip pat išryškiant *kalbinio* tarpiškumo svarbą hermeneutinėje dialogo sampratoje ir kartu tai, kad šis įtarpintas dialogas vyksta apie dalykus – *tiesos* patirtį, teigiama, kad čia šie dalykai neiškyla stabiliai ir kad šis dialogas skleidžiasi kaip neužbaigiama galutiniu atsakymu interpretacinė dinamika. Dialogiškumo aspektas šiai sklaidai yra esminis, nes daugeliu atžvilgių lemia jos pobūdį.

Reikšminga tai, kad M. Gutauskas, kabėdamas ne tik apie patį santykį pabrėžiantį dialogą, bet ir apie dalykinį dialogą, pabrėžia jame *ištikties* momentą, reiškiantį komunikacijos vyksmo netolydumą – pertrūkį, kuris įgalina iškilti naujas prasmes. Taip atveriamas „toks dialogo vyksmo sluoksnius, kuris išvengia refleksijos sugriebimo ir aktyvių pastangų kontrolės“ (Gutauskas, 2010: 280).

Disertacijoje taip pat parodoma šio *ištikties* momento hermeneutiniame dialoge svarba. Atskleidžiama, jog ontologinėje hermeneutikoje, atsiduodant interpretacinei dinamikai, joje tikimasi nušvitimo akimirkų, egzistenciją sukrečiančių atverčių, kurios *ištinka*. Tokiomis *ištikties* akimirkomis, heideggeriškai tariant, nušvinta būties prasmė. Nušvinta vis naujai. Nušvinta siekiančiajam suprasti, kuris, atsisakęs subjektyvumo savivalės, atsidavusiai laukia, kol šios akimirkos priartės, būna joms, kaip *Tu*, dialogiškai atsivėręs.

Nijolė Keršytė visų pirma žinoma kaip Emanuelio Lévinio dialogo filosofijos vertėja bei tyrinėtoja. Autorė yra plačiai analizavusi E. Levino dialogo su Kitu, kaip Visiškai Kitu, sampratą, gretindama šio mąstytojo filosofiją apie Kitą su Heideggerio būties, kaip Kito, mąstymu.

Šią sampratą filosofė atskleidžia kaip radikalios skirties mąstymą, daužantį į šipulius bet kokią tapatumo su tuo Kitu galimybę, kadangi ji reikštų Kitybės redukavimą į tą patį, egoistinę „patybės tautologiją“ (Levinas, 1999: 43). Išryškina, jog net heideggeriškas dialogiškai nuolankus, pamaldus, atsivėrimas būčiai, jos tiesai, kaip Kitam, gimdantis dinamišką poetinį paslėpties / nepaslėpties žaismą, Levinui atrodo „indiferentiškas, atsiribojantis, neatsakingas ne-santykis“ (Keršytė, 1999: 66). Mat „net ir būdamas ekstatiškoje stovėsenoje būties akivaizdoje, mąstymas nuolat sugrįžta į save per prisiminimą. Mąstydamas būtį kaip kitybę, padarydamas būtį apmąstymų tema, mąstymas ją įsavina, paverčia savimonės dalimi (...), taigi to paties, patybės arba *ego* dalimi, kuri nebežeidžia ir



nebetrikdo autonomiško mąstymo savo heterogeniškumu. Mąstanti sąmonė yra absoliučios kitybės redukavimas, o bet koks būties mąstymas yra tapatybės mąstymas“ (Keršytė, 1999: 65). Taigi Heideggeris, kaip ir kiti Vakarų mąstytojai, bandydamas suvokti būtį kaip Kitą, juda grįžties trajektoja – juda keliu, kuriame pirmyn einama sugrįžtant. Taip tyrinėtoja išryškina E. Levino mintį, jog mąstymas alergiškas bet kokiai kitybei, ir kartu kelia klausimą: „O jeigu čia visiškai nėra vietos mąstymui, tai ar dar galima kokia nors filosofija? Ar kitybės filosofija nėra *contradictio in adjecto*?“ (Keršytė, 1999: 6).

E. Levino filosofija siejama su „negrįžtamu judėjimu“ (Levinas, 1999: 46): judama nuo *Aš Kito* link nesigręžiojant atgal į *Aš*. Levino „aš, būdamas atsakingas, niekada nenustoja šalinti iš savęs save patį“ (Levinas, 2001: 191). Taip siekia išsilaisvinti nuo bet kokio turėjimo, atsisakyti bet kokio įsitvirtinimo *aš* pagrindu, t. y. *aš* suverenumu. Grįžimui į save, į savo namus žydiškosios dialogo filosofijos atstovas priešina amžiną benamiškumą, kuriame veriasi *Kito*, kaip *Visiškai Kito*, anapusybe, iš principo nepasiekiamą *aš* ir jo suvokimui. *Visiškai Kito* suvokimas, radikaliai transcendentiškas suvokėjui, formuluojamas kaip suvokimas anapus suvokimo.

Ši samprata aktuali disertacijoje plėtojamai hermeneutinei teorijai, nes disertacijoje į hermeneutinį santykį su Kitu pabandoma pažvelgti leviniškojo dialogo su *Visiškai Kito* kontekste. Išryškinamas vienijantis su hermeneutika aspektas – dinamiškumas, kreipiantis į begalybę. Gretinant ontologinės hermeneutikos interpretacinę dinamiką su dinamišku Levino Begalybės mąstymu, analizuojamas skirtumas tarp hermeneutinio *Kito* ir leviniškojo *Visiškai Kito*, hermeneutinis santykis su Kitu, paremtas tapatybės ir skirties žaisme, išsiskleidžia santykyje su leviniškuoju mąstymu, kuris grįstas radikalia skirtimi.

Taip pat N. Keršytė išryškina E. Levino santykio su Kitu sampratą kaip savotišką socialumo, etikos sampratą – parodo, kad „tarpasmeninį diskursą jis [t. y. Levinas – R. B.] iš karto suvokia kaip etinį ir pajungia teisingumui bei atsakomybei“ (Keršytė, 1999: 73). Mat santykis su Kitu čia esminis individui, jį konstituojantis – kontaktas su Kitu yra pamatinė, patį apibrėžianti kategorija: nėra paties be Kito. Tai „begalinė savęs emanacija kito asmens link“ (Keršytė, 1999: 75), kaip būtis-Kitam. Begalinis Kito geismas, kuris „transformuojasi į etinį veiksma: į kitą asmenį nukreiptą begalinį ir nesugrįžtantį judėjimą“ (Keršytė, 1999: 74). Kito balsas girdimas net intymiausioje subjektyvumo sferoje. Šia prasme socialumas pirmesnis už individualumą. Toks pamatinis *santykio* su Kitu pirmumas, kai *aš* nesuvokiamas be Kito – kai individualumas ir socialumas yra absoliučiai neperskiriami, disertacijoje taip pat analizuojamas. Tokia E. Levino socialumo samprata, kaip persipinanti su J. Derrida *absoliutaus svetingumo* bei *neapsisprendžiamumo etikos*

koncepcijomis, šiame darbe traktuojama kaip *individualistinis socialumas*, gretinant ją su visai kitokia – R. Rorčio socialumo, kaip *socialinio individualumo*, samprata.

Tomas Sodeika yra vertęs bei plačiai tyrinėjęs su hermeneutika glaudžiai siejamą dialogo filosofijos atstovo Martino Buberio dialogo filosofiją.

T. Sodeikos analizuojamas „įtikrovinantis“ *Aš-Tu* santykis, kaip priešprieša objektizuojančiam *Aš-Tai* santykiui, galėtume sakyti būdinga ir hermeneutikai: ir hermeneutika, ir aptariamoji dialogo filosofija kreipia nuo objektinio santykio su pasauliu, kai būnama *prieš* pasaulį, taigi ir teoretizuojama *apie* pasaulį, egzistencinio link, kai būnama pasaulio viduje, *in concreto*, visada *tam tikroje* situacijoje, taigi ir bylojama *iš* tos situacijos. Ir vis dėlto hermeneutikos, išskleidžiančios savo interpretacinę dinamiką, santykis su į betarpiškumą kreipiančia dialogo filosofija, kaip jau matėme, nėra vienprasmis.

T. Sodeika, analizuodamas M. Buberio filosofiją, taip pat svarsto abstrahuojančio teksto, kuris pakeičia „konkretų, autentišką gyvo žmogaus rūpestį tekstinio *ego* „rūpesčio“ abstrakcija“ (Sodeika, 1999: 19), ir konkrečios anapus teksto išvedančios tikrovės santykį. Suaktualina šio autoriaus filosofijoje atsiveriančią „tekstualizavimo alternatyvą – kitą negu teksto gaminimas įprasminimo būdą, kuriuo kontingentiška tikrovė galėtų būti išgyventa kaip prasminga pati savaime, be pavaduojančio ją teksto“ (Sodeika, 1999: 19), betarpiškame *Aš-Tu* santykyje.

Čia matome, jog lietuvių filosofo nagrinėjama M. Buberio dialogo filosofija skiriasi nuo hermeneutinės savo betarpiškumu ir intensyvumu – joje kaip tik bandoma perskverbti kalbos įtarpinimą, artėjant prie konkrečios betarpiškos tikrovės patirties. Dialogo filosofijoje orientuojamasi į betarpišką dialogą, labiau kreipiantį į religinę, etinę plotmes (hermeneutinis dialogas, kaip matėme, skirtingas: įtarpinamas kalba ir autentiškiausiai skleidžiasi meno, istorijos plotmėse). Būties prasmė čia atsiskleidžia konkrečioje išgyvenamoje tikrovėje, „prasmė patiriama pačioje toje konkretybėje, dalyvaujant kontingentiškame tikrovės vyksme – t. y. pačiame gyvenimo vyksme irkėsme, neredukuotame akimirkos akimirksnyje“ (Sodeika, 1999: 20), sukrečiančiame jos slėpiningume. Toks dalyvavimas reiškia pirmąjį santykį su pasauliu, gyvenamąją tikrovę, iki-filosofines, t. y. iki-teorines, iki-tekstines jos patirtis.

Disertacijoje gretinant taip pat mėginama svarstyti tokį intensyvią dialogą atskleidžiančios žydiškosios dialogo filosofijos sąsajas su romantinės ir ontologinės hermeneutikų dialogo sampratomis. Dialogo filosofija pasirodo artimesnė romantinei hermeneutikai. Mat pastarojoje, interpretuojant tekstą, judama per kalbą, kaip tarpininką, to teksto autoriaus supratimo link, nes remiamasi kongenialumo principu, kuris, tikima, įgalina tamprų tarpasmenį ryšį, leidžiantį empatiškai patirti teksto autorių, kaip dialogo *Tu*. Taigi

čia mezgamas dialogas tarp interpretatoriaus ir teksto autoriaus per tekstą. Tuo tarpu ontologinėje, labiau įtraukiančioje į tekstinius aplinkkelius, į tekstą nežiūrinčioje tik kaip į priemonę jį peržvelgti, dar labiau nutolstama nuo betarpiškumo.

Taip pat paminėtina, kad T. Sodeika drauge su Jurga Jonutyte yra aktualizavę, išversdami į lietuvių kalbą hermeneutikai be galo reikšmingą M. Heideggerio tekstą „Meno kūrinio ištaka“ ir H.-G. Gadamerio „Įvadą“ (Heidegger / Gadamer, 2003).

Hermeneutinę Gadamerio teoriją yra išsamiai tyrinėjusi Milda Paulikaitė monografijoje „Tikrovės balso besiklausant“ (Paulikaitė, 2005). Pats autorės knygos pavadinimas liudija, jog ji pabrėžia tikrovės svarbą Gadamerio hermeneutikoje. Toks akcentas, regis, priartina prie minėtos T. Sodeikos M. Buberio traktuotės, kurioje taip pat akcentuojama tikrovė. Ir M. Paulikaitė iš tiesų gerokai remiasi žydiškosios dialogo filosofijos – t. y. M. Buberio ir E. Levino – sampratomis, manydama, kad „Gadamerio hermeneutikos lyginimas su buberiškai leviniškąja dialogo tradicija yra (...) labai naudingas. Papildžius Gadamerio įvardijimus Buberio plėtote ir Levino apibendrinimais paaiškėja tikroji Gadamerio teiginių reikšmė“ (Paulikaitė, 1999, 206). O šią reikšmę autorė sieja su „asmeninės asmens filosofijos Gadamerio hermeneutikoje“ (Paulikaitė, 1999, 206) įžvalga. Mat, akcentuodama „Tai“ objektiškumą pakeičiantį Kito asmeniškumą, tyrinėtoja hermeneutiškai suprantamą tikrovę prilygina Asmeniui: „hermeneutinio supratimo „objektas“ yra Asmuo“ (Paulikaitė, 1999: 209).

Taip pat M. Paulikaitė, analizuodama dialoginį pažinimo pobūdį Gadamerio hermeneutikoje, parodo gnoseologinės situacijos sudedamųjų elementų – subjekto, objekto ir santykio tarpusavio santykių kaitą: šie elementai praranda gamtamokslinei sampratai būdingą atskirumą, svarbiausias tampa pats santykis (autorė formuluoja *santykio ontologiją*), kaip integraliai sujungiantis subjektą ir objektą ir sąlygojantis hermeneutinio supratimo *esmę* kaip *vyksmą* (Paulikaitė, 1999: 201) – tikrovės sklaidos vyksmą. Disertacijoje taip pat aptariamas pasikeitęs subjekto / objekto pobūdis hermeneutikoje, o jų santykyje – *tarp* – atsiveriantis vyksmas daugiau analizuojamas kaip interpretacinė dinamika.

Dalius Jonkus, tyrinėjantis Edmundu Husserliu besiremiančios fenomenologijos horizontus, išleidęs šiai problematikai skirtą monografiją „Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai“ (Jonkus, 2009), kai kuriais atžvilgiais paliečia ir hermeneutikai reikšmingas problemas.

Aptardamas hermeneutikos santykį su antropologija, D. Jonkus formuluoja „fundamentalią takoskyrą tarp transcendentalinės filosofijos ir filosofijos, kuri reliatyvizuojama

ir redukuojama į kultūrinę antropologiją“ (Jonkus, 1999: 46). Problemiškai žvelgia į tokią radikalizuotą postmoderniajame pliuralizmo, reliatyvizmo kontekste besiskleidžiančią hermeneutikos versiją, pakertančią transcendentalinį pagrindą. Aktualizuoja R. Rorčio, G. Vattimo hermeneutines sampratas, nors pastarojo ir nepriskiria prie postmoderniojo reliatyvizmo atstovų, greičiau atvirkščiai – išvelgia, jog italų filosofui reliatyvizmas yra klastingiausia objektyvizmo metafizikos forma (Jonkus, 1999: 50). Pabrėždamas transcendentalinės dimensijos svarbą hermeneutinėje fenomenologijoje ir fenomenologijoje hermeneutikoje, lietuvių autorius verčiau siūlo pasukti prie husserliškosios „transcendentalinės filosofijos autorefleksijos“ (Jonkus, 1999: 50), kaip padedančios įveikti reliatyvistinei antropologijai būdingą pasaulio savaimę suprantamumo prielaidą.

D. Jonkus taip pat yra problemiška analizavęs E. Levino, radikalizavusio Kito kitoniškumą, filosofiją santykiyje su husserliškąja fenomenologija – atskleidęs skirtį tarp fenomenologinės intencionalios sąmonės, kaip imanencijos transcendencijoje bei transcendencijos imanencijoje, ir E. Levino absoliučios transcendencijos, „atvedančios filosofiją į tokią situaciją, kurioje filosofinis diskursas būtų nebeįmanomas“ (Jonkus, 2005: 161).

Vertėtų paminėti, kad hermeneutika taip pat yra suaktualinta socialiniame Lietuvos filosofijos kontekste.

Vadinamąją pragmatinę hermeneutiką yra analizavęs Gintautas Mažeikis monografijoje „Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika“ (Mažeikis, 2005). Autoriaus teigimu, „Rorty kuria ‚pragmatinės hermeneutikos‘ variantą, teigiantį, jog teksto prasmė visokeriopai priklauso nuo aiškintojo arba visuomenės interesų dinamikos, nuo atvirai demonstruojamų numanomų viešųjų poreikių kaitos. (...) Pragmatiškai gerovės, naudos, saugumo, solidarumo poreikiai pakeičia metafizinės ‚tiesos‘, ‚objektyvumo‘, ‚pilietinės pareigos‘ suvokimą“ (Mažeikis, 2005: 58). Tokia hermeneutikos sąsaja su pragmatizmu yra ganėtina nauja ir atverianti platesnius hermeneutikos siejimo su socialinėmis teorijomis tyrinėjimo laukus lietuviškajame kontekste.

Hermeneutiką sociologijos kontekste plačiai aktualizuoja Algimantas Valantiejus. Daug šio autoriaus straipsnių socialinės hermeneutikos tema publikuota jo nuo 1997 m. leidžiamame žurnale „Sociologija. Mintis ir veiksmas“, taip pat išleista A. Valantiejaus solidžios apimties knyga „Sociologijos istorija“ (Valantiejus, 2007). Šis lietuvių autorius, perinterpretuodamas esmines klasikinės socialines koncepcijas, pateikė reikšmingą socialinės hermeneutikos alternatyvą pozityvistinei sociologijai, paremtai objektyvumo, verifikacijos principais. Pastarąją perspektyvą šiandieniniame socialiniame Lietuvos kontekste plėtoja,

pavyzdžiui, Evaldas Nekrašas, įžvelgiantis poreikį posmodernizmą sieti su pozityvizmu socialiniame kontekste (Nekrašas, 1998). Reikšminga A. Valantiejaus ir E. Nekrašo hermeneutinės ir pozityvistinės sociologijos sankirta šiandieniniame postmoderniajame Lietuvos kontekste.

Taip pat hermeneutiką kaip metodologiją socialiniame-politiniame bei regionistikos studijų kontekste taiko Tomas Kavaliauskas. Analizuodamas pokomunistinių Rytų Vidurio Europos šalių transformacijas kultūriniu, geopolitiniu ir socioekonominiu rakursais, šis autorius gilinaisi į skirtingų šalių istorines bei ideologines prielaidas (Kavaliauskas, 2012a). Tyrinėtojas taip pat pasitelkia hermeneutikos metodą sprendžiant tautų atminties konfliktus: įžvelgia H. G. Gadamerio istorinių horizontų bei dialogo sampratų aktualumą, stengiantis suvokti skirtingas atmintis, sąlygojamas skirtingų laikmečių prielaidų, šiame kontekste pritaiko G. Vattimo interpretacinės tiesos bei P. Ricoeuro simbolinio mąstymo sampratas (Kavaliauskas, 2012b).

Hermeneutiką, kaip literatūros tyrimo metodologiją, taiko: Aušra Jurgutienė, aktualizuojanti hermeneutiką analizuojant literatūros tekstus (Jurgutienė, 2003; 2005); Ramutis Karmalavičius (Karmalavičius, 2000; 2004; 2005), besiremiantis hermeneutika šiuolaikiniuose literatūrologijos tyrinėjimuose, leidinio „Hermeneutinė literatūrologija“ (2006) sudarytojas; Elina Naujokaitienė, interpretuojanti Oskaro Milašiaus poeziją ir kitus tekstus (Naujokaitienė, 2001); Vytautas Straižys, svarstęs „hermeneutiką kaip nemetodologinę kalbos ir poetikos supratimo alternatyvą“ (Straižys, 2006); Mindaugas Grigaitis, parašęs straipsnį „Broniaus Radzevičiaus romanas *Priešaušrio vieškeliai* iš ontologinės hermeneutikos perspektyvos“, mėginęs pažvelgti į hermeneutiką kaip metafiziką (Grigaitis, 2011), ir kiti.

Šio **darbo naujumas**. Šio darbo naujumas siejamas su tam tikrų filosofinių pozicijų pasirinkimu bei gretinimu: vienos pozicijos grindžiamos kaip aktualesnės už kitas tam tikruose konkrečiuose kontekstuose, taip parodant savą poziciją, kurios laikomasi disertacijoje:

- Pasitelkiant *interpretacinės dinamikos* terminą, siekiama atskleisti dinamišką interpretacinio supratimo pobūdį, užsimezgantį XIX a. romantinėje hermeneutikoje, išplėtotą ontologinėje hermeneutikoje ir itin aktualizuotą universalizuotos hermeneutikos kontekste šiandien.
- Analizuojant interpretacinės dinamikos pobūdį bei kaitą hermeneutikoje nuo XIX a. romantinės iki šiandieninės universalizuotos hermeneutikos, formuluojama įcentrinės ir išcentrinės interpretacinės dinamikos perskyra.
- Analizuojant mokslinės epistemologijos kritiką iš romantinės hermeneutikos perspektyvos, formuluojama tezė, kad jau romantinė hermeneutika savo interpretacinio supratimo samprata tampa opozicija mokslinei epistemologijai. Pabrėžiama priešprieša: žvelgiant iš ontologinės

hermeneutikos tradicijos, ypač H.-G. Gadamerio, perspektyvos, romantinė hermeneutika dar neatitrūksta nuo mokslinės epistemologijos. Tačiau šiame darbe, pasitelkiant skirtingus šiuolaikinius šią hermeneutiką mėginančius naujai suaktualinti autorius, bandoma grįsti poziciją, kad romantinė hermeneutika tampa opozicija mokslinei epistemologijai dėl skirtingos savo mokslo sampratos. Šios pozicijos pagrindu ontologinė hermeneutika, kuri pati linkusi priešinti save romantinei hermeneutikai, atskleidžiama kaip vis dėlto pratęsianti šios XIX a. hermeneutikos tradiciją.

- Analizuojant dialoginę interpretacinės dinamikos sklaidą hermeneutikoje, atskleidžiama skirtinga romantinės ir ontologinės hermeneutikos interpretacinės dinamikos sklaida santykiyje su žydiškąja dialogo filosofija; analizuojant ontologinės hermeneutikos interpretacinės dinamikos išsklaidą tarp savęs ir Kito, atskleidžiamas heideggeriškasis bei gadameriškasis dialogo pobūdis; gretinant analizuojama skirtis tarp hermeneutinės interpretacinės dinamikos ir dinamiško leviniškojo Begalybės mąstymo.
- Analizuojant įcentriną interpretacinę dinamiką hermeneutinėje laikiškumo plotmėje, išryškintas šios dinamikos sklaidos pobūdis M. Heideggerio *faktiškumo hermeneutikoje* ir H.-G. Gadamerio *istoriškai paveiktos sąmonės* koncepcijoje. Pabrėžiama interpretacinės dinamikos sklaida anapus objektyvizmo ir reliatyvizmo. Svarstoma H.-G. Gadamerio formuluojama skirtis tarp *geresnio* ir *kitokio* supratimo – analizuojamas įsitraukimo į dialoginę interpretacijos vyksmą kriterijus geresniam supratimui, kritiškai svarstomas distanciacijos kriterijus kaip įgalinantis įsitraukimą į tą interpretacijos vyksmą, galiausiai sureliatyvinama, nors nepaneigiama, skirtis tarp *geresnio* ir *kitokio* supratimo.
- Analizuojant interpretacinės dinamikos pobūdį hermeneutikoje, parodoma šios dinamikos transformacija: įcentriškai orientuotos interpretacinės dinamikos, būdingos filosofinei hermeneutikai, virsmas išcentriškai orientuota interpretacine dinamika, būdinga postmoderniajai hermeneutikai. Pastaroji hermeneutikos versija darbe traktuojama kaip kilusi iš XX a. ontologinės hermeneutikos ir šios nepaneigianti – greičiau ją transformatyviai pratęsianti. Ši nuostata grindžiama atitinkamų filosofinių pozicijų pasirinkimu bei sudėliojimu. Pasitelkiant tokius autorius kaip N. Davey'ų, J. D. Caputo, o taip pat ir H.-G. Gadamerį, kuris *neįmanomose debatuose* išvelgia hermeneutikos bendrų taškų su dekonstrukcija, darbe įrodinėjamas hermeneutikos ir postmoderniosios dekonstrukcijos priešingumo, būdingo J. Derrida, nepagrįstumas.
- Analizuojant H.-G. Gadamerio ir J. Derrida *neįmanomus debatus*, kvestionuojama J. Derrida postuliuojama stabilaus / dinamiško supratimo priešprieša, neleidžianti megzti dialogo tarp hermeneutikos ir dekonstrukcijos. Teigiama, kad būtent įcentrinio ir išcentrinio interpretacinės dinamikos nukreiptumo priešprieša yra hermeneutikos ir dekonstrukcijos

skirties pagrindas. O toks pagrindas radikaliai neatskiria, nes saugo interpretacinės dinamikos bendrumą hermeneutikoje ir dekonstrukcijoje.

- Analizuojant interpretacinės dinamikos atvirumo problemą, H.-G. Gadamerio tapatumo (dinamiško) ir skirties (neradikalios) žaismė supratime išryškinama kaip paradoksaliai atviresnė už J. Derrida visa skaldančios radikalios skirties mąstymą anapus bet kokio tapatumo.
- Traktuojama, jog H.-G. Gadameris *nejmanomuose debatuose* siekdamas megzti dialogą su J. Derrida dekonstrukcija, atskleidžia interpretacinės dinamikos bendrumą kaip vienijančią hermeneutiką su dekonstrukcija. Tokia H.-G. Gadamerio dinamiško dialogo pastanga šiame darbe formuluojama kaip derridiškojo hermeneutikos bei dekonstrukcijos supriešinimo dekonstrukcija. Gretinant R. Rorčio socialinio polilogo sampratą su H.-G. Gadamerio tarpasmeniu dialogu, išryškinama, kad abiejuose tuose dialoguose skleidžiasi interpretacinė dinamika, tačiau skiriasi jos nukreiptumas (įcentrine ir išcentrine kryptimis); kartu pažymimas išsaugotos subjekto autonomijos bendrumas.
- Gretinant R. Rorčio socialinio polilogo sampratą su J. Derrida bei E. Levino dialogu su Kitu, išcentrinis interpretacinės dinamikos nukreiptumas tampa vienijančiu elementu. Tačiau šias sampratas atskiria skirtingos subjekto autonomijos ir paties socialumo traktuotės, kurios kartu sąlygoja ir gerokai skirtingą R. Rorčio ir J. Derrida bei E. Levino išcentrinės interpretacinės dinamikos pobūdį.
- J. Derrida ir E. Levino radikalios skirties, siejamos su Kitybe, sampratose išcentrinė interpretacinė dinamika atrodo įgijusi radikalesnį pobūdį nei R. Rorčio pragmatinėje hermeneutikoje, tačiau pastaroji teorija paradoksaliai pasirodo esanti žymiai arčiau reliatyvizmo nei J. Derrida bei E. Levino sampratos.

### **Reikšmingų disertacijoje terminų paaiškinimas**

*Interpretacinė dinamika* – kalba medijuotas interpretacinis supratimo būdas, kuris reiškia nepabaigiamą interpretacinį judėjimą, atribojantį nuo stabilaus pažinimo pretenzijų.

*Įcentrinė interpretacinė dinamika* – tai nepabaigiamas, tačiau kryptingas interpretacinis judėjimas centro, kaip tiesos akimirkos atverties, link.

*Išcentrinė interpretacinė dinamika* – tai nepabaigiamas ir nekryptingas interpretacinis judėjimas nuo centro, kuomet dekonstruojami bet kokie prasmės vienumai.

*Hermeneutinė neradikali skirtis* – tai skirtis, kuri (skirtingai nei dekonstrukcinė skirtis) neformuluojama kaip priešprieša bet kokiam tapatumui bei prasmės vienumui, bet veriasi santykyje su tapatumu, išskleidama interpretacinę dinamiką kaip tapatumo ir skirties žaismę.

*Hermeneutinis dinamiškas tapatumas* – tai atviras tapatumas, kuris leidžiasi sutrikdomas Kito skirtimi ir, nors nenutrina savo, kaip tokio, ribų, bet nuolat jas plečia naujais perinterpretavimais.

Šio **darbo struktūra**. Darbas suskirstytas į dvi dalis:

I. Įcentrinė interpretacinė dinamika XIX – XX a. vokiečių hermeneutikoje

II. Išcentrinė interpretacinės dinamikos transformacija postmoderniojoje hermeneutikoje

Taip suskirstyta, siekiant parodyti interpretacinės dinamikos transformaciją iš įcentrinės į išcentrinę.

I dalyje aptariamos interpretacinės dinamikos užuomazgos romantinėje hermeneutikoje ir šios dinamikos išsiplėtojimas ontologinėje hermeneutikoje, atstovaujamoje M. Heideggerio ir H.-G. Gadamerio, analizuojant šių autorių meno bei istorijos sampratas. II dalyje parodoma interpretacinės dinamikos transformacija – virsmas išcentrine interpretacine dinamika postmoderniajame kontekste. Tai daroma analizuojant ontologinės hermeneutikos, daugiausia H.-G. Gadamerio, santykį su 1) J. Derrida dekonstrukcija; 2) R. Rorčio pragmatizmu, aptariant dekonstrukcinės hermeneutikos ir pragmatinės hermeneutikos variantus.

Šio **darbo tikslas** – atskleisti interpretacinės dinamikos pobūdį ir parodyti jos kaitą hermeneutikoje.

Tam pasitelkti **uždaviniai**:

1) atskleisti įcentrintos interpretacinės dinamikos XIX – XX a. vokiškojoje hermeneutikoje pobūdį analizuojant:

- a) interpretacinės dinamikos užuomazgas romantinėje hermeneutikoje;
- b) dialoginę interpretacinės dinamikos sklaidą;
- c) įcentrinę interpretacinę dinamiką meno plotmėje;



d) išcentrinę interpretacinę dinamiką laikiškumo plotmėje.

2) atskleisti išcentrinės interpretacinės dinamikos transformaciją postmoderniojoje hermeneutikoje analizuojant:

a) išcentrinę interpretacinę dinamiką postmoderniojoje hermeneutikoje;

b) H.-G. Gadamerio dinamiško dialogo pastangą *nejmanomuose debatuose*;

c) išcentrinę interpretacinę dinamiką pragmatinėje *edifikacinėje* R. Rorčio hermeneutikoje;

**Metodai:**

- Intertekstuali filosofinių tekstų analizė;
- Hermeneutinė tekstų ir juose išryškėjančių koncepcijų interpretacija;
- Hermeneutikos koncepcijų lyginamoji analizė;
- Filosofinė kritinė refleksija.

# I. ĮCENTRINĖ INTERPRETACINĖ DINAMIKA XIX–XX A. VOKIEČIŲ HERMENEUTIKOJE

## 1.1. Interpretacinė dinamika – anapus stabilių epistemologijos pagrindų

Etimologinės hermeneutikos šaknys – graikų *hermēneuein*, kuris reiškia „interpretuoti“, *hermēneia* – interpretacija. Pabrėžtina šio termino asociacija su mitologiniu graikų dievų pasiuntinio Hermio įvaizdžiu, reiškiančiu Olimpo dievų žinios perteikimą žmonėms, išmintingą tarpininkavimą, verčiant tai, kas yra už žmogaus supratimo, į žmogaus supratimui prieinamą išraiškos formą. Nors mėginama išversti kuo taikliau – antai Platono rapsodas dieviškąją įkvėpimą įkūnijančias poeto mintis stengiasi kuo adekvačiau perteikti klausytojams (Platonas, 1995), vis dėlto jau čia pripažįstami dėl orakulo dviprasmiškumo kartais kylantys nesusipratimai. Tai reiškia – jau hermeneutikos ankstyvosiose ištakose apčiuopiama, kad vienprasmiškas perduotos žinios suvokimas nėra pasiekiamas, ši perduota žinia negali būti stabiliai įtvirtinama kaip pažinimas to, kas „iš tiesų“ yra.

Nors hermeneutikos terminas bendros kalbos dalimi tapo tik nuo XVII a., kai šį terminą paminėjo J. C. Dannhaueris knygos „Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum“ pavadinime, tačiau „tekstinės egzegezės operacijos ir interpretacijos teorijos – religinės, literatūrinės, teisinės – driekiasi nuo pat antikos“ (Palmer, 1969: 35), kur aptinkama sporadiškų *hermēneia* termino paminėjimų.

Hermeneutikos, bendrai suvokiamos kaip interpretacijos teorijos, istorija nuo Senovės Graikijos laikų iki šiandienos patyrė įvairius raidos etapus, kuriuose hermeneutinės interpretacijos samprata gerokai keitėsi.

Ankstyvaisiais hermeneutikos etapais hermeneutinė interpretacija aiškiai suvokta kaip epistemologija. Interpretacija traktuota kaip priemonė pasiekti teisingam supratimui: hermeneutiškai aiškinant siekta atkoduoti autentiškas, neiškraipytas prasmes, apšviesti tamsias neaiškias vietas – išaiškinti neaiškius tekstų momentus. Antikoje hermeneutinė interpretacija buvo suprantama kaip mistifikuotas, į teologijos pamatus atsirėmęs alegorijų, daugiaprasmių simbolių aiškinimas. Viduramžiais įsitvirtino kaip egzegezė (gr. *exegetes* – aiškinimas) – biblinės egzegezės teorija, arba Šventraščių aiškinimo metodika, siekiant nustatyti teisingą Dievo žodžio supratimą užtikrinančias aiškinimo taisykles. XVI a. katalikų – protestantų debatuose svarbu buvo interpretaciškai nustatinėti Biblijos tekstų autentiškumą, dekoduoti tikras, neiškraipytas prasmes. Renesanso epochoje hermeneutika išsiskleidė kaip filologijos

subdisciplina – bendra filologinė metodologija, į savo dėmesio akiratį įtraukusi istorinių šaltinių autentiškumo tyrinėjimus, klasikinę literatūrą, teisės aktus.

Tačiau tokia interpretacinė pastanga pasiekti stabilumą, tikrumą netampa galutinai realizuotu tikslu. Greičiau šiai ankstyvajai hermeneutikai būdinga dinamika tarp pastangos šį tikslą realizuoti ir galutinio jo nerealizuojamumo. Jau minėtuose ankstyvuosiuose hermeneutikos etapuose galima aptikti šio nerealizuojamumo užuominą: galutinis pažinimas, vienintelis teisingas supratimas nėra įmanomas. Nors tai dar ir nėra įsisąmonintas suvokimas. Šis nerealizuojamumas čia dar neatveria interpretacinės dinamikos erdvių, nes yra varžomas teisingo supratimo siekiu, tačiau to siekio nepasiekiamumo užuomina jau yra stabilių mokslinės epistemologijos pagrindų išjudinimas. Šie pagrindai išjudinami, nors dar ir neformuluojantepistemologinio stabilumo– hermeneutinės interpretacinės dinamikos opozicijos.

Vis dėlto šie etapai čia traktuojami daugiau kaip įvadiniai į XIX a. romantinę hermeneutiką, kuri, ypač „Dilthey“aus idėjos, sudaro vieną iš svarbiausių hermeneutinės filosofijos formavimosi etapų“ (Sverdiolas, 2002: 28) ir kurioje jau aptinkamas hermeneutinio supratimo ir mokslinės epistemologijos priešinimas, rodantis persiorientavimą nuo mokslinės epistemologijos stabilumo prie hermeneutikos interpretacinio dinamiškumo.

### 1.1.1. Interpretacinės dinamikos užuomazgos romantinėje hermeneutikoje

Analizuojant interpretacinės dinamikos užuomazgas romantinėje hermeneutikoje, formuluojama: 1) **romantinės dvasios mokslų hermeneutikos atotrūkis nuo stabilaus gamtamokslinio pažinimo**, ryškinant jį kaip **griežtųjų epistemologinių nuostatų kritiką**; 2) atsižvelgiant į šią kritiką, **apčiuopiami interpretacinės dinamikos pradmenys**, siejami su tokių principų kaip *panaikinta subjekto / objekto opozicija; supratimo vidujiškumas; gyvenimo patirties sureikšminimas; istoriškumo bei prietarų reikšmės suvokimas* – išryškinimu romantinėje hermeneutikoje.



XIX a. įsigalėjusi romantinė hermeneutika, kurios žymiausi autoriai – vokiečių filologas, teologas bei filosofas Friedrichas Schleiermacheris ir Wilhelmas Dilthey‘us, „(...) liaujasi buvusi teksto aiškinimo priemonių ir technikų konglomeratu“ (Palmer, 1969: 8), tik formaliu supratimo technikos menu, metodologine didaktine priemone kitoms disciplinoms. Tampa nesritine „bendrajai hermeneutika“ (Schleiermacher, 1998: 227), universalizuota disciplina, tyrinėjančia „raštu užfiksuotas gyvenimo apraiškas“ (Dilthey, 1990: 105). Galiausiai ji suvokiama kaip paties supratimo studija, apimanti visas prasmės išraiškas, hermeneutinę problemą reginti

interpretacijos bendrąja prasme horizonte, svarstanti pačią simbolinę komunikaciją, kelianti klausimą ne vien „kaip skaityti“ tekstus, bet ir „kaip mes apskritai komunikuojame“. Peržengia tekstų analizės, tekstologijos ribas, yra išplečiama sociologijai, estetikai etc. Mat supratimas plyti įvairiose gyvenimo apraiškose – „nuo vaiko vapėjimo iki Hamleto ar proto kritikos supratimo. Iš akmenų, marmuro, muzikaliai suformuotų garsų, iš gestų, žodžių ir rašto, iš veiksmų, ūkio santvarkų ir konstitucijų mums byloja ta pati žmogaus dvasia, reikalaujama būti išaiškinta“ (Dilthey, 1990: 97), taigi visa žmogiška tikrovė tampa aiškinimo objektu.

Tokia hermeneutika, iškilusi su romantizmo idealistine filosofija ir persmelkta šios filosofijos maišto, individualizmo idėjų bei Hėgelio įvestos distinkcijos tarp dvasios (*Geist*) ir gamtos, ėmė patirti atotrūkį nuo gamtamokslinio pažinimo – pradėjo *Geisteswissenschaften* aiškiai priešinti *Naturwissenschaften*: Dilthey'us individo akiratyje besiskleidžiančią hermeneutiką siekė paversti universaliu *Geisteswissenschaften* pamatu, sukurdamas „istorinio proto kritiką“ – kaip atsvarą Kanto „grynojo proto kritikai“, užsimojusiai suteikti pamatą gamtos mokslams. Išskyrė dvasios mokslams taikytiną hermeneutinę *supratimą* (*Verstehung*), kaip oponuojantį stabilaus, vienprasmio pažinimo siekiu grindžiamam moksliniam *aiškinimui* (*Erklärung*), besiremiančiam priežastingumo logika bei eksperimentiniais metodais. Atskaitos tašką nuo intelekto, generalizuojančio bei stabilizuojančio racionalaus proto perkėlė prie vienprasmio pažinimo pamatus pakertančių individualizuojančių faktorių: intuicijos, patirties, impresijos, jausmo, nuotaikos.

Taip hermeneutika tapo rimta opozicija „XVII ir XVIII šimtmečius, kaip dvasinę istorinę epochą“ (Kunzmann; Burkard; Wiedmann, 1998: 103), apimančiai Naujųjų laikų Švietimo filosofijai. Švietimas pagal klasikinį I. Kanto apibrėžimą suprantamas kaip „žmogaus išvadavimas iš nesavarankiškumo, dėl kurio žmogus pats kaltas. Nesavarankiškumas yra nesugebėjimas naudotis savo protu kitų nevadovaujamam“ (Kantas, 1996: 48). Tame Švietimo kritikos kontekste hermeneutika pradėjo skleistis kaip stabilumo siekiu grįstų racionalistinių, empiristinių, scientistinių *epistemologinių* nuostatų kritika.

Prieš detaliau atskleidžiant šias hermeneutikos kritines nuostatas, svarbu apibrėžti „*epistemologijos*“ terminą, kuris kartais vartojamas skirtingai.

Terminas „epistemologija“ (iš gr. *episteme* – žinios, pažinimas, *logos* – žodis, mokslas), į filosofinę vartoseną XIX a. įvestas škotų filosofo Džeimso Frederiko Feryro, dažnai suprantamas kaip sinonimiškas terminui „gnoseologija“ (gr. *gnosis* – pažinimas, *logos* – žodis, mokslas), XVIII a. pradėtam vartoti vokiečių filosofo Aleksandro Baumgarteno. Nors „kartais šios sąvokos atskiriamos: gnoseologija vadinama pažinimo filosofija apskritai, o epistemologija tikrai mokslinio pažinimo filosofija“ (Jasmontas, 2003: 9). Čia epistemologija apibrėžiama kaip filosofijos šaka, tirianti pažinimą, jo prigimtį, šaltinius, ribas ir apimtį, nagrinėjanti pažinimo

santykį su tiesa, tikėjimu. Ši kryptis, kurios plėtojimąsi galėtume atsekti nuo pat ikisokratų iki šių dienų (Pappas, 2005: 227–237), suprantama kaip siekianti formuluoti apibrėžtus, griežtus pažinimo kriterijus, priešinantį pažinimą tikėjimui (kelianti klausimą, kaip pateisinti tikėjimą, t.y. kaip jį paversti žinojimu), dažnai susijusi su racionalia priežastingumo logika, analitine argumentacija ir propoziciniu tiesos pažinimu. Tačiau žvelgiant plačiau, epistemologija gali būti suprantama ir kaip pažinimas apskritai. Pavyzdžiui, Dilthey'us skirtumą tarp gamtos ir humanitarinių mokslų įvardija kaip skirtingas epistemologijas: gamtos mokslų epistemologiją ir humanitarinių mokslų epistemologiją.

Hermeneutikos kritikos taikinyje atsiduria racionalizmo, empirizmo, scientizmo išplėtotos griežtos epistemologinės nuostatos.

Hermeneutinis interpretacinis supratimas plėtojosi kaip kritika tokių racionalistinių, empiristinių pažinimo šaltinių, kurie siekė atsikratyti vadinamojo subjektyvaus faktoriaus kaip trukdančių šališkumų, prietarų, bacon'išku *stabų*. Imta itin nepatikliai žvelgti į XVII a. su Descartes'u įtvirtintą racionalizmą, kuriam būdinga epistemologinė pozicija, kad pažinimas realizuojamas *mąstančio aš* sąmonės galiomis ir yra aiškus, akivaizdus, nutviekstas natūralios proto šviesos: minties aiškumas užtikrina tiesą. Kitaip tariant, refleksija yra savižinos įrankis, užtikrinantis savireflektyvaus subjekto tikrumą. Taigi žmogus stebi tikrovę kaip objektą (klasikinė subjekto / objekto dichotomija) ir savo racionaliomis galiomis, vadovaudamasis „kartezinės abejonės taisykle“ (Gadamer, 2004: 273), ją objektyviai pažįsta, adekvačiai atspindi tikrovės esmės, mat protas turi autonomišką tikrovės pažinimo galią ir pajėgus formuluoti loginį visuotinumą turinčius sprendinius – „(...) tikrovės sandarą galima išvesti iš grynųjų *mąstymo* principų. Loginė pasaulio tvarka įgalina jį pažinti deduktyviai“ (Kunzmann; Burkard; Wiedmann, 1998: 103). Taip pat hermeneutikos kritikos objektu tapo dažnai ir racionalizmui priešinos empiristinės epistemologinio pažinimo nuostatos, paremtos indukcine formule – įsitikinimu, kad visas pažinimas grindžiamas jutiminiu patyrimu, iki kurio žmogus – *tabula rasa*. Į tai žvelgė kaip į vienašališką naivų empirizmą, kuris, tirdamas žmogaus pojūčius ir reprezentacijas tarsi atomus, neatskleidė jo vidinės patirties, mat „buvo tiek pat abstraktus, kiek ir spekuliatyvi mintis“ (Dilthey, 1989: 173): „joks tikras kraujas neteka venomis pažįstančio subjekto, sukonstruoto pagal Locke'ą, Hume'ą arba Kantą, verčiau atskiestas proto, kaip tik minties aktyvumo, ekstraktas“ (Dilthey, 1989: 50).

Diltėjiška hermeneutika taip pat siejama su scientistinėmis nuostatomis besivadovaujančio pozityvizmo kritika, su „griežto pozityvistinio visų gyvenimo mįslių išsižadėjimo“ (Dilthey, 1996: 39) išsižadėjimu ir yra net vadinama „antipozityvistiniu perversmu“ (Sverdiolas, 2002: 48).

XIX a. išsiplėtojusi pozityvizmo teorija, kuri paprastai asocijuojama su Augusto Comte'o ir

Johno Stuardo Millio vardais, filosofiją visiškai sutapatina su mokslu, angažuoja ją griežtai moksliniams epistemologiniams principams, pagal kuriuos tiesa prieinama tik vadovaujantis griežtomis verifikacijos, hipotezės priėmimo/atmetimo procedūromis, taigi presuponuojama griežta subjekto / objekto opozicija ir objektyvizuojanti stebėtojo iš išorės pozicija. Ši teorija teigia, kad filosofija visuomet privalo vadovautis universaliu aprioriniu moksliniu metodu ir kad tas metodas „yra toks pat ir tiksluosiuose, ir socialiniuose moksluose, kad skirtingi mokslai turėtų būti redukuoti į fiziką ir kad teorinės gero mokslo dalys privalo būti išverčiamos į teiginius apie stebėjimus“ (The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, 2005: 826).



Tokiai pozityvistinei visa ko *paaiškinimo* versijai priešprieša tampa hermeneutinė interpretacinio *supratimo* teorija, kaip raktas atskleisti dvasios mokslų pagrindus, visai skirtingus nuo gamtos mokslų. Tos teorijos atraminiu tašku tapo subjekto / objekto opozicija paremto dualistinio mąstymo, būdingo jau aptartoms teorijoms, nuo kurių hermeneutika kritiškai atsispyrė, atsižadėjimas. Panaikinama subjekto / objekto priešprieša: humanitarinių mokslų objektas nebėra išoriškas, prieinamas bešališkam objektyviam ištyrimui, panaudojant mokslinius epistemologinius įrankius. Suprantamas pasaulis nėra priešais kaip objektas, „(...) tarp aš ir pasaulio nėra pirmapradžio plyšio, nėra vietos, kurioje galėtų skeistis subjekto ir objekto santykis“ (Sverdiolas, 2002: 55). Nebegalima matyti gryno išorinio objekto, nes negalima atsiriboti nuo savo matymo būdo. Hermeneutikos atskaitos taškas tampa nebe fizinis prigimties pasaulis, kuris atsiveria priešais subjektą, t. y. išorė, bet vidinė patirtis, iš kurios išorinis pasaulis matomas kaip duotas sąmonei (Dilthey, 1989: 67). Čia apčiuopiamas hermeneutiniam supratimui būdingas pamatinis subjekto / objekto neperskiriamumas ir kartu lygiavertiškumas, kai pasirodo, jog esama toje pačioje plotmėje, todėl supratimas gimsta kaip atveriantis vieną kitam dialoginis santykis. Tame santykyje į objektą žvelgiama iš vidaus, jis tampa žvelgiančiojo vidujybės dalimi.

Taigi jau XIX a. hermeneutinėje teorijoje apčiuopiamas dialoginis mąstymas, pažeidžiantis gamtamokslinį subjekto / objekto santykį. Atsiribojama nuo objektyvizuojančio subjekto žvilgsnio į objektą, kai siekiama suvokti savo objektą „neiškraipytą“ subjektyvumo – jį užvaldyti, moksliskai apdoroti: hermeneutikoje Kitas yra nebe gamtamokslinio tyrimo objektas, o dialogo partneris. Dialogas su šiuo Kitu mezgamas pripažįstant jo savaiminę vertę ir siekiant atsiverti jam kaip unikaliai – į jį įsigyventi, patirti jį, netgi persikūnyti į jį. Būtent toks dialoginis santykis įgalina dinamišką interpretacinį supratimą, pakeičiantį vienprasmį objektizuotą kito-objekto traktavimą.

Tačiau čia taip pat atsiribojama ir nuo fichtiškos solipsistinės nuostatos, teigiančios, kad viskas tėra subjektyvios žmogaus projekcijos, t. y. kad žmogiškas subjektyvumas yra visa ko buvimo sąlyga. Tariant vieno pagrindinių XIX a. hermeneutikos atstovų F. Schleiermacherio žodžiais, subjekto / objekto „opozicija nėra griežta opozicija. Nėra nieko grynai objektyvaus diskurse; visada yra tariančiojo požiūris, taigi kažkas subjektyvaus tame. Nėra nieko grynai subjektyvaus, nes pagaliau privalo būti įtaka objekto, kuris išryškina būtent šį aspektą“ (Schleiermacher, 1998: 257). Tiksliau, čia išvis atsisakoma subjekto / objekto opozicijos, reiškiančios: arba objektyvu – daiktas kaip jis pats, arba tik subjektyvu, nes nepajėgiama priartėti prie paties daikto.

Vertėtų pabrėžti, kad romantinėje hermeneutikos teorijoje neatsisakoma mokslo sampratos apskritai, tačiau čia formuluojami epistemologiniai mokslų kriterijai nėra tapatūs gamtamoksliniams – verčiau persipynę su fenomenologiniais: „Visas mokslas yra patirtinis; tačiau visa patirtis privalo būti susijusi ir įgyja savo galiojimą iš sąmonės sąlygų ir konteksto, kurioje ji kyla, t.y. mūsų prigimties visumos. Mes nurodome kaip „epistemologinį“ šitą požiūrį, kuris nuosekliai pripažįsta negalimybę išeiti už šitų sąlygų. Pastanga tai padaryti būtų panaši į žiūrėjimą be akių arba pažintinio žvilgsnio nukreipimą už savo akių. Modernūs mokslai negali pripažinti kito nei šis epistemologinis požiūris.“ (Dilthey, 1989: 50).

Žymiausio XIX a. hermeneutikos atstovo, dažnai laikomo filosofinės hermeneutikos pradininku, – W. Dilthey'aus žodžiais, objekto prasmė įgyjama tik interpretuojančio subjekto sąmonės atžvilgiu: „(...) tiktai sąmonės faktoose, duotuose vidinėje patirtyje, mes turime realybę tokią, kokia ji yra“ (Dilthey, 1989: 50). Tačiau, nors objektas duotas tik percepcijos procese, jis niekada negali būti redukuotas tik į mano paties būklę, tik *percipi* (Dilthey, 1989: 263). „Savimonė yra išorinio pasaulio koreliatas. Vienas negali būti reprezentuotas be kito“ (Dilthey, 1989: 359), „be pasaulio mes neturėtume savimonės, ir be savimonės nebūtų mums duoto pasaulio“ (Dilthey, 1989: 330). Taigi aš ir pasaulio, kaip subjekto / objekto, santykis čia koreliacinis. Subjektyvumas ir objektyvumas „koegzistuoja toje pačioje sudėtingoje sąmonės konfigūracijoje, kaip tos pačios visumos sudedamosios dalys“ (Dilthey, 1989: 258), jiems būdinga sintetinė vienovė.

Toks fenomenologijoje itin išplėtotas koreliacinis subjekto / objekto santykis, reiškiantis abipusį atsiribojimą ir nuo uždaro savyje objektyvumo, ir nuo uždaro savyje subjektyvumo, neįgalina vienprasmio supratimo, nes čia visuomet žvelgiama į objektą, tačiau per tai, kaip jis reiškiasi subjektui (o ne tai, koks jis pats yra anapus subjekto, kaip moksliniame santykyje su objektu). Suvokus, kad „visa realybė pasirodo duota patyrimo“ (Dilthey, 1989: 281), perkeliamas dėmesys „nuo pasaulio realumo prie jo, kaip reiškinio, reikšmės“ (Mickūnas, Stewart, 1994: 23). Objektas subjekto sąmonėje reiškiasi patirtinėmis „prezentacijomis“. Tokia

fenomenologinė objekto raiška subjekto sąmonėje, kai atsisakoma išorinio pasaulio reprezentavimo pretenzijos, negali tapti vienprasmio teisingumo ar klaidingumo kriterijumi – jai būdingas aspektiškumas, priklausomumas nuo rakurso, kuriuo žvelgiama į objektą. O tai įgalina tam tikrą supratimo dinamiką, kuri reiškiasi kaip skirtinga intencionali objekto raiška subjekto sąmonėje.

Tačiau dinamiškas hermeneutinis supratimas, kuris remiasi šia fenomenologine subjekto / objekto santykio transformacija, plėtojasi kiek skirtingai nei fenomenologija. Esminiai aspektai, kuriais hermeneutika atitrūksta nuo fenomenologijos, yra šie: 1) hermeneutinis judesys nuo grynosios sąmonės prie gyvenimo; 2) hermeneutinis judesys nuo supratimo betarpiškumo prie tarpinškumo.

Hermeneutikoje nebeapsiribojama subjekto sąmonei koreliatyvaus abstrahuoto, idealaus pasaulio samprata, atitinkamai atitrūkstama nuo „teorinio“ subjekto, pasitikinčio savo paties sąmoninga savižina, abstrakčios grynosios sąmonės duotimi. „Dilthey“aus interpretacijoje sąmonė niekada nėra „gryna“ ar absoliuti, bet egzistuoja tiktai žmogaus gyvenimo, kuris yra laikiškai ir kultūriškai determinuotas, kontekste“ (Bambach, 1995: 144). Taigi čia atskliaudžiamas konkretus gyvenamas pasaulis. XIX a. diltėjiškai hermeneutikai, kuri yra persipynusi su vadinamąja Gyvenimo filosofija, svarbu, kad subalansuotame fenomenologiniame subjekto ir objekto santykyje atsiveria esminė gyvenimo patirties dimensija (ši patirtis, kaip jau pastebėta hermeneutinėje empirizmo kritikoje, visiškai skirtinga nuo empiristų sureikšmintos juslinės patirties: „žmogus, kurį įtakingos empiristinės mokyklos konstravo iš pojūčių ir reprezentacijų, tarsi iš atomų, prieštarauja vidinei patirčiai, iš kurios elementų pagaliau žmogaus idėja yra kilusi.“ (Dilthey, 1989: 173)). Gyvenimas, faktinis „buvimas-pasaulyje“ pasirodo kaip hermeneutinio interpretacinio supratimo prielaida – siekiama „suprasti gyvenimą iš jo paties“, konkrečiai patirti jo šiapusybę, atmetus transcendentalinės filosofijos kategorijas, mąstyti gyvenimą per jį patį. Atitinkamai performuluojama ir jame *gyvenančio* subjekto samprata – jis ima skleistis ne tiek kaip humanitarinių mokslų *objektas*, kiek šių mokslų *pagrindas* (Heidegger, 1960: 450), tai yra ne tiek kaip tas, į kurį žvelgiama iš šalies, kiek tas, iš kurio, kaip gyvenančiojo pasaulyje, vidujiškumo žvelgiama. Toks fenomenologinių skliaustų nuėmimas atveria konkrečias daugialypes subjekto gyvenamas patirtis, kurios ir skleidžiasi *hermeneutiškai interpretuojant*.

Svarbu akcentuoti tai, jog hermeneutikoje, skirtingai nei fenomenologijoje, *gyvenimo paslaptis* netampa sučiuopiama betarpiška *intelektualia intuicija*. Čia imama nebeapsitikėti tiesiogine *grynosios sąmonės* duotimi sau pačiai – čia pati sąmonė pasirodo esanti neskaidri, neapibrėžta, nebegalinti tapti suvokimo atskaitos tašku. Hermeneutikoje apskritai liaujamasi pasitikėti bet kokia betarpiška *grynąja duotimi*, nes supratimas visuomet įtarpintas kalba:



kalboje skleidžiasi hermeneutinis interpretacinis supratimas. Jau romantinėje hermeneutikoje iš patirties vidujiškumo, iš gyvenimo nesąmoningumo gelmių, iškilus į žmogiškos objektyvacijos paviršių, atsiveria šis dinamiškas interpretacinis supratimas per kalbą. Pasaulis, kaip organinė reikšmių visuma, žmogų supantis prasminis kontekstas, pasirodo prieinamas tik netiesiogiai – interpretaciškai (o ne tiesiogiai), interpretuojant kalbines išraiškas. Toks supratimas – tarpiška, kalbiškai įkūnyta, dinamiška hermeneutinė gyvenimo refleksija sudaro *gyvenimo hermeneutikos* pagrindą. Gyvenimas tuo pat metu yra suvokiamas ir neperskverbiamas mūsų minčiai – jis gali būti išreikštas tiktai kaip metafora (Dilthey, 1989: 464), reikalaujanti interpretacinės prieigos. Hermeneutinis interpretacinis supratimas ir siejamas su tokia metaforiškai išreikšto gyvenimo patirtimi, kuriai atskleisti nepakanka į vienprasmįškumą, objektyvumą orientuotų scientistinių, racionalistinių instrumentų, kuri taip pat nesiduoda sučiuopiama betarpiška intencionalia ar bergsoniška iracionalia įžvalga.

Tai leidžia jau romantinėje hermeneutikoje išvelgti W. Goethe's „plačiausiai suformuluotos hermeneutikos idėjos“ – kad „viskas yra simbolis“ (Gadamer, 1999: 62), užuomazgų. Čia pasaulis atsiskleidžia daugiaprasmiame kontekste, kurio neįmanoma redukuoti į vienprasmį pažinimą. Taigi mūsų pasaulį, medijuotą kalbos, kur veriasi daugybiniai prasminiai ryšiai, suprasti galima tik interpretuojant – atsiduodant interpretacinės dinamikos procesui.

Ši interpretacinė dinamika skleidžiasi judant hermeneutiniu ratu. Toks supratimo judėjimas priešingas linijiniam supratimo modeliui, kuris būdingas gamtamoksliniam, švietėjiškam, racionalistiniam, bandančiam sumegzti griežtą priežasčių – pasekmių grandinę, mąstymui. Hermeneutinio rato teorija (kurios pradmenis galėtume išvelgti jau antikos klasikinėje retorikos tradicijoje (Gadamer, 2004: 176)) suformuluota jau F. Schleiermacherio: „(...) visumos įvaizdis tampa labiau užbaigtas per dalies supratimą, ir dalis yra tuo geriau suprantama, kuo labiau ji pagauna bendrą visumos vaizdą“ (Schleiermacher, 1998: 232). Dilthey'aus hermeneutikoje ji pritaikyta gyvenimo supratimui, siekiančiam tapti gyvenimo saviprata, – šis supratimas pasirodo kaip imanentinis vyksmas, judėjimas gyvenimo prasminės visumos viduje, hermeneutiniu ratu – nuo dalių prie visumos, ir atvirkščiai. Toks ratinis supratimo, kaip interpretacinės dinamikos, charakteris, kuris atrodo ydingas, pavyzdžiui, mokslinės verifikacijos siekiantiems pozityvistams, hermeneutikoje, priešingai, pasirodo kaip galimybė geriau suprasti įvairias žmogiškas prasmines išraiškas.

Toks dinamiškas interpretacinis supratimas įgalina išvelgti hermeneutikos ir meno paraleles. Jau Schleiermacher'is teigė, kad hermeneutika visų pirma yra menas, kuris, „pripažintina, reikalauja taisyklių, bet savo ruožtu neleidžia apsiriboti kombinaciniu šitų taisyklių pritaikymu“ (Schleiermacher, 1998: 229). Ir Dilthey'us manė, kad hermeneutinis filosofas yra daugiau meninio arba religinio tipo (Dilthey, 1989: 464). Hermeneutika ne perša

didaktines interpretacijos taisykles, bet tik siekia retrospektyviai aprašyti tai, kas daro interpretaciją įgudusiu menu (Harrington, 2001; 317).

Tačiau svarbu tai, kad Dilthey'us tokią ant meno ir mokslo ribos kartais balansuojančią „gyvenimo hermeneutiką“ siekė paversti universaliu dvasios mokslų – *Geisteswissenschaften* (aiškiai besiskiriančių nuo gamtos mokslų – *Naturwissenschaften*) pamatu. Kurdamas atsvarą Kanto „grynojo proto kritikai“, užsimojusiai suteikti pagrindus gamtos mokslams, ėmėsi hermeneutiką traktuoti kaip „istorinio proto kritiką“, pagrindžiančią dvasios mokslus. Taigi hermeneutiką laikė mokslu, tačiau visai kitokio pobūdžio nei gamtos mokslai – hermeneutikos mokslas neišvengia interpretaciškumo (kaip matėme), tiksliau, balansuoja tarp stabilaus pažinimo siekiu grindžiamo mokslėškumo ir į tokį stabilumą nepretenduojančios meninės interpretacijos (neatsitiktinai romantinės hermeneutikos autoriai įžvelgia hermeneutikos paraleles su menu). Mat neatsiduoda nevaldomai meninei interpretacinei tėkmei – išsaugo mokslinius metodologizmo, objektyvumo siekius, tačiau kartu ir pripažįsta vienprasmio objektyvumo, įgalinančio aiškias teisingumo ir klaidingumo skirtis, nepasiekiamumą. Tai išryškėja ir aptariant tokios hermeneutikos, kaip „istorinio proto kritikos“, branduolį sudarančią istorinę problematiką.

Romantinėje hermeneutikoje siekiama nebe, tarsi regint viršistoriniu žvilgsniu, bandyti sukurti objektyvią epistemologiją, įgyvendinti metafizinę pažinimo aistrą galutinei tiesai, t. y. objektyvumo, pagrindo, tvirto žinojimo, ar pozityvistiškai verifikuojamo nepajudinamo tikrumo troškimui, bet matyti pažinimą istorinėje tėkmėje. Traktuoti jį kaip interpretacinį, nebesiekianį galutinio pažinimo. Mat suvokta, jog nėra metafiziškai trokštos „universalios struktūros, kuria remiantis būtų galima paaiškinti visus istorinius faktus“ (Dilthey, 1989: 141). Metafizinės epistemologijos pastanga objektyvizuojant atskleisti tokias struktūras regisi, atvirksčiai, tik kaip grimzdimas metafiziniuose „praeities tiesų šešėliuose“. Prabylama apie „metafizikos eutanaziją“ (Dilthey, 1989: 238). Gyvenimas imamas traktuoti kaip neišvengiama supratimo prielaida. Pasirodo, jog bergždžia ar saviapgauliška pastanga metafiziškai abstrahuojantis pakilti virš gyvenimo tėkmės ir pradėti reflektuoti tarsi iš niekur, nes mes visuomet esame jos viduje. Mes įkurdinti istoriniame baigtinės egzistencijos akiratyje, ir sąmoningomis – proto pastangomis negalime atsikratyti istorijos, ji vis tiek lieka kaip mūsų pačių neįsisąmoninta prielaida. „Be jokios naudos kiti atmeta visą praeitį, kad iš naujo, be prietarų pradėtų gyvenimą. Jie nepajėgia nusikratyti to, kuo buvo, ir praeities dievai tampa jiems šmėklomis“ (Dilthey, 1996: 41).

Taigi pripažinus, kad mes žvelgiame istoriškai, t. y. iš tam tikro taško, o nebe iš niekur, pradeda ryškėti istorinių prielaidų, prietarų (kurių negalima paneigti racionali demaskavimo judesiu) svarba hermeneutiniam pažinimui-supratimui. O suvoktas istorinis prielaidiškumas

regis natūraliai suponuoja interpretaciškumą: žvelgiant visuomet iš tam tikros istorinės situacijos, tam tikru rakursu, galima tik interpretuoti istoriją, nebepretenduojant į visuotinai reikšmingą pažinimą.

Tačiau XIX a. hermeneutikoje šis interpretaciškumas dar suvaldytas – interpretacinė dinamika subalansuota, vadovaujantis tam tikrais (nors ir visai skirtingais nuo mokslinio) *teisingo*, kad ir neprivedančiais prie vienprasmio supratimo, kriterijais. „Dilthey‘us dar tiki, kad, nors ‚rezultatas, pasiektas interpretuojant, niekada negali turėti demonstratyvaus tikrumo‘, vis dėlto interpretatoriai pajėgūs įveikti savo istorinę situaciją ir pasiekti galiojančias interpretacijas“ (West, 1996; 87). Romantinėje hermeneutikoje dar galioja psichologinės empatijos, kongenialumo, vienaikiškumo su supratimo „objektu“ principai. Tikima, kad galima rekonstruoti pirminius kontekstus, todėl suprantantysis, judėdamas hermeneutiniu ratu, stengiasi *empatiškai* įsiskverbti į savo „objektą“. Traktuodamas šį „objektą“ kaip dialogo *Tu*, stengiasi susitapatinti su juo, dėmesį nuo savęs neproporcingai perkelia prie šio *Tu*. Jei tas interpretacijos „objektas“, kaip *Tu*, – istorija, bando „persikelti“ į tiriamą epochą, pažvelgti iš jos perspektyvos, taip rekonstruoti tam tikro laiko vidinio gyvenimo visumą. Jei interpretacijos „objektas“ – tekstas, žvelgia į jį kaip į mediumą, padedantį kongenialiai susitapatinti su to teksto autoriumi, „persikelti“ į jo „vidinį pasaulį“. (Tiesa, reikėtų pastebėti, vėlyvasis Dilthey'us šių sampratų nebetraktuoja vienprasmiškai.) Kaip, prisiminkime, egologiniame mąstyme *aš* sureiškina save prieš Kitą, jį objektizuodamas, taip romantinėje hermeneutikoje, regis, *aš* siekia susklisti save, kad empatiškai persikeltų į Kitą kaip *Tu*, tokiu būdu taip pat siekdamas *savotiško* objektyvumo. Tačiau šis jo savotiškumas aiškiai skiria nuo mokslinio objektyvumo – čia vienprasmio pažinimo negalimybė jau įgalina tam tikrą interpretacinę dinamiką. Tik čia ji dar suvaržyta – apribota šiuo empatiško tapatumo su Kitu, kaip *Tu*, siekio, bandymais šiuo pagrindu grįsti interpretacijų galiojimą. (Nuo šių apribojimų išvaduota interpretacinė dinamika, kaip vėliau matysime, išsiskleis ontologinėje hermeneutikoje, dėmesį sutelkus į santykį tarp *aš* ir *Tu*).

Tačiau, reikėtų pastebėti, Dilthey'us savo pasaulėžiūrų koncepcijoje plačiau išskleidžia supratimo istoriškumo, fenomenologinio aspektiškumo sampratą. Ja teigiama, kad subjektas objektą visuomet regi iš tam tikros perspektyvos, todėl nuolat vis kitaip, tačiau išsaugodamas to objekto vienumo vaizdą. Kalbama apie istoriškai sąlygotas pasaulėžiūras, kurių kiekviena „(...) mūsų mąstymo ribose išreiškia vieną Visatos aspektą. Kiekviena, šitaip žiūrint, yra teisinga. Tačiau kiekviena yra vienpusiška. Mums neduota tų aspektų matyti kartu. Mes galime regėti grynąją tiesos šviesą tik skirtingu kampu sulaužytais spinduliais“ (Dilthey, 1996: 40). Viena tiesa „yra nepažini, kiekviena sistema susipainioja antinomijose“. Tačiau „galime jausti

paguoda, kiekvienoje iš pasaulėžiūrų pagerbdami dalį tiesos“ (Dilthey, 1996: 41). Kaip matome, toks hermeneutinis interpretacinis supratimas, kuriame tiesa švysteli tik „sulaužytais spinduliais“, čia dar tvirtai apsaugotas nuo sureliatyvinimo, o pasirodanti interpretacinė dinamika subalansuota bei kontroliuojama. Mat egzistuoja „grynoji tiesa“ – vienijantis tiesos šviesos centras, į kurį paskiri spinduliai įcentriškai susieina.

### 1.1.2. Skirtinga romantinės hermeneutikos recepcija

Aptariant skirtingą romantinės hermeneutikos recepciją, išskiriamos dvi skirtingos romantinės hermeneutikos traktuotės mokslinio stabilumo – interpretacinės dinamikos atžvilgiu: 1) **romantinės hermeneutikos kritika iš ontologinės hermeneutikos perspektyvos**, kaltinant romantinę hermeneutiką pernelyg dideliu „moksliškumu“, „metodiškumu“, iš kurių esą plaukia *stabilaus pažinimo siekis*, nors ir netapatus gamtamoksliniam objektyvumui; kita vertus – *romantiniu subjektyvumu*, siejamu *su empatijos bei kogenialumo* principais; 2) **romantinės hermeneutikos reabilitavimas iš skirtingų šiandienos perspektyvų**, išryškinant suaktualintus gyvenimo, *patirties* elementus romantinėje hermeneutikoje, kaip atsveriančius ontologinės hermeneutikos kritiką.



Vis dėlto į tokios subalansuotos interpretacinės dinamikos pradmenis romantinėje hermeneutikoje nežvelgiama vienprasmiškai, kaip į neprobleminį dalyką. Regimos skirtingos interpretacijos šiuo klausimu.

Vertinant iš hermeneutikos pagrindus esmingai pagilinusios XX a. ontologinės hermeneutikos tradicijos, romantinėje hermeneutikoje išsiskleidęs interpretacinis supratimas dar neturėtų būti matomas kaip rimta opozicija stabilumo siekiu grįstai mokslinei epistemologijai. Mat ši vėlesnė hermeneutika, reprezentuojama Gadamerio (ir iš dalies Heideggerio, nors, reikėtų pastebėti, šis autorius, paklojęs pamatus Gadamerio filosofijai, pozityviau nei pastarasis vertina Dilthey'aus nuostatas, kai kurias net siekia asimiliuoti savo kartai), pernelyg sureikšmindama romantinės hermeneutikos moksliškumą ir neatkreipdama didesnio dėmesio į jos meniškumą, kritikavo ją kaip pernelyg moksliškai griežtą. Kritikos taikiniu tapo tai, kad Dilthey'us, formuluodamas humanitarinių mokslų teoriją kaip „istorinio proto kritiką“, sekė kantiška prieiga – taikė Kanto „grynojo proto kritikoje“ naudotą mokslinę metodiką. Kritikuotas pats Dilthey'aus hermeneutikos, kaip apibrėžtos dvasios mokslų – *Geisteswissenschaften* metodologijos, traktavimas ir iš jo išplaukiantis „pernelyg mokslinis“ šios XIX a. – XX a.

pirmosios pusės hermeneutikos siekis atrasti epistemologinius humanitarinių mokslų pagrindus, suformuluoti metodologinius principus, vedančius objektyvaus *Geisteswissenschaften* pažinimo link. Toks siekis esą liudija verčiau mokslinį stabilumą įgalinantį susisaistymą su fundamentaliai karteazine problematika – *latentinį kartežianizmą*, Mill'io logikos empirizmą, mokslinį induktyvizmą negu meninio interpretaciškumo pradus šioje hermeneutikoje.

Gadameris itin kritiškai žvelgė į Dilthey'aus įsitikinimą, kad „tik metodo teorija gali padėti apibrėžtai išspręsti klausimus apie humanitarinių mokslų galimybes ir ribas“ (Dilthey, 1989: 433). Mat hermeneutikos problematika, Gadamerio įsitikinimu, peržengia metodo ribas, kurios dar buvo aiškiai nubrėžtos romantinėje hermeneutikoje.

Gadameriui hermeneutika yra nebe mokslų metodologija, įgalinanti žmogaus baigtinį – objektyvų pažinimą, prieinamą moksliniu tyrimu, o nepabaigiama „pastanga suprasti, kas tie žmogaus mokslai iš tiesų yra, už jų metodologinės savimonės, ir kas juos jungia su mūsų pasaulio patirties totalumu.“ (Gadamer, 2004: xxii). Tokia hermeneutika nebesiejama su jokia „patvirtinto žinojimo kaupimu, kuris patenkintų metodologinį mokslo idealą – ji susijusi su pažinimu ir tiesa“ (Gadamer, 2004: xx), įgyjamais dinamiškai interpretuojant visuminį pasaulio patyrimą. Taigi galima išvelgti netgi šių hermeneutikų priešinimą iš ontologinės hermeneutikos perspektyvos: romantinė hermeneutika, kaip siekianti mokslinio stabilaus pažinimo, priešinta ontologinei hermeneutikai, kaip įgalinančiai supratimo dinamiką, išvelgiant joje labiau Dilthey'aus filosofijos įveiką nei tęstinumą.

Vis dėlto negalima teigti, kad Gadameris, kritikuodamas romantinę hermeneutiką, visiškai ją sutapatino su gamtamoksline epistemologija – pripažino šios pastangą atitrūkti nuo kai kurių tokios epistemologijos nuostatų, tačiau ši pastanga esą nebuvo pakankamai sėkminga: postulodama aiškią gamtos mokslų – *Naturwissenschaften* ir dvasios mokslų – *Geisteswissenschaften* atskirtį, pastariesiems Dilthey'us paradoksaliai taikė gamtos mokslų metodologinius kriterijus. Buvo nepakankamai radikalus, skirdamas kartežinį objektyvumo idealą nuo hermeneutikos „objekto“. Esą prieštaravo pats sau, mat, nors ir teigdamas *Geisteswissenschaften* atskirumą, siekė „objektyvaus pažinimo“, vadovaudamasis kartežiniu metodu – tvirtindamas hermeneutinio objekto kitokumą, slapta jį tapatino su moksliniu objektu, nes neatsisakė objektyvumo kriterijaus. Nors reikėtų pastebėti, jog Gadameris užsimena ir apie patirties svarbą romantinėje hermeneutikoje – svarbu patirti hermeneutinį objektą, kurį norima pažinti. Toks „objekto“, kaip patiriamo, traktavimas (ši patirties dimensija itin sureikšmintą paties Gadamerio hermeneutikoje) regis aiškiai skiria nuo mokslinio objekto, kurį siekiama objektyviai pažinti, traktavimo. Taip Gadameris siekė išryškinti nesuderinamumą tarp siekiamo objektyvumo ir gyvenamos patirties Dilthey'aus teorijoje – tai, kad pastarajam nepavyko išspręsti šio nesuderinamumo.

Tačiau, nepaisant šio svyravimo, romantinėje hermeneutikoje esą labiau persveria objektyvumo siekis, artimas mokslinei epistemologijai. Mat, Gadamerio įsitikinimu, patirtis čia pripažįstama tik kaip pradžios taškas, nuo kurio atsispiriama, tačiau virš kurio galima reflektviai pakilti ir abstrahuotu refleksijos judesiu pasiekti teisingą pažinimą. Esą, „šiaip ar taip, aišku, kad Dilthey'us negerbė fakto, jog baigtinis, istoriškas žmogus yra susaistytas su tam tikru laiku ir vieta kaip koku nors fundamentaliu pažinimo galimybės apribojimu žmogaus moksluose. Istorinė sąmonė pakilo virš savo pačios reliatyvumo tokiu būdu, kuris įgalino objektyvumą žmogaus moksluose“ (Gadamer, 2004: 228). Taip filosofinis pažinimas čia peržengia istorinį sąmoningumą.

Šiuo požiūriu, romantinė hermeneutika, bandydama atsiskirti nuo gamtos mokslų, vis dėlto nepajėgė nuo jų esmingai atitrūkti. Antai Gadameris pripažįsta tam tikrą Dilthey'ui būdingą baigtinumo įsisąmoninimą, tačiau jis „nereiškia, kad sąmonė tapo baigtinė arba ribota koku nors atžvilgiu; verčiau ši sąmonė paliudija gyvenimo mastu troškimą energingai ir aktyviai pakilti virš visų apribojimų“ (Gadamer, 2004: 226). Gadameris pripažįsta Dilthey'aus pastangą atsiriboti nuo spekulatyvaus, proto pamatu grįsto mąstymo, tačiau kartu teigia, kad jo hermeneutikoje potenciali proto begalybė realizuojama istorinio supratimo samprata. Įžvelgia šioje sampratoje romantinės hermeneutikos siekį transcenduoti savo istorinį baigtinumą. Istorinis supratimas čia „iš tiesų yra universalus, nes turi tvirtą pamatą vidiniame proto totalume ir begalinume“ (Gadamer, 2004: 226), gimdantis mokslinį sąmoningumą. Vadovaujantis tokiu istoriniu-moksliniu sąmoningumu, metodologiškai pakylama virš vien subjektyviais istoriniais požiūriais grindžiamo reliatyvumo – „reliatyvumas nekelia grėsmės fundamentaliai objektyvaus pažinimo pretenzijai“ (Gadamer, 2004: 228). Tikima, kad, remiantis istoriniu protu, storinį tekstą esą galima iki galo dešifruoti (čia Gadameris net įžvelgia panašumą su Leopoldu von Ranke, norėjusiu ištrinti save, kad pamatytų daiktus tokius, kokie jie iš tikrųjų buvo, kad atskleistų objektyvią istorijos tikrovę – traktuoja tai kaip „epinę Ranke's savimaršą“ (Gadamer, 2004: 226)).

Taip, kritišku Gadamerio hermeneutikos žvilgsniu, XIX a. romantinėje hermeneutikoje stengiamasi objektyviai įteisinti *Geisteswissenschaften* būdingą istoriškai sąlygotą pažinimą, užmirštant, kad pažįstantysis taip pat istoriškai sąlygotas. Neįsisąmoninant „konflikto tarp mokslo ir gyvenimo filosofijos“ (Gadamer, 2004: 225) savo istorinės sąmonės analizėje: Gadamerio įsitikinimu, Dilthey'aus teorijoje dėl joje dominavusio „epistemologinio kartezianizmo“ „istorinės patirties istoriškumas niekada iki galo neintegruotas“ (Gadamer, 2004: 234), čia dar neatsiveria fundamentalių pamatų netekusi istoriškumo patirtis – ji paaukojama vardan stabilizuojančio mokslo tikrumo. O tas tikrumas paaiškinamas Dilthey'aus

vidiniu poreikiu kažko tvirto, siekiu judėti nuo baigtinumo absoliutumo link. Gadamerio cituojamo Ernsto Troeltscho žodžiais – „nuo reliatyvumo totalumo link“ (Gadamer, 2004: 230), tarsi ieškant kartezinio Archimedo taško, kuriuo remiantis galėtų būti pagrįstas objektyvus pažinimas.

Heideggeris, panašiai kaip ir Gadameris, teigia, jog Dilthey'us objektyvizuoja gyvenimą. Kritikuoja tokį mokslinio objektyvizmo, siejamo su pasirinktu moksliniu metodu, siekį. Remiantis šiuo metodu, artikuluojamos gyvenamos patirtys gyvenimo tėkmėje pasirodo prieinamos „dėmesio ir minties objektyvacijos aktams“ (Schatzki, 2003: 306). Savistaba čia atjungia nuo tekančio gyvenimo, ir gyvos patirtys virsta objektais, *objektiškais* buviniais.

Taip žvelgiant, Dilthey'aus teorija atrodytų verčiau kaip išreiškianti mokslines epistemologines nuostatas, o ne jas paneigianti savo interpretacinio supratimo samprata (kas yra teigiama ankstesniame skyrelyje).

Tačiau, reikėtų pastebėti, Heideggeris, nors ir taip pat nevengdamas Dilthey'ų kaltinti moksliniu metodologizmu, objektyvizmu, šio autoriaus filosofiją vis dėlto vertina kiek kitaip. Heideggeris, kaltindamas metodologizmu, pabrėžė, kad „metodas“ čia nesuprastas metodologiškai“, kaip nagrinėjimo ar tyrimo maniera, bet metafiziškai, kaip būdas pasiekti *tiesos* esmės apibrėžimą, apibrėžimą, kuris gali būti pagrįstas tik žmogaus pastangomis. Kaip matome, Heideggeris pastebi Dilthey'aus nuokrypį nuo mokslinio „metodologizmo“ prie gyvenančio, istoriškai būnančio žmogaus pastangų. Vertina tai, kad šis XIX a. hermeneutikas pajudėjo už neokantizmo, jo „tuščio metodo“ ir nukreipė dėmesį į pačią tikrovę bei patirtį, taip pat tai, kad šią patirtį – *Erlebnis* traktavo „ne kaip izoliuotą mokslo faktą, bet kaip viso gyvenimo proceso ar ryšių dalį“ (Bambach, 1995: 240). Tad natūraliai visų pirma akcentuoja gyvenimo ir su juo siejamo istoriškumo vaidmenį šioje teorijoje. Sureikšmina suvokimą, kad Dilthey'aus „fundamentalus gyvenimo charakteris yra istoriškas buvimas“ (Schatzki, 2003: 302), kad laikinė-istorinė gyvenimo dimensija sudaro patį Dilthey'aus formuluotų dvasios mokslų – *Geisteswissenschaften* studijų pamatą.

Gyvenimas, Heideggerio traktuote, romantinės hermeneutikos teorijoje imamas suvokti kaip „*būdas*, kuriuo žmogus, kaip galimas humanitarinių mokslų *objektas*, ir *ypač* kaip šitų mokslų *pagrindas*, yra. (Heidegger, 1962: 450). Tokia aptinkama žmogaus, kaip humanitarinių mokslų objekto, ir žmogaus, kaip humanitarinių mokslų pagrindo, skirtis, reiškia, kad žmogaus, kaip gyvenančio, dinamiškai būnančio istorijoje, samprata Dilthey'aus teorijoje skiriama nuo žmogaus, kaip moksliai ištiriamo objekto, sampratos. Gyvenančiam žmogui gyvenimas pasirodo nebe kaip teorinė struktūra, esanti prieš jį, bet kaip pirminė jo paties struktūra – nepagrindžiama minčiai (*unergründlich*), bet esmingai grindžianti jo mintis. Taip žmogaus gyvenimas, buvimas istorijoje, pradedamas išvelgti kaip pirminė pažinimo prielaida, kuri

nejučiomis tampa stabilaus mokslinio pažinimo kliuviniu.

Tai, regisi, paradoksalus traktavimas, kai romantinė hermeneutika, viena vertus, kaltinama stabilizuojančiu gyvenimo metodologizavimu bei objektizavimu, kaip siekiu teoriniu objektizuojančiu žvilgsniu apimti gyvenimą bei istoriją, kita vertus, pripažįstama jos laikinė-istorinė gyvenimo dimensija, reiškianti, kad žmogus tik dinamiškai interpretuoja, paniręs jos tėkmėje. Toks traktavimas liudija savotišką paties Dilthey'aus teorijos paradoksalumą. Šis XIX a. hermeneutikos autorius, viena vertus, formulavo gyvenimą kaip dinamišką, tekų, laikinį, kita vertus, mėgino sučiuopti jį moksliniu metodu, objektizuodamas (nors vėliau, kaip matysime, pats pripažino, kad metodiškai objektizuojant lieka nepasiekiamą pati dinamiška, laikiška gyvenimo prigimtis). Regis, Dilthey'us tikėjo, kad jo tyrinėti humanitariniai mokslai turi abu komponentus: objektyvumą, kaip tikslųjų mokslų komponentą, ir dvasingumą, kaip proto bei gyvenimo struktūras nagrinėjančių mokslų komponentą – kaip tikėjo ir tu, kad žmonėms būdingos ir fizinės, ir proto charakteristikos. (Aka; Demir, 2006).

Tačiau, pastebėtina, šis paradoksalumas nėra paties Dilthey'aus neįsisąmonintas nenuoseklumas – greičiau suvokdamas jį šis autorius norėjo įveikti fundamentalų plyšį tarp mokslinio pažinimo ir istorinio gyvenimo. O tai, kad vis dėlto šis plyšys neišnyko, tik liudija, jog „Dilthey'us niekada iš tiesų neišsprendė šios įtampos tarp istorinės sąmonės baigtinumo ir mokslinio universalumo reikalavimo“ (Bambach, 1995: 175). Tai galbūt išreiškia jos principinį neišsprendžiamumą.

Gadameris ir iš dalies Heideggeris, akcentuodami vieną pusę – Dilthey'aus mokslinio metodologizavimo, objektyvavimo pastangą, kaltina jį šiuo perdėtu moksliskumu. Tačiau Heideggeris, kaip matėme, išryškina ir antrąją šio paradokso pusę – tekaus dinamiško gyvenimo sureikšminimą. Jis regi Dilthey'ų kaip įgijusį savotiškos destrukcijos atverti autentišką „gyvenimo realybę“, istoriškumą radikalia prasme (Heidegger, 1999: 82).

Ypač ankstyvasis Heideggeris, kuriam gyvenimas, kaip dinamiška faktinė egzistencija, yra egzistencialios filosofijos pamatas, įžvelgia savo teorijos ištakas Dilthey'aus teorijoje. Todėl nuolat gręžiasi į Dilthey'aus fundamentalią įžvalgą apie istorinio gyvenimo faktiškumą bei laikiškumą (Bambach, 1995: 120). Mano, kad šis romantinės hermeneutikos autorius savo *gyvenimo filosofija* apčiuopia fundamentalų žmogaus čia-buvimo – štai-būties istoriškumo vaidmenį – jo įsišaknijimą laikiniame istoriškame buvime. O tai reiškia – įveikia istorinio supratimo siekį save transcenduoti, įveikti, t. y. stabilizuoti, savo dinamišką buvimą (kaip Gadameris). Taip Heideggeris pripažįsta svarbų romantinės hermeneutikos pamatą štai-būties laikiškumo, istoriškumo ir iš to išplaukiančio neredukuojamo supratimo dinamiškumo – kurios



sudaro ir Gadamerio filosofinės hermeneutikos pamatą – sampratoms. Nors, kita vertus, kritikuoja tai, kad tas ‚gyvenimas‘ čia dar nėra ontologiškai suproblemintas (tuo tarpu Gadameris, kaip minėta, traktuoja, jog Dilthey‘aus gyvenimo filosofijos pradmenys redukuoti į moksliskumą).

Heideggeris, kuris reprezentatyviausiai ir išreiškė posūkį nuo subjektyvizmo prie ontologinių pagrindų, ‚Buvime ir laike‘ Dilthey'aus koncepciją kritikavo kaip dar apribotą romantiniu subjektyvumu, įstrigusią ontologiniame indiferentiškume, todėl disponuojančią ‚ribota problematika ir konceptų rinkiniu‘ (Heidegger, 1962: 72).

Gadameris, galima sakyti, perima ir tęsia heideggerišką Dilthey‘aus kritiką šiuo rakursu, ją dar labiau suradikalindamas. Iš pirmo žvilgsnio tokia Gadamerio kritika regisi kaip prieštaravimas jo romantinei hermeneutikai metamam kaltinimui moksliniu objektyvizmu. Gali kilti klausimas: kaip romantinė hermeneutika, kurioje ‚reliatyvumas nekelia grėsmės fundamentaliai objektyvaus pažinimo pretenzijai‘ (Gadamer, 2004: 228), nes sugebama metodologiškai pakilti virš subjektyvistinio reliatyvumo, tuo pat metu gali būti kritikuojama ir kaip pernelyg subjektyvistinė?

Išties toks kaltinimas liudija, jog Gadamerio presuponuojama tam tikra Dilthey‘aus hermeneutikos skirtis nuo mokslinio objektyvizmo. Mokslinis objektyvizmas suprantamas kaip griežta subjektyvizmo opozicija, tuo tarpu Gadamerio akimis regimoje romantinėje hermeneutikoje nejučiomis peržengiamos šios opozicijos ribos: išsaugoma jos prisiimta mokslinės epistemologijos nuostata siekti objektyvumo, tačiau kartu pajuntamas tam tikras neišvengiamas subjektyvumo vaidmuo, siekiant to objektyvumo. Pasitelkiami subjektyvumo elementai, išreiškiami psychologizmo, empatijos, kongenialumo principais (kuriuos Gadameris ir kritikuoja kaip pernelyg subjektyvistinius). Jais remiantis, sureikšminama subjektyvi patirtis – gebėjimas įsijausti, įsigyventi į Kitą, prisiimti Kito patirtį kaip savą. Antai siekiant suprasti meno kūrinį, bandoma įsijausti ne tiek į teksto dalyką, kiek į už jo slypinčią individualybę ir psichologiškai susitapatinti su ja, atkoduoti pirmines jos intencijas, taip įgyjant ‚teisingą‘ – tam tikra prasme objektyvų supratimą. Traktuojant istoriją, praeitį, siekiama vienalaikiškumo su istoriniu ‚objektu‘ – stengiamasi, įsijaučiant į Kito – praeities, kito laikmečio, patirtį, *adekvačiai* rekonstruoti pirminius kontekstus. Toks subjektyvus įsijautimas, įgalinantis pirminių prasiūčių bei šaltinių dekodavimą, čia yra supratimo teisingumo, *tam tikro* objektyvumo, taigi ir baigtinumo, stabilumo, sąlyga. Reikėtų pastebėti, jog toks siekis tarsi persikūnyti į Kitą – tai patirtinis pažinimas, labai skirtingas nuo gamtamokslinio kito, kaip siekiamo užvaldyti objekto, traktavimo. Toks patirtinis pažinimas atskleidžia hermeneutikos, kaip *dvasios* mokslo, specifiką.

Ir vis dėlto, Gadamerio akimis, ši romantinės hermeneutikos specifika dėl orientacijos į objektyvumą netampa pagrindu atitrūkti nuo gamtamokslinio stabilumo. Kritikuoja pati

įsijautimo į kito patirtį galia užtikrinti pažinimo stabilumą. XX a. hermeneutikoje toks įsijautimas, kaip gebėjimas įgyti kito patirtį ištrinant savąją, reiškia „ne daugiau kaip įsikibimą į mirusią prasmę“ (Gadamer, 2004: 160).

Ypač kalbant apie meno kūrinio interpretavimą, ontologinėje hermeneutikoje aiškiai formuluojama, kad „interpretacija turi apeiti romantinį manymo (*Meinen*) subjektyvumą. Tai reiškia išmokti prasiskverbti pro to, kas turėta omenyje (*Gemeinte*), paviršių“ (Gadamer, 1999: 70), nes prasmė visuomet pranoksta autorių, „jai būdingas perteklius, neredukuojamas į autoriaus intencijas“ (Sverdiolas, 2002: 37), kuris ir atveria siekiu atitikti pirmines intencijas nebestabdomą interpretacinę dinamiką. Taip pat Gadamerio romantinėje hermeneutikoje regimas siekis atkoduoti pirmines istorines prasmes, atsekti autentiškus šaltinius čia kritiškai reflektuojamas kaip nepasiekiamas uždavinys, kaip „grubus psychologizmas“, neleidžiantis pastebėti „prasmės prigimties“ (Boucher, 1985: 25). „Originalių aplinkybių rekonstravimas, kaip ir bet koks rekonstravimas, yra bergždžias sumanymas, turint omenyje mūsų buvimo istoriškumą. Tai, kas yra rekonstruota, gyvenimas, sugrąžintas iš prarastos praeities, nėra originalus“ (Gadamer, 2004: 159). Tai suvokus, prarandama pretenzija siekti prasmės originalumo – kaip interpretacinę dinamiką sustabdančio supratimo teisingumo.

Toks tikėjimas dialogu, kuriame įmanoma suspenduoti save, ištrinti savąjį horizontą, empatiškai susiliesti su istoriniu kitu, „įeiti į kažkieno kito protą arba subordinuoti save kitam“. (Boucher, 1985: 26), atkoduoti pirmines jo intencijas, žvelgiant iš XX a. hermeneutikos perspektyvos, atrodo naivus. Gadameris tokį bandymą susiliesti su istoriniu Kitu prilygina Ranke'iskai istorinio objektyvizmo pretenzijai.



Tačiau šiandien galėtume rasti nemažai autorių, kurie visai kitaip regi Dilthey'aus hermeneutiką – kartais kaip padėjusią tvirtus pamatus paties Gadamerio hermeneutikai ir joje išplėtotai interpretacinei supratimo teorijai, kartais kaip vis dar aktualų, bet nepakankamai atskleistą, „Heideggerio ir Gadamerio pritemdytą mąstymą“ (De Mul, 1991: 413).

Kaip minėta ankstesniame skyrelyje, pats Heideggeris, nors ir Dilthey'aus gyvenimo filosofijos vaidmenį pamini kartu kritikuodamas šią filosofiją dėl objektyvizmo, metodiškumo, vis dėlto išvelgia savo teorijos ištakas Dilthey'aus teorijoje, nes mano, kad šis autorius savo gyvenimo filosofija apčiuopia fundamentalų žmogaus čia-buvimo – štai-būties istoriškumo vaidmenį. O tai reiškia – įveikia istorinio supratimo siekį save transcenduoti, stabilizuoti savo dinamišką buvimą. Taip Heideggeris pripažįsta svarbų romantinės hermeneutikos pamatą štai-

būties laikiškumo, istoriškumo ir iš to išplaukiančio neredukuojamo supratimo dinamiškumo – kurios sudaro ir Gadamerio filosofinės hermeneutikos pamatą – sampratoms.

Kiti autoriai, teikiantys svarbų vaidmenį romantinei hermeneutikai – siekiantys savotiškai ją reabilituoti XX a. kontekste, ypač išryškina šitą gyvenimo filosofijos vaidmenį.

Antai jau minėtas amerikiečių filosofas Theodore'as Schatzki, kritikuodamas Heideggerio Dilthey'ui mestą kaltinimą gyvenimo objektyvavimu, bando atskleisti dinamišką gyvenimo filosofiją, kurią pripažįsta suvokus bei iš dalies įvertinus ir Heideggerį (kaip jau matėme).

Šis amerikiečių hermeneutikos filosofas, nevienprasmiškai vertinęs Heideggerio Dilthey'ui skirtą kritiką dėl esą jo gyvenimo objektizavimo, įžvelgia šioje XIX a. hermeneutikos teorijoje objektizavimui nepasiduodančių gyvenimo, siejamo su laikiškumu, judėjimu, elementų:

„Dilthey'us, aprašydamas gyvenimą kaip judantį, laikinį ir ištisą, traktavo jį kaip kažką kitą negu objektą“ (Schatzki, 2010: 306–307), mat suvokė, kad gyvenimo visuma nepasiduoda vien gamtamoksliniam metodui. Toks „stebėjimas, dėmesys ir skrodžianti mintis negali sugriebti gyvenimo – nei kaip charakteringai judančio, nei kaip esančio dabartyje.“ (Schatzki, 2010: 307).

Kitas amerikiečių autorius – Charles'as R. Bambachas taip pat svarbesne laiko Dilthey'aus gyvenimo dimensiją nei objektyvumo siekį, kartu pabrėždamas šių dalykų nesuderinamumą. Dilthey'aus gyvenimo sampratą atskleidžiantį *Erlebnis* Bambachas mato kaip „būdą įveikti bekraujį filosofinių mokslų teoretizavimą“ (Bambach, 1995: 153), kuris tik toliau filosofinį supratimą nuo jo gyvenimo šaltinio. Be to, šis autorius pabrėžė, kad istorija Dilthey'ui niekada nebuvo tik objektas, tas „*Gegen-stand*, kuris stovėjo virš ir atskirai nuo subjekto“ vien kaip inertiškas „faktas“ (Bambach, 1995: 119). Mat taip suprasti istoriją jam reikštų „prarasti fundamentalų ryšį su praeitimi“ (Bambach, 1995: 120) – Dilthey'aus istorinio pasaulio pažinimas buvo grįstas „priklausymu“, t. y. įsitikinimu, ne istorija mums priklauso, bet greičiau mes jai. O tai jau reiškia suvokiamą „procesualų istorinės egzistencijos charakterį“ (Bambach 1995: 124).

Tokie autoriai labiau akcentuodami ne stabilumo siekiu grįstą romantinės hermeneutikos mokslumą, o šiai hermeneutikai, kaip *dvasios* mokslui, būdingą specifiką – jos nevienprasmį, interpretacinį, supratimą, presuponavo romantinėje hermeneutikoje glūdinčius interpretacinės dinamikos pradmenis.

Antai olandų autorius Jos De Mul'as nesutinka su Dilthey'ui metamais kaltinimais metodologizmu, moksliniu objektyvizmu, „latentiniu karteizianizmu“. Atremia šiuos kaltinimus įsitikinimu, kad Dilthey'aus filosofijoje vyraujantis gyvenimo sureikšminimas pakerta tų mokslui būdingų konceptų pamatus, todėl jie čia įgyja kitą prasmę, dėl to ir tas Dilthey'aus „karteizianizmas nuo pat pradžių yra labai specifinis“ (De Mul, 1991: 414). Mat Dilthey'aus

„apriorinės struktūros, paaiškinamos jo transcendentalinėje antropologijoje, yra grindžiamos faktiniais gyvenimo ryšiais (*Lebenszusammenhang*), kuriame mes visuomet jau esame“ (De Mul, 1991: 414). Tad mokslas, pažinimas presuponuotas gyvenimo, yra šio funkcija, gyvenimas – neištrinama pažinimo prielaida. Tai reiškia, kad mes negalime būti laisvi nuo gyvenimiškų prielaidų. Būtent ši jau Dilthey'aus filosofijoje aptinkama mintis itin sureikšmintą Heideggerio ir Gadamerio ontologinėje hermeneutikoje, taigi pastaroji šiuo atžvilgiu gali būti suprantama tik kaip Dilthey'aus gyvenimo filosofijos tąsa, o ne priešprieša jai.

De Mulas taip pat nesutinka su Gadamerio Dilthey'ui adresuojama kritika, esą šis tvirtina baigtinį, objektyvų asmenų ir tekstų supratimą. De Mulas išryškina, jog antai pats Dilthey'us teigia, jog, kadangi mūsų supratimas juda hermeneutiniu ratu, to supratimo, kaip interpretacijos, užduotis yra begalinė – baigtinis supratimas būtų galimas tik jei istorija pasibaigtų (De Mul, 1991: 415).

Gadamerio kritika Dilthey'aus atžvilgiu galėtų būti aiškinama pastarojo klaidinančiais nenuoseklumais, kartais, regis, prieštaravimais sau. Vienur Dilthey'us vartoja Gadamerį gąsdinantį žodį „objektyvumas“, kuris nurodo į nepriklausomas nuo subjekto tiesas, kitur jau teigia, kad kiekviena interpretacija ribota dėl interpretatoriaus baigtinumo. Pasak De Mulo, šiame kontekste objektyvumą verčiau reikėtų suprasti kaip *Erlebnis* objektyvaciją išraiškoje, kuri įgalina intersubjektyvumą (De Mul, 1991: 415).

Pastebėtina, kad Dilthey'aus psichologinės empatijos bei kongenialumo principai yra paneigiami Gadamerio teorijoje, tačiau šis neiginys jau aptinkamas ir paties Dilthey'aus tekstuose. Vėlyvajame etape jis psichologinės empatijos sampratos nebetraktavo vienprasmiškai, ne vienoje vietoje pabrėžė prasmės prioritetą prieš autoriaus intencijas, ypač interpretuojant meno kūrinius. Antai A. Sverdiolas cituoja W. Dilthey'ų: „Didžiuose kūriniuose dvasia išsilaisvina iš savo kūrėjo – poeto, dailininko, rašytojo, ir mes įžengiame į sritį, kur apgaulė baigiasi. Nė vienas iš tikro didis meno kūrinys negali (...) mėginti atspindėti dvasios turinį, svetimą savo kūrėjui. Tačiau jis visiškai nieko nenori pasakyti apie autorių. Tikras pats savaime, jis stovi pastovus, regimas, tvarus (...)“ (Sverdiolas, 2002: 66).

Kita vertus, pažymėtina, kad pati Dilthey'aus empatijos samprata kartais skirtingai traktuojama. Antai Austinas Harringtonas savo tekste „Dilthey, Empathy and Verstehen: A Contemporary Reappraisal“ [„Dilthey'us, empatija ir supratimas: šiuolaikinis pervertinimas“] bando reabilituoti vokiečių hermeneutikos filosofo empatijos sampratą kaip neteisingai – pernelyg trivaliai suprastą. Pažymi, kad empatija – dviprasmiškas, dažnai netiksliai vartojamas konceptas: jis verčiau išreiškia ne siekį suspenduoti save įsijaučiant į Kitą – jausti lygiai taip pat kaip Kitas (stengdamiesi taip įsijausti, mes tik nepastebime, kaip paradoksaliai projektuojame save į tą Kitą), bet verčiau pastangą įsivaizduoti, kaip Kitas, turėdamas skirtingas vertybes bei

įsitikinimus, galėtų mąstyti ir elgtis. Mat „suprasti Kito jausmus yra ne tas pats, kas tiesiogiai patirti tuos jausmus, nereikalauja jų patirti“ (Harrington, 2001: 311). Taigi „(...) Dilthey'aus psichologinis supratimo konceptas negali būti suprantamas kaip empatija naiviaja prasme, ir jo interpretatorių istorinės situacijos sąmonė buvo žymiai kritiškesnė ir savirefleksyvesnė, negu Gadameris ir Habermasas pripažįsta“ (Harrington, 2001: 313).

Tokia sumoderninta empatijos samprata, priartinanti prie ontologinės hermeneutikos supratimo (kurią A. Harringtonas išvelgia kaip aktualią šiuolaikiniams socialiniams mokslams), neleidžia Dilthey'aus teorijos redukuoti tik į atgyvenusių ir vienprasmėms ją priešinti Gadamerio prasmės teorijai. Į Dilthey'aus teoriją verčiau būtų žvelgti kaip į akstiną vėlesnei – ontologinei hermeneutikai, kaip į reikšmingus pradmenis, kurie XX a. – ypač Gadamerio – hermeneutikoje sėkmingai išplėtoti ir patobulinti.

### 1.1.3. Interpretacinės dinamikos užuomazgų tąsa ontologinėje hermeneutikoje

Formuluojant interpretacinės dinamikos užuomazgų tąsą ontologinėje hermeneutikoje, svarstoma: 1) **stabilių mokslinės epistemologijos pagrindų kritika iš ontologinės hermeneutikos perspektyvos kaip dilthey'iškos kritikos tąsa.** Ši kritika siejama su tokiomis jau romantinėje hermeneutikoje užsimezguliusiomis šių pagrindų kritikomis: *objekto dichotomijos kritika; pažinimo, kaip teisingos objektyvybės reprezentacijos, suvokimo kritika; įsitikinimo, kad protas gali išlaisvinti iš šališkumų, prietarų ir tradicijos, kritika; tikėjimo, kad savirefleksijos galia mes galime peržengti istorinį kontekstą ir pažinti daiktus tokius, kokie jie iš tiesų yra, kritika;* 2) **dinamiškas interpretacinis supratimas ontologinėje hermeneutikoje kaip supratimo ir interpretacijos jungtis.**



Richardas J. Bernsteinas išskyrė kelis esminius gadameriškos hermeneutikos, atsekančios savo šaknis M. Heideggerio teorijoje, kritikos objektus, kuriuos plėtojant, ontologinės hermeneutikos interpretacinio supratimo specifika skleidžiasi kaip kai kuriais aspektais gerokai besiskirianti nuo dilthey'iškos hermeneutikos, tačiau nenutraukusi šaknų su ja.

Štai šie R. J. Bernsteino pažymėti kritikos objektai:

*subjekto / objekto dichotomija;*

*pažinimo, kaip teisingos objektyvybės reprezentacijos, suvokimas;*

*įsitikinimas, kad protas gali išlaisvinti iš šališkumų, prietarų ir tradicijos;*

*tikėjimas universaliu metodu, padedančiu pasiekti tvirtus pažinimo pagrindus ir*

*kurti universalų mokslą;*

*tikėjimas, kad savirefleksijos galia mes galime peržengti istorinį kontekstą ir pažinti daiktus tokius, kokie jie iš tiesų yra* (Bernstein, 1983: 36).

Pirmieji trys šios daugiausia į karteizianizmą nukreiptos kritikos objektai ganėtinai aiškiai išsiskleidę jau Dilthey'aus teorijoje (kaip anksčiau parodyta).

Mokslinės epistemologijos kritika ontologinėje hermeneutikoje visų pirma skleidžiasi kaip *subjekto / objekto dichotomijos* kritika. Suvokiama, jog toks mąstymas, kai subjektyvus gyvenimo ar egzistencijos polis pateikiamas tik kaip priešingas objektyviam, yra įstrigęs subjektyvumo / objektyvumo opozicijoje (West, 1997: 99–100). Gadameris tai įvardija modernių laikų *objektyvistiniu subjektyvizmu*, kurį reikia įveikti. Kritikos taikiniu tampa pati subjekto galimybė priėti prie objekto kaip atskiro ir jį pažinti objektyvuojant – kaip tam subjektui subordinuotą objektą. Romantinėje hermeneutikoje, kaip matėme, taip pat kritikuojamas toks objekto atskirumas, įveikiama ši atskirumą išreiškianti subjekto / objekto dichotomija, nes suvokta, jog objektas negali būti pažintas anapus subjektyvios patirties.

Iš šios kritikos tiesiogiai išplaukia *pažinimo, kaip teisingos objektyvybės reprezentacijos, suvokimo kritika*. Mat tokia teisinga stabiliai įtvirtinamos objektyvybės reprezentacija įmanoma tik anapus subjektyvumo, tikint gebėjimu pažinti atskirą objektą kaip tokį. O praradus šią galimybę išeiti anapus, kartu parandamas bet koks tikėjimas tokios reprezentacijos galimybe.

Tačiau svarbu pastebėti, jog netekus tikėjimo šiuo atskiru – uždaru savyje objektyvumu, nepersimetama į kitą kraštutinybę – uždara savo atskirume subjektyvumą. Tai ne tik objektyvumo galimybės, bet paties subjekto ir objekto atskirumo kritika, išvedanti už vien objektyvumo ir vien subjektyvumo.

Toks iš subjekto / objekto atskirumo plaukiantis uždaramas keičiamas subjekto / objekto dialoginiame santykiyje gimstančiu atvirumu. Dialoginis atvirumas, matėme, yra esminė supratimo sąlyga ir romantinėje hermeneutikoje. Tiesa jau čia peržengia epistemologinį subjekto / objekto santykį, ji nebesiejama su teisingu priešais esančio objekto, nepriklausomo nuo subjekto, reprezentavimu – stabilium reprezentaciniu pažinimu, taip pat nelieka apribota vien solipsistiniu subjektyvumu, bet iškyla dialoginiame subjekto / objekto santykiyje.

Šio santykio kaita yra vienas esminių aspektų, kuriuo atitrūkstama nuo stabilių pagrindų ieškančios mokslinės epistemologijos, ją pamažu paverčiant kritikos objektu. Ši kritika, matysime, bus tęsiama bei plėtojama ontologinėje hermeneutikoje, kurioje išryškintas dinamiškas interpretacinis supratimas, dialogiškai atsiveriant siekiamam suprasti „objektui“, įsitraukiant į interpretacijos procesą būties atverčių link (šis dialoginis modelis, jo santykiai su patirtine ontologiškai įcentrinta tiesa bus išsamiau plėtojami vėliau).

Toks interpretacinis ontologinės hermeneutikos supratimas atveria egzistencinės ontologijos plotmę, skirtingą nuo mokslinės epistemologinės. Tai reiškia, jog išvelgiama esminė buvimo dimensija supratimui, suvokiama, jog tame supratime implikuotos buvimo struktūros, todėl, Gadamerio žodžiais tariant, supratimas priklauso buvimui to, kas suprasta“ (Gadamer, 2004: xxviii). Ontologinis štai-būties akiratis yra tai, ko neįmanoma išvengti, tai tarsi heideggeriška ontologinė sąmonė, kurios galima tik neįsisąmoninti. Taigi įsisąmoninus šį akiratį, *kuriame* mes esame, suvokus egzistuojant ontologinę sąmonę anapus racionalios sąmonės, objektyvus bešališkas pažinimas tampa iš principo neįmanomas. Taip ontologinė hermeneutika išryškėja kaip *įsitikinimo, kad protas gali išlaisvinti iš šališkumo, prietarų ir tradicijos, kritika*.

XX a. vokiečių hermeneutikai būdinga išgryninta, vienprasmė Švietėjiškos plačiaja prasme ir ypač stabilaus pažinimo siekiu grįstos kartezištinės epistemologijos kritika. Ypatingu šios kritikos taikiniu tampa universalizuota proto samprata, jos bandymas užtikrinti stabilų, virš gyvenimo, istorijos pakylantį tikrumą. Pretenzija į refleksyvios sąmonės išskirtinumą, tikint jos skaidrumu, tapatumu sau, taigi ir tuo, jog ši pajėgi abstrahuodamasi, pasiekti objektyvumą. Hermeneutinis supratimas pasirodo kaip išryškinta kritinė tokio racionaliai skaidraus pažinimo priešprieša, „apnuoginanti skeletišką visų epistemologinių pretenzijų į objektyvumą struktūrą“ (Bambach, 1995: 222). Mat hermeneutinėje teorijoje protas jau „nėra savo paties šeimininkas“ (Gadamer, 2004: 277) – jis pasirodo esąs istoriškas, priklausomas nuo duotų aplinkybių, kuriomis veikia – tradicijos, socialinio konteksto ir galiausiai įsišakinijęs žmogaus baigtinume. Bandymai atitrūkti nuo šio istorinio situatyvumo bei baigtinumo, siekiant neutralaus „Archimedo taško“, iš kurio būtų įmanomas objektyvumas, tėra tik vis dar kartkartėmis šmėkstelinti filosofijoje naivi iliuzija. Pripažinus, kad mes priklausome istorijai, o ne ji – mums (Gadamer, 2004: 278), suprantama, kad bet kokiame pažinime implikuotos buvimo prielaidos – visada turime pirminį supratimą. Racionalus pažinimas be prielaidų neįmanomas – tai buvo tik suabsoliutinusios save švietėjiškos sąmonės saviapgaulė. Mat atsižadėjimas visų prielaidų – taip pat prielaida, „prielaida, nukreipta prieš prielaidą“ (Gadamer, 2004: 273). Taip, atsispiriant nuo racionalios epistemologijos kritikos, XX a. hermeneutinėje teorijoje įsitvirtina ontologizuotas interpretacinis supratimas, apėmęs prielaidas kaip supratimo sąlygą, išsiskleidęs anapus švietėjiškų binarinių proto / prielaidų, proto / tradicijos, proto / autoriteto opozicijų.

Galima būtų tarti, kad jau dilthey'iškoje gyvenimo hermeneutikoje matoma tokio universalizuojančio racionalumo kritika, kurią ypač atskleidžia sureikšmintą minėtoji gyvenimo – (*Erlebnis*) dimensija. Heideggeris, kaip matėme, ją traktuoja kaip reikšmingus jo egzistencinės ontologijos, žmogaus čia buvimo fundamentalaus istoriškumo, žmogiško baigtinumo, sampratos

pradmenis, svarbias istorinio prielaidiškumo sampratos ištakas.

Bet, kita vertus, svarbu tai, kad tęstinumas nepaneigia kaitos (kaip ir kaita – tęstinumo). Pripažįstant šias ištakas, akcentuotina, jog ontologinės hermeneutikos transformacija, vadinama „ontologiniu posūkiu“, yra lūžis, skiriantis nuo Dilthey'aus dar ontologiškai indiferentiškos, savo tyrimų pamatu pasirinkusios gyvenimą, hermeneutikos. Būtent dėl šio lūžio XX a. su Heideggeriu ir Gadameriu įtvirtinus hermeneutikos ontologiškumą bei universalumą, ji atsidūrė pačiame kontinentinės filosofijos centre. (Bernstein, 1983: 113).

Tačiau Gadameris, kaip matėme, abejoja, ar ontologinės hermeneutikos kaita nepaneigia jos tęstinumo. Ši abejonė, o gal, tiksliau, kritinė nuostata paaiškinama tuo, kad tie ontologinės hermeneutikos pradmentys romantinėje hermeneutikoje dar neišgryninti, kiek paradoksaliūs: pripažįstant gyvenamos patirties svarbą, kritikuojamas mokslinis objektyvizmas, tačiau išlaikoma objektyvumo sąvoka, siekiama *tam tikro* objektyvumo, kuris nebepriešinamas subjektyviai patirčiai. Tokie regis prieštaravimai, kai akcentuojama gyvenimo patirties svarba ir kartu tebevertuojamos „mokslo“, „metodo“, „objektyvumo“ sąvokos, prisimename, ypač klaidino Gadamerį, sąlygojo jo negatyvią romantinės hermeneutikos recepciją. Atsižvelgiant į šiuos prieštaravimus, paskutiniai du J. Bernsteino išskirti Gadamerio kritikos objektai formuluoti ne tik kaip karteizianizmo, bet ir kaip dilthey'iškos XIX a. hermeneutikos kritika.

Ontologinė hermeneutika kritikuoja bet kokias stabilios objektyvybės reprezentavimo pretenzijas, taip pat hermeneutikos siejimą su *Geisteswissenschaften* metodu, įvėlusius į paradoksalią konfrontaciją su Dilthey'umi. Atmeta pastarajam dar būdingą *tikėjimą universaliu metodu, padedančiu pasiekti tvirtus pažinimo pagrindus ir kurti universalų mokslą*. Iškelia ne metodinės, o patirtinės tiesos, kuri atsiskleidžia dialogiškai interpretuojant meno, istorijos, filosofijos patirtis, siekį: humanitariniai mokslai susirūpinę „siekti patirti tiesą, kuri transcenduoja mokslinio metodo valdas (...). Taigi humanitariniai mokslai susiję su už mokslo esančiais patirties būdais: su filosofijos, meno ir pačios istorijos patirtimis. Šiais patirties būdais perduodama tiesa, kuri negali būti verifikuota mokslui derančiomis metodologinėmis priemonėmis.“ (Gadamer, 1989: xxi). Tačiau, kita vertus, ir Dilthey'aus teorijoje, nepaisant jos postuluojamo metodiškumo, patirtis – *Lebensphilosophie* būdinga gyvenimo patirtis – taip pat užima svarbią vietą – leidžia atitrūkti nuo stabilumo siekiu grįstos mokslinės epistemologijos (kaip jau matėme), tačiau čia ji dar paradoksaliai perpinta su „metodo“, „objektyvumo“, „mokslo“ sąvokomis, netapus aiškia priešprieša joms, kaip ontologinėje hermeneutikoje. Tačiau kartu pastebėtina, kad tariamai kartezinis Dilthey'aus metodologizmas, mokslinis epistemologizmas, kaip matėme gerokai skiriasi nuo karteziškojo ir net skleidžiasi kaip pastarojo kritika, atverianti dinamišką interpretacinį supratimą.

Gadamerį ne tik nuo karteizianizmo, bet ir nuo Dilthey'aus sampratos taip pat, regis,



atribujo tikėjimo, kad savirefleksijos galia mes galime peržengti istorinį kontekstą ir pažinti daiktus tokius, kokie jie iš tiesų yra, kritika. Mat, pagal Gadamerį, neįmanoma empatiškai įsigyventi į Kitą, visiškai suskliaudžiant save, rekonstruoti pirminius istorinius kontekstus, atsiribojant nuo savojo. Atsiverti kitiems istoriniams kontekstams bei tekstams reiškia būti santykyje su jais, priimti juos į savo pažiūrų sistemą. Kitaip tariant sulieti savo ir to dialogiškai atsiveriančio Kito horizontus, tikintis iš šio sąlyčio produktyvių, t. y. įgalinančių būties atvertį, interpretacijų. Tačiau, kita vertus, jau romantinėje hermeneutikoje neatrodo vienprasmis postulatų, kad galima peržengti istorinį kontekstą ir, remiantis psichologine empatija, pasiekti istorinį vienalaikiškumą ar, persiėmus kongenialumo principu, adekvačiai suprasti individualybę per tekstines išraiškas – tokiu būdu pasiekti teisingą supratimą.

Taigi viena vertus, šie ontologinės hermeneutikos kritikos objektai pasirodo kaip romantinės hermeneutikos kritika. O kita vertus, ir ši kritika, iš kurios plaukia ontologinės hermeneutikos bandymas priešinti save romantinei, yra ganėtinai prieštaringa. Analizuojant šiuos prieštaravimus pasirodo, jog ontologinės hermeneutikos kritikos objektai, kurie iš dalies atrodo prieštaraujantys XIX a. hermeneutikos kritikai, vis dėlto išsaugo tam tikrus esminius sąlyčio taškus.

Visa tai leidžia patvirtinti mintį, kad hermeneutinės interpretacijos teorija, kuri kaip mokslinės epistemologijos pagrindų kritika užsimezgė Dilthey'aus teorijoje, XX a., Heideggerio bei Gadamerio koncepcijose, toliau tęsiama, pagilinama, išryškinama kaip vienprasmė tų epistemologinių pagrindų kritika, ir kartu transformuojama, suteikiant jai ontologinį matmenį.



Dinamiško interpretacinio supratimo, arba interpretacinės dinamikos, teorija, kurios pradmenys įžvelgti romantinėje hermeneutikoje, plačiau išsiskleidė ontologinėje hermeneutikoje. Visas supratimas čia veriasi kaip nuo stabilaus pažinimo siekio atpalaiduota interpretacija. „Mes esame „įmesti“ į pasaulį kaip būtybės, kurios supranta ir interpretuoja – taigi jeigu mes norime suprasti, kas yra žmogiškos būtybės, mes privalome siekti suprasti patį supratimą, jo turtingas, pilnas ir kompleksines dimensijas“ (Bernstein, 1983: 113).

Tokiam interpretaciniam supratimui atskleisti svarbi Heideggerio supratimo bei interpretavimo sampratų skirtis. Heideggeris skiria šias sąvokas: supratimą sieja su pirminiu, išankstiniu, ikikonceptuali, projekciniu suvokimu, kuris priklauso buvimo pasaulyje visumai ir skleidžiasi egzistencijoje. Traktuoja jį kaip interpretacijos – jau suformuluoto, konceptualaus supratimo pamatą. Taip apibrėžiant, supratimas visada implikuotas interpretacijoje: „interpretuojamas ‚pasaulis‘, kuris jau yra suprastas“ (Heidegger, 1962: 189), nes „interpretacija

pagrįsta kažkuo, ką mes turime iš anksto – numatyme.“ (Heidegger, 1962: 191). Supratimas be pirminių struktūrų neįmanomas, tačiau vaisinga įsisąmoninti šias projektuotas galimybes ir jas apmąstyti. Dėl to per interpretaciją, per jos struktūrą „kaip“, šios pirminės struktūros konceptualizuojamos. Svarbu tai, kad interpretacija nėra tik nebūtinai supratimo grynos percepcijos papildinys, antsluoksniškas – šie komponentai esmiškai susiję, neįmanomi vienas be kito, „(...) interpretacija – ne papildoma pažinimo procedūra, o pirmą kartą būties pasaulyje struktūra“ (Gadamer, 1999: 179).

Gadameris tvirtina, kad nėra esminio skirtumo tarp supratimo (*subtilitas intelligendi*) ir interpretacijos (*subtilitas explicandi*). Interpretacija nebe užteršia kažkokį „objektyvų“ ar betarpišką supratimą, ji net nėra kažkoks priedas prie supratimo, bet būtent interpretacijoje ir gimsta supratimas: „supratimas visada yra interpretacija, taigi interpretacija yra išplėta supratimo forma“ (Gadamer, 2004: 306). Gadameris, pavyzdžiui, atsakydamas Ericui D. Hirschui į kaltinimus supratimo ir interpretacijos suplakimu, taikliai cituoja Schleiermacherio žodžius: „interpretacija skiriasi nuo supratimo tik kaip kalbėjimas garsiai nuo kalbėjimo tyliai sau pačiam“, kaip „išorinis ir vidinis žodis“. (Gadamer, 2004: 257).

Toks supratimą ir interpretaciją derinantis interpretacinis supratimas, kaip matome, labai skiriasi nuo tradicinio epistemologinio pažinimo, nes orientuoja į patį subjekto / objekto santykį, išvedantį anapus vien subjektyvumo ir vien objektyvumo. Tačiau tai nėra ir betarpiškas intencionalus subjektą / objektą neperskiriama suvienijantis santykis – hermeneutinis santykis skleidžiasi kalbiškumo plotmėje interpretuojant.

„Visas supratimas yra interpretacija, ir visa interpretacija skleidžiasi kalbos mediume (...)“ (Gadamer, 2004: 390). Tai reiškia – „(...) bet koks suprantamo aiškinimas, kuris padeda suprasti kitiems, yra kalbinio pobūdžio. Visa pasaulio patirtis perduodama kalba (...)“ (Gadamer, 1999: 59). Šiame kalbos mediume, kuriame mes egzistuojame, interpretuojant ir ištinama supratimas. Dėl to tai ir įvardijama – interpretacinis supratimas.

Taip „tarpinis kalbos pasaulis – ne savimonės iliuzijos ir ne pozityvistinio faktų suvokimo naivumas – pasirodo besąs tikrasis duotybės matmuo.“ (Gadamer, 1999: 179). Hermeneutiškai interpretuojama kalboje, tame į gramatikos ir fiksuotų prasmų vienprasmiškumą neredukuojamame mediume, aktualizuojančiame žmogaus egzistenciją. Įsitraukiama į vadinamąjį „ilgąjį kelią“, „aplinkkelį“. Tai nurodo į Paulio Ricoeuro reflektyvinę filosofiją, teigiančią pamatinį sąmonės neskaidrumą, t. y. kad ji nebūna tiesiogiai duota – prieinama tik interpretaciniu „aplinkkeliu“. Dėl to pereinama nuo refleksijos prie interpretacijos. Pirminis sąmonės tekstas meluoja – būtina demaskuoti „sąmonės tiesioginę duotį pačiai sau“ (Sverdiolas, 2001: 1), atsiduodant interpretacijos rizikai.

Tokia rizika, pavyzdžiui, lietuvių filosofui Arvydui Šliogerui atrodytų visiškai

nepateisinama, ji greičiausiai būtų pavadinta „parazituojančia hominizacija“, nes toliau nuo jo siekiamo išvelgti daikto kaip tokio pačioje jo būtyje, skatinančios atsikratyti bet kokių žmogiškų priemaišų (Šliogeris, 1988). Hermeneutinės interpretacijos teorijoje, atvirksčiai, teigiama, kad tokių žmogiškų priemaišų nusikratyti neįmanoma, interpretacija „nepabaigiamai tarpininkauja tarp žmogaus ir pasaulio“ (Gadamer, 1999: 179). Toje tarp subjekto ir supratimo „objekto“ atsivėrusioje interpretacinėje tėkmėje, besiskleidžiančioje per medijuotas ženklų struktūras, dinamiškai egzistuojama hermeneutiškai suprantant.

## 1.2. Dialoginė interpretacinės dinamikos sklaida

### 1.2.1. Sąlyčio taškai su žydiškąja dialogo filosofija

Aptariant hermeneutikos sąlyčio taškus su žydiškąja dialogo filosofija, akcentuojama: 1) **dialoginis mąstymas hermeneutikoje, paremtas buberiškuoju dialogo filosofijos modeliu**, parodant jį kaip priešpriešą monologinio objektizuojančio mąstymo modeliui; 2) **romantinės ir ontologinės hermeneutikos interpretacinė dinamika santykyje su žydiškąja dialogo filosofija**: atskleidžiama romantinės hermeneutikos interpretacinė dinamika, dar ribojama *empatinio, kongenialaus tapatumo su Kitu principo*, kuriuo remiantis siekiama perskverbti kalbinį tarpiškumą, iš esmės orientuojantis į santykio su Kitu, kaip *Tu*, betarpiškumą. Romantinė hermeneutika šia orientacija parodoma kaip artimesnė dialogo filosofijai nei vėlesnė – ontologinė hermeneutikos tradicija, kurioje interpretacinė dinamika tarp *aš* ir Kito skleidžiasi tarpiškai ir yra neredukuojama į betarpiško santykio siekį. Tačiau pastaroji parodoma kaip artima dialogo filosofijai *ištikties* sampratos atžvilgiu.



Hermeneutinis interpretacinis supratimas pačia savo prigimtimi dialoginis, t.y. orientuotas į Kitą kaip dialogo partnerį. Toks supratimas išsikristalizavo kaip opozicija monologiniam mąstymui, su kuriuo galėtų būti siejama šio darbo pirmojoje dalyje kaip hermeneutikos kritikos objektas aptarta stabilaus pažinimo siekianti mokslinė epistemologija. Iš hermeneutikos mokslinės epistemologijos kritikos natūraliai išplaukia ir monologinio mąstymo kritika. Mat ši epistemologija kitą traktuoja kaip vieną iš daugelio objektų, egzempliorių, sučiuopiamą stabilų pažinimą užtikrinančiais moksliniais instrumentais, kantiškai tariant, kaip priemonę, kuria mokslininkai manipuliuojama. Toks subordinacinis kito traktavimas, tiksliau, išvis jo

nevertinamas kaip Kito, išreiškia monologišką, egologiškai uždara, sąmonę, dar nepatiriančią šio uždarmo kaip problemos.

Hermeneutikoje toks uždarumas suvokiamas kaip savo paties ribotumas – čia pats *aš* suvokimas patiria esminę transformaciją. Suprobleminama stabilizuojančiai aiškios *aš* savivokos galimybė. *Aš* sąvoka pradedama nebetapatinti su sąmoningu žinojimu – sau permatomo kartezinio ego savižina. Imama nebesapatikėti tiesioginiais sąmonės liudijimais, galimybe refleksiškai *aš* save išskaidrinti, tapti permatomam sau per vidinį monologą. Mat, pasirodo, *aš* yra sąlygojamas tam tikrų diskursų – tradicijos, istorijos. *Aš* slepia istorines prielaidas, troškimus, lūkesčius – socialinę ir individualią pasąmonę kurių sąmoninga refleksija nebegali iškelti vienprasmio aiškumo švieson. Taip *aš* pats sau tampa problemiškas – interpretuojamas, nebegali į save atsiremti kaip į stabilų, sąmoningu reflektviu žinojimu grįstą, atspirties tašką.

Praradus šį atspirties tašką, nebesant to sau aiškaus, stabilaus *aš*, ir Kitas nebetraktuojamas kaip manipuluojamas daiktas, priemonė. Hermeneutikoje pasukama nuo egologinio prie dialoginio mąstymo. Imamas megzti dialoginis santykis su Kitu, esmingai perkeičiantis paties *aš* savipratą. Tai nėra tik santykio galimybė su Kitu kaip atskiru – Kitas iš esmės paliečia jį patį. Kitas čia pasirodo integraliai susijęs su *aš* – sąlygojamas vidinio *aš* poreikio, gimdomas to *aš* nepakankamumo sau savivokos. Tai fundamentaliai dialoginis mąstymas, kai *aš* nebėra suvokiamas be Kito. Buvimas santykyje su Kitu pasirodo kaip paties suvokimą konstituojanti pirminė sąlyga: *aš*, atsiverdamas Kitam, interpretaciškai vis naujai atsiveria ir sau pačiam.

Tokia dialoginė atvertis Kitam, pastarąjį traktuojant, Kanto terminais, nebe kaip priemonę, o kaip tikslą savaime, į kurį verta įsiklausyti, nes jis galiausiai padeda geriau išgirsti ir patį save, yra vienas svarbiausių dinamiško hermeneutinio supratimo aspektų. Šis aspektas atskleidžia esminį hermeneutikos sąlytį su dialogo filosofija: hermeneutikoje pasitelkiamas buberiškosios dialogo filosofijos – *Aš-Tu* santykio modelis. Galime kalbėti apie integralų šių filosofijų persipynimą. Žvilgsnis į hermeneutiką dialogo filosofijos kontekste padeda atskleisti hermeneutikos dialogiškumą – dialoginę interpretacinės dinamikos sklaidą hermeneutikoje. Šia prasme Buberio, o kaip vėliau matysime, ir Levino filosofija esmingai papildo, pratęsia, o gal net ir aiškiau nušviečia hermeneutinę filosofiją.

*Aš-Tu* santykis dialogo filosofijoje skleidžiasi kaip atsvara *Aš-Tai* santykiui, kurį Buberis traktuoja kaip „nutikrovinantį“, uždara savyje mąstymą – „mąstymą kaip tokį“, išaugusį iš graikiškoje tradicijoje susiformavusio teorinio buvimo *in abstracto* (Zabielaitė, 1999). Santykiui, kuriame atsiveriantis *Tai-pasaulis* – slogus, grėsmingas, reikalaujantis paklusti: „(...) jei tik aš reikiamu būdu jam netarnauju, jis sudūžta arba sudaužo mane“ (Buber, 1998: 78), gimdantis nevilgtį ir savidestrukciją. Tokia *Aš-Tai* santykio kritika dialogo filosofijoje

prilygsta hermeneutinei monologinio mąstymo, pasitikinčio kartezine ego savižina ir kitą traktuojančiai kaip priemonę, kritikai.

Iš tokio „nutikrovinančio“ santykio dialogo filosofijoje ir vaduojamasi „įtikrovinančio“ *Aš-Tu* santykio, kurio modelis pasitelkiamas hermeneutikoje, siekiu. Tai dialoginės atverties Kitam principas, kuris reiškia žydiškojoje tradicijoje (kaip priešingoje graikiškajai) itin akcentuotą buvimą *in concreto*. T. y. patį dalyvavimą prasmingame „kontingentiškos tikrovės vyksme“ (Sodeika, 1999: 39), įsitraukimą į gyvenimo dinamiką, nes tik taip dalyvaujant veriasi „gyvenamoje tikrovėje glūdintis pirmapradis būties esamybiškumas“ (Zabielaitė, 1999: 120). Toks dalyvavimas reiškia pirmapradi santykį su pasauliu, gyvenamąja tikrove, iki-filosofines, t.y. iki-teorines, iki-objektyvias, jos patirtis, kurios ir grindžia visą Buberio filosofiją, mat jam „iki-filosofiniai išgyvenimai tampa ta dirva, kurioje įsi-šaknija filosofinis mąstymas“ (Zabielaitė, 1999: 111). Tokios iki-teorinės, iki-objektyvios patirtys, išreiškiančios buvimą *in concreto*, sureikšminamos ir hermeneutikoje.

Taigi, kaip matome, ir hermeneutika, ir dialogo filosofija kreipia nuo objektinio santykio su pasauliu, kai būnama *prieš* pasaulį, taigi ir teoretizuojama *apie* pasaulį, egzistencinio link, kai būnama pasaulio viduje, visada *tam tikroje* situacijoje, taigi ir bylojama *iš* tos situacijos. Ir nebepuoselėjama iliuzijų atlikti transcendentinį judesį *už* pasaulio, kur galima būtų stabiliai bei saugiai įsitaisyti, prisiimant stebėtojo pozą (esmės – egzistencijos opozicija). Egzistenciškai būnama dialoginėje *Aš-Tu* atvirtyje. Šioje atvirtyje tampama, taip dalyvaujant pasaulio būtyje. Tampama kryptingai – siekiant išsiveržti už *das Man*<sup>1</sup> iškos (Heidegger) kasdienybės inercijos, įveikti buberiško *Aš-Tai* pasaulio susvetimėjimą, bauginantį šaltį ar egzistencinį „tai yra“ siaubą (Levinas) – būti autentiškai.

Ir vis dėlto hermeneutikos, išskleidžiančios savo interpretacinę dinamiką, santykis su į betarpiškumą kreipiančia dialogo filosofija, kaip matysime kitame skyrelyje, nėra vienprasmis.



Dažnai akcentuojamas skirtingas hermeneutinės filosofijos bei dialogo filosofijos kuriamo dialogo intensyvumas, plotis, taip pat tai, kad dialogo filosofijoje orientuojamasi į betarpišką dialogą, labiau kreipiantį į religinę, etinę plotmę, o hermeutinis dialogas įtarpinamas kalba ir autentiškiausiai skleidžiasi istorijos bei meno plotmėje<sup>1</sup>. Tekstualizuotas hermeneutikos

---

<sup>1</sup> Kalbant apie hermeneutikos santykį su dialogo filosofija ir jų sklaidą meno plotmėje, galima būtų paminėti ir kitokią nei čia aptariama žydiškoji – rusų literatūros tyrinėtojo Michailo Bachtino polifoninio dialogo filosofiją. Ji orientuota į meną bei estetiką, tačiau skiriasi nuo Heideggerio bei Gadamerio ontologinėje hermeneutikoje nusakomo dialoginio santykio su meno kūriniumi.

dialogas dažnai priešinamas tiek Buberio, tiek ir Levino siekiamam betarpiškam dialoginiam santykiui, kuriame, leviniškai tariant, atsiveria nebe produkuojama reikšmė (*signification*), o pirmapradė reikštis (*signifiance*) (Keršytė, 1999: 80) – su veidu siejama reikštis, kylanti iš paties santykio betarpiškumo. Taigi čia siekiama tiesioginio dialogo, kuriame saugoma gyva pokalbio dabartis (Gutauskas, 2010). Mat tik ji atveria „konkrečiai, kiekvieną akimirką atsinaujinančiai, jokiuose kategoriniuose rėmuose neišsitenkančiai ir jokių tekstu nepavadojami, t. y. būtent kontingentiškai, akimirksnio patirčiai“ (Sodeika, 1999: 20), kurioje tik ir gali būti patiriama patikimumą sukrečianti prasmė. Tuo tarpu hermeneutikoje dialogas skleidžiasi per kalbos mediumą, yra tekstualizuotas, čia interpretatorius, siekdamas suprasti, turi įsitraukti į klaidžius interpretacinius aplinkkelius, kurie ir reiškia interpretacinę dinamiką.

Tačiau vertėtų pastebėti, kad tais interpretaciniais aplinkkeliais romantinėje ir ontologinėje hermeneutikose judama skirtingai. Kaip netrukus matysime, tie interpretacinės dinamikos

---

Bachtinas akcentuoja dialoginį autoriaus santykį su savo kūrinio – romano herojais, atskleidžiant tų herojų autonomiškumą ir jo sąlygojamą polifoninio dialogo sklaidą romane. Tyrinėtojas savo polifoninio dialogo filosofiją atskleidė nagrinėdamas rusų literatūros klasiko Dostojevskio romanus, nes pastarasis, anot Bachtino, ir sukūrė naują romano žanrą – polifoninį romaną. Taigi Bachtinas pačiame mene – Dostojevskio romanuose išvelgia polifoninio dialogo principą, kaip apibrėžiantį tą meną – nagrinėdamas Dostojevskio poetiką, akcentuoja jo romanų polifoninį dialogiškumą, daugiabalsiškumą kaip pagrindinę šių romanų ypatybę: „Daugybė savarankiškų ir nesusiliejančių balsų bei sąmonių, tikra pilnaverčių balsų polifonija – tai iš tiesų pagrindinė Dostojevskio romanų savybė.“ (Bachtin, 1996: 10).

Tai reiškia, kad romano herojai traktuojami kaip atskiros asmenybės, turinčios savus pasaulius ir prabylančios savais balsais, nebesubordinuojamais autoriui. Herojai ne tik nebėra kūrėjo marionetės, bet, kaip autonominės asmenybės, įgyja savą gyvenimą, kuriam autorius (šia prasme „miręs“) jau nebegali turėti įtakos. Taip kūrinys pranoksta autorių ir verčia pastarąjį atsiverti jam – savo paties kūrinui kaip autonomiškam *Kitam*. Tad, jei pasitelktume neretą bachtiniško estetinio akto traktavimą krikščioniškomis kategorijomis (Čičinskaitė, Keršytė, Kovzan, 1999: 152–153), autorius, dieviškas kūrėjas, siekia tik užmegzti dialoginį santykį su kūrinio, jo paties sukurto visatos modelio, herojais. Mat jis leido tiems herojams kalbėti, ir jie tapo kalbančiais *aš*, kurie jau nebegali būti aprašomi kaip *jie* – tie, apie kuriuos kalbama iš buberiško *Aš-Tai* santykio. Galima tik kalbėtis su jais, t. y. „būti sambūvyje su herojumi, atsižvelgti į jo „norą“ šnekėti taip, tarsi autoriaus nebūtų, tačiau tarsi jo kažkas klausytųsi“ (Čičinskaitė, Keršytė, Kovzan, 1999: 143). Taip mezgamame egzistenciniame dialoge jiems leidžiama atsiverti kaip kitiems, taip „įteisinant svetimą „aš“ ne kaip objektą, o kaip kitą subjektą (...), įtvirtinant svetimą „aš“ – „tu esi“ (Bachtin, 1996: 15).

Tačiau gali kilti klausimas, kaip šitas polifoninis dialogas pačiame kūrinyje ir jo pagrindu mezgamas autoriaus dialogas su herojais, keliantis jų, kaip kitų, problemą, siejasi su hermeneutine samprata. Juk čia regis, nors išreiškiamas buvimas toje pat egzistencialistinėje, metafizinių esmių sferai priešingoje, plotmėje kaip ir hermeneutikos atveju, koncentruojamasi ne į tai, kaip per dialoginį santykį su meno Kitu skleidžiasi poetinės būties tiesos atvertys (dažnai tokios sklaidos erdve pasirenkama poezija), bet į patį dialoginį santykį su kūrinio (romano), kaip Kito, herojais ir į jų autonomiškus gyvenimus kūrinyje.

Toks polifoniškas kūrinys atveria daugialypes hermeneutinio interpretavimo galimybes, dialoginis suvokėjas pokalbis su tokiu kūrinium ir jo herojais yra iš principo nepabaigiamas – tai „dialoginė priešstata be išeities“ (Bachtin, 1996: 25), nutiesianti begalinį hermeneutinių interpretacijų kelią, o ir patį interpretuojantįjį padaranti aktyviu meno dalyviu. Regis, taip pat, kaip ir ontologinėje hermeneutikoje. Tačiau tam tikra prasme tai platesnis kelias: būtis čia nebeformuluojama įcentriškai, kaip nušvitimas, būties tiesos įvykis – *Ereignis*, smūgis, kurio laukiama, kuriam kaupiamasi. Šiame kelyje koncentruojamasi į patį polifoninį dialogą, kuris yra tarsi „veidrodinis subjektų akiračių atsispindėjimas kitų subjektų akiračiuose. Ir šie veidrodžiai, atgręžti vienas į kitą, sukuria begalinę turinių perspektyvą, kurios autorius negali išbaigti (...)“ (Čičinskaitė, Keršytė, Kovzan, 1999: 162). Čia atsiveria meno polifoniškumas, postmodernus prasmų pliuralumas, išsiskleidžiantis daugialypėmis skirtimis, kurių nesistengiama suvesti į tapatumų, centrų apibrėžtis.

poūdžio skirtumai lems ir kiek skirtingą jų ryšį su dialogo filosofija.

Romantinėje hermeneutikoje, interpretuojant tekstą, judama per kalbą kaip tarpininką to teksto autoriaus supratimo link. Čia mezgamas dialogas tarp interpretatoriaus ir teksto autoriaus. Remiamasi kongenialumo principu, kuris, tikima, įgalina tamprų tarpasmenį ryšį, leidžiantį empatiškai patirti teksto autorių, kaip dialogo *Tu*, atgaminti jo pirmines intencijas. Čia tekstas yra tik autoriaus vidinio pasaulio – romantinio „pasaulio savyje“ objektyvacija, taigi svarbus ne kaip jis pats, o labiau kaip priemonė autoriaus subjektyvumui išreikšti. Kalbant apie istorinį supratimą, tikima, kad tam tikro istorijos laikmečio interpretatorius, suėjęs į dialoginį santykį su tuo laikmečiu, kurį interpretuoja, kaip su *Tu*, interpretuoja tarpiškai, per kalbą, tačiau tiki galįs ją perskverbti, pasiekdamas istorinį bendralaikiškumą su tuo interpretuojamu laikmečiu. Taip siekiama jau aptartojo empatiško santykio su istoriniu Kitu kaip *Tu*, įgalinančio išvelgti pirmines, „užkoduotas“ jo prasmes, gal net geriau pažinti tą Kitą, nei jis pats save pažino.

Taigi nors romantinėje hermeneutikoje, skirtingai nei dialogo filosofijoje, reikšmingas kalbinis dialogo tarpiškumas, kuriame jau skleidžiasi interpretacinės dinamikos pradmenys, tačiau ši dinamika čia dar apribota, dar siekiama perskverbti kalbinį tarpiškumą, iš esmės orientuojantis į santykio su Kitu, kaip *Tu*, betarpiškumą. Štai šia orientacija romantinė hermeneutika artimesnė dialogo filosofijai nei vėlesnė hermeneutikos tradicija, perkėlusi dėmesį nuo subjekto prie paties teksto.

XX a. ontologinėje hermeneutikoje prarandamas tikėjimas tokiu betarpiškumu, galimybe empatiškai įsiskverbti į Kitą suspenduojant save. Dialogas nebesuvokiamas kaip pastanga kongenialiai, empatiškai susitapatinti su Kitu – ar genialiu meninio teksto autoriumi, ar istoriniu Kitu. Čia stengiamasi ne perkelti visą dėmesį nuo aš prie dialogo partnerio – *Tu*, kaip *savotiško* – patirtinio objekto, bet sutelkiamas dėmesys į tai, kas dinamiškai per kalbą skleidžiasi tame dialoge *tarp* abiejų dialogo partnerių. Mėginant dialogiškai suprasti tekstą, nesiekiamo atkoduoti už teksto slypinčią individualybę – supratimas čia neberedukuojamas į *mens auctoris* taisyklę: „suprasti apskritai nereiškia, kad reikia iš naujo aktualizuoti savyje kito mintis“ (Gadamer, 1999: 61), t. y. tik atgaminti, rekonstruoti. Ontologinėje hermeneutikoje dėmesys sutelkiamas į patį tekstą. Dialogiškai įsitraukiama į tekstualius interpretacinius aplinkkelius, siekiant patirti daugialypę dinamišką prasmės sklaidą tekste – t. y. apčiuopti „ne tiesiog fiksuotą intenduotą prasmę, o nuolatos besikeičiančią pastangą, tiksliau sakant, nuolatos pasikartojančią pagundą leistis į kažką su kažkuo“ (Gadamer, 1999: 176). Analogiškai *Aš-Tu* santykiyje su istorija, praeitimi, siekiama nebe epistemologiškai metodologiškai rekonstruoti pirmines prasmes – „tai, kas iš tiesų įvyko“, o, atsikračius šios siekiamybės kaip nepasiekiamos, stengtis suprasti, kokia tiesa skleidžiasi *tarp* tradicijos, praeities, ir dabarties, *tarp* vienos ir kitos istorinės situacijos.

Įsitraukti į susiliejančių horizontų atveriamą interpretacinę erdvę.

Taigi ontologinėje hermeneutikoje, siekiant dialogiškai, kaip *Tu*, suprasti tiek meną, tiek istoriją, atsiduodama interpretacinei dinamikai, kurioje tikimasi nušvitimo akimirku, Heideggerio terminais, būties prošvaisčių – saugią ir kartu savęs pačios užmarštyje skendinčią egzistenciją sukrečiančių atverčių. O šios įgyjamos tik ištikties būdu. Ištikties, kuri reikalauja subjektyvios valios atsidavusiai jų laukti, priešingos subjektyvumo savivalei. Tokia ištikties filosofija įveikia pasitenkinamą metafizine dabartiška esatimi, jos pačią esmę sudaro interpretacinė dinamika – nuolatinis nepabaigiamas judėjimas tų ištikčių link.

Vertėtų pastebėti, kad tokia ištikties filosofija būdinga ir dialogo filosofijai (tik pastarojoje atvertys ištinca betarpiškame santykiyje) – šia prasme matome dialogo filosofijos artimumą ontologinei hermeneutikai. Dialogo filosofijos sureikšminti iki-filosofiniai išgyvenimai, pirmą kartą *Aš-Tu* patirtys suvokiamos kaip ištiktys: nebūnama jose metafizinėje dabartyje – jos ištinca. „Žmonės visada gyvena *Aš-Tai* pasaulyje ir gali įeiti į *Aš-Tu* pasaulį. Be *Tai* žmonės negali gyventi, bet vien tik su *Tai* jie nerealizuoja žmogiško potencialo.“ (Brink; Janakes, 1979: 287). Čia galima būtų išvesti paralelę su M. Heideggerio filosofija: įprastai gyvenama kasdienėje *das Man* plotmėje, o autentikos akimirkos tik ištinca, jų siekiant, esant joms atsivėrus. Tik per tokias ištiktis – kai šiame pirmą kartą *Aš-Tu* santykiyje, jo *tarpe*, ištinca prasmės akimirkos – autentiškai realizuojamas žmogiškasis potencialas (Gutauskas, 2010: 224–229), tokiomis akimirkomis, heideggeriškai tariant, nušvinta būties prasmė. Nušvinta vis naujai. Nušvinta siekiančiajam suprasti, kuris yra dinamiškas – laukiantis, kol šios akimirkos priartės, būnantis joms, kaip *Tu*, dialogiškai atsivėręs.

### 1.2.2. Dinamiškas ontologinės hermeneutikos dialogo pobūdis

Dinamiškas ontologinės hermeneutikos dialogas formuluojamas kaip **interpretacinės dinamikos išsklaida tarp *aš* ir *Kito***. Analizuojant **heideggeriškąjį dialogo pobūdį**, išskiriama **interpretacinė dinamika kaip autentiškėjimo link vykstantis dialogas tarp štai-būties ir būties**. Akcentuojama, jog toks šio dialogo dinamiškumas ir pats šios dinamikos pobūdis reikšmingai sąlygotas štai-būties egzistencialumo – jis lemia štai-būties dialogą su būtimi kaip aktyvią pastangą, ryžtą ištrūkti iš egzistencialių kasdieniškos *das Man* plotmės. Analizuojant **gadameriškąjį dialogo pobūdį**, išskiriama **interpretacinė dinamika kaip neveikiamas tekstualizuoto pokalbio *tarpe* santykiyje su menu bei istorija**: per šį *tarpe* veriasi įcentrintos dinamiškos tiesos ištiktys mene ir *aukštesnis universalumas* istorinių horizontų liejimosi sampratoje.





Jau ankstesniame skyrelyje, aptariant hermeneutikos santykius su dialogo filosofija, siekta glaustai nusakyti skirtingą dialogo traktavimą romantinėje ir ontologinėje hermeneutikose. Tai yra parodyti skirtingą dialoginės interpretacinės dinamikos sklaidos pobūdį: romantinėje hermeneutikoje interpretacinė dinamika dar suvokta kaip ribojama empatinio tapatumo su Kitu, kaip *Tu*, siekiu, o ontologinėje hermeneutikoje – kaip įveikusi šią ribą ir dialogiškai besiskleidžianti tarp savęs (*aš*) ir Kito (*Tu*) – čia pats dialoginio „supratimo *buvimas* slypi begaliniam šito *tarp* generavime“ (Davey, 2006: 15), šitame neįveikiamame kalbiniame tarpiškume, atveriančiame interpretacinius aplinkkelius. Ontologinėje hermeneutikoje dialogiškai išsiskleidusi interpretacinė dinamika, jos ontologiniai pagrindai išsamiau ir aptariami šiame skyrelyje.

Šis sureikšminamas dialoginio santykio tarp subjekto ir „objekto“, kaip tarp *aš* ir *Tu*, procesas XX a. ontologinėje hermeneutikoje esmingai siejamas su ontologiniais pagrindais: tame abipusės subjekto ir „objekto“ atverties *tarp*, integraliai sujungiančiame subjektą ir „objektą“ kaip *aš* ir *Tu*, iškyla specifinė – ontologinė tikrovė.

Per šį dialogiškai išsiskleidžiantį procesualumą, dinamiką, kaip matysime, atskleidžiami šios tikrovės antimetafiziniai pagrindai. Jie veriasi kaip priešprieša ir metafizinei ontologijai, siekiančiai įveikti šį dialoginį *tarp* įgyjamais stabiliais – „objektyviais“ atsakymais, išvedančiais anapus dialogo, ir romantiniam subjektyvizmui, traktuojančiam supratimą kaip besiskleidžiantį dialoge, tačiau redukuojančiam jį į subjektyvumo „aktą“, siekiančiam atkoduoti pirmines subjekto prasmes. Su tokia dinamiška ontologine tikrove, peržengiančia ir vien subjektyvumo, ir vien objektyvumo ribas, XX a. hermeneutikoje siejama tiesos problema: ji čia dialogiškai skleidžiasi kaip interpretacinis supratimo *vyksmas* būties tiesos atverčių link – t. y. įcentrinta interpretacinė dinamika.

Taigi ir Heideggerio, ir Gadamerio teorijose presuponuotas savotiškas interpretacijos, kaip dialoginio *tarp*, santykis su būtimi. Tačiau kartais įžvelgiamos kiek skirtingos to intenterpretacijos ir būties santykio variacijos. Pavyzdžiui, G. Vattimo nuomone, „nors Heideggeris pabrėžė kalbą, ypač vėlyvojoje savo minties fazėje, jis traktuoja interpretaciją visų pirma iš buvimo prasmės požiūrio taško“, ir „nepaisant to, kad Gadameris pabrėžė ontologiją, jam interpretacija pirmiausia mąstoma iš kalbos požiūrio taško.“ (Vattimo, 1997: 3). Vis dėlto galima apibendrinti, kad abiejų autorių teorijose svarbus interpretacinis būties patyrimas per kalbą.



M. Heideggerio ontologinė hermeneutika veriasi kaip opozicija tradicinei su esaties metafizika siejamai ontologijai, siekiančiai objektizuojančio, baigtinio būties supratimo – Heideggerio teorijoje būtis traktuojama kaip neredukuojamai dinamiška – antimetafiziška. O tokia būtis skleidžiasi tik dialoginiame santykiyje su štai-būtimi. Tai iš esmės dialoginė – išvelgianti dialogiškumą kaip konstituojantį jos esmę – būties samprata, kuria siekiama atsiriboti nuo dekartiško monologinio mąstymo, besitenkinančio savimi kaip „*ens perfectissimum*.“ (Heidegger, 1962: 125), įveikti uždarą savyje, metafizinę būties sampratą, kuri mąsto objektiškai – „tiek, kiek ji esinį prieštato tik kaip esinį, bet nemąsto apie pačią būtį“ (Heideggeris, 1992: 99). Heideggerio teorijoje dialoginis štai-būties santykis su būtimi yra pamatinė būties atverčių, nesučiuopiamų stabilų pažinimą užtikrinančiomis epistemologinėmis priemonėmis, sąlyga.

Pastebėtina, kad ir pačioje Heideggerio štai-būties – *Dasein* sąvokoje etimologiškai glūdi atvertis (*da* – štai – atvėrimo judesys). Ji pirmapradiškai susijusi su buvimu: *štai-būtis* būna atsiverdama, *eks-tatiškai*. Taigi buvimas čia suvokiamas „ne kaip „*konceptas*, kuriuo mes disponuojame“ (Heidegger, 1962: 27), bet kaip tai, kam dialogiškai atsiveriama. Ji ne suvokia buvimą kaip priešais esantį objektą, bet dialogiškai atsiveria buvimui, kuris „priklauso paties *Dasein* esminei konstitucijai“ (Heidegger, 1962: 28), „pats Buvimo supratimas yra apibrėžta *Dasein* Buvimo charakteristika“ (Heidegger, 1962: 32). Taip štai-būties dialogas su būtimi skleidžiasi kaip štai-būties santykis su savimi, su tuo, kas savyje pirmapradiška, kas žadina autentiškumą.

Tai dinamiškas dialogas, štai-būtis šiame dialoge nulemta nepabaigiamai artėti savo būties link, autentiškėti, neužbaigiant šios dinamikos pasiekiamu stabiliu tapatumu (nes pastarasis reikštų grįžimą prie esaties metafizikos). Toji štai-būtis niekuomet neįveikia „laikymosi pakeliui“, nepretenduoja išeiti už kelio arba pasiekti to kelio pabaigą. Dialoginėje štai-būties atvertyje būčiai skleidžiasi nepabaigiama, tačiau įcentriškai kryptinga interpretacinė dinamika.

Vertėtų pastebėti, kad toks šio dialogo dinamiškumas ir pats šios dinamikos pobūdis reikšmingai sąlygotas štai-būties egzistencialumo. Jis lemia štai-būties dialogą su būtimi kaip aktyvią pastangą, ryžtą ištrūkti iš egzistencialių kasdienybės modusų, atsiplėšti akimirksniui nuo *das Man* plotmės. Taip patirti kasdieniško įrankaus pasaulio įtrūkį, per kurį ir veriasi autentiškas santykis su savo būtimi – ištinka būties atverčių *Ereignis*.

Tokį štai-būties ryžtą puoselėjant dialogą su būtimi galėtume įvardyti valia, tačiau ši valia nepainiotina su subjektyvistine savivale, kuri tik prievartautų būtį – tai valia pačios būties atverties, jos „savisklaidos įvykio“ (Sheehan, 2002: 323), link. Šioje ryžtingoje, veržlioje štai-būties pastangoje savotiškai dera aktyvumas ir pasyvumas: tai aktyvumas pasyvumo – kaip

nuolankios atverties būčiai, tikintis jos išitikties, link. Toks štai-būties aktyvumas santykyje su būtimi yra štai-būties autentiškėjimas. Toks autentiškumo link kreipiantis štai-būties ir būties dialogas išsiskleidžia Heideggerio meno patirties analizėje, taip pat štai-būties baigtinumo analizėje.



H.-G. Gadameris, iš M. Heideggerio perėmęs ontologinį matmenį, hermeneutinį supratimą plėtoja kaip „tiesos link nukreiptą begalinį pokalbį, kuris esame mes“ (Gadamer, 1999: 98). Šį pokalbį sąlygojantis dialoginis santykis išreiškia antikartezinį subjekto / objekto santykį, nes čia nebe dominuojama prieš objektą, bet greičiau subordinaciškai atsiveriama jam kaip dialogo partneriui, žvelgiama į jį klausiančiu žvilgsniu, taip stengiantis įsiklausyti į jo paties balsą. Nepasiliekiama tarp artimumo ir svetimumo polių, bet nuolat stengiamasi tą svetimąjį, Kitą, priartinti prie savęs suprantant.

Toks dialogas, arba pokalbis, turi klausimo – atsakymo struktūrą: „klausimų ir atsakymų procesas parodo pamatinę žmogiškosios komunikacijos struktūrą, pirmą pradę dialogo sąrangą. Tai svarbiausias žmogiškojo supratimo reiškinys.“ (Gadamer, 1999: 157). Supratimas čia prasideda nuo Kito užklausimo, kreipimosi į Kitą. Ir šio pokalbio neužbaigia teisingo atsakymo riba, nes suprasti ontologinėje hermeneutikoje nereiškia atkoduoti pirminę sakytojo prasmę.

Čia aktuali gadameriškojo dialogo skirtis nuo platoniškojo. Pastarasis skleidžiasi šnekoje, išartu žodžiu, ir yra orientuotas į *susišnekėjimą* atkoduojant sakytojo pirmines prasmes – intencijas, o čia minimas hermeneutinis dialogas – užrašytu žodžiu, tai tekstualizuotas dialogas, kuris ne perteikia pirminę intenduotą prasmę, o įtraukia į interpretacinius aplinkkelius. Čia galėtume paminėti ir tokio gadameriškojo pokalbio skirtį nuo gyvo žodinio pokalbio, vyraujančio moksle bei praktiniame gyvenime, kuriuo siekiama vien tik *susišnekėti*, kur į Kitą kreipiamasi tik pasitikslinti, ar pašnekovas teisingai jį suprato, t. y. ar atkodavo tai, ką jis norėjo pasakyti, jo intencijas. Galime prisiminti ir jau aptartą gadameriškojo dialogo skirtį nuo romantinės hermeneutikos dialogo, kuriame – nors tai taip pat tekstualizuotas dialogas – siekiama kongenialiai susitapatinti su teksto autoriumi kaip Kitu ar „persikelti“ į tam tikrą siekiamą suprasti istorijos laikotarpį, taip atkoduojant, jo, kaip Kito, pirmines prasmes. Taip siekiama gilesnio nei būdingo praktiniam gyvenimui ar mokslui *susišnekėjimo*, perkeltiant save į Kitą.

Gadamerio hermeneutiniame dialoge, nors taip pat siekiama savotiško *susišnekėjimo*, jis aiškiai suvokiamas kaip neturintis galutinės ribos – nutiestas į begalybę. Toks dialogas – tai *begalinis pokalbis*, atveriantis nepabaigiamą interpretacinę dinamiką tarp savęs ir Kito, nebevaržomą net romantiniu tapatumo su Kitu siekiu. Šia prasme hermeneutinį dialogą galima

suprasti kaip siekiamybę – taip, kaip jį apibūdina M. Gutas, gretinantis hermeneutinį ir dialogo filosofijos dialogus: „dialogas hermeneutinės filosofijos atstovui, apmąstančiam interpretavimo praktikas, nėra jokia duotis, o tik siekiamybė“ (Gutas, 2004: 2). Amžina siekiamybė vis geriau suprasti Kitą, būnant dialoginėje situacijoje tarp savęs ir Kito, atsivėrus šiam *begaliniam pokalbiui*.

Šiame pokalbyje supratimas skleidžiasi klausimų – atsakymų struktūra, kurioje bet koks atsakymas nėra galutinis, nes lieka atviras tolesniam klausinėjimui: „iš tiesų kiekvienas klausimas pats vėlgi yra atsakymas, motyvuojantis naują klausimą“ (Gadamer, 1999: 157). Pati klausimo esmė – „atverti galimybes ir laikyti jas atviras“ (Gadamer, 2004: 299). Taigi suprasti reiškia įsitraukti į tą klausimų – atsakymų kaita plėtojamą *begalinį pokalbį* tarp dialogo partnerių, į jame išsiskleidžiančią interpretacinę dinamiką, kuri rutuliojasi būties atverčių link, tačiau kurioje mes „suprantame visada skirtingai, jei iš viso suprantame“ (Gadamer, 2004: 296).

Tokia dialoginė interpretacinės dinamikos sklaida įgyja hermeneutinio rato pavidalą. Mes „suprantame tik tai, ką suprantame kaip atsakymą į klausimą“ (Gadamer, 1999: 157), ir kartu klausiami tai, kas jau žinoma, nes klausime jau glūdi atsakymas. Čia galėtume prisiminti ir M. Heideggerį, kuris teigė, kad „kiekvienas ieškojimas yra vedamas to, ko ieškoma.“ (Heidegger, 1962: 24). Šiuo ratu judama tarp savo pirminio supratimo ir siekiamo suprasti dialogo partnerio – Kito. Interpretacinė dinamika ir skleidžiasi kaip toks judėjimas ratu jame išstinkančių būties atverčių link.

Tačiau vertėtų akcentuoti, kad taip ratu interpretacinė dinamika rutuliojasi ne tik anapus objektyvistinio, pažinimo, siejamo su jau aptarta moksline epistemologija, bet ir anapus subjektyvistinio supratimo, kuris, kaip matėme, dar labai reikšmingas, pavyzdžiui, romantinėje hermeneutikoje. Čia atsisakoma ne tik dichotominio subjekto / objekto santykio, bet ir romantinio individualistinio supratimo kaip „paslaptingos sielų bendrijos“, siekiama išsivaduoti iš „moderniojo subjektyvizmo aporijų“ (Gadamer, 1999: 78). Toks hermeneutinis supratimas skleidžiasi kaip *aš* ir Kito dialoge gimstantis *tarp*. Jame vyksta „dalijimasis bendra prasme“ (Gadamer, 2004: 292), kuri „ateina į buvimą per supratimo „nutikimą“ (Bernstein, 1983: 139) ir kuri pranoksta autorių, nes jai būdingas į autoriaus intencijas neredukuojamas perteklius.

Suvokėjui dialogiškai atsivėrus menui, įsitraukiama su juo „į vaisingą pokalbį, kai klausiami ir atsakoma, arba kaip tave klausia ir tu turi atsakyti, – į tikrą dialogą, kuriame kažkas išeina aikštėn ir „pasilieka“. (Gadamer, 1999: 162). Pačiame pokalbio *tarp* „išeina aikštėn“ prasmė, kuri „prasilaūžia pro tai, ką suvokėjas tik įsivaizduoja“ (Gadamer, 2004: 271), o taip pat atitolsta ir nuo analizuoto romantinio menininko intencijų mene atgaminimo. Čia

suvokėjo užduotis – būti pasiruošusiam tam meno Kito įsilaužimui, kuris natūraliai pranoktų subjektyvius šališkumus. „Svarbu žinoti kiekvieno šališkumus, kad tekstas galėtų prezentuoti save visame savo kitoniškume ir taip pareikštų savo paties tiesą prieš kiekvieno pirmines prasmes.“ (Gadamer, 2004: 271–272). Tačiau, kita vertus, teksto tiesa taip pat jokia būdu ne objektizuojama, vienprasmė – atsižvelgiant į meno, kaip tokio, daugiaprasmiškumą, regisi atvirkščiai: meno Kitas gali įsilaužti vis kitaip, nuolat sutrikdydamas dialogiškai jam atsivėrusį suvokėją. Be to, tas įsilaužimas iš principo neatskiriamas nuo suvokėjo, kuris taip pat nėra tik tuščia erdvė, „į kurią įsilaužiama“, bet kartu ir aktyvus tos prasmės sąlygotojas. Taigi ši vien subjektyvumo ribas pralaužianti – *tarp* suvokėjo ir meno ištinkanti prasmė, veriasi kaip abipusiškai sąlygota dialogo partnerių. (Interpretacinės dinamikos išsklaida mene bus plačiau aptariama vėliau.)

Su tokiu *begaliniu pokalbiu* siejama pasirodo ir Gadamerio dialoginė istorinių horizontų liejimosi samprata, itin suaktualinta istorijos, tradicijos suvokimui. Šia samprata dekonstruojama galimybė objektyviai aprašyti istorinį laikotarpį, taip pat romantinė viltis rekonstruoti autentišką tikro istorinės praeities etapo, kaip dialogo Kito, horizontą, empatiškai persikeliant į jo situaciją. Kita vertus, atsisakoma ir neatsakingai subjektyvistinio istorijos traktavimo. Su tam tikru istoriniu laikotarpiu mezgamas dialogas čia įgyja horizontų liejimosi veiksmo formą. Šis horizontų liejimasis vyksta kaip jau minėtas *begalinis pokalbis*: bandančiojo suprasti – *aš* horizontas liejasi su mėginamo suprasti istorinio laikotarpio – *Tu* horizontu. Tame susiliejime gimsta interpretacinė dinamika – vyksmas, kreipiantis prasmės suvokimo link. Šiuo vyksmu – *tarp* „pakylama į aukštesnį universalumą, kuris įveikia ne tik mūsų pačių, bet taip pat ir kito partikuliarumą“. (Gadamer, 2004: 304). (Interpretacinės dinamikos išsklaida mene bus plačiau aptariama vėliau.)

### 1.2.3. Ontologinės hermeneutikos ir leviniškoji santykio su Kitu dinamika

Gretinant ontologinės hermeneutikos ir leviniškąją dialogo dinamiką, akcentuojama **skirtis tarp hermeneutinės begalinės interpretacinės dinamikos ir dinamiško leviniškojo Begalybės mąstymo, išryškinant skirtumą tarp hermeneutinio Kito ir leviniškojo Visiškai Kito**, parodant, jog hermeneutinis santykis su Kitu paremtas tapatumo ir skirties žaisme, o leviniškasis mąstymas – radikalia skirtimi.



Jau minėti skirtumai tarp hermeneutikos ir dialogo filosofijos santykio betarpiškumo /

tarpiškumo, dialogo intensyvumo, jo sklaidos erdvių aspektais, taip pat bandytas išryškinti tamprus šių filosofijų ryšys kreipiant nuo objektinio prie egzistencinio santykio, nuo santykio „apie“ prie santykio „iš“, kuriame įveikiama kasdienybės inercija, susvetimėjimas.

Leviniškajame dialoge labiau išryškėja ir kitas vienijantis su hermeneutika aspektas – dinamiškumas, kreipiantis į Begalybę. Šiuo aspektu įdomu sugretinti Gadamerio *begalinį pokalbį* ir Levino Begalybės mąstymą. Šis gretinimas padeda atskleisti hermeneutikos begalinę interpretacinę dinamiką santykiyje su Kitu kaip skirtingą nuo leviniškajame santykiyje su Kitu, kaip Visiškai Kitu, atsiveriančio Begalybės mąstymo, taip išryškinti hermeneutinę santykio su Kitu specifiką hermeneutikai daugeliu aspektų artiname leviniškos dialogo filosofijos kontekste<sup>2</sup>.

Leviniškasis dialogas yra dinamiškas pačia savo esme, nes tai begalinis kelias Visiškai Kito link, kur bandymas suprasti dialogo partnerį iš principo negali baigtis. Gadamerio filosofinėje hermeneutikoje *begalinis pokalbis* taip pat reiškia, jog nepasiekiamas baigtinis Kito supratimas. Ir vis dėlto ši dinamika leviniškoje filosofijoje ir hermeneutikoje skiriasi (ne tik jau minėtais aspektais). Į Begalybę orientuojantis leviniškasis supratimas skiriasi nuo nepabaigiamos – šia prasme taip pat *begalinės* hermeneutinės interpretacinės dinamikos dėl išryškėjusios skirtingos dialoginės orientacijos į Kitą pobūdžio a/simetriškumo, tapatumo / skirties atžvilgiu. (Beje, pastebėtina, kad šis Kito / Visiškai Kito a/simetriškumo aspektas skiria ir leviniškąją dialogo filosofiją nuo buberiškios: pastarojoje orientuojamasi į Kitą, o ne į leviniškąjį Visiškai Kitą.) Reikėtų paminėti, kad romantinės ir ontologinės hermeneutikos interpretacinė dinamika šiuo orientacijos į Kitą pobūdžiu skiriasi nuo leviniškosios dialogo dinamikos kiek skirtingai.

---

<sup>2</sup> Čia galima būtų prisiminti jau minėtą M. Bachtino polifoninio dialogo sampratą, keliant klausimą: ar savais, nuo autoriaus nepriklausomais, balsais prabylantys romano herojai, kaip Kiti, yra autoriaus paties Kiti, ar Visiškai Kiti? Tai yra: ar polifoninis dialogas peržengia autoriaus sąmonės imanenciją, ar vis dėlto herojus grąžina atgal į ją? Galbūt galėtume tą herojų kuriamą polifoniją romane suvokti kaip autoriaus-aktoriaus prisiimamus labai skirtingus vaidmenis, kuriuos jis vaidina vienu metu romano plotmėje, taip kurdamas „aukštesnio negu homofonija lygio vienovę“ (Bachtin, 1996: 29). Ar tai, kad vaidina tas pats aktorius, reiškia, jog visi herojai, kaip Kiti, yra jo *paties Kiti* (t. y. imanentiški aktoriui), ar vis dėlto jie išsirutulioja į susvetimėjusius su autoriumi *Visiškai Kitus*?

Šis klausimas gali įtraukti į nepabaigiamas diskusijas, vis dėlto paties Bachtino samprata regisi artimesnė herojaus kaip Visiškai Kito, sutraukančio sąmonės imanenciją ir ją transcenduojančio, traktavimui: romanas „kuriamas ne kaip vienos sąmonės, objektiškai suėmusios į save kitas sąmones, visuma, o kaip keleto sąmonių, iš kurių nė viena iki galo nėra tapusi kitos objektu, sąveikos visuma“ (Bachtin, 1996: 25). Tačiau – pabrėžtina – čia Visiškai Kitas netapatintinas su Levino Visiškai Kitu, postuluojančiu pamatinę, neredukuojamą skirtį, kas reiškia esminį to Kito nesuvokiamumą – t. y. negalėjimą įsavinti. Bachtino sampratoje Visiškai Kitas reiškia ne principinę nesuvokiamybę, o kūrinio herojaus ištrūkimą iš kūrėjo imanencijos (o ištrūkus iš tos imanencijos gali užsimegzi dialoginis santykis tarp autoriaus ir herojaus, kuriame nekeliami problema dėl to, kad suprantant įsavinama).

Romantinė hermeneutika, kurioje orientuojamasi į empatišką genialaus teksto autoriaus supratimą per tekstą, nors yra artima leviniškai dialogo filosofijai savo nukreiptumu į asmenį, netrukus atskleidžia savo skirtumą nuo jos čia aptariamoms orientacijoms į Kitą pobūdžiu. Šioje romantinėje koncepcijoje, kaip matėme, siekiama empatiškai įsigyventi į Kitą, jį įsavinti, o tai reiškia, simetriškai suprasti Kitą. Čia siekiama simetrinio tapatumo su Kitu ir šiuo siekiu ribojama interpretacinė dinamika, nors baigtinumą laiduojanti simetrija ir nepasiekiamą (dėl to nepasiekiamumo kalbame apie interpretacinę dinamiką kaip jai būdingą, nors ir suvaržytą). Toks simetrinio tapatumo su Kitu siekis esmingai skiria nuo iš principo asimetrinio, pamatine skirtimi paremto leviniško Visiškai Kito supratimo, kuriame dinamika, kaip matysime, ne suvaržoma, o įbegalybinama. Žvelgiant iš tokios leviniškosios skirties filosofijos perspektyvos, romantinės hermeneutikos tapatumo su Kitu siekis yra tiesiog redukavimas Kito į tą patį, išreiškiantis egoistinę „patybės tautologiją“ (Levinas, 1999: 43), arba metafizinę „tapatumo hegemoniją“, kurioje bet koks kitas redukuojamas iki „aš“ statuso, kur apgaubia nuobodulys, nes viskas įsiurbiamą, įstringa ir užmūrijama Tame Pačiame“ (Levinas, 2001: 87).

Ontologinė hermeneutika, kurioje atsisakoma šio tapatumo su Kitu siekio kaip nepasiekiamo ir, sureikšminant dialoginio santykio *tarp*, išlaisvinama interpretacinė dinamika, čia analizuojamu aspektu yra kiek artimesnė leviniškajai dialogo dinamikai. Mat hermeneutinė interpretacinė dinamika, kuria siekiama ne persikelti į Kito vietą, bet būti *tarp* savęs ir Kito, skleidžiasi kaip tapatumo ir skirties žaismė, kur siekiama savotiško tapatumo su Kitu, nes stengiamasi jį suprasti, tačiau šis tapatumas dinamiškas, medijuojamas skirties, nes to Kito supratimas gali būti vis iš naujo perinterpretuojamas, jis gali sukristi interpretatorių, išmušti jį iš įprasto supratimo vėžių, nušviesdamas vis naują savo tapatumą. Interpretacinę dinamiką čia skatina iki galo niekuomet neįveikiama skirtis tarp *aš* ir *Kito*: „interpretacija suponuoja kitybės raišką, o ši – interpretacijos galimybę ir prasmingumą“ (Jackūnas, 2008: 58).

Tačiau vertėtų akcentuoti, jog pati ontologinės hermeneutikos orientacija į Kitą, kaip galimai tapatų sau – nors šis tapatumas ir dinamiškas, netvarus – vis dėlto skiria nuo leviniškosios orientacijos į Visiškai Kitą, grįstą principine skirtimi.

E. Levinas, dialoginiame *Aš – Kitas* santykiyje asimetriškai sureikšmindamas Kitą, ragindamas išsaugoti jį kaip Kitą, teigia principinį to Kito nesuvokiamumą: Kitas yra nebendramatis sau pačiam, tai suvokimu nesuimama į save atskirybė – „neredukuojamas ne-aš svetimumas“ (Levinas, 1999: 44). Čia Kito suvokimas yra suvokimo imanencijai neprieinama transcendencija. Tai Kitybė anapus veidrodžių. O hermeneutiškai traktuojant, Kitas nėra visiškai transcendentiškas, šia prasme nesuvokiamas – čia siekiama suprasti Kitą jį įsavinant, siekiama to supratimo laiduojamo tapatumo, kad ir dinamiško, su Kitu. Taip įsavinama Kitybė regima savo paties veidrodyje. Taigi ir hermeneutika, teigianti dinamišką – akimirkos tapatumą su Kitu,

leviniškai žvelgiant, redukuoja Kitybę į tą patį. Šia prasme, traktuojama kaip neišsivadavusi iš Vakarų metafizikos istoriją apėmusios alergijos Kitybei „ligos“.

Net heideggeriškas dialogiškai nuolankus, pamaldus, atsivėrimas būčiai, jos tiesai, kaip Kitam, gimdantis dinamišką poetinį paslėpties – nepaslėpties žaismą, Levinui atrodo „indiferentiškas, atsiribojantis, neatsakingas ne-santykis“ (Keršytė, 1999: 66). Nors atsiribojama nuo solipsistinių projekcijų į *Kitą* ir šia prasme visada judama nuo savęs *Kito* link, Kitybė čia nėra absoliuti. Hermeneutinis suvokimas skleidžiasi kaip santykio tarp interpretuojančio *Aš* ir to *Kito*, kaip *Tu, tarp*. Taigi čia neišeinama už savęs: Kitas interpretaciškai įsavinamas, t. y. gražinamas į save, paverčiamas savimonės dalimi, tokiu būdu redukuojamas į tapatumo mąstymą. Taip, leviniškai žvelgiant, hermeneutika, bandydama suvokti, interpretuodama *Kitą*, juda grįžties trajektoja. Juda keliu, kuriame pirmyn einama „sugrįžtant“, nors tas „sugrįžimas“ ir dinamiškas, begalinis, niekada netampa „jau įvykusių faktų“. Tiksliau tariant, tai amžinas grįžimas, niekada netampantis *sugrįžimu* į namus, kuriuose galima būtų pasilikti.

Tuo tarpu Levinui būdingas „negrįžtamas judėjimas“ (Levinas, 1999: 46): judama nuo *Aš* link *Kito* nesigręžiojant atgal į *Aš*. Levino „aš, būdamas atsakingas, niekada nenustoja šalinti iš savęs save patį“ (Levinas, 2001: 191). Taip siekia išsilaisvinti nuo bet kokio turėjimo, atsisakyti bet kokio įsitvirtinimo *aš* pagrindu, t. y. *aš* suverenumo. Grįžimui į save, į savo namus žydiškosios dialogo filosofijos atstovas priešina amžiną benamiškumą, kuriame veriasi *Kito, kaip Visiškai Kito*, anapussybė, iš principo nepasiekiamą *Aš* ir jo suvokimui. *Visiškai Kito* suvokimas, radikaliai transcendentiškas suvokėjui, formuluojamas kaip suvokimas anapus suvokimo.

Toks paradoksalus suvokimas ir atskleidžia levinišką Begalybės mąstymą, kuris siejamas su amžinu ateitiškumu. Čia būnama kelyje visuomet nukrypus į begalinę ateitį, prie kurios laiko pririšęs amžinas įpareigojančio *Kito* geismas. Tai begalinis Geismas, siekiantis tikslo, kuriam negali prilygti, nes „geidžiant priartėjimas atitolina, o mėgavimasis tėra tik alkio augimas“ (Levinas, 2001: 183). Toks „geismas savotiškai minta savo paties alkio ir auga tenkinamas“, jis „(...) yra panašus į mąstymą, mąstantį daugiau, negu jis mąsto (...)“ (Levinas, 1994: 93).

Tokia „begalinė savęs emanacija kito asmens link“ (Keršytė, 1999: 75) traktuojama kaip būtis-kitam, nutildanti „bevardį ir beprasmį būties gaudesį“ (Lévinas, 1994: 47), išvaduojanti iš siaubą keliančio, nuasmeninto „tai yra“ beprasmybės. Tokia būtis-Kitam įgalina peržengti net Heideggerio „būties link mirties“ ribą. Mat, anot Levino, Heideggeris nubrėžia sau ribą, nes pamatinį būties santykį vis dėlto mezga ne su kitu asmeniu, o su mirtimi, o tai gražina prie individualios būties anapus santykio, nes mirštame vieni (Lévinas, 1994: 55). Tuo tarpu



Levinas per pamatinį santykį su *Kitu*, kaip *Visiškai Kitu*, asmeniu tarsi įveikia mirtį Begalybės link.

### 1.3. Įcentrinta interpretacinė dinamika meno plotmėje

#### 1.3.1. Filosofijos ir meno jungtis

Filosofijos ir meno jungtis formuluojama kaip **filosofijos meniškėjimas ir meno filosofiškėjimas**. Teigiama integrali filosofijos sąsaja su menu, kaip atskleidžiančiu dinamišką tos filosofijos esmę. Hermeneutinė interpretacinė dinamika, įcentrinta to tiesos siekio, rodosi kaip egzistencialus buvimas tėkmėje būties tiesos atverčių – ištinkančių akimirksnio nušvitimų link. O tokios atvertys autentiškiausiai skleidžiasi būtent mene, meną paversdamos dinamiškos filosofinės tiesos sklaidos erdve. Taip **įcentrinė interpretacinė dinamika būties tiesos atverčių link** tampa jungtimi, integraliai susiejančia hermeneutinę **filosofiją ir meną**.



Metafizinės esmės ir egzistencijos priešpriešą įveikusioje hermeneutikoje atsisakoma platoniškos meno, kaip juslinės regimybės, ir filosofijos, kaip ieškančios abstrakčių tiesų, opozicijos. Liaujamasi filosofiją, kaip realizuojančią pažinimo troškimą, mąstant apie abstrakčias, anapus gyvenimo šiapusybės plytinčias idėjas, priešinti menui, kaip pasiliekančiam šiapusybėje. Hermeneutinė filosofija pasirodo nebegalinti apsiriboti abstrahuojančiu mąstymu. Tad, užuot ieškojusi metafizinės esmės anapus egzistencijos, užuot vien abstrakčiai teorizavusi „apie“, įsikuria pačioje egzistencijos konkretikoje – ima byloti „iš“ gyvenimo, egzistencijos vidaus. Tokia imponantišką „pranašo togą“ nusimetusi filosofija – filosofija *in concreto* įgyja tam tikro reliatyvumo (nors visiškai skirtingo nuo reliatyvizmo), taigi ir daugiaprasmiškumo, tampa interpretacinė, dinamiška. O šie bruožai, nurodantys supratimo interpretacinę dinamiką, jau sieja ją su menu.

Ontologinėje hermeneutikoje formuluojama esminė filosofijos sąsaja su menu, kaip ne tik papildančiu tą filosofiją, bet integraliai susijusiu su jos esme: hermeneutiškai formuluojama tiesa, apibūdinama kaip interpretacinė, dinamiška, geriausiai atsiskleidžia būtent konkrečioje meno plotmėje. Čia interpretacinė dinamika, įcentrinta to tiesos siekio, rodosi kaip egzistencialus buvimas tėkmėje būties tiesos atverčių – ištinkančių akimirksnio nušvitimų link.

O tokios atvertys autentiškiausiai skleidžiasi būtent mene, meną paversdamos dinamiškos

filosofinės tiesos sklaidos erdve. Taip įcentrinė interpretacinė dinamika būties tiesos atverčių link tampa jungtimi, integraliai susiejančia hermeneutinę filosofiją ir meną.

Gadameris ypač sureiškina literatūros meną, kaip skirtingą nuo filosofijos kalbos požiūriu – literatūroje hermeneutinės filosofijos tiesa autentiškiau skleidžiasi dėl jos iš sąvokiškumo išlaisvintos kalbos. Mat filosofinė egzistencinė „esmė“ nesiriboja sąvokine, idėjas spekuliaciškai reflektuojančia metafizinės filosofijos kalba, kuri tik „atspindi mąstymines apibrėžtis vieną kitoje“ (Gadamer, 1999: 151). Ši su interpretacine, dinamiška tiesa siejama hermeneutinė „esmė“ pranoksta įsitvirtinusią filosofinę kalbą, todėl gręžiamasi į literatūrą, kaip adekvačiau išreiškiančią tą hermeneutinės filosofijos „esmę“.

Literatūroje išsivaduojama iš sąvokiškumo, joje atsiveria „tekstai, atliekantys savo tikrąją paskirtį teksto pavidalu“ (Gadamer, 1999: 186), „išskirtiniai tekstai“ (Gadamer, 1999: 187). Tai tekstai, kurie nėra paliekami už nugaros suprantant (Gadamer, 1999: 161–162), nes jie niekada negali būti galutinai suprasti – išsaugo savo meninį potencialą prabilti vis naujai, todėl reikalauja vis iš naujo grįžti prie jų, į juos įsižiūrėti, jiems atsiverti. Štai tokie tekstai ir atveria antimetafizinės filosofijos „esmę“, kuri taip pat niekada negali būti „paliekama užnugaryje“ kaip galutinai suvokta, vienąkart pažinta ir daugiau nebeturinti ką naujo pasakyti. Mat jai, pasirodo, būdingas tas pats „nepasiekiamas tolis ir toliveika, o kartu absoliutis dabartiškumas, kurie (...) būdingi meno panteonui“ (Gadamer, 1999: 170). Tokiais tekstais adekvačiau išreiškiamas hermeneutinės „esmės“, kaip būties tiesos atverties, nebaigtinumas, interpretaciškumas, dinamiškumas. Mat filosofija, taip pat kaip ir menas, neišmatuojama kažkokiu savaime aiškiu matu, nors ir „turi savo riziką – gali prasilenkti su savimi“ (Gadamer, 1999: 152). Filosofijai, kaip ir menui, būdinga „atvėrimo ir nepasidavimo dialektika“, įtraukianti suvokėją į dinamišką interpretacijų kelią. Abiejuose svarbu „pasiekti, kad dalyvautum“ (Gadamer, 1999: 170).

Heideggeris bei Gadameris itin išryškina poezijos tekstus, kaip potencialius išsakyti hermeneutinę filosofijos „esmę“, nes šie tekstai ypač intensyvūs savo daugiabalsiškumu, daugiaprasmiškumu, skatinančiu interpretacinę dinamiką, ir kartu įcentrinu judėjimu būties tiesos atverčių link. Šiuose tekstuose geriausiai realizuojama Goethe's žodžius atitinkanti „plačiausiai suformuluota hermeneutikos idėja“ – kad „viskas yra simbolis“ (Gadamer, 1999: 62). Juose tarsi grįžtama į heideggerišką kalbos būties namus, kuriuose kalba autentiškai prabyla savo daugiabalsiškumu, atverdama „teksto daugiaprasmiškumą ir tamsumą“ (Gadamer, 1999: 149), kurį kartais – tik akimirksniai nušviečia būties tiesos ištiktys.

Taigi, kaip matome, hermeneutinės filosofijos „esmė“ pasirodo taikliau išreiškiama literatūros kalba, ir literatūros kalba pasirodo giliau save atskleidžianti sąryšyje su hermeneutikos filosofijos „esme“. Tai liudija šios filosofijos meniškumą – nes iš jos

egzistencinės „esmės“, natūraliai, kyla poreikis menui – ir, kita vertus, meno filosofiskėjimą – nes filosofiskumas sąlygoja paties meno sampratos transformaciją.

Toks filosofijos meniškėjimas hermeneutikoje traktuojamas kaip pačios filosofijos autentiškėjimas, pirminių savo prasmių atgavimas: įsiverždama į „poetinės kalbos paribio sritį“ (Gadamer, 1999: 146), hermeneutinė filosofija pati atgauna savo autentišką reikšmę. Išsivadavusi nuo metafizinių stabilios tiesos iliuzijų, ima skleistis kaip daugiaprasmė, dinamiška, interpretaciškai judanti įcentrine kryptimi ir nepretenduojanti šį judėjimą užbaigti pasiekus „centrą“.

O meno filosofiskėjimas reiškia, kad menas čia nebetraktuojamas klasikinės kantiškosios estetikos požiūriu – peržengia formalaus estetizmo ribas. Pasirodo esąs ne kantiškas estetinio pasimėgavimo objektas, bet autentiška filosofinės tiesos sklaidos erdvė, ne tikslas savyje priemonių pasaulyje, teikiantis gražias daiktų reprezentacijas ir estetinių idėjų prezentacijas, o būties tiesos iškilimo vieta. Šiame meno santykiyje su filosofija išryškėja, kad „(...) estetinė nuostata yra daugiau, negu ji apie save žino. Tai yra dalis *buvimo įvykio, kuris iškyla prezentacijoje (...)*“ (Gadamer, 2004: 115). „Net individualus portretas, jei tai yra meno darbas, dalijasi paslaptingu buvimo spinduliavimu, kuris plaukia iš buvimo to, kas reprezentuota, kas čia ateina į buvimą“ (Gadamer, 2004: 143).

### 1.3.2. Dinamiška tiesos samprata ontologinės hermeneutikos meno filosofijoje

Analizuojant dinamišką tiesos sampratą ontologinės hermeneutikos meno filosofijoje, išskiriama: 1) **Heideggerio vykstanti tiesa mene**, su kuria siejama **įcentrinta interpretacinė dinamika** skleidžiasi kaip **paslėpties–nepaslėpties dvižaidis**. Čia išryškinama tiesos kaip *aletheia* samprata, priešinga per aiškumo / neaiškumo opoziciją apibrėžiamai tiesos sampratai; 2) **Gadamerio tiesos ištiktys**, su kuriomis siejama **įcentrinta interpretacinė dinamika** skleidžiasi kaip **energeia‘iškas meno-žaidimo judėjimas**. Tokios ištiktys traktuojamos kaip akimirkos, sietinos su Heideggerio *aletheia‘os* ne-paslėpties akimirkomis, kurios nutinka rimtai įsitraukus į meno-žaidimo vyksmą. 3) Tokiose įcentriškai orientuotose ontologinės hermeneutikos meno sampratos išsiskleidžianti **interpretacinė dinamika tarp aš ir meno Kito** formuluojama kaip **tapatumo ir skirties žaismė**. Šia samprata išryškinamas dinamiškas hermeneutinis tapatumas, išsaugantis interpretatoriaus skirtį nuo meno Kito, kuri skatina vis naujai, *kitaip* interpretuoti meną, tokiu būdu įgalinant šį meną atsiskleisti savo daugiaprasmiškumu.



XX a. ontologinėje hermeneutikoje tiesa nebesiejama su apibendrintos metafizinės idėjos

atskleidimu, atvirkščiai: pretenduojama atsikratyti metafizikos peršamos visuotinės tiesos kaip „lunatiško tikrumo“ (Heideggeris, 1992: 108). Siekiama parodyti, kad meninės atskirybės (kuri nėra tik bendrybės atvejis) tiesa, kaip prošvaistė, autentiškesnė už „visuotinę“ sąvokinę, kad *aletheia* – „nepaslėptis yra pirmapradiškesnė už tiesą *veritas* prasme“ (Heideggeris, 1992: 101), formululuojančią dalykų atitikimo principą: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. (Esminis hermeneutinės tiesos sampratos sąryšis su menu, kaip liudijantis šios filosofijos meniškėjimą, analizuotas praeitame skyrelyje.)

Taigi ontologinėje hermeneutikoje būtent menas tampa būties tiesos sklaidos erdve. Ši tiesa suvokiama kaip autentiškai įsteigta mene – kaip jo esmė, todėl natūraliai sklaidžiasi pačiame kūrinyje. „Ypatingiausia kūrinio tikrovė (...) tik tada tampa veiksmi, kai kūrinys išsaugomas tiesoje, vykstančioje savęs pačios dėka.“ (Heidegger / Gadamer, 2003: 73) – „(...) menas yra kuriantis tiesos išsaugojimas kūrinyje“ (Heidegger / Gadamer, 2003: 76). Tokia tiesa, priešingai baigtinei teiginio tiesai, regisi kaip atvira dinaminė sklaida, vyksmas – pats kūrinio vyksmas tapatinamas su tiesos vyksmu (Heidegger / Gadamer, 2003: 39).

Heideggeris pabrėžia šios *vykstančios* tiesos kitoniškumą, skirtumą nuo aiškumo siekiančios teiginio tiesos, įvardydamas ją graikišku žodžiu *aletheia* – nepaslėptis. Tiesos, kaip nepaslėpties, samprata priešinga tiesos sampratai, kuri apibrėžiama per aiškumo / neaiškumo opoziciją: tai, kas tampa aišku, jau nebėra neaišku, nes išnyra iš paslapties rūko – būtent tokią aiškumo vienprasmybę Heideggeris laiko banalia. Mat jei sudaužoma paslėptis, norint pasiekti aiškumą skaičiavimais, tiesą tik imituojančiais kriterijais, tada ji lieka neatslėpta.

*Aletheia* – nepaslėptis reiškia paslėpties / nepaslėpties, aiškumo / neaiškumo, dvižaidą, atskleidžiančią, kad „tiesos esmė yra tokia, kad tiesa yra ne-tiesa.“, „tiesos pagrindas yra toks, kad jis yra melas“, tiesa „visada yra savo pačios priešybė“ (Heidegger / Gadamer, 2003: 56). Ši dvižaidą išskleidžiama Heideggerio vartojamais pasaulio, žemės vaizdiniais ir įvardijama kaip vykstantis ginčas tarp slepiančios žemės ir atslepiančio pasaulio. Šio vyksmo įtampą kuria tai, kad pasirodymas – *aletheia* neįveikia paslėpties – *lethe*: pasirodymas visada vyksta tik per paslėptį: vyksmas skatinamas pastangos iškilti į ne-paslėptį, tačiau jis niekada negali būti užbaigiamas jau *įvykusia atslėptimi*. „Įtampa tarp to, kas šitaip išskyla, ir to, kas šitaip pasislepia, ir yra meno kūrinio pavidalas.“ (Heidegger / Gadamer, 2003: 111) Ši meno pavidalą įgijusi dvižaidą, siekiant išsaugoti neatskleidžiamybę, paslaptį, kurioje veriasi nepaslėpties properšos, apibrėžia meninį tiesos vyksmą – tiesą kaip vyksmą, arba amžiną tapimą tų nepaslėpties properšų link.

Tokia tiesa, kurios „tapimo buvimas yra nuolatinė paslėpto ir atskleisto sąveika“ (Davey, 2006: 184), nesutelpa konceptualiai apibendrintos, metafizinės, filosofijos kalboje, todėl

autentiškiausiai reiškiasi mene, ypač poezijoje (kaip jau minėta ankstesniame skyrelyje). Ši tiesa įkūnijama, tarkime, eilėraštyje, kuris kalbà jau nebe perteikia kažką, bet būna kalboje, pasirodo kaip vienatinis daugybės balsų audinys, atveriantis kiekvieno žodžio „daugeriopą steigtį“. Tai savo esme meninė, arba poetinė, tiesa. Galėtume pastebėti, jog tokia poetinė filosofijos tiesos samprata įgalina ypač vėlyvąjį Heideggerį ne tik pasitelkti meninę kalbą kaip filosofinės tiesos išsklaidos erdvę, bet supoetinti pačią filosofijos kalbą, taip visai nutrinant ribas tarp filosofinės ir meninės kalbos.

Tokią meninę tiesą tekste „*Apie tiesos esmę*“ Heideggeris sieja su laisve – formuluoja ją kaip pačią tos tiesos esmę. Tačiau svarbu pastebėti, kad šią laisvės sampratą filosofas aiškiai atriboja nuo subjektyvumo savivalės: čia ne žmogus disponuoja laisve, bet greičiau atvirkščiai – žmogus yra šios laisvės nuosavybė. Laisvė taip pat nereiškia tiesos redukavimo į bet kokias interpretacijas – čia interpretacinė dinamika išsaugo kryptį ir, nors neturi apibrėžtų kriterijų, vis dėlto gali prasilenkti su savimi. Heideggeris formuluoja pamatinį laisvės ryšį su pačia tiesos esme, brėžia savotišką ratą tarp tiesos ir laisvės: tiesos esmė yra laisvė (Heideggeris, 1992: 298), tačiau „savąją esmę laisvė gauna iš pirmapradiškesnės, vienintelės esmingos tiesos esmės“ (Heideggeris, 1992: 299–300). Tiesa čia greičiau skleidžiasi kaip pirmapradė, įgalinanti štai-būtį tapti laisvą. Tačiau, kita vertus, tik laisvėje, kuri nesuimama žmogaus dispozicijon, kaip atviroje erdvėje, stimuliuojančioje štai-būtį autentiškai atsiverti savo būčiai, štai-būties tiesa gali būti išslaptinta, tapti įvykiu – *Ereignis*.



Gadameris tęsia Heideggerio būties tiesos apmąstymus, taip pat esmingai juos siedamas su menu: „menas mums nepralenkiamai išsiskiria tuo, jog jame susitinkame su atskirybe, su tik atskirybėje besireiškiančia tiesa“ (Gadamer, 1997: 52) ir ta „meno mums bylojanti būties pilnatvė arba tiesa“ (Gadamer, 1997: 48) regima kaip žymiai esmingesnė už pretenzijas į metafizinę bendrybės tiesą. Taip meno patirtis skleidžiasi kaip unikalus – interpretacinis pažinimo būdas, priešingas moksliniam metodiniam pažinimui.

Menines būties tiesos atvertis Gadameris esmingai sieja su žaidimu, kaip su „raktu į ontologinį meno darbo paaiškinimą“ (Gadamer, 2004: 102). Tokia meno-žaidimo samprata aiškiai atribota nuo Kanto bei Schillerio žaidimui suteiktos subjektyvistinės prasmės, dominuojančios moderniojoje estetikoje: „Kai mes kalbame apie žaidimą su nuoroda į meno patirtį, tai nereiškia nei orientacijos, nei netgi kūrėjo ar tų, kurie mėgaujasi meno darbu, proto būsenos, nei žaidimui angažuoto subjektyvumo laisvę, bet paties meno darbo buvimo būdą.“ (Gadamer, 2004: 102). Toks menas, kaip žaidimas, yra ne žaidėjų subjektyvumo išraiška, o tik

prezentuoja pats save per žaidėjus. Esminė šio žaidimo prigimties charakteristika: „visas žaidimas yra buvimas žaidžiamam. (...). Tikras žaidimo subjektas (...) yra ne žaidėjas, bet pats žaidimas“ (Gadamer, 2004: 106). Taigi šis menas-žaidimas autonomiškas – meninės būties tiesos atvertys skleidžiasi šioje meno-žaidimo autonomijoje.

Toks menas-žaidimas savo esme yra dinamiškas. Meno kūrinys, kaip žaidimas, „esti pats sau ir savo buvimo būdu yra gryna *energeia*“ (Gadamer, 1999: 149). Jam „priklauso vidinis plūduriavimas, judėjimas pirmyn ir atgal“, jis „atsitinka“ (Bernstein, 1983: 121). Tačiau tokia dinamiška meno-žaidimo esmė iš principo neprieinama žvilgsniui iš šalies – ji veriasi tik tam, kuris įsitraukia į autonomišką meno-žaidimo realybę, joje užsibūna – t. y. tampa žaidžiančiuoju. Toks meno-žaidimo dalyvis veikliai dalyvauja *energeia* iškame meno-žaidimo vyksme. O tai reiškia *užsimiršta*: suspenduoja savo tikslinius santykius, Heideggerio terminais tariant, akimircai ištrūksta iš kasdieniškos *das Man* tipo egzistencijos, persikeldamas į žaidimo realybę, atsiduodamas paties meno-žaidimo *pathos* – „betiksliam žaidimo protingumui“ (Gadamer, 1997: 33). Taip įsitraukiant į meną kaip žaidimą, leidžiama pačiam menui prabilti – atsiduodama orientuojančiam „prasmės laukimui“, „leidžiama, kad tau pasakytų“ (Gadamer, 1999: 60).

Taip suprantant, žaidimas nėra rimtumo opozicija – greičiau atvirkščiai: jis turi savyje netgi sakralaus rimtumo. Tokio žaidimo apimti žaidėjai užmiršta, kad tai *tik* žaidimas, nes jiems tai galiausiai ir nėra „tik“: tai netgi rimčiau už įprastą kasdienę egzistenciją, nes per jį skleidžiasi būties tiesos atvertys, išstinkančios tarsi „plykstelinčio žaibo akimirkos“ (Gadamer, 1999: 228).

Prabildamas tikras meno kūrinys nustebina, pasirodo kaip atradimas, kažko paslėpto atskleidimas, kuris pranoksta tai, kas žinota – pralaužia *das Man*'išką inerciją ir taip įgalina suprantantįjį naujai susitikti su savimi pačiu per meno kūrinį. Mat per meną susitinkama „(...) su tuo, kas esmiška, kaip suartėjimas ir su tuo, kas tave pranoksta“ (Gadamer, 1999: 60–61). Meno patirtyje ištinca praregėjimai. Jie paverčia meno kūrinį įvykiu (*Ereignis*), „smūgiu, kuris apverčia viską, kas buvo ligi šiol, visa, kas buvo įprasta, (...) smūgiu, kuriame atsiveria toks pasaulis, kokio dar nėra buvę“ (...), smūgiu, per kurį tiesa tampa įvykiu“ (Heidegger / Gadamer, 2003: 111). Tokia meno patirtis yra *patirtis* tikrąja prasme, todėl kaskart iš naujo tenka įveikti patirties keliamą uždavinį: įjungti ją į savo orientacijos pasaulyje bei savipratos visumą.“ (Gadamer, 1999: 60–61). Tai patirtis, suprasta kaip *Erfahrung*, kuri netgi turi galios keisti tai patiriantį asmenį. Čia vertėtų paminėti, kad Gadameris, atsiribodamas nuo patirties, kaip *Erlebnis*, kuri „yra kažkas, ką tu turi, taigi susiję su objektu ir estetikos subjektyvizacija“, teikia prioritetą patirčiai, kaip *Erfahrung*, kuri „yra kažkas, ką tu patiri taip, kad subjektyvumas yra įveiktas ir pavirtęs prasmės „įvykiu“ (Geschehen) (Weinsheimer; Marshall. 1988: xi).

Jau anksčiau minėta, kas Gadameris poeziją mato kaip autentiškiausią tokių „prasmės

įvykių“ sklaidos erdvę. Mat poezijoje, ypač Gadamerio sureikšminamame lyriniame eilėraštyje ir *poésie pure* (reprezentuojamoje tokių poetų kaip Mallarmé, Valery) kalba autentiškiausiai reiškiasi – ten „žodis sugrįžta pats į save“ (Gadamer, 1999: 150) ir, susikaupęs savyje, atsiveria pačia savo esatimi kaip toks. Tai reiškia ypatingai sutelktą poetinės kalbos būtiškumą – jos „ontologinę autonomiją“ (Gadamer, 1999: 169). Eilėraštis, patyręs tokią pačių žodžių traukos jėgą, prabyla „kalba, kuri ne tik kažką reiškia, bet ir yra tai, ką reiškia“ (Gadamer, 1999: 162). Tokią poezijos kalbą Gadameris lygina su Valery auksiniu pinigų, vertu paties savęs, su kristalu, kuris patraukia ne malonia forma, bet šviesos blyksniais. Mat „poetinis kūrinys kaip kristalas žėri įvairiaspalviais spinduliais. Visi mes dalyvaujame tame ir numanome dalelę tokios šviesos nušviesto žodžio tiesos.“ (Gadamer, 1999: 228). Patiriame autentišką, neatspindėtą švytėjimą (Mažeikis, 2005: 99).



Interpretacinė dinamika ontologinėje hermeneutikoje, kaip jau minėta, skleidžiasi dialogo situacijos *tarp*. Šiuo atveju, dialoginiame santykiyje su menu, ji veriasi tarp interpretatoriaus ir paties meno.

Įsitraukiama į hermeneutinį supratimo ratą su menu Kito: atsidavę mene įkūnytai sugestijos galiai, „(...) siekiame įskaityti ar manome suprantą tai, kas čia parašyta, bet tai, kas parašyta, matome savo akimis ir savo mintimis.“ (Gadamer, 1999: 73). Supratimas *priklauso* teksto prasmei – tačiau prasmės atgyja ir veriasi per supratimo „įvykius“, kurie nėra tik pasyvi užrašytų prasmių aktualizacija – to, kas „stabiliai yra“, atgaminimas. Meno Kito supratimas, dinamiškai besiskleidžiantis interpretatoriaus santykio su menu *tarp*, niekada nėra vien pasyvi recepcija, bet ir kūrybos aktas.

Toks supratimas vis tikslinamas judant pirmyn ir atgal tarp savo anticipacijų ir paties meno *Kito*, šiame judėjime bandoma apriboti interpretacinę dinamiką formuluojant savotišką „teisingo supratimo kriterijų“ kaip meno apčiuoptą „visų detalių harmoniją su visuma“ (Gadamer, 2004: 291). Tačiau tas „teisingas supratimas“ čia nereiškia baigtinio supratimo, nes toji „detalių harmonija su visuma“ skirtingų interpretatorių ar net to paties interpretatoriaus santykiyje su menu gali *įvykti* vis kitaip. Gadamerio žodžiais galime tarti, kad kiekviena nauja atsakinga interpretacija nušviečia „paties kūrinio šviesa“ (Gadamer, 1999: 248), tačiau ta šviesa skirtingai sklinda interpretaciniame santykiyje su tuo kūriniu. Skirtingus interpretatorius tas pats kūrinys gali skirtingai nušviesti, o be to, ir tas pats interpretatorius to paties kūrinio šviesa laikui bėgant gali būti nušviečiamas vis kitaip. Ir ne tik laikui bėgant – istorinėje eigoje, bet net ir tuo pačiu laikotarpiu meno kūrinio interpretacijos gali kisti, būti vis naujai

kontekstualizuojamos ir turi teisę likti skirtingos, nepaneigdamos viena kitos. (Čia pažymėtina, kad meno interpretacijų kaita laikui bėgant nereiškia trivialaus meno istoriškumo – meno kūrinys iš esmės priklauso „belaikei dabarčiai“ (Gadamer, 1999: 57), pranokstančiai istorinius ribotumus.)

Nors ontologinėje hermeneutikoje meno vyksmas orientuotas aiškiai įcentriškai, t. y. į būties tiesos atvertis, „nors saugo savo tapatumą ir tęstinumą, lieka atviras interpretaciniam perkūrimui“ (Gadamer, 2004: 117). „Kiekvienas kūrinys tarsi palieka kiekvienam jį suvokiančiam erdvės, kurią pastarasis turi užpildyti“ (Gadamer, 1997: 37), neišvengdamas „prasmės pridūrimų“: „teksto dialoginėje interpretacijoje svarbus prasmės pridūrimo momentas. Jį sukuria net ir labiausiai subjektyvumo vengiantis ir prasmę tik iš tiriamojo objekto siekiantis išlukštenti suvokėjas“ (Jurgutienė, 2003: 84–85). Kita vertus, galime pasakyti, kad ši „laisvė pridurti“ taip pat reliatyvi, ji „visiškai nereiškia, kad mes kažką „įskaitome“, arba įdedame, ko tenai nėra. Veikiau „išskaitome“ tai, kas yra, kadangi tai atsiskleidžia“ (Gadamer, 1999: 242). Taigi, nors užpildyti šią kūrinio paliekamą erdvę galime skirtingai, vis dėlto neišnyksta galimybė interpretuojant „prasilenkti su meno kūrinium“. Čia judame ratu tarp meno kūrinio ir interpretatoriaus: viena vertus, interpretacijos plaukia iš paties kūrinio, kita vertus, jos neišvengiamai priklausomos ir nuo interpretatoriaus. Čia matome abipusį dialogą, pokalbį. Tai jau minėtas *begalinis pokalbis* su meno Kito, kurį skatina interpretatoriaus pastanga jį suprasti, t. y. įsavinti. Tačiau tai begalinė pastanga, nes menas vis išsprūsta iš vienos ar kitos jo interpretacinio įsavinimo versijos. O tokią santykių su meno Kitybe išsiskleidžiančią interpretacinę dinamiką skatina būtent neįveikiama skirtis tarp *aš* ir meno Kito.

Stengiantis suprasti meno Kitą, jį įsavinti, priartinti prie savęs, siekiama savotiško tapatumo su tuo Kito, tačiau tai nėra romantinis tapatumas su Kito, kai stengiamasi „persikūnyti“ į Kitą ir jame užtrukti, tai taip pat nėra egologinis tapatumas, kai Kito supratimas redukuojamas į egologišką paties mąstymą. Kitaip tariant, tai nėra stabilumo siekiantis tapatumas – hermeneutinis tapatumas dinamiškas, gimstantis šios neįveikiamos *aš* ir meno Kito skirties *tarp*. Šiame *tarp* Kito supratimas gali būti vis iš naujo perinterpretuojamas, jis gali sukristi interpretatorių, išmušti jį iš įprasto supratimo vėžių, nušviesdamas vis naują savo tapatumą. Taip interpretacinė dinamika skleidžiasi kaip tapatumo ir skirties žaismė, kurioje pasiekiamos tik skirties medijuojamos tapatumo akimirkos.

Tik tokia interpretacija, kuriai būdinga tapatumo ir skirties žaismė, įgalina atsiskleisti paties meno prasmių neišsemiamumą, nutiesiantį begalinių interpretacijų kelią. Šis neišsemiamumas, kaip niekuomet neatsiskleidimas iki galo, neleidžiantis įgyti stabilaus aiškumo, taikliai išreikštas jau analizuota Heideggerio paslėpties / nepaslėpties dvižaidis, kur nepaslėptis niekuomet neatitrūksta nuo paslėpties – toji nepaslėptis skleidžiasi kaip atverties akimirka



paslėptyje: „patirti meno kūrinį yra ne tik iškelti jį iš paslėpties, bet iš tikrųjų ir palikti paslėptą“, nes meno kūrinys „vienodai nuslepia, kaip ir parodo tai, ką sako“ (Gadamer, 1999: 242). Ši neišsemiamumą kuria meno kalba – ji „suponuoja pačiame kūrinyje glūdinčią prasmės gausą, kuri padaro kūrinį neišsemiamą, kad ir kiek bandytume jį išversti į sąvokas.“ (Gadamer, 1999: 61). Menas dėl tokio savo esmei būdingo daugiaprasmiškumo gimdo poreikį vis naujai jį interpretuoti, išsaugant interpretatoriaus skirtį nuo meno Kito, kaip įgalinančią šį meną atsiskleisti savo daugiaprasmiškumu.

Tačiau, pažymėtina, ši skirtis įgalina daugialypę paties meno kūrinio savisklaidą tik interpretatoriui suėjus į dialoginį santykį su tuo kūrinium – skirtis tarp *aš* ir meno Kito vienijama dialoginio jų santykio jungties. Ši jungtis lemia, kad skirtis tarp interpretatoriaus ir kūrinio netampa interpretatoriaus atsiskyrimu – pernelyg dideliu atotrūkiu nuo meno kūrinio, dėl kurio atsirastų galimybė interpretuojant „prasilenkti su juo“, vien subjektyviai įskaityti prasmes, o ne išskaityti jas iš paties kūrinio. Taigi tik šioje dialoginėje atvirtyje, kurioje išsaugoma skirtis tarp *aš* ir meno Kito, skleidžiasi įcentrinė interpretacinė dinamika, kaip nepabaigiamas judėjimas tų tapatumo akimirkų link.

Šiuo įcentrinium tapatumo momentu hermeneutinė skirtis tarp *aš* ir meno Kito skiriasi nuo leviniškos radikalios skirties, kreipiančios Visiškai Kito link. Leviniškas judėjimas Begalybės link, skirtingai nei gadameriškasis *begalinis pokalbis*, grįstas ne tapatumo ir skirties žaisme, o radikalia skirtimi, kuri reiškia, jog Visiškai Kitas įsikūręs niekuomet nepriartėjančioje prie *aš* ateityje. Dialoginis atvirumas tam Visiškai Kitam stimuliuoja judėjimą, tačiau nežada tapatumo akimirkų – jos reikštų Visiškai Kito grąžinimą prie savęs, taigi jo Kitybės redukavimą.

## 1.4. Įcentrinta interpretacinė dinamika laikiškumo plotmėje

### 1.4.1. Interpretacinė dinamika Heideggerio *faktiškumo hermeneutikoje*

Analizuojant interpretacinę dinamiką Heideggerio *faktiškumo hermeneutikoje*, išskiriama: 1) **egzistenciniu štai-būties faktiškumu grindžiama interpretacinė dinamika**, kuri reiškia, jog štai-būties faktiškai egzistuoja pasaulyje. Toji štai-būties yra „įmesta“ į gyvenimo tėkmę – į tam tikras situacijas, aplinkybes dar prieš jų suvokimą, todėl ji gali tik interpretuoti iš tam tikros situacijos; 2) **iš laikiškumo struktūros plaukianti interpretacinė dinamika kaip įcentrinis judėjimas anapus objektyvumo ir reliatyvumo**. Plėtojama samprata, jog įgyjama laikiškumo, istoriškumo savivoka, suvokiama, jog bet koks supratimas slepia ikisupratimą, taigi yra dinamiškas, interpretatyvus. Vis dėlto tas dinamiškas interpretacinis supratimas dėl įcentrinio

savo nukreiptumo išvengia objektyvumo ir reliatyvumo kraštutinumų; 3) iš **baigtinumo savivokos plaukianti interpretacinė dinamika kaip „judėjimas prieš srovę“ autentiškumo link**. Tai reiškia, kad pastanga įsisąmoninti savo baigtinumą ir būti autentiškai reikalauja ryžto išsiveržti iš „nuopuolio“ į pasauliškumą, kasdieniškumą, teikiančio apgaulingą nusiraminimą, pabusti iš konformistinės kasdienos savimaršos.



Richardas Palmeris Martiną Heideggerį vadina „hermeneutiškiausiu“ iš Vakarų filosofų“ (Palmer, 1969: 141). Jo *faktiškumo hermeneutikos* koncepcijos pamatą sudaro egzistencialumo dimensija. Štai-būtis yra „ji pati“ tik egzistuoja, ir nebėra poreikio šios egzistencijos platoniškai teisinti transcendentiniu judesiu už jos, neregimų substancijų linkme. Čia platoniškus įvaizdžius galima būtų traktuoti inversiškai: stabilų pagrindą suteikiančių substancinių idėjų pasaulis meta šešėlį ant dinamiškos egzistencijos, todėl reikia išsivaduoti iš šio šešėlio, kad egzistencija galėtų autentiškai atsiskleisti. Nebe ieškoti stabilios metafizinės esmės, kaip priešingos egzistencijai, o verčiau formuluoti dinamišką egzistencinę esmę. Mat „Heideggeris kalba apie laiko patirtį, nekildinamą iš metafizinės amžinumo sąvokos, o siejamą su ypatinga egzistencijos esme. Laikas nebemaštomas kaip kažkas duota, kaip „dabar“ akimirku virtinė; jis atsiranda ir praeina kartu su egzistencija. Ontologija virsta savotiška faktiškumo hermeneutika.“ (Rubene, 2001: 168).

Heideggerio štai-būtis skleidžiasi tokioje egzistencialumo plotmėje, todėl ir interpretuojama egzistencialiai. (Dėl šios priežasties štai-būties hermeneutika dar vadinama egzistencijos analitika.) Tai reiškia – ji regima kaip būnanti pasaulyje, o nebe siekianti įgyti abstraktų objektinį santykį su juo. „Pasaulis yra tai, kas niekad nėra objektas, ir tam jo neobjektiškumui esame pavaldūs tol, kol mirties ir gimimo, laiminimo ir prakeikimo trajektorijos laiko mus nublokštus į buvimą.“ (Heidegger / Gadamer, 2003: 43). Štai-būtis integraliai susijusi su pasauliu – pasauliškumas apibūdina egzistencinę jos esmę: „Dasein, kaip ‚buvimas-čia‘, yra neatskiriama nuo pasaulio, taigi tai iš esmės yra buvimas-pasaulyje. Lygiai taip pat svarbu suvokti, kad atitinkamai ir pasaulis taip pat yra neatskiriamas nuo sąmoningos egzistencijos idėjos, kaip Dasein neatskiriama nuo pasaulio.“ (West, 1997: 101–102).

Štai-būtis yra ne įėjusi į pasaulį, bet nublokšta į jį. Tai reiškia – nuo pat pradžių jame esanti, neturinti atskiros savo vidujybės už pasaulio, pasaulyje būnanti eks-tatiškai. Toks visuomet *jau-buvimas-pasaulyje* – „įmestumas“ į jį ir nusakomas egzistencialaus faktiškumo terminais. Štai-būtis yra tiesiog „įmesta į pasaulį“, į tam tikras jo aplinkybes, situacijas, laiko atkarpas, plaukiančias iš laikiškai ribotos, baigtinės, „link mirties“ kryptančios, egzistencijos. Ir nesiekia

įveikti šios konkrečios dinamiškos egzistencijos jokia transcendentali pastanga – šitas „įmestumas ir sudaro Dasein faktiškumą“ (Panneerselvam, 2003: 496). Faktiškumas žymi patį egzistencialų „įmestos“ į pasaulį štai-būties buvimo charakterį.

Verta plačiau apibūdinti *faktiškumo* terminą, aptariant Heideggerio išvedamą skirtį tarp faktiškumo ir faktualumo: „faktiškumas nėra *factum brutum* faktualumas kažko (vorhanden) bet štai-būties buvimo charakteristika (...)“ (Heidegger, 1962: 174). Faktualumas Heideggerio siejamas su nuo štai-būties atribotu grynu „kad tai yra“, priklausančiu objektiškumui (Vorhandenheit), kuris „tampa prieinamas tik jeigu mes patvirtiname jį į jį žiūrėdami“ (Heidegger, 1962: 174) kaip į objektą. Tuo tarpu kalbant apie į pasaulį „įmestą“ štai-būtį, vartojamas *faktiškumo* terminas, kuris jau išreiškia ne gryno fakto faktualumą, o yra siejamas su štai-būties proto-būkle. Faktiškumo „kad tai yra“ atskleidžiamas „štai-būties proto- būkleje“, taigi ir suvokiamas kaip „egzistencialus buvinio, turinčio buvimą-pasaulyje kaip savo buvimo būdą, atributas“. Kitaip tariant, štai-būties supratimo „projekcija į konkretų „tekantį pasaulį“ (Panneerselvam, 2003: 497) – jos suvokta pamatinė egzistencijos prielaida, neleidžianti tenkintis metafizinėmis, vien teorinio proto pagimdytomis, abstrakčių esmių formuluotėmis. „Faktiškumo „kad tai yra“ niekada netampa kažkuo, su kuo mes galime susidurti stebėdami“ (Heidegger, 1962: 174).

Galėtume šią skirtį įvardyti ir kitais paties Heideggerio terminais: faktualumas būtų daugiau sietinas su objektiniu buvimu „kad“, o štai-būties faktiškumas – su hermeneutiniu buvimu „kaip“, kuriame įkūnijamas faktinio gyvenimo buvimas. Čia atsiskleidžia hermeneutikos ir faktiškumo sąryšis, įgalinantis *faktiškumo hermeneutiką*: faktinė štai-būties egzistencija yra interpretuojama, ir kartu interpretavimas čia visuomet reiškia faktinio gyvenimo išsklaidą. Paties Heideggerio žodžiais, „interpretavimas yra galimas ir skiriamasis faktiškumo buvimo charakterio kaip. Interpretavimas yra buvimas, kuris priklauso paties faktinio gyvenimo buvimui.“ (Heidegger, 1999: 12). Faktiškumas interpretaciškai eksplikuojamas hermeneutine „kaip“ struktūra, kuria siekiama „ne tikrai pažinti kažką ir įgyti žinių apie tai, bet verčiau egzistencinio pažinimo, t. y. buvimo“ (Heidegger, 1999: 14). Šis interpretavimas skleidžiasi kaip pasaulyje faktiškai egzistuojančios „štai-būties kaip“, kuri suvokia esanti neatskiriamai susieta su pasaulio lemtimi: *faktiškumo* terminas implikuoja, kad buvinys 'pasaulyje' turi buvimą pasaulyje tokiu būdu, kad jis gali suprasti save kaip susijusį su šia 'lemtimi' (...)“ (Heidegger, 1962: 82). Heideggeris cituoja Kierkegaardo žodžius, kad „gyvenimas gali būti interpretuotas tik po to, kai jis buvo gyventas (...)“ (Heidegger, 1999: 13). Galėtume pasakyti, *faktiškumo hermeneutikoje* atsiskleidžia tas gyvenimas, tačiau ne kaip grynas faktas – faktaliai, o faktiškai – kaip interpretuotas, įkūnytas štai-būties „kaip“ struktūroje, gyvenimas.

Faktiškai egzistuojanti, pasauliškumo lemtį priėmusi štai-būtis pasirodo panirusi

herakleitinėje (Herakleitas, 1995) laiko tėkmėje, gyvenamo pasaulio viduje. Čia ji skleidžiasi kaip baigtinė, istoriška – koistoriška su generacija, situaciška. Taigi ryškėja štai-būties egzistencinė savo ribotumo pajauta, kuri iš esmės pakerta metafizines universalumo, amžinumo pretenzijas, kaip sudužusią iliuziją atskleidžia pastangą būti už/virš tėkmės (*flux*), pakilti su *meta-* virš *physis* – ištraukia iš buvimo „chimeriniu savyje už laiko“ (Heidegger, 1999: 64). Tokioje gyvenimo tėkmėje skleidžiasi ir antimetafizinė tiesos samprata – ji tampa laikiška, dinamiška, atverianti ne stabilias metafizines esmes, o iš štai-būties egzistencinės esmės, siejamos su laikiškumo struktūra, plaukiančią interpretacinę dinamiką.



Tokios *faktiškumo hermeneutikos* plėtojimas grindžiamas Heideggerio dinamiška antimetafiziška pačios būties samprata, įtraukiančia egzistencialumo dimensiją kaip esminę. Šioje sampratoje vedama koreliacija tarp dinamiškos būties ir žmogaus egzistencijos, suvokiant, jog būties struktūra „yra iš esmės kinetiška, ir ji susijusi su kinetine žmogaus struktūra, kurią Heideggeris originaliai vadino „laikiškumu“ (Sheehan, 2002: 322).

Tokia būties ir žmogaus struktūrų koreliacija, išryškėjanti Heideggerio vadinamojoje *fundamentalioje ontologijoje*, kylančioje iš *egzistencinės štai-būties analitikos* (Heidegger, 1962: 34), skiria šią ontologiją nuo klasikinės esaties metafizikos ontologijos istorijos. Heideggerio ontologijoje imama kitaip – būtent laiko horizonte – formuluoti būties klausimą. Ji paremta susivokimu, kad buvimas negali būti sugriebtas užlaikinėmis propozicijomis, kurios yra „aklos ir izoliuotos“ (Heidegger, 1962: 40), kad buvimas turi laikinį charakterį, todėl laiką reikia „pirmapradiškai eksplikuoti kaip būties supratimo horizontą“, į kurį būtina įsižiūrėti / įsigyventi. Galiausiai kad „centrinė visos ontologijos problematika įsišaknijusi laiko fenomene“ (Heidegger, 1962: 40), nes būtent laike – istorijoje dinamiškai skleidžiasi konkreti faktinė štai-būties egzistencija.

Laikiškumas ir su juo siejamas istoriškumas atskleidžia dinamišką egzistencinę štai-būties esmę. Mat štai-būtis, „įmesta“ į tam tikrą laiką, tam tikrą istorijos atkarpą, atseka savo susiformuotų nuostatų, pažiūrų, galiausiai pasaulėvaizdžio šaknis joje. Tačiau tai nereiškia sąmoningo apsisprendimo apsiriboti savo laiko atkarpa, greičiau atvirkščiai: net ir bandant nesiriboti ja, vis tiek galiausiai atsekamus šio ribotumo ženklus. „Štai-būtis veikia jos buvimodabar kaip.“ (Heidegger, 1999: 14). „Visuose savo aktyvumuose mes esame susieti su dabartimi, nes mes esame pasaulyje ir su juo, kuris absorbuoja mus ir pririša prie kasdienos aktyvumų. Tai yra mūsų „laikiškumo“ struktūra“ (Panneerselvam, 2003: 498), išryškinanti pamatinį štai-būties istoriškumą. O tokia štai-būties laikiškumo, istoriškumo savivoka įgalina

supratimo interpretaciškumą, nes bet kokiame supratime galime atsekti savo laikines prielaidas, kurios daro tą supratimą interpretacinį, atribodamos jį nuo pretenzijų į objektyvią, teisingą to supratimo versiją.

Heideggeris atsisako pretenzijos ir į objektyvų istorijos suvokimą kaip iš principo negalimos ir šiuo pagrindu kritikuoja Spenglerį. Mat pastarasis teigė, kad dėl to, jog istorijos stebėjimas niekada nepasiekė objektyvumo, kaltas ydingas stebėjimas, ir siūlė „nupiešti istorijos paveikslą, kuris yra nepriklausomas nuo atsitiktinio stebėtojo požiūrio jo ‚dabartyje‘“, taip „dar kartą atlikti Koperniko veiksmą“ istorijai – išlaisvinti ją nuo stebėtojo percepcijos ir požiūrio, „atriboti istoriją nuo stebėtojo asmeninių prielaidų“, kad tai neliktų tik „istorija dalinės praeities“, kuriai primetami dabarties tikslai (Heidegger, 1999: 43–44; Spengler, 93–94). Toks tikslas Heideggeriui atrodo nepasiekiamas, nes, pagal jį, laikantis spengleriškos griežto objektyvumo tikslu grįstos pozicijos, klaidingai matoma „pati specifinė tyrimo galimybė, istorijos menas“, nes „stengiamasi pakelti save į aukštesnį ‚intelektualinį‘ lygmenį“, „imituoti, taigi ir klaidingai suprasti istoriją“ (Heidegger, 1999: 45).

Šiuo atveju dėl nepasiekto istorinio objektyvumo kaltinamas ydingas stebėjimas, tai yra klaidinga žmogiška prieiga prie istorijos suvokimo, presuponuojanti, kad, pašalinus šį ydingo subjektyvumo faktorių, objektyvus suvokimas būtų įmanomas. Tuo tarpu heideggeriškai įsisąmoninus žmogišką baigtinumą, toks objektyvumas tampa iš principo nepasiekiamas, nes tą „subjektyvumo faktorių“ neįmanoma pašalinti. Heideggeriškai „pripažinti žmogaus baigtinumą reiškia pripažinti tai, kad mums bent jau negali būti istorijos pabaigos, taigi ir jokios garantuotos, transcendentaliai sankcionuotos jos prasmės. Ne tik to, kas yra, bet ir to, kas buvo, prasmė yra visada užklausiama ir galima atnaujinti“ (Aka; Demir, 2006).

Toks supratimo dinamiškumas siejamas su minėtais nepašalinamais „subjektyvumo faktoriais“, tačiau, pastebėtina, jog jie čia reiškia ne solipsistinį subjektyvumą, bet *faktiškumo hermeneutikoje* išskleistas interpretacines štai-būties „kaip“ struktūras. O šios struktūros, atveriančios egzistenciniu faktiškumu grindžiamą interpretacinę dinamiką, siejamos su pirminėmis – išankstinį ikikonceptualų, projekcinį supratimą išreiškiančiomis egzistencinėmis struktūromis.

Čia galime prisiminti jau anksčiau aptartas Heideggerio supratimo ir interpretacijos sampratas, kurios čia esmingai susyja su išankstinio supratimo struktūromis. Heideggeris skiria supratimo (*Verstehen*) bei interpretacijos (*Auslegung*) sąvokas šiuo pagrindu: supratimą traktuoja kaip išankstinį, ikikonceptualų, projekcinį suvokimą, galima būtų įvardyti – ikisupratimą, kuris priklauso egzistencinei buvimo pasaulyje visumai ir skleidžiasi egzistencijoje. Toks supratimas neatskiriamas nuo interpretacijos – yra šios, kaip jau suformuluoto, konceptualaus supratimo, pamatas. Interpretacija čia nėra tik nebūtinai supratimo

grynos percepcijos papildinys, antsluoksniis – šie komponentai esmiškai susiję, neįmanomi vienas be kito. Tai reiškia – pirminis supratimas visada implikuotas interpretacijoje: „interpretuojamas ‚pasaulis‘, kuris jau yra suprastas“ (Heidegger, 1962: 189), „interpretacija yra pagrįsta kažkuo, ką mes turime iš *anksto* – numatyme.“ (Heidegger, 1962: 191). Mūsų supratimas paremtas jau turimu išankstiniu supratimu. „Bet koks ieškojimas yra vedamas to, kas ieškoma.“ (Heidegger, 1962: 24). Keliame klausimą jau turėdami pirminį egzistencijoje glūdintį supratimą apie tai, kas klausama. Tas išankstinis mūsų supratimas glūdi mumyse tarsi egzistencinė pasąmonė.

Supratimas be šių pirminių struktūrų, projektuotų galimybių neįmanomas. Ir šios pirminės struktūros skleidžiasi, yra konceptualizuojamos tik per dinamišką interpretaciją. Taigi iš pradžių angažuojantis išankstiniam laikiniam, pasauliškam buvimui, „priimant jį į hermeneutinio klausinėjimo žaidimą“, faktiškumas interpretaciškai eksplikuojamas“. (Heidegger, 1999: 12). Taip judama ratu tarp pirminių struktūrų, istorinių prielaidų, ir visumos. Ratu, iš kurio, pagal Heideggerį, nereikia stengtis išėiti, atsisakant ikisupratimo prielaidų, atvirkščiai: į jį reikia tinkamai įeiti, nes čia ir glūdi galimybė atrasti pirmąją pažinimą.

Taigi formuluojamas pirminėmis ikisupratimo prielaidomis, egzistenciškai įsišaknijusiomis laikiškume, istoriškume, grindžiamas supratimas. Tos prielaidos supratimą ir paverčia dinamiška, į akivaizdaus vienprasmio aiškumo atslėptį niekuomet neišskylančia interpretacija.

Taip interpretuojant, į praeitį nebežvelgiama kaip į jau įvykusį faktą, saugantį savo praeitiškumą, kurį reikia tiesiog atkoduoti – nebekeliamas uždavinys epistemologiškai-metodologiškai rekonstruoti „tai, kas iš tiesų įvyko“, nes nėra to „iš tiesų“. Heideggeris istoriją suprato kaip „kažką daugiasluoksnį (*vielschichtig*) ir lemtingą (*geschicklich*), o ne kaip istorinę kolekciją faktų, hermetiškai uždarų praeities muziejuje“ (Bambach, 1995: 256). Praeitis, istorija šio autoriaus labiau suvokiama kaip kažkas, „kas artinasi mūsų link, nei kaip kažkas, kas traukiasi iš mūsų akiračio“ (Bambach, 1997: 270): „Tai, kas buvo (*das Gewesene*), nėra apribota praeities praeitiškumu, bet grįžta atgal kaip ateitis (*Zu-kunft*), kuri artinasi mūsų link, atverdama galimybes dabartyje (*Gegenwart*)“ (Bambach, 1995: 267). Toji praeitis vis perinterpretuojama, jos ateitiškumas nurodo praeities, istorijos suvokimą kaip begalinę interpretacinę dinamiką.

Vis dėlto reikėtų išryškinti, kad, nors tokia interpretacinė dinamika ir nežada baigtinio supratimo, ji yra ganėtinai apibrėžta – įcentrinata. Paties Heideggerio žodžiais, interpretacija „ne tik vaizduoja dalykus pagal tai, kaip jie iš pradžių pasirodo. Visas interpretavimas yra interpretavimas atsižvelgiant į kažką. Pirminis turėjimas, kuris interpretaciškai eksplikuojamas, privalo būti padėtas į objekto kontekstą ir matomas ten.“ (Heidegger, 1999: 60). Čia objekto

kontekstas nereiškia objektyvaus suvokimo galimybės, tačiau ši objektyvumo negalimybė „neturi nieko bendra su ydingu ontologinių požiūrių sureliatyvinimu“ (Heidegger, 1962: 44). Viena vertus, galėtume pasakyti, kad interpretuodami visuomet atsižvelgiame į interpretuojamą praeitį – per tos praeities ateitiškumą iškyla neatskleistos pačios praeities struktūros. Kita vertus, taip pat negalime tarti, kad ateitis iškelia patį praeities praeitiškumą – nėra uždaro praeities praeitiškumo, nes praeitis atsiveria tik susitikimų su ateitimi įvykiuose – *Ereignis*. Nuolat vyksta tokie, istorinių „nutikimų“ link orientuoti, praeities susitikimai su ateitimi praeinančios dabarties akimirkose.

Tačiau pastebėtina, kad tokia heideggeriška interpretacija kartais neišvengia kraštutinių vertinimų, kuomet kaltinama, viena vertus, *radikaliu istoricizmu*, kita vertus, *esencialistiniu objektyvumu*. Antai Ericas Donaldas Hirschas, Emilio Betti, *esencialistinei hermeneutikai* prijaučiantys autoriai, Heideggeriui meta kaltinimus dėl šio esą „radikalaus istoricizmo“, vedančio prie reliatyvizmo. E. D. Hirschas siūlo ieškoti griežtesnių kriterijų suvaldyti interpretacijos tėkmei, kad ji nevirstų *pavojingu reliatyvizmu* – kelia interpretacijos *pagrįstumo* problemą (Hirsch, 1967). O Tomas Rockmore, atvirkščiai – bando Heideggerį priartinti prie kone *esencialistinio objektyvumo*: „Heideggeris yra įpareigotas kažkam panašiam į absoliutų interpretacinį objektyvumą per autentišką tekstinę interpretaciją, nepaisant istorinės tėkmės.“ (Rockmore, 1997: 126).

Vengiant tokių kraštutinių pozicijų, galima manyti, kad Heideggerio interpretacijos tėkmė nevirsta *pavojingu reliatyvizmu*, nes čia ir savo laikiškumu paremtas suvokimas yra orientuotas kryptingai, – būties atverčių, autentikos prošvaisčių link. Jis grindžiamas giliosiomis ontologinėmis struktūromis – skleidžiasi kaip neužbaigiamas, tačiau aiškiai įcentrintas judėjimas tų struktūrų atverties link. Kita vertus, Heideggerio teorijoje nesiekama ir „absoliutaus interpretacinio objektyvumo“, nes tos giliosios ontologinės struktūros nepasirodo akivaizdžiai, kaip stabiliai esamos, mat „dalykai iš prigimties save slepia, atitraukia tai, kas pirmapradiška“, tokia savo paslėptimi stimuliuodami dinamišką buvimą atslėpties link. Tad būties atvertys dinamiškai skleidžiasi kaip nušvitimo akimirkos, nutinkančios nesustabdomoje tėkmėje. Nepaverčiančios tos tėkmės tik priemone metafiziniam stabilumui pasiekti.



Su jau aptartomis egzistencinio štai-būties faktiškumo, laikiškumo koncepcijomis tampriai susijusi ir Heideggerio egzistencinio štai-būties baigtinumo samprata. Faktiškai, laike, istorijoje, egzistuojanti štai-būtis suvokia save kaip baigtinę, kryptančią mirties link. Tokia jos savivoka nėra tik racionalus suvokimas, bet aktyvi pastanga, ryžtas įsisąmoninti šį buvimą mirties link, tą įsisąmoninimą paverčiant autentiškos egzistencijos sklaidos pagrindu, įgalinančiu štai-būtį

sueiti į autentišką santykį su būtimi.

Žmogaus būtis mirties link Heideggerio nėra suvokiama kaip vien negatyvi – apribojanti, išmušanti iš po kojų universalų žinojimą. „Heideggeriui buvo svarbu mąstyti baigtybės esmę nebe kaip ribą, ties kuria sudūžta mūsų troškimas būti begaliniam, bet suvokti baigtybę pozityviai, kaip tikrą štai-būties pamatinę sąrangą.“ (Gadamer, 1999: 76). Štai-būtis, įsisąmonindama savo baigtinumą, autentiškai atsiveria pati sau, savo būčiai.

„Buvimas mirties link – tai judėjimas prieš srovę, turintis „ryžto, smarkumo (Gewaltsamkeit) charakterį“ (Heidegger, 1962: 359). Tokį judėjimo pobūdį lemia štai-būties egzistencialumas, kaip „nuopuolis“ į pasauliškumą, kasdieniškumą. Mat, ryždamasi įsitraukti į šį autentiškėjimo link kreipiantį judėjimą, štai-būtis turi atsiplėšti nuo kasdieniškumo, teikiančio apgaulingą nusiramimą, pabusti iš konformistinės kasdienos savimaršos.

Visų pirma svarbu išryškinti štai-būties „nuopuolį“ į pasauliškumą bei kasdieniškumą, kuris ir sąlygoja judėjimą autentiškėjimo linkme kaip ryžto reikalaujantį judėjimą prieš srovę.

Autentiško santykio su savimi siekis gimsta konkrečioje egzistencijoje, būnant-pasaulyje, būnant-su. Štai-būtis nuo pat pradžių, pirmapradiškai būna pasaulyje, negali išskirti savęs iš pasaulio, nes yra integraliai su juo susijusi, jam priklauso. Jos buvimas-pasaulyje apibūdinamas *parankumo (Zuhandenheit)*, kaip priešinga *objektiškumui (Vorhandenheit)*, kategorija – tai reiškia, kad būnama ne objektinėje prieštatoje su pasauliu, bet neišskiriamai įsitraukus į jo įrankumą. Taip buvimas-pasaulyje, buvimas-su skleidžiasi kaip pačios štai-būties charakteristika: „buvimas-pasaulyje yra esminė Dasein būklė“ (Heidegger, 1962: 80). „Savoji čia-būtis egzistuoja tik tiek, kiek ji turi esmingąją su-būties struktūrą“ (Heidegeris, 1992: 71). Tad ir štai-būties atvertis – vienas iš *buvimo-pasaulyje* egzistencialo momentų.

O taip būdama pasaulyje – įtraukta į pasaulį, panirusi į jo „vidupasaulišką įrankumą“ (Heidegeris, 1992: 63), štai-būtis dažnai pasilieka *das Man* vidutinybės plotmėje. Čia štai-būtis rūpinasi įrankiu „aplinkiniu pasauliu“ (ne tik įrankiaūs daiktais, bet ir kitais buviniais). Tačiau šis rūpestis sukuria greičiau atstumą nei esmingomis būties galimybėmis paremtą dialoginį santykį su kitais. „Rūpinantis tuo, kas įvaldyta kartu su Kitais ir Kitiems arba nukreipta prieš kitus, rūpestis visada susietas su atsiribojimu nuo kitų (...). Būtis vienas su kitu yra – pati to nesuvokdama – nuolat drumsčiama rūpesčio dėl šio atstumo.“ (Heidegeris, 1992: 77). Taip kasdieniškai būnant štai-būtis ištirpsta pasaulyje, kuriuo rūpinasi, užsimiršdama kasdienybės modusuose, praranda autentišką santykį su savimi pačia – būties-pasaulyje „*būties sandara, panirusi į kasdienybę, yra tai, kas save užmaskuoja ir praranda*“ (Heidegeris, 1992: 81).

Tokioje neautentiškoje *das Man* plotmėje štai-būties santykiai su kitais įgyja šnekalų, smalsulio, dviprasmybės pavidalus. Juose ne siekiama dalyko esmės atverties, o tenkinamasi kasdieniu šnekėjimu apie patį šnekėjimą, šnekalų konstruojamu „tam tikru indiferentišku



suprantamumu, kuriam nebėra jokių paslapčių“ (Heidegeris, 1992: 85), kuris tačiau maskuoja esminį nesupratimą. Arba smalsulio skatinamu pasyviu atsivėrimu pasauliui, kai žiūrima vien dėl žiūrėjimo, „naujo ieškoma tik tam, kad nuo jo būtų peršokama vėl prie naujo dalyko“ (Heidegeris, 1992: 88). Taip kasdienė vieno-su-kitu-būtis virsta užsimiršimu bešaknėje plevenančioje šnekalų būklėje, smalsuoliška „visur-ir-niekur-būtimi“ (Heidegeris, 1992: 89). Nupuolimu į nusiramino pagundą teikiančią „nerimastingą visažinystę“ (Heidegeris, 1992: 94) puoselėjančią būti-pasaulyje. O kitas šioje išsiblašymo būklėje pasirodo kaip tai, kas apie jį nugirsta, šnekama, o buvimas-vienas-su-kitu *das Man* stichijoje regisi kaip „įtemptas, dviprasmiškas prisitaikymas vienas prie kito, slaptas abipusis šniukštinėjimas. Po vienas-kitam būties kauke kunkuliuoja vieno-prieš-kitą-būtis.“ (Heidegeris, 1992: 91).

Štai-būties siekis įsisąmoninti savo baigtinumą, *nuolatinį mirimą*, taip užmegzti autentišką dialogą su būtimi pasirodo kaip ryžtinga pastanga išsiveržti iš tokių kasdienybės modusų, atsiplėšti nuo vidutinės *das Man* iškos egzistencijos, nesitenkinti tokia pirmine štai- būties būkle, suponuojančia neautentišką santykį su savimi ir kitais. Kaip matėme, štai-būtis, dispersiškai išsiblaškusi kasdienybėje, rūpindamasi nupuola į banalumą, praranda savo būtišką pirmapradiškumą (Heidegger, 1962: 359). Toks kasdienio dabartiškumo banalumas sudaužomas, išstatant štai-būtį ekstremaliai mirties situacijai, pabudinant ją heidegeriškam nerimui, taip grąžinant atgal į save autentiškos savivokos būdu. Grąžinant iš apgaulingo saugumo, sireniškos kasdienybės ramybės, lengvo buvimo iliuzijos į autentišką susivokimą, į radikalią, originalią, autentišką egzistenciją, persmelktą nerimo ir baimės.

Čia galima įžvelgti analogiją su Kierkegaardu, kuris taip pat orientuoja autentiško sudėtingumo link, kuriame skendi sužeistas su paradoksa susiduriantis protas (Kierkegaard, 2000: 15). J. D. Caputo, kierkegaardiškai žvelgdamas, pabrėžia šią orientaciją, siedamas neramų judėjimą, laikymąsi pakeliui su autentikos esme: „Autentika reiškia nepasitenkinimą, nerimą, nelengvumą, susijaudinimą, balanso praradimą (...), besipriešinančius stabilumo ir tvirtų pamatų iliuzijai. Autentika reiškia *vor-laufen*, bėgimą į priekį, štai-būties laikymąsi šiame bėgime.“ (Caputo, 1987: 200).

Toks autentiškas „buvimas mirties link“ skleidžiasi kaip judėjimas ratu: judama pirmyn, į ateitį, „link mirties“, „plazdančios neapibrėžtoje galimybėje“ (Caputo, 1987: 199). Bet šis judėjimas pirmyn taip pat yra judėjimas atgal, į tai, kas štai-būtis visą laiką buvo (Caputo, 1987: 60). Judant pirmyn, kartu būnama atsigręžus į tai, kas latentiška, potencialu, kas yra būties tiesų atverčių šaltinis. Štai-būtis, brėždama apmatų, projektuodama galimybę į ateitį, kartu eina atgal, prie faktinio savęs, prie situacijos, į kurią yra įmesta. Taigi nukreiptumas į ateitį ir į praeitį – ne priešpriešos, bet abipusiai pereina vienas į kitą: štai-būtis, realizuodama autentišką būties potencialumą, sugrįžta į save. (Heidegger, 1962: 373).

Reikėtų pastebėti, jog *das Man*‘iška egzistencija ir štai-būties autentiškumo siekis įsisąmoninant „buvimą mirties link“ čia netraktuojami kaip opozicija, kurios elementai paneigia vienas kitą. Nors autentikos akimirkos prieinamos tik aktyviomis pastangomis išsiveržiant iš šios kasdieniškos egzistencijos, tačiau tai nereiškia siekio jos atsikratyti, ją paneigti: suvokiama, kad žmogaus egzistencija neišvengiamai skleidžiasi šioje kasdienybės plotmėje, o autentikos, būties atsivėrimo štai-būčiai patirtys yra *tik* išsiveržimo iš tos kasdienybės plotmės *akimirksniai*. Toks buvimas *tik akimirksniu* ir reiškia iš esmės dinamišką antimetafizinį būties traktavimą: ji suvokiama ne kaip stabiliai esanti dabartyje, o kaip nepabaigiamas interpretacinis judėjimas į buvimą kaip pasirodymą, tos autentikos akimirkos link, o ištikusi toji akimirka taip pat netampa kažkuo stabiliu – mat yra tik akimirka tėkmėje. (Būtiškumo, autentikos, kaip paneigiančių kasdienybę, sureikšminimas reikštų tiesiog grįžimą prie metafizinio kasdienybės / idealybės supriešinimo.)

Taigi, matome, plėtojant autentišką „buvimą mirties link“, kuriuo išsiveržiama iš kasdienybės, bet visuomet tik akimirkai, ryškėja Heideggerio antimetafizinė pačios būties samprata. Heideggeriška būtis apibūdinama neredukuojamos dinamikos, akimirksniškumo, įvykiškumu – *Ereignis* kategorijomis, kurios priešingos esaties metafizikai. Heideggerio antimetafizinėje sampratoje iš esmės pažeidžiamas buvimo esamumas-dabartiškumas. Buvimas nėra stabilus, stabiliai sustingęs dabartyje: gyvenama patirtis pasirodo metafiziškai nebesušaldoma „į amžinybės nunc stans, arba „stovėjimą dabar“ (Bambach, 1995: 235). Galiausiai iš viso nėra dabarties, kurioje būtų galima apčiuopti save stabiliai esant – ji paplauta visa užliejančios tėkmės, kurioje yra tik tai, kas jau įvyko, arba tai, kas dar turi įvykti. Heideggerio „(...) fundamentali tema ir jo hermeneutinis ontologijos istorijos interpretavimo principas yra judėjimas“ (Sheehan, 2002: 324) – kinetinė buvimo ir žmogaus struktūra. „Judėjimas“ yra „Heideggerio hermeneutikos raktas į ontologijos istorijos „sugriovimą“ (Sheehan, 2002: 322). Priešingai metafizinei ontologijai, arba platoniškai „ousiologijai“ (Sheehan, 2002: 327), teigiančiai metafizinį dabartišką buvimą realybėje, iš kurio plaukia stabilus, užfiksuojamas, objektiško pažinimo siekis, Heideggeris formuluoja suradikalintą judėjimą, nesiekiantį savęs įveikti stabilumo siekiu – tokio judėjimo pagrindu ir dekonstruojamas metafizinis dabartiškumas.

O tokį dinaminį mąstymą atveria Heideggerio antimetafizinėje teorijoje užčiuopiama stokojanti būties dimensija, arba jos reliatyvus nebuvimo galimybė: „(...) iš tiesų pažinti tikrą dalyką reiškia turėti omenyje ne tik esamą buvinį, bet taip pat *nebuvimo galimybės buvimą*, kuri padaro jį kinetinį. Buvimas-jo-nebuvimo galimybės (arba jo stokojantis buvimas) yra judančio buvimo buvimo-struktūra. Mes galime pavadinti ją buvimo-nebuvimu“ (Sheehan, 2002: 323). Tai kinetiškas buvimas, kur buvimas, peržengęs stabilios esaties ribas (esatis visuomet persmelkta nesaties), yra įdinaminamas *amžinos* būties atverties kaip akimirkos *galimybės*. Tokį

buvimą galėtume paradoksaliai įvardyti kaip „buvimo nebuvimą“ ar „nebaigtą“ ir „iš principo nepabaigiamą“ buvimą.

#### 1.4.2. Interpretacinė dinamika Gadamerio *istoriškai paveiktos sąmonės sampratoje*

Gadamerio *istoriškai paveiktos sąmonės sampratos ištakos atsekamos Heideggerio faktiškumo hermeneutikoje*, reiškiančioje egzistencinį štai-būties „įmestumą“ į pasaulį. Plėtojant *istoriškai paveiktos sąmonės sampratą*, išskiriamos tokios struktūrinės dalys: 1) **refleksijos laisvę ribojantis istorinis prielaidiškumas – kaip beribės interpretacijos akstinas**. Tai reiškia „hermeneutinės situacijos“ suvokimą, įsisąmoninimą, kad mes visuomet esame ribojami prielaidų; 2) **tradicijos prielaidiškumas: tradicijos samprata anapus tradicionalizmo**. Tai yra tradicija čia suvokiama ne kaip tradicionalizmas, a priori įpareigojantis nenukrypti nuo tos tradicijos, bet kaip prielaida, kurios mes negalime ištrinti, tik perinterpretuoti; 3) **istorinių horizontų liejimosi samprata: įcentrinta interpretacinė dinamika anapus objektyvizmo ir subjektyvistinio reliatyvizmo**. Tai reiškia, jog besiliejančys skirtingi istoriniai horizontai atveria interpretacinę dinamiką, kuri tačiau atliejama ne tik nuo objektyvumo, bet ir nuo pavojingo subjektyvistinio reliatyvizmo, nes išsaugo įcentrinį nukreiptumą *aukštesnio universalumo* atverčių link; 4) **interpretacinis judėjimas tarp geresnio ir kitokio supratimo**. Įcentrinėje interpretacinėje dinamikoje šiskirtis nenusitrina, tačiau jos kriterijus nesileidžia aiškiai suformuluojamas.



Nors Gadameris ir neformuluoja vienprasmiskai tęsiasi Heideggerio *faktiškumo hermeneutiką*, kai kur netgi atvirkščiai – pabrėžia, kad jo hermeneutika skiriasi nuo ankstesnės hermeneutikos, taip pat ir nuo savyje paradoksaliai Heideggerio *faktiškumo hermeneutikos*, kritikų dažnai pabrėžiama, kad „fundamentali empatija su Heideggeriu vyrauja visuose Gadamerio raštuose“ (Schmidt, 1994: xvi), nors ir paliekant plyšelį „kūrybinei distancijai“ (Schmidt, 1994: xviii). Antai Gadamerio laikiškumo, istoriškumo, supratimo prielaidiškumo ir viso to sąlygotos dinamiškos interpretacinės tiesos sampratos šaknys neretai atsekamos Heideggerio *faktiškumo hermeneutikoje* ir traktuojamos kaip šios hermeneutikos implikacijų išplėtojimas.

Gadameriui, taip pat kaip ir Heideggeriui, teigiančiam štai-būties radikaliai baigtinį ir laikinį „buvimą-pasaulyje“, supratimas realizuojamas egzistencijos plotmėje, kurioje atsiveria žmogaus baigtinumas, laikiškumas, istorinis situaciškumas. Gadameris, likdamas ištikimas

Heideggerio faktinio štai-būties įmestumo projektui, taip pat plėtojo judėjišką, krikščionišką, antiGraikišką supratimą, kad žmogus egzistuoja istorijoje, „istorija lemia žmonijos eigą per laikus“ (Gadamer, 1999: 156), kad mes esame įtraukti į „praktinę gyvenimo patirtį, kuri visuomet yra laikiška, istoriška“ (Gadamer, 1999: 157). Tas įtrauktumas (kurį Heideggeris *faktiškumo hermeneutikoje* formulavo kaip „įmestumą“), reiškia buvimą gyvenimo viduje, laike, istorijoje.

Su šiuo įtrauktumu, vidujiškumu ir siejama Gadamerio formuluojama *istoriškai paveiktos sąmonės (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)*, kaip „hermeneutinės situacijos sąmonės“ (Gadamer, 2004: 301), koncepcija, Ji reiškia, kad „(...) visame supratime, nesvarbu ar mes tai aiškiai žinome, ar ne, istorinė sąmonė yra paveikta“ (Gadamer, 2004: 300): žvelgiame iš tam tikros situacijos, kuri būtinai paveikia to žvelgimo būdą. Negalime ištrūkti iš jos vidujiškumo ir pažvelgti į ją iš šalies, tarsi iš niekur. „Situacijos“ konceptas yra tai, kas riboja mūsų regėjimo galimybę. O šiam „situacijos“ konceptui esminis yra „horizonto“ konceptas, reiškiantis tam tikrą požiūrio tašką, tam tikrą matymo galimybę. Iš to horizonto kyla „savi žiūros įpročiai“ (Gadamer, 1997: 70), prielaidos, kurių negalime tiesiog atmesti nei jų transcenduoti racionaliomis pastangomis, nes jos pranoksta tą racionalumą. Kita vertus, galėtume pasakyti, jog „turėti horizontą“ Gadameriui reiškia ne tik būti apribotam, bet ir matyti savo ribas, o tai atveria galimybę bent iš dalies jas transcenduoti. Tačiau toks dalinis transcendavimas reiškia ne ribos nutrynimą, o greičiau buvimą paribyje. Tai yra – ne racionalių prielaidų ištrynimą, o, interpretacinį jų permąstymą jas įsisąmoninant.



Plėtojant „istoriškai paveiktos sąmonės“ teoriją, istorinės prielaidos konceptas atrodo pamatinis, nusakantis šios teorijos esmę: *istoriškai paveikta sąmonė* – tai neišvengiamas egzistencines prielaidas atsinešanti sąmonė, kuriai apsiribojimas skaidriu racionalumu reikštų tik sąmoningumo stoką. Todėl Gadameriui „prielaidos“ konceptas yra tai, nuo ko mes galime pradėti“ (Gadamer, 2004: 273).

Šis hermeneutikos autorius istorines prielaidas formuluoja kaip būtiną mūsų supratimo, paremto patyrimu, sąlygą, nes jos „labiau negu sprendimai konstituoja mūsų buvimą“. (Gadamer, 1977: 9). Suvokus šią neperžengiamą istorinio prielaidiškumo ribą, t.y. kad „refleksijos laisvės, to tariamo buvimo pas save, supratime visai nėra, nes supratimą kaskart lemia mūsų egzistencijos istoriškumas“ (Gadamer, 1999: 76), istorinė patirtis veriasi kaip „tikrai žmogui būdingas tiesos pažinimo kelias, priešingas tradicinės metafizikos pretenzijai į tiesą“ (Gadamer, 1999: 210). Pastarąją pretenziją siekta aprėpti istoriją universalizuojančiu

žvilgsniu, nes tikėta, kad subjektas turi gebėjimą filosofine refleksija pasiekti antistoriškumo lygmenį, iš kurio galėtų matyti skaidriai ir aiškiai. Įsisąmoninimas, jog būnama istorinėje situacijoje, išjudino šį metafizinį tikėjimą. Jis kartkartėmis atgyja tik kaip „nerami metafizikos dvasia, kuri vis dar šnabžda į pesimisto ausis, žadindama seną supratimo *Letztbegründung* troškimą.“ (Davey, 2006: 236).

Gadamerio hermeneutikoje, užuot siekus tokio nepasiekiamo antistoriško objektyvumo, verčiau ryžtamasi įsisąmoninti negalimybę pakilti virš gyvenimo tėkmės, į kurią esame „įmesti“, ar įtraukti – tai, kad visuomet esame ribojami situacijų, horizontų „gaubtų“, iš kurių atsinešame egzistencines prielaidas. Tokias prielaidas Heideggeris, prisimename, formulavo kaip pirmines supratimo struktūras, reiškiančias egzistencines anticipacijas, išankstinį, ikikonceptualų, faktinį supratimą – ikisupratimą. Ši samprata nutiesia kelią Gadamerio išplėtotai istorinio prielaidiškumo koncepcijai.

Taigi suvokus šio prielaidiškumo ribojamą supratimą, Gadamerio hermeneutikoje imamas užduoties „padėti įsisąmoninti, atverti prielaidas, per kurias *mūsų supratimas dalyvauja produkuojant realybę kaip objektyvią ir prasmingą*“ (Shalin, 1986: 91). O toks įsisąmoninimas, atvėrimas, regis paradoksaliai įgalina peržengti šią ribą. Paties Gadamerio formuluote, hermeneutiškai įsisąmonintas istorinis prielaidiškumas „nereiškia, kad mes esame uždaryti prielaidų siena (...), kad atsiribojame nuo naujovių“ (Gadamer, 1977: 9). Pripažinimas, jog esama tam tikroje situacijoje, tam tikrame horizonte, atima savo pažinimo suabsoliutinimo galimybę, tačiau kartu įgalina iš dalies transcenduoti tą situaciją. Pabrėžtina, jog šis transcendavimas nereiškia įveikos, racionalaus paneigimo.

Tokia hermeneutinė savivoka yra radikaliausia karteizianizmo ir švietėjiškos pažinimo koncepcijos, jos brėžiamos radikalios žinojimo, proto ir prielaidų dichotomijos, kritika. Hermeneutiškai įsisąmonintų prielaidų nenusikratoma lengvu švietėjišku racionalaus demaskavimo judesiu – atsizadėjimas visų prielaidų – taip pat prielaida, „prielaida prieš prielaidą“ (Gadamer, 2004: 273). Prielaidos yra patirtinėje plotmėje, neredukuojamoje tik į racionalų žinojimą. Inversiškai perfrazuojant Švietimą, galima būtų tokio žinojimo pretenziją įvardyti linkusio save suabsoliutinti racionalaus žinojimo mitu, kuris jau nebegali racionalių judesiu peržengti savo mitiškumo, nes nebeliko binarinės proto ir mito opozicijos. Hermeneutinis supratimas visuomet prasideda iš iš tam tikrų situacijų, į kurias esame įtraukti, vidurio – tų situacijų prielaidų įsisąmoninimas neįgalina racionaliai išgrynintos pradžios – švaraus balto pradžios lapo. Įsisąmoninant šias prielaidas, jos ne racionaliai ištrinamos, o tik permąstomos, įtraukiamos į interpretacinę dinamiką išskleidžiantį pokalbį. Taip įsisąmoninta prielaidų riba atveria neribotam supratimui.

Šis pokalbis skleidžiasi kaip *begalinis pokalbis*. Jame „(...) mes pasiliekame atviri kito

žmogaus ar teksto prasmei. Bet šitas atvirumas visada įtraukia mūsų kitos prasmės išdėstymą santykiyje su mūsų pačių prasmių visuma arba mūsų pačių santykiu su tuo.“ (Gadamer, 2004: 271). Taip suvokus, kad mes visada interpretuojame savo prielaidų šviesoje, kurios keičiasi istorijos eigoje, suvokiama ir tai, kad šis pokalbis negali būti užbaigtas kažkokiu teisingu supratimu. Kad ši dinamika begalinė, išsauganti „kitokybės potencialą už bet kokio bendro susikalbėjimo“ (Gadamer, 1999: 176).



Gadamerio tradicijos samprata atsispyrė nuo Heideggerio faktiškumo, kaip įmestumo į pasaulį, laikinę istorinę tikrovę, koncepcijos: „mūsų mintys apie tradicijos reikšmę istorinėje sąmonėje atsispyrė nuo Heideggerio faktiškumo hermeneutikos analizės (...)“ (Gadamer, 2004: 308). Tęsdamas šią koncepciją, Gadameris tradiciją mato kaip faktiškumą: mes esame „įmesti“ į tradiciją, arba įkurdinti joje: „(...) mes, kaip baigtinės būtybės, priklausome tradicijoms“ (Gadamer, 1997: 69), „mes priklausome tradicijai prieš tai, kai ji priklauso mums.“ (Gadamer, 1997: 65). O tai reiškia – mes esame jos formuojami – „tradicijos nuosėdos determinuoja, kokie mes esame tapimo procese.“ (Gadamer, 1997: 65). Ji tampa mūsų dalimi, patirties plotmėje esame sujungti su tradicija, tad ir pats mūsų supratimas yra veikiamas tradicijos, kurioje skleidžiasi.

Čia tradicija Gadameriui pasirodo kaip ta esminė situacija, itin svarbus istorinį supratimą konstituojantis veiksnys. Vertėtų pastebėti, kad taip suprasta tradicija ne apriboja mūsų supratimą, o atveria to supratimo istorinį prielaidiškumą.

Tokia samprata priešinga Gadamerio dažnam kaltinamui, esą dėl tradicijos sureikšminimo ji yra konservatyvus, tradicionalistas – tuo tarpu modernu būtų kritiškai reflektuoti ir keisti istoriją. Kontrargumentuojant tokiai pozicijai, galima būtų į Gadamerio tradicijos sampratą pažvelgti kaip į modernesnę už minėtą „modernią kritinę refleksiją“, šią įveikusių. Mat hermeneutinėje Gadamerio teorijoje tradicija netapatintina su inercija – ji keičiasi ir mus skatina nebūti statiškus. Čia kalbama ne apie sąmoningą apsisprendimą, nusiteikimą pasilikti tradicijos *status quo*, nedrįsti jos pažeisti, o apie tai, kad, ir bandydami atsiriboti nuo tradicijos, ją kritikuodami, arba stengdamiesi keisti tradiciją (ar net nesistengdami, nes ji savaime keičiasi kartu su mumis mums keičiantis), mes negalime švietėjiškais proto argumentais ištrinti tradicijos, kurios dalimi faktiškai tapome, prielaidų. Galime tik šių prielaidų neįsisąmoninti, palikti jas nesąmoningumo plotmėje – tarsi kolektyvinėje sąmonėje. „Paslėptų prielaidų tironija daro mus kurčius tam, kas mums kalba tradicijoje.“ (Gadamer, 2004: 272). Tačiau „nuo to, ar pažįstame jas, ar ne, ar jas įsisąmoniname, ar esame tokie akli, kad manome pradeda

viską iš naujo, – tradicijų galia mums visiškai nesikeičia.“ (Gadamer, 1997: 69).

Pripažinus tokį tradicijos vaidmenį, atrodo neįmanoma švietėjiško progreso samprata, kuri „skendi ideologinės kritikos tamsybėse: kritikas tiki, kad su kiekviena diena prasideda naujas laikas; jis reikalauja kuo nuodugniausiai pažinus savąją tradiciją žengti pirmyn.“ (Gadamer, 1997: 65). Švietėjiškoje progreso sampratoje, futuristiškai bėgant į priekį, regimi tik vis nauji horizontai – hermeneutikoje tai matoma kaip savojo horizonto neįsisąmoninimas, kuris ir įgalina mėgautis vienprasmio progreso iliuzijomis. Tačiau, kita vertus, hermeneutiškai traktuojama tradicija nėra ir ta „mirusi praeities našta“, kuri trukdo žengti į priekį. Gadamerio teorijoje plėtojama pozicija, kad „net kur gyvenimas smarkiai keičiasi, kaip revoliucijos amžiais, tariamoje viso ko transformacijoje išsaugoma žymiai daugiau seno negu kas nors žino, ir tai susipina su nauja kuriant naują vertę.“ (Gadamer, 2004: 282–283). Todėl nebūnama akiai atsigręžus vien tik „į priekį“, nes toks atsigręžimas reikštų nusigręžimą nuo nepaneigiamų savo egzistencinių prielaidų, kaip sąmoningumo stoką. Istorinis supratimas visada yra suprantančiojo ir suprastojo horizontų liejimasis.

Taip hermeneutiniame pokalbyje skleidžiasi interpretacinis supratimas, neapribotas griežtos progreso linijos, ir jo implikuojama interpretacinė tiesos samprata. Sivanandam‘as Panneerselvam‘as gadameriškai suvokiamą tradiciją traktuoja kaip „pokalbio su kitais žaidimą“ (Panneerselvam, 2003: 506), padarantį tradiciją besitęsiančiu procesu, nes visi dalyvaujantieji pokalbyje interpretaciškai reflektuodami saugo tradiciją, dinamiškai perduoda jos išteklius. „Traducija yra baigtinis nepabaigiamo turinio atskleidimas, baigtinė iš esmės neišsemiamos, begalinės tiesos aktualizacijos istorija.“ (Panneerselvam, 2003: 506).

Tokia tradicijos samprata čia skleidžiasi anapus tradicijos, kaip kažko pasenusio, ir modernumo, kaip kažko progresyvaus, opozicijos. Kiekvienas istorinis laikotarpis, taip pat modernusis, yra tradicija, iš kurios mes žvelgiame į kito laikotarpio tradiciją. Taip sureikšmintas tradicijos konceptas įtraukiamas į skirtingų istorinių horizontų liejimosi sampratą: čia kito laikotarpio tradicija visada suprantama iš siekiančiojo suprasti tradicijos. Traducija yra vienas iš besiliejančių horizontų, taigi ji atvira, dinamiška, „nesilaikanti inerciškai įsikibusi į tai, kas kartą egzistavo“ (Gadamer, 2004: 282).



Gadamerio skirtingų istorinių horizontų liejimosi teorija atskleidžia interpretacinį santykį su istorija, kuris atribojamas ne tik nuo objektyvistinio, bet ir nuo subjektyvistinio santykio su istorija.

Visų pirma ši koncepcija ryškėja kaip istorinio objektyvizmo kritika, formuluota ir

Heideggerio teorijoje. Gadamerio žvilgsniu, toks objektyvumas nepasiekiamas jokių stebėjimo būdu, nes nėra praeities kaip „objektyvaus fakto“ – „praeitis neturi egzistencijos už žmonių, mąstančių apie ją konkrečioje dabartyje, protų“ (Boucher, 1985: 15). Gadameris panašiai kritikuoja ir, tarkime, Leopoldą von Ranke, puoselėjusį istorinio objektyvizmo viltį atgaminti istorinės praeities „iš tikrųjų“. Ontologinėje hermeneutikoje suvokiama, jog nėra faktų, nėra to „iš tikrųjų“, tad, užuot siekus nepasiekiamo objektyvumo, ryžtamasi priimti neišvengiamo *istoriškai paveiktos sąmonės* šališkumo sampratą. Ja stengiamasi ne atgaminti kažkokį mirusį praeities „iš tiesų“, o suvokti tą praeitį kaip besiskleidžiančią santykyje su istoriškai paveiktu interpretatoriumi, taigi nuolat perinterpretuojamą.

Taigi Gadamerio teorijoje atsiribojama nuo siekio objektyviai pažinti istorinę praeitį, traktuojant ją kaip ištiriamą objektą. Istorinių horizontų liejimosi teorija formuluojama kaip skirtingų istorinių horizontų – dabarties ir praeities dialogas.

Kaip jau anksčiau minėta, dialogas su istorija puoselėjamas ir romantinėje hermeneutikoje, tačiau ši Gadamerio kritikuojama dėl siekio empatiškai susitapatinti su kitu istoriniu laikotarpiu, tarsi persikelti į jį, rekonstruoti tą praeitį autentiškame jos pačios kontekste. Taip įgyti „teisingą istorinį horizontą“, „kad tai, ką mes stengiamės suprasti, būtų matoma tikromis dimensijomis“ (Gadamer, 2004: 302). Taip ši hermeneutika esą taip pat puoselėja istorinio objektyvizmo pretenziją. Žvelgiant iš Gadamerio hermeneutikos, mes negalime matyti praeities iš jos pačios originalaus horizonto, neišpildoma viltis atrodo pasiekti kažkokios „originalios“ prasmės vienprasmybę, nes į praeitį, tradiciją visuomet žvelgiame iš savo dabarties, žvelgiančiojo sąmonė visuomet paveikta savos gyvenamos situacijos. Paties Gadamerio žodžiais, „(...) supratimas visada įtrauks *daugiau* negu tik tai istorinį praeities „pasaulio“ rekonstravimą, kuriam darbas priklauso. Mūsų supratimas visada išlaikys suvokimą, kad mes taip pat priklausome pasauliui ir atitinkamai kad darbas taip pat priklauso mūsų pasauliui.“ (Gadamer, 2004: 290). Mes neturime galimybės pasirinkti horizontų, kuriuose norime atsidurti – mes jau iš anksto esame juose, pačios mūsų rinkimosi galimybės apribotos tų horizontų, kurių mes negalime peržengti vien subjektyviu savo apsisprendimu. Siekis suspenduoti šį savo matymo tašką ir persikelti į Kitą tebuvo romantinė iliuzija, kuri, pagal Gadamerį, greičiau suspendavo savo pretenziją į tiesą: bandant rekonstruoti pirminį istorinį horizontą, „pripažįstant Kito kitoniškumą, tokiu būdu padarant jį objektyvaus pažinimo objektu, fundamentaliai suspenduojama jo pretenziją į tiesą“. (Gadamer, 2004: 303). (Nors, kita vertus, čia reikėtų prisiminti (tai analizuota ankstesniuose skyriuose), kad romantinės hermeneutikos „objektyvumo“ siekis susitapatinant su istoriniu Kitu yra visai kitoks nei mokslinis-objektyvistinis, istoriją traktuojantis kaip vien tyrimo objektą, būdingas kad ir anksčiau minėtiems Spengleriui bei L. von Rankei. Galėtume tarti, romantinei hermeneutikai labiau



būdingas *subjektyvistinis objektyvumas*, savotiško objektyvumo siekiantis per subjektyvią patirtį.)

Gadameriškasis skirtingų laiko horizontų liejimasis, kaip dialogas tarp šių laiko horizontų, besiskleidžiantis anapus pretenzijų į bet koki objektyvumą, taip pat kreipia ir anapus subjektyvumo. Nors pripažįstama, jog „asmuo, kuris turi horizontą, žino reliatyvią reikšmę visko, kas yra tame horizonte“ (Gadamer, 2004: 301), iš susiliejusių horizontų gimstanti interpretacinė dinamika Gadamerio hermeneutikoje nėra subjektyvistiniam reliatyvizmui atpalaiduota tėkmė.

Čia galėtume paminėti *istoriškai paveiktos sąmonės* sąsają su fenomenologine vidinio laiko sąmone, kuri taip pat skleidžiasi ir anapus objektyvumo, ir anapus subjektyvumo. Ji reiškia, jog bet koks laikas prieinamas tik kaip duotas sąmonei. Objektyvus laikas anapus sąmonės neprieinamas. „Praeities duotis yra neatsiejama nuo jos individualios duoties suvokime, t. y. kaip buvę mano išgyventi suvokimai aktualizuojasi ir atsikartoja dabartiniuose suvokimuose.“ (Jonkus, 2008: 34). Tačiau fenomenologinė intencionalios sąmonės samprata sąlygoja, kad tai nėra ir subjektyvistinis istorijos suvokimas. Tokie dabartiniuose suvokimuose aktualizuojami buvę suvokimai reiškia intersubjektyvią dviejų sąmonių patirčių – ankstesnės praeities patirties ir dabartinės prisiminimo patirties – dialoginę sąveiką.

Tiesa, gadameriškasis dialogas tarp skirtingų horizontų jau ne betarpiškas, o hermeneutiškai įtarpintas kalba, suprobleminantis sąmonės duotį, įsitraukiantis į gyvenimiškų prielaidų interpretavimą. Supratimas šiame dialoge mąstomas „*kaip dalyvavimas tradicijos įvykyje*, perdavimo procesas, kuriame praeitis ir dabartis nuolat tarpininkaujamos.“ (Gadamer, 2004: 291). Arba kaip žaidimas, įtraukiantis abu dalyvius su savo prielaidomis ir orientuojantis juos į patį žaidimo vyksmą, neapribotą vienu dalyvių šališkumais. Tik visiškai atsiduodant tokiam „žaidimui galima patirti Kito pretenziją į tiesą ir įgalinti jį turėti pilną žaidimą pačiam“ (Gadamer, 2004: 299). Tarp praeities ir ateities istorinių horizontų vykstančiame pokalbyje pokalbis svarbesnis už kalbančiuosius, tame pokalbyje skleidžiasi istorinės būties atspindžiai, išvedantys už pokalbio dalyvių subjektyvumo. Mat „subjektyvumo akcentas yra iškraipantis veidrodis. Individo savižina yra tikrai mirgėjimas/švystelėjimas uždaroje istorinio gyvenimo grandinėse.“ (Gadamer, 2004: 278).

Tačiau norint peržengti šią subjektyvumo ribą, reikalinga aktyvi siekiančiojo suprasti pastanga įsitraukti į tą pokalbį-žaidimą, jam atsiverti, vis naujai užklausti interpretuojamą praeitį ir leisti pačiam užklauiamam. Toks įsitraukimas saugo nuo vien savo lūkesčių primetimo praeičiai, nuo jos pavertimo tik savo suvokimo projekcija, – įgalina išgirsti pačios praeities balsą. Nors, kita vertus, suvokiama, kad šis balsas negali būti objektiškai išgrynintas, tikima, kad, taip judant abipusiu dialoginiu įsiklausymu grįstu supratimo keliu, galima išgirsti

bent šio balso aidus ir tokiu būdu patirti būties tiesos atvertis. Taip skleidžiasi hermeneutinė „ontologija, kuri stengiasi artikuliuoti tai, kas iškyla supratimo procese“ (Davey, 1997: 15).

Galėtume tarti, kad toks ontocentrinis šios hermeneutikos nukreiptumas ją orientuoja į suvokimo „objektus“ (dialogiškai suvokiamus), į „pačius daiktus“. Gadameris, antrindamas Heideggeriui, kaip hermeneutikos „pirmą, paskutinę ir nuolatinę užduotį“ formuluoja „klausinėti daiktus“ (Gadamer, 2004: 269, 271), nes iš jų ateina teisingas supratimas. R. Bernsteinas taikliai interpretuoja šią Gadamerio hermeneutikos nuostatą: „mes turėtume visada siekti (...) teisingai suprasti, ką „patys daiktai“ sako. Nors tai, ką tie „patys daiktai“ sako, bus skirtinga dėl mūsų besikeičiančių horizontų ir skirtingų klausimų, kurių mes mokomės tų daiktų klausiti.“ (Bernstein, 1983: 139). Taigi jie skirtingai prabyla, bet vis dėlto prabyla jie. Tačiau vertėtų pabrėžti, kad toks daiktų, pačių dalykų sureikšminimas šiame supratime nesugrąžina prie esaties metafizikai būdingo daiktiško stabilumo siekio, nes šis įcentriškai orientuotas supratimas lieka dinamiškas, įsisažmoninęs savo dinamišką būklę ir nesiekiantis jos užbaigti vienprasmiu supratimu.

Taigi, viena vertus, interpretacinė dinamika, išsiskleidžianti liejantis skirtingiems istoriniams horizontams, neredukuojama į metafizinį stabilumą, kita vertus, atsiribojimas nuo stabilumo nepaverčia šios dinamikos ir vien subjektyvistinių interpretacijų montažu, slepiančiu radikalaus reliatyvumo užtaisą.

Tokia subalansuota interpretacine dinamika stengiamasi pakilti „į aukštesnį universalumą, kuris įveikia ne tik mūsų pačių, bet taip pat ir Kito partikuliarumą. ‚Horizonto‘ konceptas būtent išreiškia viršesnę matymo plotį, kurį privalo turėti asmuo, besistengiantis suprasti“ (Gadamer, 2004: 304), ir kuriame prielaidos jau ne uždaro ribojančiame subjektyvizme, bet atveria interpretacinei tiesai. Ši lėta skleidžiasi tame nepabaigiamame dabarties ir praeities pokalbyje. Taip horizontali hermeneutika tiesia begalinį interpretacinį kelią tarp skirtingų laiko horizontų, kuriame „idėja pasiekti vieną teisingą interpretaciją atrodytų kiek absurdiška“ (Gadamer, 2004: 118).

Čia pats horizontas atsiskleidžia ne kaip uždaras, ribojantis žvelgimo galimybė, bet, atvirkščiai – kaip dinamiškai atveriantis: „Istorinis žmogaus gyvenimo judėjimas yra neatsiejamas nuo fakto, kad jis niekada nėra visiškai susaistytas su kuriuo nors vienu požiūriu, taigi ir niekada negali turėti tikrai uždaro horizonto. Horizontas verčiau yra kažkas, į ką mes judame, ir kas juda su mumis.“ (Gadamer, 2004: 303).

Taip „didžiojo istorijos proceso prasminiame kontekste“ (Gadamer, 1999: 61) besiliejęntys horizontai konstituoja „vieną didelį horizontą, kuris juda iš vidaus ir (...) už dabarties sienų, apima istorines mūsų savimonės gelmes. Viskas suvaldyta istorinėje sąmonėje iš tiesų apimta vieno istorinio horizonto. Mūsų pačių praeitis ir to Kito praeitis, į kurią nukreipta mūsų

istorinė sąmonė, padeda formuoti šį judantį horizontą, už kurio žmogaus gyvenimas visada gyvena ir kuris determinuoja jį kaip paveldą ir tradiciją.“ (Gadamer, 2004: 303). Taip horizontams susiliejus, iškyla nauja prasmė, pranokstanti ir subjektyvumą, ir objektyvumą. „Toks susiliejimas gali būti palygintas su skirtingų metalų lydiniu, kuriame lydinys yra charakterizuojamas bruožu, kurių sudedamieji metalai neturėjo“. (Th. C. W. Oudemans; cituojama iš: Mul, 1991: 413).



Visų pirma vertėtų pabrėžti, kad Gadamerio istorijos supratimas, išsiskleidęs istorinių horizontų liejimosi teorijoje, yra antihėgeliškas. Mat pagal Hėgelį istorija aiškiai kryptingai tobulėdama, kol pasieks galutinę – absoliutaus pažinimo, adekvatumo sau stadiją, kurioje įveiks pati save. Tokia į saviįveiką orientuota istorija yra tik priemonė pasiekti antlaikiniams tikslams, tuo tarpu hermeneutiškai traktuojamas istoriškumas neįveikia pats savęs – nebelikus antlaikinių tikslų, istorija pasirodo ne kaip priemonė, o pati savyje, kaip esminė žmogaus egzistencijos apibrėžtis. Todėl ir įgyjama teisė interpretuoti istoriškai bei dinamiškai, iš skirtingų horizontų, nesuvedant šių interpretacijų į apibrėžtą hierarchiją. Nors tai ir nereiškia galimybės interpretuoti *bet kaip* – interpretacijų kokybė, kaip matėme, priklauso nuo to, kiek sueinama į dialoginį santykį su interpretuojama istorija, kiek atsiduodama pačiam to dialogo, kaip žaidimo, vyksmui. Tačiau šis savotiškas interpretacijos kriterijus negimdo vienprasmių sprendimų, neredukuoja interpretacinės dinamikos į pasiekiamą stabilumą. Ištirpdo kartezišką tikrumą tekniuose, dinamiškuose supratimo procesuose.

Vis dėlto šioje antihėgeliškoje nesustabdomoje interpretacijos tėkmėje Gadameris bando vienaip ar kitaip siekti *geresnio* supratimo. Siūlo „pripažinti laiko distanciją kaip pozityvią sąlygą, įgalinančią supratimą“ (Gadamer, 2004: 297). Istorija esą geriau pažįstama iš distancijos, kai į įvykį pažvelgiama kaip į visumą, kai jis pasibaigęs. Tada lengviau išvengti stebėtojo subjektyvumo. Mat lieka tik istorinis interesas. Nors Gadameris ir pripažįsta, kad ta distancija reiškia ką kita negu mūsų intereso tuo objektu praradimą. Interesas lieka, tik atsikratoma subjektyvių klaidinančių prielaidų: „Ta distancija numarina lokalias, ribotas prielaidas ir leidžia tam, kas sukelia tikrą supratimą aiškiai iškilti kaip tokiam. Ji padeda skirti tikras prielaidas, skatinančias supratimą, nuo netikrų, peršančių klaidingą supratimą“ (Gadamer, 2004: 298). Ši distancija esą produktyvi, nes atlieka tokį filtruojantį vaidmenį, bet ir ji neužtikrina objektyvumo – „nėra fiksuota, bet pati yra patiriantis nuolatinis judėjimas ir išsišėsimas“ (Gadamer, 2004: 298) į begalybę. Tikima, kad ji tiesiog labiau orientuoja paties supratimo dalyko link, leidžia jo būtiškumui labiau iškilti, nors nesuskiaudžiant ir savo intereso

tuo dalyku.

Pratęsiant Gadamerio mintį ir gal kiek labiau ją sureliatyvinant, galima būtų klausti: ar šis distanciacijos principas leidžia išties pamatyti *geriau*, ar tik *kitaip*? Kartu užklausti produktyvių ir klaidinančių prielaidų skirtį: ar distancija savaime garantuoja produktyvias prielaidas? Ar neįgijus reikiamos distancijos prielaidos būtinai klaidinančios?

Juk regis liejantis tolimiems, taip pat kaip ir artimiems, istoriniams horizontams, įsitraukiama į begalinę interpretacinę dinamiką, kurioje implikuotos ir skirtingos tų horizontų prielaidos. O jei mes visuomet matome savo prielaidų šviesoje, tai, įgiję didesnę istorinę distanciją, mes tiesiog matysime kitų, tolimesnių – savo laiko prielaidų šviesoje. Ir čia kyla klausimas: kas sąlygoja tų tolimesnių prielaidų didesnį produktyvumą, t. y. jų gebėjimą atverti paties siekiamo suprasti istorinio horizonto būtiškumą? Kokiu būdu to horizonto artimumas ar tolimumas lemia prielaidų produktyvumą?

Kaip jau anksčiau minėta, būtent įsitraukimas į pokalbį-žaidimą tarp skirtingų horizontų įgalina nelikti vien savo subjektyvumo plotmėje, bet atverti istorinio horizonto būtiškumą: įsitraukę į patį pokalbį, galime pasiekti minėtąjį *aukštesnį universalumą*. Galbūt toji istorinė distancija, gadameriškai žvelgiant, reikšminga kaip tokį įsitraukimą sąlygojantis veiksnys. Tuomet ši produktyvių ir klaidinančių prielaidų skirtis istorinės distancijos pagrindu reiškia, kad mes labiau įsitraukiame į pokalbį, jam atsiveriame, interpretuodami tolimesnį sau istorinį horizontą. Istorijos būtis nušvinta tik žvelgiant iš toliau, o artumas užmaskuoja šią būti subjektyvumu.

Vis dėlto galima užklausti, ar distancija įgalina didesnį įsitraukimą į šį pokalbį-žaidimą. Regis ir žvelgiant iš toli, taip pat kaip ir iš arti, galima nepakankamai įsitraukti ir dėl to „prasilenkti“ su siekiamu suprasti horizontu, pasilikti vien prielaidų subjektyvumo apribotam. Tokiu atveju istorinė distancija nelemia prielaidų produktyvumo ar klaidinamumo – galima tarti, jog čia abi prielaidos klaidinančios, nes neįgalina universalesnių atverčių. Analogiškai regis ir iš arti, taip pat kaip ir iš toli, galima įsitraukti į dialogą su siekiamu suprasti horizontu, ir tuomet supratimas, nors ir neišvengiamai paveiktas prielaidų, nepasilieka vien tų prielaidų subjektyvumuose, bet pasiekia *aukštesnio universalumo* lygį. Šiuo atveju, matome, prielaidų klaidinamumas ar produktyvumas taip pat nepriklauso nuo istorinės distancijos – čia abi prielaidos produktyvios, nes įgalina šį universalumą. Taigi ir tas įsitraukimas į istorinių horizontų pokalbį-žaidimą, kurį galima laikyti *geresnio* supratimo kriterijumi, lieka labai neapibrėžtas, esmingai nelemiamas istorinės distancijos.

Toks prarastas teisingo ar klaidingos žinojimo pagrindas, sureliatyvinantis ir prielaidų skirstymą į produktyvias ir klaidinančias, čia tik išlaisvina dinamišką, ne tik į statiškus

suvokimo konceptus, bet ir į apibrėžtą *geresnį* žinojimą neredukuojamą interpretacinę dinamiką. Ir ši dinamika nebėra neadekvatus „istorinių kaitų ar lūžių dinamikos“ supratimas, nes pats tokio apibrėžtumo siekis hermeneutiškai suvoktas kaip „neadekvatus“ tai dinamikai – ją užgniaužiantis supratimas, neleidžiantis jai išsiskleisti ir tapti prieinamai skirtingoms interpretacijoms.

Taip istorijos suvokimas skleidžiasi kaip begalinė interpretacinė dinamika, kuri nereiškia *bet kokio* supratimo, tačiau kur *geresnio* supratimo kriterijus negali būti griežčiau apibrėžtas, lieka tik orientuojantis tą dinamiką. Toks neapibrėžtumas lemia, kad mes galime suprasti vis *kitaip*, kad galime įsitraukti į tą pokalbį-žaidimą vis *kitaip*, dėl to net pats įsitraukimo ar neįsitraukimo faktas gali būti interpretuojamas. Mat mes egzistuojame kintančioje istorijoje, „mes visada suprantame ir interpretuojame mūsų numatomų prielaidų šviesoje, kurios pačios keičiasi istorijos eigoje“, nes susilieja skirtingi horizontai – istorija, praeitis suprantama vis iš kito horizonto, įsitraukiant į santykį su tuo horizontu vis *kitaip*. Taigi, J. Bernsteino formuluote, Gadamerio teorijoje „suprasti yra visada suprasti *skirtingai*“ (Bernstein, 1983: 139). Tačiau, galėtume pridurti, tas vis *kitoks*, *skirtingas* supratimas čia nepaneigia *geresnio* supratimo galimybės, nes orientacinis – įcentriškai orientuojantis interpretacinę dinamiką *geresnio* supratimo kriterijus vis dėlto išlieka.

#### 1.4.3. Skirtinga Gadamerio interpretacinės dinamikos recepcija

Svarstant skirtingą Gadamerio interpretacinės dinamikos recepciją, išskiriamos dalys: 1) **tarp slapto esencializmo ir grėsmingo reliatyvizmo kraštutinumų**. Suvedamos radikalios priešingos pozicijos Gadamerio hermeneutikos atžvilgiu: iš J. D. Caputo perspektyvos Gadameris kaltinamas *slaptu esencializmu*, tuo, jog yra apgaulingas tėkmės draugas, kuris tik dedasi pripažįstąs judėjimą. O iš *esencialistinės hermeneutikos*, arba *autentikos* hermeneutinių teoretikų, perspektyvos Gadameris kritikuojamas dėl esą per didelio radikalizmo bei reliatyvizmo; 2) **interpretacinė dinamika nuo J. Bernsteino *kartezinio nerimo* iki N. Davey'aus *neramaus supratimo***. Bernsteino *kartezinio nerimo* koncepcija, išvedanti už objektyvumo ir reliatyvumo, gretinama su Davey'aus nerimo, suteikiančio mąstymui vitališkumo, koncepcija. Taip aktualizuojama *nerimo* samprata hermeneutikoje.



Tokia interpretacinės dinamikos, judančių horizontų teorija užklausia esaties metafiziką, sudrebina, dekonstruoja jos peršamą *stabilią, pamatinę tiesą*: būtis nebėra stabilus daiktas,

pilnas buvimo, ji atveria judėjimui – *kinesis*. Panardinama į laiko tėkmę (*flux*), nebetpretenduoja pakilti su *meta-* virš *physis*, žvelgia nebe iš viršaus, bet iš apačios, iš gyvenamo pasaulio. Kvestionuojama pati metafizinė dilema „tapti ar būti“ („Kas yra, netampa; kas tampa, to nėra“) – hermeneutiškai būnama tėkmėje. Nyčiskai tariant, filosofija, liovusis būti metafizine mumifikacija, pasirodo įgijusi drąsos nuolatinei kaitai (*flux*).

Tačiau ši Gadamerio hermeneutinės teorijos suponuojama interpretacinė dinamika, jos santykis su metafizika ir baigtinumu, apskritai jos radikalumo lygis yra vertinami skirtingai. Pavyzdžiui, Johnas D. Caputo, nors išvelgia Gadamerio teorijos paradoksalumą – regi jai būdingas dvi prieštaringas tendencijas: viena vertus, istorine, baigtine egzistencija grįstą interpretaciją, kita vertus, „gilių tiesų“, pakeliančių virš laiko, ilgesį, vis dėlto kaip esminę kryptį išryškina Gadamerio baigtinumo analitikos judėjimą begalybės metafizikos link. Vertina jį kaip likusį ant tėkmės / stabilumo ribos, nes bijojusį netekti metafizinio saugumo – atsiverti anapus metafiziniam radikalumui. Taigi šis autorius iš savo *radikaliosios hermeneutikos* perspektyvos kaltina Gadamerio poziciją dėl nepakankamo radikalumo – mato ją kaip „slaptą esencializmą, turintį gilią šaknis metafizinėje tradicijoje, besidriekiančioje nuo Platono iki Hėgelio“ (Caputo, 1989: 264).

Gadameris esą – „egalitarinis hėgelininkas“, jungiantis begalinumo metafiziką su Heideggerio supratimo baigtinumu, tačiau Heideggerio baigtinumo analitiką paslenkantis arčiau Hėgelio begalybės, radikalesnį Heideggerio faktiškumą išverčiantis į „šliaužiantį hėgelizmą“ (Caputo, 2000: 46). Pasitelkiant fenomenologinius terminus, Gadameris veda „noetinio baigtinumo ir noematinės begalybės koreliaciją“ (Caputo, 2000: 47), kurioje supratimo baigtinumas, kaip supratimo sklaidos erdvė, atitinka to, kas suprasta, begalybę. T. y. nors pripažįstamas mūsų buvimo istorinis baigtinumas ir supratimo kintamumas, vis dėlto šitame kintančiame supratimo procese išsaugomas prasmės pilnatvės, tapatumo siekis. Tikima, jog „egzistuoja turtinga gili prasmė, kuri istorijos eigoje tik atskleidinėjama, bet iki galo neatsiskleidžia, nes prasmės pilnatvė yra neišsemiamą.“ (Caputo, 2000: 47). Taip Gadameris, anot J. D. Caputo, varijuoja Heideggerio buvimo tiesos sampratą, bet nesidomi gilesne, kritine Heideggerio puse, kuri vedė prie destrukcijos, nesupranta Heideggerio perėjimo nuo horizontų prie atvirumo (Caputo, 1987: 115).

Gadameris esą pripažįsta metafizinį prasmės, tiesos, tradicijos vienumą (todėl „egalitarinis hėgelininkas“), kurio saugumo nepažeidžia formuluojama interpretacinė dinamiška tiesa, nes pastaroji reiškia tiesiog skirtingas tos tiesos artikuliacijas – formas, kurios, tiesa, hėgeliškai nehierarchizuojamos (todėl „egalitarinis hėgelininkas“). Kitaip tariant, Caputo recepcijoje, Gadamerio formuluojamos tiesos esmė lieka ta pati, stabili, metafizinė – tiesiog ji įgauna daugiau išraiškos formų. Tai, kas absoliutu, įgyja laikines formas, tačiau absoliutum

branduolys vis dėlto dar lieka nesuskaldytas. Gadamerio interpretacijos tėkmė pasirodo kaip grįžtanti prie savo stabilų šaknų, taigi tėkmė čia dar tik maskuoja stabilią esmę. Taip Gadameris esą slepiasi nuo autentiškos tėkmės, balansuodamas tarp kaitos ir stabilumo, varijuodamas tradicinę esmės / išraiškos, vidaus / išorės skirtį.

Laiko tėkmę Gadameris kontroliuoja, neleidžia įgyti jai grėsmingos, savidestruktyvios autonomijos, po tos tėkmės paviršiumi saugodamas nekintamą tiesą, po istorinio supratimo baigtinumu puoselėdamas metafizinį tapatumo – o ne skirties – mąstymą. Štai Caputo pasirenka tai iliustruojančią citatą iš Gadamerio „Tiesos ir metodo“: „Dalis mūsų buvimo istorinio baigtinumo yra tai, kad mes žinome, jog kiti po mūsų supras skirtingai. Bet taip pat neginčijama, kad pasilieka tas pats darbas, kurio prasmės pilnumas realizuojamas besikeičiančiame supratimo procese, taip kaip yra ta pati istorija, kurios prasmė nuolat iš naujo apibrėžiama“ (Caputo, 2000: 47; Gadamer, 2004: 366). Itin kritikuojama Gadamerio tradicijos samprata dėl jos „metafizinio turinio“, dėl to, kad esą ji tarnauja metafizinei pastangai išsaugoti ir kultivuoti tradicijos tiesą, tiesos metafiziką. Gadamerio koncepcija J. D. Caputo atrodo ribota, iki galo neatsivėrusi savo pačios prielaidoms, nes po istorinio supratimo baigtinumo kauke saugo begalinius istorijos išteklius, judėjimo leidžia „tik tiek, kiek nesutrikdys amžinų tradicijos tiesų ir nesukels per didelio sunkumo“ (Caputo, 1987: 115).

Taigi, žvelgiant tokiu kritišku žvilgsniu, Gadameris, kaip ir Hegelis, atrodo kaip apgaulingas tėkmės draugas, kuris tik dedasi pripažįstas judėjimą, tačiau jį galiausiai redukuoja į logines kategorijas, kuris tik kuria judėjimo šou, lyg mimas, kuris tariasi lenktyniaujas, bet visą laiką lieka ant scenos... Tuo tarpu, išlaisvintą sau, autentišką tėkmę J. D. Caputo labiau sieja su Kierkegaardu, kritiškai atsispiriančiu nuo elėjinio judesio neigimo, nuo metafizikos, judėjimą reginčios kaip skandalą, ir „siekiančiu tikro judėjimo, tikros kinezės“ (Caputo, 1987: 14). Tą tikrą judėjimą Kierkegaardas suvokė kaip *kartojimą*, priešingą *atsiminimui*: graikų *atsiminimas* – kaip nostalgiškas sugrįžimas iš laikino nuopuolio prie pirmą pradžios, originalo, amžinybės atgaminimas – *anamnesis*. Judėjimas nuo galo į pradžią. Taip judama į nejudėjimą, tokia tėkmė yra tik priemonė pasiekti stabilumui, tad ji galiausiai, pasiekus tikslą, įveikiama. Tuo tarpu *kartojimas* (kurį Kierkegaardas siejo su krikščionybe) išreiškia judėjimą pirmyn, ir ne kaip reprodukuojimas to paties, o kaip kūrybinis produkavimas. Tai judėjimas nuo pradžios į galą, nesiekiantis savęs įveikti – visuomet liekantis savyje – išreiškiantis buvimą tėkmėje. Dėl šios koncepcijos J. D. Caputo vadina Kierkegaardą savo teigiamos *radikaliosios hermeneutikos* pirtaku: „Hermeneutika nesuvokiama be Kierkegaardo ir jo egzistencinio kartojimo projekto, kuris steigia patį viduryje tėkmės (...)“ (Caputo, 1987: 36), taigi ir tiesą sieja su tėkmės akimirka. Tokią kierkegaardišką hermeneutiką šis kritikas traktavo kaip paklojusią pamatus heideggeriškajai, besiremiančiai metafizikos destrukcija, formuluojančiai tiesą kaip akimirksnio

nušvitimą – prošvaistę, efektą tėkmėje.

Kita vertus, visai priešingai tokiam Gadamerio kaltinimui *slaptu esencializmu* iš *radikaliosios hermeneutikos* perspektyvos, iš *esencialistinės hermeneutikos*, arba *autentikos* hermeneutinių teoretikų (Boucher, 1985: 24), perspektyvos Gadameris kaltinamas radikalizmu bei reliatyvizmu. Tokie autoriai kaip Emilio Betti ir Ericas Donaldas Hirschas teigia, jog Gadameris, reabilituodamas interpretacinę tradiciją, tą interpretaciją paversdamas begaline, jis transformuoja interpretaciją į paprasčiausią reliatyvizmą, nes neturi griežtų pagrįstumo kriterijų tai interpretacijai suvaldyti.

Minėtieji autoriai radikaliai kritikuoja Gadamerio interpretacinę sampratą, žvelgdami iš savo *esencialistinės*, intencionalistinės sampratos pozicijų. Intencionalistinė jų pozicija artima analizuotajai romantinės hermeneutikos, tačiau savo radikalumu ją net pranoksta. Tai radikalumas, peržengiantis dinamiško / stabilaus supratimo ribą, tačiau jau pastarojo linkme. Mat šie *autentikos* teoretikai, tikėdami, esą „išraiškos turi galią pažadinti kituose tai, ką jos išreiškia“ (Boucher, 1985: 21), siekia atrasti, atkurti arba net iš naujo patirti originalias prasmes, atgaminti teksto autoriaus intencijas. Radikaliai – tačiau visiškai priešingai *radikalijai hermeneutikai* – formuluoja, jog „interpretatoriaus pareiga išeiti už teksto ir stengtis atgaminti intencionalų autoriaus aktyvumą. Autoriaus prasmė yra pirmaeilė ir privalo būti nepakeista individualių interpretatorių polinkiais bei idiosinkrazijomis.“ (Betti; cituota iš: Boucher, 1985: 22). Arba: „tekstas negali būti interpretuotas iš skirtingos perspektyvos nei originali autoriaus“ (Hirsch, cituota iš: Boucher, 1985: 22), nes yra moraliai smerktina negerbti kito intencijų, todėl reikalinga „sąžininga subordinacija“ teksto Kitam, t. y. autoriui.

Žvelgdami iš tokių pozicijų, šie autoriai, net nepastebėdami Gadamerio balansavimo tarp reliatyvumo ir objektyvumo, sureikšmindami jo kaitos, kaip interpretacinio supratimo dinamikos, aspektą, ir paskuba kaltinti reliatyvizmu.

Galėtume taip pat paminėti tokius autorius kaip Asiye Aka ir Murat'ą Cem Demir'ą, kurie kritikuoja Gadamerį dėl pretenzijos į absoliutų pažinimą atsisakymo, įžvelgdami jo teorijoje kelias problemas: „jei nėra absoliučios prasmės, kokių pagrindu mes skiriame teisingą ir klaidingą žinojimą? Atmesdamas absoliutų supratimą ir žinojimą, jis nesukonstruoja pažinimo koncepcijos. Antra problema, kuri yra susijusi su pirmąja, nurodo į jo skirtį tarp gerų ir blogų prielaidų. Taip pat jei mes neturime absoliutaus žinojimo apie dalyką, kaip mes sprendžiame apie prielaidų prigimtį? Trečia problema susijusi su istorine transformacija. Aš manau, kad jo koncepcija neleidžia adekvačiai suprasti istorinių kaitų ar lūžių dinamiką“ (Aka; Demir, 2006). Šie autoriai, taip kritikuodami Gadamerio interpretacinę sampratą absoliučios prasmės, teisingo žinojimo stokos pagrindu, keldami „adekvataus istorinių kaitų ir lūžių dinamikos“ pažinimo reikalavimą, regisi tiesiog redukuojantys šią hermeneutinę sampratą primetamais jai stabiliais



mokslo kriterijais.

Kaip matome, tai dvi radikalios Gadamerio teorijos interpretacijos: J. D. Caputo mato šią teoriją kaip balansuojančią tarp baigtinumo ir metafizikos, tačiau kaip esminį išryškina metafizikos aspektą, baigtinumą traktuodamas kaip iki galo neįsisąmonintą, lyg savotišką metafizikos, siekiamo stabilaus tiesos branduolio, priedangą. O E. Betti ir E. D. Hirschas, remdamiesi esencialistiniam mąstymui būdingu stabilumo / tėkmės supriešinimu, Gadamerio teoriją dėl griežtų kriterijų stokos iš karto priskiria reliatyvizmui. Panašiai ir Asiye Aka ir Murat'as Cem Demir'as, hermeneutiniam supratimui bandantys formuluoti absoliučios prasmės, teisingo žinojimo, adekvataus istorijos atitikimo kriterijus.



Tačiau Gadamerio interpretacinė teorija dažnai nėra vertinama taip radikaliai, kaip prieš tai aptartose pozicijose. Pavyzdžiui, Richardas J. Bernsteinas Gadamerį apibūdina kaip apčiuopusį pačią XX a. pabaigos laiko dvasią, kuri „charakterizuojama būtent judėjimo už objektyvumo ir reliatyvumo“ (Bernstein, 1983: xiv). Taigi mato šį vokiečių hermeneutikos klasiką kaip kone aristoteliškai balansuojantį tarp objektyvizmo ir reliatyvizmo kraštutinybių. R. J. Bernsteinas netgi siūlo, kad taiklesnis „Tiesos ir metodo“ pavadinimas būtų buvęs „Už objektyvizmo ir reliatyvizmo“, nes „Gadamerio pirminis filosofinis tikslas yra parodyti, kas negerai su tokiu mąstymu, kuris juda tarp šitų priešingų polių, ir atverti mus naujam mąstymo apie supratimą būdai, kuris atskleidžia, kad mūsų buvimas-pasaulyje iškraipomas, kai mes primetame objektyvizmo ir reliatyvizmo konceptus.“ (Bernstein, 1983: 115).

R. J. Bernsteinas šį balansavimą tarp objektyvizmo ir reliatyvizmo polių apibūdina kaip *kartezinį nerimą* – „jausmą, tarsi, atsidūręs giliame vandenyje, negalėtum nei pėdomis pasiekti dugno, nei mokėtum plaukti, išsilaikyti ant vandens paviršiaus“... (Bernstein, 1983: 17). Taigi „*arba* turime buvimo palaikymą, pažinimo pagrindą, *arba* negalime išvengti tamsos jėgų, apimančių mus beprotybe, intelektualiniu, moraliniu chaosu“ (Bernstein, 1983: 17). Gadamerio hermeneutika būtent ir priima šį didįjį laiko iššūkį – įveikti metafizišką *kartezinį nerimą*, peržengti jo brėžiamą „arba – arba“ mąstymo ribą, išsiskleisti anapus objektyvizmo ir reliatyvizmo kraštutinybių.

Taigi hermeneutiškai žvelgiant, nėra stabilaus vienprasmiskumą užtikrinančio pažinimo pagrindo, tačiau dėl to neapima visiška tamsa. Verčiau atsiduodama dinamiškam buvimui tėkmėje, kur galimos tik būties tiesos atverčių akimirkos. Tokia ontologiškai įcentrinta interpretacine dinamika, gimstančia liejantis horizontams, Gadameris balansuoja tarp minėtų objektyvizmo ir reliatyvizmo polių. Nenukrypsta nei į objektyvizmą, tikintį ahistorine matrica,

tikrovę reprezentuojančia tiesa, racionaliū vienprasmiu pažinimu, nei į pernelyg atpalaiduotą, reliatyvistiškai išcentruotą interpretacinę tēkmę, gimdančią bet kokius substancialius orientyrus praradusį neredukuojamą pliuralumą. Tai subalansuota interpretacinė dinamika, kuri dėl savo subalansuotumo caput'iskai netraktuojama kaip pernelyg suvaržyta, gal net grąžinanti į esaties metafiziką. Čia svarbu tai, kad būnama interpretacinėje tēkmėje, nesistengiant jos hēgeliškai įveikti.

Škotų filosofas Nicholas Davey'us knygoje „Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics“ [„Neramus supratimas: Gadamerio filosofinė hermeneutika“] tokią hermeneutinę interpretacinę dinamiką regi kaip *neramų supratimą*. Šią koncepciją pratęsia Gianni Vattimo, kurį Davey'us cituoja atskleidžiant sunkumą apsistoti „vienintelės interpretacijos tylumoje“ (Davey, 2006: xiv).

Tai *neramus supratimas*, atsivėręs peržengus minėtąją *kartezinio nerimo* ribą. Tai reiškia – anapus objektyvizmo ir reliatyvizmo besiskleidžiantis interpretacinis supratimas, kurį nerimas, neleidžiantis apsistoti „vienintelės interpretacijos tylumoje“, įdinamina, teikia jam pozityvaus gyvybingumo. Tokio gyvybingumo sampratą N. Davey'us taiko dinamiškam Gadamerio hermeneutiniam supratimui. Šis supratimas atsisako teikti galutinį atsakymą į prasmės bei tiesos klausimą, tačiau neištirpdo prasingumo galimybės. Tiesiog čia „prasmės klausimai virsta santykio klausimais. Taigi prasingumo klausimas įtraukia buvojimą (nors ir laikiškai) *sandūroje* tarp hermeneutinių horizontų.“ (Davey, 2006: 197).

Tai nestabilizuojamas, įtampoje besiskleidžiantis supratimas, kurį vitališkumas apsaugo nuo *nihilistinio sąstingio*: „Priešingai nihilizmo *sąstingiui*, hermeneutikos supratimo vitališkumą kuria jo konstituciniam buvimui tarp būdingos įtampos palaikymas. Supratimas yra iš prigimties nestabilus. (...). Supratimo gyvenimo momentą garantuoja neišsprendžiama jo buvimo tarp įtampa.“ (Davey, 2006: 184).

Taikliai tokį transformatyvų, supratimą, kuriam siekti baigtinumo reikštų siekti savo paties mirties, nusako N. Davey'aus pasirinktas jo gretinimas su šveicarų filosofo bei literatūros tyrinėtojo Wernerio Hamacherio supratimo koncepcija. Pastarasis supratimą traktuoja kaip performatyvų aktą, kuris negali būti stabilizuotas atradus esenciją, bet nuolat išjudinamas Kito, kuris negali būti atpažintas, t. y. galutinai suvoktas. Toks supratimas išardo stabilių žinojimų saugumą, suprantant įsitraukiamą į reinterpretacijų begalybę – „supratimas stokoja supratimo“ (Davey, 2006: 222).

N. Davey'us, tokią performatyvaus, *neramaus supratimo* koncepciją taikydamas Gadamerio filosofinei hermeneutikai, atveria ją postmoderniam radikalizavimui, įžvelgdamas joje netgi galimybę įveikti hermeneutikos ir dekonstrukcijos opoziciją (tai bus svarstoma vėliau).

## II. IŠCENTRINĖ INTERPRETACINĖS DINAMIKOS TRANSFORMACIJA POSTMODERNIOJOJE HERMENEUTIKOJE

### 2.1. Postmoderniai išcentrinta interpretacinė dinamika

Postmodernioji interpretacinė dinamika atskleidžiama plėtojant **hermeneutikos postmodernėjimo** ir **postmodernizmo hermeneutėjimo** sampratą, siejamą su **interpretacinės dinamikos išcentravimu**. Formuluojuama išcentrinta postmodernioji hermeneutika. Ji traktuojama kaip patyrusi transformaciją šiuo interpretacinės dinamikos nukreiptumo atžvilgiu, tačiau sauganti interpretacinės dinamikos bendrumą. Šiuo bendrumo pagrindu grindžiama, jog postmodernioji hermeneutika yra transformuota ontologinės hermeneutikos tąsa.



Šiandieniniame kontekste dažnai akcentuojamas hermeneutikos postmodernėjimas ir postmodernizmo hermeneutėjimas. Taip pabrėžiamas integralus hermeneutikos ir postmodernizmo sąlytis. Regint šią tendenciją, kyla klausimai: kokie postmodernizmo ir filosofinės hermeneutikos bruožai tampa bendrais jų sąlyčio taškais ir kokie skiria, nes postmodernizmas vis dėlto netraktuojamas kaip kopijuojantis, aklaai atkartojantis filosofinę hermeneutiką.

Taigi visų pirma svarbu, nesuplakant šių sąvokų, apčiuopti tam tikrą bendrumą, kuris įgalina kalbėti apie hermeneutikos transformaciją sąlytyje su postmodernizmu, o ne jos paneigimą postmodernizmu, taip kartu pažvelgti į postmodernizmą kaip į savotišką hermeneutikos tąsą, hermeneutiką suvokiant kaip esmingai paveikusių to postmodernizmo raidą.

Esminė jungtis – interpretacinės dinamikos principas, kurį postmodernizmas perima iš ontologinės hermeneutikos postmoderniojoje hermeneutikos versijoje. Pastarajai, taip pat kaip ir ontologinei hermeneutikai, būdingas interpretacinis dinamiškas pasaulio supratimas, priešingas stabiliam moksliniam pažinimui: siekiama „atspindėti“ tikrovės mokslinėmis reprezentacijomis, bet ji suvokiama kaip ištiesai interpretuojama, prieinama tik šiais „interpretaciniais aplinkkeliais“.

Postmoderniojoje, taip pat kaip ir ontologinėje hermeneutikoje, remiamasi istoriškumo, faktinio „įmestumo“ į konkrečias istorines situacijas, prielaidiškumo koncepcijomis. Tikima,

jog egzistuojama gyvenimo tėkmėje, konkretikoje – visada tam tikroje situacijoje, tam tikromis istorinėmis aplinkybėmis, taigi visas pažinimas paremtas prielaidomis, kurių neįmanoma atsikratyti, galima jas tik reflektiviai suaktualinti interpretuojant.

Tačiau postmodernistiniame kontekste šis hermeneutinis principas kartu patiria esminę transformaciją. Išsaugant patį interpretacinės dinamikos bendrumą tarp ontologinės hermeneutikos ir postmodernizmo, kartu iš esmės pakinta šios dinamikos pobūdis – iš ontologiškai įcentrintos ji virsta išcentrine. Atsisakoma I dalyje analizuotai filosofinei hermeneutikai dar būdingo ontologiškai įcentrinio nukreiptumo į būties tiesas. Suradikalinamas savo istorinio prielaidiškumo suvokimas, užaštrinamas istorinės, baigtinės žmogaus būklės įsisąmoninimas. Hermeneutikos sąlytyje su postmoderniąja dekonstrukcija jos interpretacinė dinamika tampa radikaliai išcentrinta, t. y. skaldanti į šipulius bet kokius įtvirtintus transcendentalios tiesos, prasmės centrus, bet kokius vienumus verčianti į neredukuojamą pliuralumą: supratimas iš principo nebegali judėti į jokią centrą, nes visi centrai yra dekonstruoti. Imama postmodernistiškai žaisti tais šipuliais.

Bet tai jau ne gadameriškas įcentriškai sutelktas į save žaidimas, kuris pats, kaip toks, iškyla per žaidėjus, kuris, „manifestuodamas buvimo būdą, perteikia „tiesą“ (Oxenhandler, 1989: 266), atveria prasmės vienumus rekste, kuris dar yra valdomas nukreiptumo į šias būties tiesas ir veriasi dialoge. Postmodernistinis žaidimas praranda šį įcentrinį nukreiptumą, dialoginę orientaciją į prasmės centrą, nebesiekia būties tiesos saviprezentacijos per meną ir atsiriboja nuo bet kokio transcendentalumo. Tampa artimesnis reliatyvizmui, nors ir nesitapatina su juo. Įgauna ironijos (kuri dar svetima filosofinei hermeneutikai), ima ironiškai, intertekstualiai žaisti pernelyg sureikšmintais tekstais. Taip hermeneutika postmodernėja: iš filosofinės hermeneutikos tampa postmodernia *radikaliąja, šaltąja, hermeneutika*, pajutusia nihilistinį bei universalistinį pašaukimą.

Tokia supostmoderninta hermeneutika regisi iš dalies perėmusi postmodernizmo paradokalių neapibrėžiamumą: su dekonstrukcijos teorija neatskiriamai persipynęs postmodernizmas nėra įgijęs – o ir negali įgyti – kažkokios aiškios bendru sutarimu priimtos definicijos, nes vienas svarbių jo bruožų ir yra dekonstruoti bet kokias definicijas. Tad ir postmoderniosios hermeneutikos versija atrodo nesutelpanti į aiškius apibrėžimus. Vis dėlto galėtume tarti, kad ši išcentruotos interpretacinės dinamikos tendencija paradoksaliai tampa vienijančiu postmoderniosios hermeneutikos bruožu.

Viena vertus, ši transformacija – įcentrintos interpretacinės dinamikos virsmas išcentrine atrodo kaip priešprieša ontologinei hermeneutikai interpretacinės dinamikos nukreiptumo atžvilgiu, nes kreipia ne į būties centrą, o išcentriškai atpalaiduoja; kita vertus, tai tėra interpretacinės dinamikos transformacija, nepaneigianti pačios dinamiškos interpretacijos esmės

(o gal kaip tik geriau ar bent kitaip ją atskleidžinoti). J. D. Caputo, *radikalijai*, arba postmodernistinei *hermeneutikai* atstovaujantis autorius, kaip jau matėme, postmoderniąją hermeneutiką priešina filosofinei – dar laiko pastatąją „apgaulingu tėkmės draugu“, po tėkmės paviršiumi slepiančiu stabilią esmę, tarsi nesuskaldytą branduolį. O, pavyzdžiui, N. Davey‘us išvelgia vitališką mąstymą gadameriškojoje hermeneutikoje kaip jos supostmoderninimo, neprieštaraujant jos esmei, prielaidą.

Šiame darbe laikantis nuomonės, kad postmoderniosios hermeneutikos nereikėtų priešinti ontologinei, vis dėlto, manoma, verta nustatyti postmoderniosios hermeneutikos skirtis, taip konkrečiau atskleidžiant hermeneutikos transformacijos esmę. O šią esmę, apibendrinamą kaip interpretacinės dinamikos išcentravimas, lemia integralus šios postmoderniosios hermeneutikos sąlytis su tam tikromis postmodernizmo savybėmis.

Visų pirma, tokia išcentrinė interpretacinė dinamika siejama su postmodernizme diagnozuojamu bet kokių didžiųjų pasakojimų, metanaratyvų, žlugimu (Lyotard, 1993): joks pažinimas negali būti suvisuotintas, nes visa yra persmelkta skirties. Šios tendencijos ištakos sietinos su Nietzsche‘s *Dievo mirties* paskelbimu: paskelbus *Dievo mirtį*, tapo nebeįmanomi jokie objektyvūs aprašymai, savo vertę prarado metafizinis stabilumo, užtikrintumo principas, nebeliko didelių, viena už kitą didesnių, tiesų.

Postmodernizmas skaldo bet kokius branduolius, traktuodamas juos kaip esaties metafizikos likučius, ir panardina visa apimančioje tėkmėje be stabilių orientyrų. Joje nebeįmanoma pasiekti jokio *didžiojo pasakojimo*, apskritai traktuoti vieną pasakojimą kaip „didesnį“ už kitą, nes nebelieka pagrindo, kriterijaus, kuriuo remiantis tai galima būtų daryti. Taigi yra tik begalinis *mažųjų pasakojimų* pliuralumas, kuriame tverinama. Su šiuo interpretaciškumu, jokių stabilių pagrindų nebuvimu siejamas ir postmodernizmo dar labiau pagilintas antimetafiziškumas.

„Pagrindinė postmoderniosios žinijos tezė kalba apie atsisveikinimą su metapasakojimais, kaip tik su modernybės metapasakojimu *mathesis universalis* ir iš jo paveldėtomis formomis. Dėmesys nukreiptas į perėjimą prie pliuralizmo, į autonomiškų ir neredukuojamų heterogeninių kalbos žaidimų pripažinimą ir išaukštinimą. Skirtingų gyvenamųjų pasaulių, prasmės pasaulių ir pretenzijų pasaulių gynimas sudaro emfatinę filosofinio postmodernizmo inspiraciją. Filosofinis postmodernizmas ryžtingai stoja prieš visokį totalinimą – filosofinį, ekonominį, technologinį – ir laikosi pliuralistinės pozicijos ir praktikos“ (Welsch, 2004: 148). Įsitvirtina postmoderni neredukuojamo pliuralumo, multidiskursyvumo nuostata. Štai Alphonso Lingis teigia: „Iš tikrųjų pasaulį sudaro daugybė labai įvairių, skirtingų ir vienas į kitą nesuvedamų dalykų, ir kaip tik šis neišsemiamas daugis, nesubendrinamų paskirybių telkiniai duoda minčiai vis naujo peno, reikalauja atitinkamo apmąstymo“ (Lingis, 2010: 8).

Tokiame postmodernistiniame pliuralizmo kontekste ir skleidžiasi visa apimančio išcentrinio interpretaciškumo tendencijos. Tai reiškia, kad viskas yra interpretuojama, nes nebėra jokių iš amžinumo, antlaikiškumo plaukiančių pagrindų, į kuriuos atsirėmus, galima būtų įgyti labiau pagrįstą nei tik interpretacinį, antiesencialistinį, kognityviai partikuliarų pažinimą. Taip pat nebėra jokių traukos centrų, sutelkiančių apie save ir įcentrinančių interpretacijas. Tokios interpretacijos juda negatyviai, t. y. nuo centrų (o ne į juos), dekonstruodamos tuos centrus. Taip judant „nuo“, judėjimo kryptis gali būti apibrėžiama tik kaip judėjimas „link x“, o tai reiškia, kad paliekama neapibrėžiamam „mažųjų pasakojimų“ daugiareikšmiškumui.

Postmodernizme įsitvirtina G. Vattimo itin sureikšmintą *silpnojo mąstymo* paradigma, su kuria siejamas stabilių metafizinių pagrindų, tiesų apibrėžtų tapatumų, verčių irimas. Pavadinimą „silpnasis mąstymas“ G. Vattimo pirmą kartą pavartojo devintajame dešimtmetyje, šis pavadinimas įsitvirtino, 1983 m. pasirodžius rinkiniui „Silpnasis mąstymas“ (Vattimo; Rovatti, 1983 / Vattimo; Rovatti, 2012), kuriame raginama šūkį „Žinojimas yra tiesa“ verčiau keisti neuzurpuojančiu, „bičiulišku santykiu su pasauliu ir jo tiesomis“ (Groot, 1998: 166).

Su šia *silpnojo mąstymo* paradigma siejamas *nihilistinis hermeneutikos pašaukimas*, reiškiantis ontologinių pagrindų silpimą ir įsigalinčias visa apimančio išcentrinio interpretaciškumo tendencijas. Suvokiama, jog egzistuojama dinamiškoje interpretacinėje plokštumoje – horizontalėje, kur tėra vien interpretacijų interpretacijos. Tad galima tik įsitraukti į interpretacijų žaidimą. Apskritai „nėra tiesos patirties, kur nebūtų interpretacinė“ – tai hermeneutikos, kaip *koiné*, esmė (Vattimo, 1997: 4). Pačią realybę ima atstoti interpretaciniai diskursyvūs realumo efektai, kuriais nebesiekama atspindėti jokios realybės. Jie tiesiog išlaisvinti išcentruotam savo pačių žaismui be jokio iš anksto determinuojančio nukreiptumo.

Tokios tendencijos, G. Vattimo traktuote, kiek toliau nuo klasikinės hermeneutikos, išplėtotą aplink Heideggerio – Gadamerio ašį, tačiau iš jų išplaukia. Kitaip tariant, hermeneutika pati pajuto poreikį transformuotis, patyrė tą *nihilistinį pašaukimą*, ne kaip ją paneigiančią priešpriešą, bet kaip iš jos pačios kildinamą poreikį transformuotis. Tokia postmodernizmo kontekste atsidūrusi, transformaciją patyrusi hermeneutika regima kaip universalizuota, įgijusi „ekumeninę“ formą, tapusi bendra Vakarų kultūros idioma“ (Vattimo, 1997: 1).

Pastebėtina, jog postmodernaus *silpnojo mąstymo* paradigma, su kuria iš esmės siejama *nihilistinį pašaukimą* patyrusi hermeneutika, plėtojasi kaip atsvara *stipriojo mąstymo paradigmai*. Antai Nicholas H. Smithas knygoje „Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity“ [„Stiprioji hermeneutika: atsitiktinumas ir moralinis tapatumas“] Gadamerį dar priskiria prie *stipriosios hermeneutikos* dėl jos saugomos ontologinės dimensijos ir

išcentrinio nukreiptumo į tiesą, dėl to, kad tapatumo ir tiesos sąvokos čia dar nėra reliatyvistiškai išcentruotos – tokios, kokios, pagal N. H. Smithą, tampa *silpnojoje hermeneutikoje*. *Stiprioji hermeneutika* čia traktuojama kaip įsisaūmoninanti tą žmogiškos egzistencijos atsitiktinumą, kaip įmestumą į laiką, tam tikras situacijas, neišvengiamą istorinį sąlygotumą, negebėjimą pakilti virš laiko, iš kur galima būtų matyti objektyviai, eliminuojant atsitiktinumą faktorius. Ir vis dėlto nepasiduodanti prie reliatyvizmo vedančiam nekontroliuojamam atsitiktinumui, kurį taip sureikšmina *silpnoji hermeneutika* – „radikalaus, besąlyginio atsitiktinumą filosofija“ (Smith, 1997: 35), paskandinanti visa apimančiame nekontroliuojamą atsitiktinumą audinyje. N. H. Smitho aktualizuota *stiprioji hermeneutika* jaučia poreikį „vis daugiau mąstyti apie save interpretuojančio subjekto tiesą ir vienumą“ (Smith, 1997: 24), saugoti tapatumus ir normatyvius tikėjimus, kuriuos grėsmingai suardo *silpnasis mąstymas* (N. H. Smitho kildinamas iš Nietzsche's ir ypač siejamas su Richardu Rorčiu), demonstruojantis savo „skeptišką, ironišką, ontologiškai silpną charakterį“ (Smith, 1997: 49).

Šiuo atveju, kaip matome, nurodoma į postmodernistinės radikalizuotos hermeneutikos, siejamos su *silpnoju mąstymu*, pavojingumą. Tokia *silpnąjį mąstymą* atsverianti pozicija trikdo postmoderniosios hermeneutikos universalizavimo pretenzijas, tačiau kartu ir saugo šią hermeneutiką nuo ją pačią paneigiančio suvisuotinio. Antai ir G. Vattimo nuosekliai sau pripažįsta universalizuoto interpretaciškumo spąstus: jei universaliai priimame, jog viskas yra tik interpretacijos, už kurių mes negalime išeiti, tai ir ši jo paties teigiama interpretacija yra taip pat tik interpretacija, prieštaraujanti bet kokiam suuniversalinimui. Tokiu būdu universalizuojanti interpretaciškumo tendencija pasirodo esanti dekonstrukciškai neigianti ir pati save, tačiau taip tik atitinkanti paradoksalią postmodernizmo logiką.

Šiame darbe tokios visa apimančio interpretaciškumo – išcentrinės interpretacinės dinamikos – tendencijos svarstomos, atskleidžiant **hermeneutikos sąlytį su postmoderniosiomis dekonstrukcijos bei pragmatinės filosofijos paradigmomis**: išryškinant iš pačios ontologinės hermeneutikos plaukiančią jos sąlyčio su dekonstrukcija – **dekonstrukcinės hermeneutikos ir hermeneutinės dekonstrukcijos** galimybę; taip pat analizuojant **edifikacinės pragmatinės hermeneutikos** versiją santykyje su dekonstrukcine hermeneutika, – taip išryškinant abiem versijoms bendrą išcentrinės interpretacinės dinamikos bendrumą ir kartu vis dėlto parodant ganėtinai skirtingą šios dinamikos pobūdį.

## 2.2. Gadameris ir Derrida: dinamiško dialogo pastanga *neįmanomuose* *debatuose*

Vis dėlto paminėtina, kad kartais hipertrofuojant kai kuriuos iš šių hermeneutikos bei postmoderniosios dekonstrukcijos skirtumų, bandoma šias sritis labiau priešinti, nei akcentuoti jų bendrumą.

Ši priešprieša bene geriausiai išsiskleidė reprezentatyviausių hermeneutikos ir dekonstrukcijos atstovų – H.-G. Gadamerio ir J. Derrida – *neįmanomuose* *debatuose*, įvykusiuose 1981 m. Paryžiuje, Goethe's institute, Sorbonos universitete, kuomet Philippe'o Forget simpoziume apie „Tekstą ir interpretaciją“ pamėgino suvesti Gadamerį ir Derrida, konfrontuojančių tarpusavyje filosofinės hermeneutikos ir dekonstrukcijos teorijų autorius, akis į akį, į dialoginę situaciją, taip provokuodamas tarp jų pokalbį, juo užklaudamas pačios hermeneutikos ir dekonstrukcijos santykio galimybę. Šie debatai čia aptariami atskirai, remiantis knyga „Dialogas ir dekonstrukcija“.

Philippe'as Forget pavadino šią Gadamerio ir Derrida akistatą *neįmanomais* *debatais*, o štai Fredas Dallmayer'is – „ne-dialogu“, abejodami, ar iš viso vyko pokalbis tarp šių autorių. Mat išryškėjo skirtingos Gadamerio ir Derrida pozicijos paties dialogo atžvilgiu. Pasirodė skirtingumas ne tik teoriškai samprotaujant „apie“ dialogą, iš pokalbio turinio, bet ir iš skirtingo paties pokalbio, pačios dialogo situacijos, traktavimo – skirtingų elgesio būdų toje pačioje tarsi iš anksto dialogui užprogramuotoje situacijoje.

Šie čia analizuoti Gadamerio ir Derrida debatai traktuojami kaip neįmanomi dėl to, kad jais nepavyksta pasiekti bendro sutarimo, nepasiseka užmegzti pokalbio dalyvių vienijančio dialogo. Gadameris jaučiasi nesuprastas, nes jam nepavyksta pasiekti, kad Derrida suprastų savo hermeneutikai metamų kaltinimų metafiziškumu nepagrįstumą, kaip ir dėl to, kad hermeneutika turi daug bendrų taškų su dekonstrukcija. Galbūt ir Derrida gali atitinkamai jaustis nesuprastas Gadamerio, nors ir dedančio visas pastangas suprasti. Tačiau iš Derrida dekonstrukcinės filosofijos išplaukia, kad jis ir negalėtų norėti būti suprastas, nes toks supratimas jau iš karto reikštų nesupratimą. Pabrėžiant šį tarpusavio nesusišnekėjimą, dažnai kurstomas ginčas tarp hermeneutikos ir dekonstrukcijos kaip vienas kitą paneigiančių požiūrio taškų – jį Radolphe'as Gasché vadina „konfrontacija be pabaigos“ (Gasché, 2000: 137).



### 2.2.1. Dialogo ne/galimybės sąlyga

Kvestionuojant Derrida postuluojamą stabilaus / dinamiško supratimo priešpriešą kaip dialogo tarp hermeneutikos ir dekonstrukcijos negalimybės sąlygą, siekiama gadameriškai išryškinti, jog būtent **įcentrinio ir išcentrinio interpretacinės dinamikos nukreiptumo priešprieša** yra hermeneutikos ir dekonstrukcijos skirties pagrindas. O toks pagrindas radikaliai neatskiria, nes saugo interpretacinės dinamikos bendrumą.



Gadameris pasiduoda provokacijai leisti į pokalbį su Derrida, bandant šį suprasti, nes tai nuosekliai išplaukia iš jo filosofijos pozicijų. Gadameris pokalbį vieno su Kitu iš principo traktuoja kaip dialogą, vienijantį dialogo partnerius: jam savaime suprantama, kad kalbantis išsaugomas nukreiptumas vieno į Kitą, kad dialogo partneriai stengiasi suprasti vienas kitą. Pati dialogo situacija orientuoja, kad mes kalbamės apie kažką ir taip kalbėdamiesi apeliuojame į Kito supratimą – t. y. siekiame bendro, nors ir negalutinio, supratimo. Tai yra ne siekiame identifikuoti pokalbio partnerio silpnumą, kad įrodytume patys esą teisūs – atvirksčiai: stengiamės kiek galima sutvirtinti Kito požiūrio tašką, taip, kad nušvistų tai, ką Kitas turi pasakyti. Tokia nuostata, reiškianti įcentrinę orientaciją prasmės, tiesos link, esminė bet kokiam supratimui. Taigi Gadameris ir Derrida jam formuluotus klausimus mato kaip apeliavimą į tokį supratimą (kitaip kam iš viso reikėjo formuluoti tuos klausimus?), nes pirminė sąlyga užduodant klausimus – buvimas dialogo situacijoje. „Kas nori, kad aš rimtai priimčiau dekonstrukciją, ir tvirtina skirtį, stovi pokalbio pradžioje, o ne pabaigoje.“ (Gadamer, 1989: 113).

Tuo tarpu Derrida suardo provokuojamą rišlaus pokalbio situaciją. Iš pradžių šis prancūzų filosofas lyg ir leidžiasi įtraukiamas į pokalbį: į Gadamerio pristatymą Derrida atsako trimis kritiniais klausimais – nors ir nenukreiptais į susišnekėjimą. Tačiau Gadameriui atsakius į šiuos klausimus ir iškėlus naujų klausimų, kitaip sakant, įsitraukus į klausimų / atsakymų struktūrą beįgyjantį dialogą, Derrida liaujasi atsakinėjęs Gadameriui. Staiga dekonstrukciniu judesiu nutraukia dialogą. Įveda dekonstrukcinį dialogo pertrūkį. Tiesiog imasi kitos temos – svarstyti Heideggerio Nietzsche'ės traktavimą, šiuose svarstymuose net nepaminėdamas Gadamerio. Tačiau toks Derrida elgesys nuosekliai išplaukia iš jo filosofijos, nors, reikėtų pastebėti, pats dekonstrukcijos nuoseklumas yra paradoksalus. Dekonstruktija „neegzistuoja kažkur, gryna, atitinkama, sau identiška, neįrašyta į konfliktiškus ir diferencijuotus kontekstus, ji yra tik tai, ką ji daro ir kas padaryta su ja, ten, kur ji dalyvauja“. Dekonstruktija nevienalytė, yra daug dekonstrukcijų. „Dekonstruktijos“ „prasmė“ yra nuolat kintama – negali būti vienos

nepakeičiamos dekonstrukcijos definicijos“ (Swartz; Cilliers, 2003: 3). Vis dėlto paradoksaliai bendru dekonstrukcijos bruožu galima laikyti išcentrinę interpretacinės dinamikos nukreiptumą, kuris reiškia bet kokių centrų dekonstravimą tapatumų, prasmės bendrumų, taigi ir paties rišlaus dialogo, kuris orientuotas į tokius tapatumus bei bendrumus, suardymą, persmelkimą radikalia skirtimi.

Derrida, priėmusiam šią visa skirtimi persmelkiančios dekonstrukcijos nuostatą, rūpi „neredukuojamas prasmės išsisukinėjimas ir neapsprendžiamumas, užklausias net pačios prasmės konceptas“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 2). Todėl šis autorius, priešingai Gadameriui, aktyviai stengiasi pabrėžti ne vienijančius, o skiriančius bruožus. Negatyvi Derrida energija nukreipta dekonstruoti viską, kas bus Gadamerio pasakyta. Derrida esminė strategija – visada būti kontrpozicijoje, triuškinėti pokalbio partnerį, o gal, tiksliau sakant, priešininką, ironija. Taip šis dekonstrukcijos filosofas pabrėžia dialogo pertrūkį, skirtį. Šios teorijos suponuojamas interpretacinis supratimas paremtas šia skirtimi – *différance*: visa tėra išcentruotas interpretacinis skirčių žaismas, pati save stimuliuojanti tėkmė, suardanti bet kokią pozityviu nukreiptumu į Kitą paremtą dialogo pastangą.

Taigi Gadameris stovi pokalbio pradžioje, nusiteikęs leisti į tą pokalbį, leisti įtraukiamam į tame pokalbyje įcentriškai iškylančius dalyko svarstymus. Derrida jau iš pradžių stovi pokalbio pabaigoje, t.y. nusiteikęs išcentriškai dekonstruoti patį pokalbį. Gadameris, nuosekliai savo ontologinės hermeneutikos filosofijai dialogiškai mąsto, Derrida, taip pat nuosekliai savo dekonstrukcijos filosofijai, skirtimi skaldo dialoginį mąstymą, demonstruodamas priešpriešą gadameriškajai hermeneutikai. Tačiau toks abiejų nuoseklumas savo filosofijoms regis rodo principinį tų filosofijų nesuderinamumą.

Reikia pastebėti, jog Derrida radikaliai priešina save hermeneutikai ne interpretacinės dinamikos pobūdžio – skirtingo (išcentrinio, o nebe įcentrinio) jos nukreiptumo atžvilgiu, bet prasmės stabilumo / dinamikos aspektu. Mat Derrida įžvelgia metafizinį tapatumo mąstymą Gadamerio hermeneutikoje, yra įsitikinęs, kad hermeneutiškai įcentrinta interpretacinė dinamika, veda prie stabilios prasmės, tiesos. Tad dekonstruoja gadameriškąjį dialogu siekiamą bendrą sutarimą, koncentruotą, integralią prasmę kaip metafiziniu tapatumu grįstą mąstymą, puoselėjantį metafizinį stabilumą užtikrinančios prasmės *tapatumo* lūkestį. O patį siekį „dialogo“ partneriams pozityviai atsigręžti vienam į kitą, stengiantis suprasti, ką tas kitas nori pasakyti, traktuoja kaip ydingą nuostatą, grįstą metafiziniu „geros valios suprasti kits kitą“ (Gadamer, 1999: 183) principu. Tokį siekį regi kaip prasmės ir tiesos metafiziką, arba valios metafiziką – tam tikrą besąlygiškumo formą, įpareigojančią konsensuso troškimui.

Derrida taip priešina save hermeneutikai, atsisakydamas suprasti Gadamerį, kuris neigia

atstovaujant metafizikai, nepripažįsta nuostatos suprasti Kitą kaip esaties metafizikos apraiškos ir kalba apie filosofinės hermeneutikos antimetafiziškumą kaip apie bendrą su dekonstrukcija bruožą. Toks atsisakymas nuoseklus jo filosofijai, nes pripažindamas, jog hermeneutika taip pat antimetafizinė, jog ji neredukuoja dinamiško mąstymo į stabilumą, reikštų, jog Derrida pripažįsta tam tikrą hermeneutikos ir dekonstrukcijos bendrumą. Taigi, nors Gadameris, nuosekliai savo filosofijai, bando megzti dialogą su dekonstrukcija, akcentuoja abiejų teorijų jungtis, o ne skirtumus, taip regis dėdamas visas pastangas, kad grąžintų į dialogo situaciją, Derrida nepriima pačios pastangos megzti dialogą kaip principo, todėl net nesileidžia į pokalbį. Dėl to regi hermeneutiką kaip ontohermeneutiką, orientuotą į dialogo situacijoje išskylantį, bendru dialogo partnerių sutarimu pasiekiamą pamatinės, tikros, stabiliai fiksuotos, sau identiškos, transcendentalios tekstų prasmės postulata, neužfiksuodamas Gadamerio akcentuojamo prasmės dinamiškumo, principinio nepabaigiamumo. Derrida puoselėja šitą nesusišnekėjimą. Skaldo į šipulius bet kokio susišnekėjimo, kaip tam tikro prasmės vienumo bei stabilumo, pastangą, nes ji esą kreipia į *interpretacinę dinamiką užbaigiantį centrą* ir grąžina atgal prie stabilizuojančios metafizikos. Derrida, pats aktyviai, ryžtingai judėdamas *nuo centro*, pabrėžia dekonstrukcijos skirtį nuo hermeneutikos. Taip saugo dekonstrukcinį radikalią skirties mąstymą.

Vis dėlto atsižvelgiant į Gadamerio argumentaciją dėl hermeneutikos antimetafiziškumo ir dinamiško mąstymo, Derrida hermeneutikos ir dekonstrukcijos priešinimas prasmės stabilumo / dinamikos atžvilgiu atrodo kvestionuotinas, atsiradęs pernelyg radikalizuojant skirtį. Šis skirties radikalizavimas jam trukdo pamatyti tai, ką Kitas intensyviai stengiasi parodyti. Turint omenyje tai, ką Gadameris nori parodyti, verčiau būtų akcentuoti, jog hermeneutikai, kaip ir dekonstrukcijai, būdingas dinamiškas interpretacinis mąstymas (tai buvo analizuota I šio darbo dalyje), ir interpretacinės dinamikos nukreiptumą (o ne prasmės stabilumą / dinamiką) laikyti šių sričių priešinio pagrindu. Tuomet ši priešprieša taptų ne tokia radikali ir galbūt suponuotų abipusio Gadamerio, atstovaujančio hermeneutikai, ir Derrida, atstovaujančio dekonstrukcijai, dialogo galimybę.

Gadamerio hermeneutikoje postuluojamas nebaigtinis supratimas, nepabaigiama interpretacinė dinamika, yra ne hėgeliškas judėjimas į nejudėjimą, o begalinis judėjimas, kuriam būdingas įcentrinis nukreiptumas prasmės, tiesos nušvitimų link. Gadamerio hermeneutikoje atskleisti tiesą bei prasmę nereiškia užbaigti pažinimą – tiksliau formuluojant, tiesa čia niekada neatskleidžiama, ji tik vis iš naujo prasiskleidžia nesustabdomoje tėkmėje. Tad atsiduodama šiam begaliniam judėjimui, kreipiančiam *aletheia* iškos tiesos nušvitimų – t. y. pačių dalykų atverties, išstinkančios bendro supratimo akimirksniu, link.

Tuo tarpu Derrida kryptingai juda *nuo centro* – išcentriškai, todėl nesiekia jokios

pilnatvės atverties, jokios bendros prasmės – atvirksčiai, atsispiria nuo jo kritikos, mėgaujasi dekonstruodamas bet kokias pilnatves, galiausiai ir patį dialogą, kaip sudarantį sąlygas tokioms pilnatvėms iškilti. Dekonstrucijoje tampa nebeįmanoma net ir tokia *dinamiškos* tiesos, kaip pozityvios, į save sutelkiančios akimirkos, išsiveržiančios iš netiesos, samprata. Dekonstruojama pats tokios akimirkos pozityvumas, pilnatviškumas – tėra begalinės nuorodos, pėdsakai, kurie neįgalina net dinamiškos tiesos, kaip akimirksnio nušvitimo pilnatvės. Dekonstrucijoje, teigiančioje pamatinę skirtį – *différance*, kaip *nuo* bet kokių centrų orientuotos dinamikos pagrindą, verčiau įgalinami tokie junginiai kaip „netiesa yra tiesa“, „tiesos netiesa“. Tai reiškia išcentruotą tiesą, kad nėra tiesos kaip kokio nors sutelkiančio centro, kad tokia tiesa yra netiesa, kad egzistuoja tik skirčių ne-tiesa kaip vienintelė galima tiesa.

Tačiau šioje disertacijoje teigiama, kad judėjimo krypčių priešingumas nereiškia radiklios opozicijos, nes saugo interpretacinės dinamikos bendrumą. Tas skirtingas nukreiptumas reiškia tik judėjimo transformaciją, bet ne judėjimo opoziciją stabilumui. Šios Derrida brėžiamos opozicijos dekonstravimas gerokai transformuoja hermeneutikos ir dekonstrukcijos santykį. Jo esmė – kad dekonstrukcija ne paneigia hermeneutiką, o įgalina jos virsmą – transformaciją interpretacinės dinamikos nukreiptumo pagrindu (tokios šį virsmą patyrusios – postmodernios hermeneutikos versijos bus analizuojamos vėliau).

Vis dėlto ši priešprieša interpretacinės dinamikos nukreiptumo atžvilgiu lieka. Skirtingos interpretacinės dinamikos: gadameriškoji interpretacinė dinamika dialoge – susišnekėjimo link– ir derridiškoji nesusišnekėjimo, skirties interpretacinė dinamika, išvedanti anapus dialogo, neleidžia Derrida ir Gadameriui *susitikti*, nes išardoma pati bendra dialogo situacija, kurioje jie galėtų susitikti, todėl vis prasilenkiama, judant priešingomis kryptimis. Gadameris, kuris siekia supratimo, kaip patirties bendrumo, jaučiasi visiškai nesuprastas Derrida, dekonstruojančio šį bendrumą.

Taip pat jaučiasi nesuprastas ir Derrida, nes Gadamerio pastanga kiek galint atsiverti dekonstrukcijos teorijai, ieškant bendrų taškų su ja, Derrida atmetama kaip nesupratimas. Tačiau įžvelgtas pamatinis interpretacinės dinamikos bendrumas leidžia pažvelgti į šias įcentrinio / išcentrinio nukreiptumo atžvilgiu supriešintas filosofijas kaip į skirtingas hermeneutikos versijas (nors Derrida, kaip matėme, radikaliai priešina save hermeutikai dėl pernelyg siauro jos traktavimo). Neatsitiktinai Derrida (prieš savo valią) neretai įtraukiamas į postmoderniosios hermeneutikos, plėtojančios išcentrinę interpretacinę dinamiką, kontekstą.

## 2.2.2. Komunikacinis ir skirties mąstymas kalboje

Pabrėžiamas skirtingas Gadamerio ir Derrida kalbos traktavimas: Gadamerio **komunikacinis mąstymas** ir Derrida **radikalios skirties mąstymas kalboje**. Gadameriui **kalba yra dialogo mediumas**, Derrida teigia **kalbos imanenciją anapus dialogo**. Tokios skirtingos kalbos sampratos taip pat lemia negalimybę susišnekėti.



Šių versijų skirtingumą iš dalies galėtų paaiškinti gana skirtinga Gadamerio ir Derrida pačios kalbos, jos santykio su mąstymu, samprata.

Nors ir Gadameris, ir Derrida atsiriboja nuo betarpiško, kalba nemedijuoto supratimo ir kalbą mato kaip neišvengiamą mūsų supratimo mediumą, kartu kaip „baigtinumo sceną, vietą, kur mes patiriame savo subjektyvumo ribas“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 1), vis dėlto pati jų kalbos samprata labai skiriasi.

Gadameris kalbą traktuoja kaip pokalbį, siedamas šią sampratą su platoniškais dialogais. Remdamasis šiuose dialoguose išryškėjusiu šnekos prioritetu prieš raštą, Gadameris taip pat rodo simpatiją gyvam pokalbiui, o rašte įžvelgia izoliavimąsi nuo pirmapradės komunikacinės situacijos. Gadameriui „kalba yra gyva kalba – dialogo mediumas“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 1).

Nors, kita vertus, čia pat reiktų akcentuoti ir skirtį nuo platoniškų „gyva kalba“ besiskleidžiančių dialogų. Gadamerio hermeneutikoje užrašytas žodis nėra pateikiamas kaip negatyvi opozicija sakytiniam žodžiui. Užrašytas žodis hermeneutikoje itin reikšmingas: pats hermeneutinis interpretaciškumo principas tampa reikšmingas būtent raštu plėtojamoje hermeneutikoje – joje išryškėja, kad mes visada judame interpretacijų „ilguoju keliu“, nes negalime prieiti prie dalyko kitaip kaip tik per kalbos mediumą, visuomet matome tarsi per kalbos stiklą, kurio negalime sudaužyti.

Tačiau svarbu tai, kad tokia raštu plėtojama hermeneutika savo interpretacinę dinamiką išskleidžia dialogiškai. O dialogiškai besiskleidžianti kalba suprantama kaip tiltas tarp siekiančiojo suprasti ir to, ką siekiama suprasti, kaip dialogo partnerių. Gadameriškai interpretuojant, pavyzdžiui, užrašytą meno tekstą, sueinama su juo į dialoginį santykį, jam atsiveriama, leidžiama jam pačiam prabilti ir įsiklausoma į jo bylojimą (tai jau matėme I dalyje). Tokiu būdu interpretacinė dinamika kreipiamą įcentriškai.

Tačiau toks dialogas, įtraukiantis į interpretacinius aplinkkelius, skiriasi nuo gyvu žodžiu besiskleidžiančio betarpiško dialogo. Hermeneutikoje per tekstą, kaip užrašytą žodį, nesiekiami

atgaminti jį parašiusiojo intencijų – jis įgyja autonomiją, tad bandant suprasti jį sueinama į dialogą ne su teksto autoriumi per tekstą, taip stengiantis atgaminti pirmines to teksto autoriaus intencijas, įkūnytas tekste (tai, kaip jau matėme I dalyje, iš dalies būdinga romantinei, bet ne ontologinei hermeneutikai) – sueinama į dialogą su pačiu tekstu, atsiveriant jo, kaip tokio, autonomijai. Autorius čia kažkiek visada „miręs“, pats verčiau atsiduodantis teksto autonomijai nei sąmoningai kontroliuojantis tekstą. Tai, kaip matome, skiria nuo gyvo pokalbio, kuriame galima spontaniškai patikslinti savo mintį, taip užtikrinant, kad būtų suprasta būtent tai, kas norėta pasakyti. Hermeneutikoje nesvarbu tai, kas *norėta pasakyti* – esmė tai, ką *sako* pats tekstas. O jis sako daugiaprasmiškai – kiekvieną kartą, o kartais ir tuo pačiu metu, skirtingiems interpretatoriams, o kartais ir tam pačiam siekiančiajam suprasti vis kitaip, kviesdamas įsitraukti į nepabaigiamą interpretacinę tėkmę.

Svarbu tai, kad kalbos autonomija nevirsta kalbos imanencija. Dialogiškai interpretuojant vis bandoma transcenduoti *tik* kalbos plotmę, nes dialogiškai suprantama kalba „visuomet yra daugiau negu tai, kas ištariama.“ (Gadamer, 1999: 175). Uždara savyje kalba tiesiog nerealizuoja savo, kaip mediumo, paskirties. Tik savo transcendencijos ribą patirianti kalba tampa prasminga. Jos prasmė – būti mediumu, perteikiančiu tai, kas yra už jos, kas ją pranoksta. Taigi hermeneutiškai interpretuojant žvelgiama *per kalbą*. Mat *tik per kalbą* skleidžiasi įcentrinta interpretacinė dinamika. Tai yra „pokalbio *partneriams*, angažuotiems sandūroje ieškoti prasmės ir tiesos“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 6), veriasi prasmės vienumai, leidžiantys suprasti vienam kitą. Skleidžiasi dinamiška tiesa, lyg akimirka, kuri nušvinta kalboje, nušviesdama pačios kalbos esmę jai transcendentišku judesiu. Taip įcentrinis interpretacinės dinamikos pobūdis išplaukia iš pačios dialogiškai transcendojančios save kalbos sampratos.

Tuo tarpu Derrida dekonstrukcijos teorijoje neįmanomas toks žvilgsnis *per kalbą*, nes nieko nėra už kalbos. (Nors reikėtų pastebėti, kad tokia nuostata būdinga greičiau ankstyvajam Derrida, vėliau Derrida dekonstrukciją ima sieti su levinišku Visiškai Kitu. O tai leidžia išsiveržti iš „kalbos urvo“ (Derrida; 1984: 124): „dekonstrukcija yra visada giliai susijusi su kalbos Kitu. Aš niekada nesiliauju stebėtis kritikais, kurie mato mano darbą kaip tvirtinimą, kad nėra nieko už kalbos, kad mes esame įkalinti kalboje; greičiau visiškai priešingai. Logocentrizmo kritika yra visų pirma ieškojimas „Kito“ ir „kalbos Kito“ (Derrida, 1984: 123). Derrida greičiau tik problematizuoja referencijos terminą kaip nurodantį tą Kitą, mat jis neapčiuopiamas kaip referencija. (Derrida santykis su Kitu bus plačiau analizuojamas vėliau.)

Kalba neturi ją pranokstančios transcendencijos dimensijos. Nebelieka jokių referencijų į tikrovę – tikrovė yra mirusi kalboje. Mes esame įmesti į kalbos, teksto imanenciją, kurioje tėra tik nepabaigiamas neredukuojamos skirtys, tik begalinis „kalbą konstituojančių signifikantų nuorodų žaismas“ (Derrida, 2006: 16). Tokia kalba pirmapradiškai susijusi su rašymu, kaip

archerašymu. „Rašto prasidėjimas yra žaismo prasidėjimas. Šiandien žaismas nukrypsta pats į save, nutrindamas tą ribą, už kurios buvo tikimasi sutvarkyti ženklų cirkuliavimą, nusitempdamas su savimi visus pasitikėjimą teikiančius signifikatus, sugriaudamas visas tvirtoves, visus už žaismo ribų esančius prieglobsčius, saugojusius kalbos lauką.“ (Derrida, 2006: 16–17). Raštas čia siejamas su terminu *écriture*, kuris reiškia prasminių santykių tinklą, kuriame prasmė visada išsklidusi, atidėta, supurtanti metafizinį stabilumą. Toks „rašto atliekamas ardyimas“, interpretaciją radikalčiai išcentrinanti „aforistinė jo energija“, išreiškia „skirtį apskritai“ (Derrida, 2006: 31). Matome, jog iš pačios šia skirtimi paremtos Derrida kalbos sampratos išplaukia išcentrinis interpretacinės dinamikos nukreiptumas.

Užrašytas žodis yra reikšmingas ir Gadameriui – būtent toks žodis, įgijęs savo autonomiją, Gadamerį, taip pat kaip ir Derrida, įtraukia į interpretacinius aplinkkelius. Neal'as Oxenhandleris net įžvelgia tokį Gadamerio ir Derrida bendrumą: jie abu kaip filosofo užduotį regi „skaityti sunkius arba neaiškius tekstus“ (Oxenhandler, 1989: 266), įtraukiančius į tuos interpretacinius aplinkkelius. Ir vienu, ir kitu atveju įsitraukimas į tuos aplinkkelius reiškia atsiribojimą nuo subjektyvumo, kaip ir, suprantama, nuo objektyvumo. Tačiau šiais aplinkkeliais judama skirtingai. Užrašyto teksto autonomija nukreipiama priešingomis kryptimis: Gadamerio atveju tekstas yra įcentriškai sutelktas, orientuotas prasmės, dinamiškos tiesos atsivėrimo, kaip vien kalbos plotmę transcenduojančių momentų, link. Taip apsaugotas nuo dekonstruktyvios „aforistinės energijos“. O Derrida teksto autonomija ne tik nesutelkia jokių pilnatvės momentų, kaip tiesos atverčių link, bet atvirkščiai – išlaisvina teksto „aforistinę energiją“, ardančią tokias sutelktis ir iš jų gimstančias atvertis. Tokia energija persismelkęs tekstas paneria į dispresišką savybę skandinančią signifikantų nuorodų, viena kitą gimdančių skirčių žaismę, kurioje tuoj pat suskaldomi bet kokie prasmės vienumai. Toks imanentiškas teksto audinys paklūsta tik paradoksaliai neigimo teigimo principui.

Nuoseklu, jog Derrida, užsidedęs šia skaldymo aistra, labiausiai ir kritikuoja tuos gadameriškus *per kalbą*, kaip dialogą, iškylančius prasmės vienumus, pranokstančius pačią kalbą, kurie ir įgalina *susišnekėti*. Derridiškai suprasta kalba kaip skaldantis save skirčių žaismas neimplikuoja ne tik jokio *susišnekėjimo*, bet net ardo ir pačią šnekėjimosi dialogo situacijoje galimybę.

Tokiu būdu Gadamerio komunikaciniam mąstymui susidūrus su dekonstrukcine Derrida ironija, sudūžta bet kokia pozityvaus dialogo galimybė. Dėl tokios skirtingos kalbos sampratos abu atsiduria nesusišnekėjimo – skirties situacijoje: Derrida – dėl to, kad iš principo atsisako stengtis suprasti, Gadameris – dėl to, kad, centruodamas visas savo pastangas suprasti Derrida, pats šio lieka nesuprastas.

Kitame skyrelyje mėginsime paanalizuoti šį nesusišnekėjimą, keldami interpretacinės

dinamikos atvirumo problemą bei jos santykį su tapatumo ir skirties mąstymu, svarstydami, kaip per kalbą kaip dialogo mediumą skleidžiasi tapatumo ir skirties žaismė, o kalbos imanencijoje anapus dialogo įgyvendinamas skirties mąstymas, kuris paradoksaliai pasirodo uždaras savyje.

### 2.2.3. Interpretacinės dinamikos atvirumo problema

Interpretacinės dinamikos atvirumo problema keliamas šios Derrida postuluojamą **hermeneutikos, kaip siekiančios stabilaus metafizinio prasmės tapatumo, ir dekonstrukcijos, kaip atveriančios dinamišką skirtimi grįstą supratimą, opozicijos**. Traktuojama, jog Gadamerio hermeneutikos interpretacinė dinamika, nebesiribojanti stabilaus tapatumo siekiu, atveria taip pat ir savo skirties matmenį. Gadameris teigia **tapatumo ir skirties žaismę supratime**, reiškiančią dinamišką tapatumą ir neradikalią skirtį. Remdamasis tokiu dinamišku, skirtį priimančiu supratimu, atkakliai bando suprasti Derrida. Tačiau pastarasis šios pastangos iš principo nepriima, nes Gadamerio supratimas reiškia tapatumo, kaip prasmės bedrumo, patirtį. Derrida, remdamasis radikalios skirties mąstymu, skaldo tokias bendrumo patirtis. Kita vertus, svarstoma, ar Derrida, atmesdamas tokias patirtis iš principo nori būti suprastas. Jei taip, ką reiškia derrida'išškai *suprasti*? Mėginant atsakyti į šitą klausimą, pasitelkta leviniškoji Derrida santykio su Kitu filosofija, „absoliutaus svetingumo“, *neapsisprendžiamumo etikos* koncepcijos. Vis dėlto jos nepaneigė traktuotės, jog Derrida šių *neįmanomų debatų* situacijoje iš principo nepriima atvirumo pozicijos, likdamas uždaras radikalios skirties mąstyme. Taip Gadameris dinamiško tapatumo ir neradikalios skirties mąstymu paradoksaliai pasirodo atviresnis. Dėl šio atvirumo įžvelgia dinamišką supratimą kaip vienijančią hermeneutiką su dekonstrukcija, taigi nepriima dekonstrukcijos kaip priešpriešos hermeneutikai. Taip **Gadamerio dinamiško dialogo pastanga neįmanomuose debatuose** paradoksaliai pasirodo **kaip derridiškojo hermeneutikos bei dekonstrukcijos supriešinimo dekonstrukcija**.



Prisiminkime, Derrida dekonstruoja Gadamerio hermeneutiką, remdamasis ne interpretacinės dinamikos nukreiptumu, o stabilumo ir dinamikos priešprieša. Dekonstruoja dialogu siekiamą bendrą sutarimą, koncentruotą, integralią prasmę, „gerą valią suprasti“ – nes tai esą prasmės, tiesos, valios metafizika, išreiškianti metafizinį tapatumo mąstymą. Taigi Derrida skaldo hermeneutiką, kaip siekiančią stabilaus tapatumo, savo dekonstrukcinį skirties



mąstymą pateikdamas kaip radikalią priešpriešą hermeneutikai. Kitaip tariant, postulodamas hermeneutikos ir dekonstrukcijos, kaip tapatumo ir skirties, opoziciją. Taigi Derrida dekonstruoja stabilius tapatumus, juos priskirdamas hermeneutikai, ir kaip priešpriešą joms atveria skirties gimdomą interpretacinę dinamiką. Tai išcentruota – nesusišnekėjimo dinamika, kurios ne tik kad neskatina įcentrinis siekis susišnekėti, bet, atvirkščiai – stimuliuoja išcentrinę pastanga nesusišnekėti.

Čia interpretacinės dinamikos atvirumo problema keliamą anapus šios Derrida postuluojamos hermeneutikos, kaip siekiančios stabilaus metafizinio prasmės tapatumo, ir dekonstrukcijos, kaip atveriančios dinamišką skirtimi grįstą supratimą, opozicijos. Tai reiškia, nesilaikoma sampratos, esą gadameriškas tapatumo siekis uždaras, o Derrida, savo skirties mąstymu dekonstruodamas tą uždaramą, yra atviresnis. Traktuojama, jog Gadamerio hermeneutikai, taip pat kaip ir Derrida dekonstrukcijai, būdinga interpretacinė dinamika – skiria tik šios dinamikos kryptis bei pobūdis (tai jau analizuota). Tad siekiama pažvelgti, kaip skirtinga interpretacinė dinamika veriasi tapatumo / skirties atžvilgiu.

Gadamerio hermeneutikos interpretacinė dinamika, nebeapribota stabilaus tapatumo siekiu, atveria taip pat ir savo skirties matmenį. Jį liudija ir Gadamerio aktyvi pastanga suprasti Derrida kaip ne-tapatų sau – skirtį atveriantį Kitą. Skirtį, kuri siejama su bendrumo patirtimi, kaip pačia galimybe suprasti. Tačiau tas bendrumas nekreipia į metafizinį stabilų tapatumą, kaip ir skirtis nesuradikalinama iki tapatumo opozicijos.

Gadameris, supratimo siekį priimdamas kaip pokalbio aksiomą – „kas tik atveria burną, tas nori būti suprastas“ (Gadamer, 1989: 55), – ir Derrida jam formuluojamus klausimus matydamas kaip norą būti suprastam, tai ir bando daryti, ieškodamas bendrų taškų. Pabrėžia tokią nuostatą siekti bendro supratimo kaip pokalbio *sine qua non*, Gadameris Derrida jam formuluotus klausimus mato kaip apeliavimą į bendrą supratimą (kitai kam iš viso reikėjo formuluoti tuos klausimus?), nes pirminė sąlyga užduodant klausimus – buvimas dialogo situacijoje. „Kas nori, kad aš rimtai priimčiau dekonstrukciją, ir tvirtina skirtį, stovi pokalbio pradžioje, o ne pabaigoje.“ (Gadamer, 1989: 113).

Tačiau tokios nuostatos suprasti Kitą Gadameris netraktuoja kaip esaties metafizikos apraiškos. Nori suprasti Kitą, sueidamas į dialogą su juo, o ne dekonstruodamas ir per šį dialogą siekia tam tikro supratimo užtikrinamo bendrumo, tačiau jis dinamiškas, perinterpretuojamas, neįgyjantis metafizinio stabilumo.

Svarbu tai, kad Gadameris, teigdamas tokį dinamišką supratimą, balansuoja tarp skirties ir prasminio tapatumo. Bando derinti tapatumą ir skirtį – išvelgia skirtį tapatume: „Skirtis egzistuoja tapatume. Kitaip tapatumas nebūtų tapatumas. Mintis apima atidėjimą ir distanciją.

Kitaip mintis nebūtų mintis.“ (Gadamer, 1989: 125). Antai dialoginiame santykiyje su Kitu Gadameris ragina neredukuoti Kito į tą patį, neprimesti subjektyvistinių savo paties projekcijų Kitam, nepaversti jo veidrodiniu savo atspindžiu. Verčiau atsiverti Kitam. Pripažinti skirtumą tarp *aš* ir Kito. O tai reiškia dinamiškai interpretuojant išeiti iš savo subjektyvumo, savo egologinio ribotumo, Kito link – būti *tarp* savęs ir Kito. Peržengti *subjektyvumo metafiziką*, leidžiant tapatumą sau sutrikdyti Kito skirtimi, įvedant į mąstymą stabilumą suardančio nerimo dimensiją. Taip *aš* pasirodo persmelktas Kito: „privaloma prarasti save, norint save atrasti. *Aš* tikiu, kad nesu labai toli nuo Derrida, kai pabrėžiu, kad žmogus niekada nežino iš anksto, kuo *atras* save esant.“ (Gadamer, 1989: 57).

Taip būnant pokalbyje, orientuojančiame Kito link, galiausiai geriau suprantama ir *save* patį, nes *savęs* supratimas (kaip matėme I dalyje) čia nėra lygus aiškiai savimonei, jis veriasi dinamiškai interpretuojant Kitą. Gadameriui „savipratos tęstinumas įtraukia pertrūkį, „nuolatinį buvimą kitu“. (Michelfelder; Palmer, 1989: 7): „Būti pokalbyje (...) reiškia būti už *savęs* paties, mąstyti su kitu ir grįžti atgal prie *savęs* paties kaip prie kito.“ (Gadamer, 1989: 110). Taip bandant suprasti, judama tarp *savęs* ir Kito, ieškant bendrame supratime blykstelinčių *aš* tapatumų su Kitu ir kartu suvokiant, jog jie dinamiški, medijuojami skirties. Čia ne užsidaroma savo tapatume, bet atsiveriama Kitam, siekiant dinamiško, stabiliai nefiksuoto savo tapatumo. Toks supratimas, galime gadameriškai tarti, yra visada supratimas *skirtingai*. Leidžiamasi, jog tas tapatumas būtų nuolat sutrikdomas, persmelkiamas Kito skirtimi ir taip vis perinterpretuojamas, tačiau, kita vertus, reliatyvistiškai neištirpdomas tuose perinterpretavimuose, nes tai ne radikalia skirtimi paremtas supratimas. Taip skleidžiasi tapatumo / skirties žaismė supratime, vienijanti dinamišką tapatumą su neradikalia skirtimi.

Pastebėtina, jog toks Gadamerio siekiui suprasti kartais metami kaltinimai „nuoširdumu“ ar „gera valia“, kaip metafiziškai orientuojančiais principais. Kaltinama turint omenyje šių sąvokų presuponuojamą sąmoningumą, bene kartezinį sąmonės išskaidrinimą. Antai Swartz ir Cilliers kritikuoja Gadamerį dėl šio apeliavimo į tiesą (prievartos veiksmas), pokalbio dalyvių nuoširdumą, nekeliant klausimo, kaip bus užtikrinamas tas nuoširdumas – gal tai tėra tik sąmoninga saviapgaulė, minties išsisukinėjimas. (Swartz; Cilliers, 2003: 2–3). Tarsi nuoširdumo ar geros valios postulatą grąžintų vien prie sąmoningumo plotmės, kuri reiškia egologišką pasitikėjimą savo sąmoningu žinojimu, kartu atsisakymą leisti į interpretacinius klaidžiojimus, kaip pirminę prielaidą pripažįstant sutrūkinėjusį sąmonės paviršių. Tačiau Gadameris, kaip matėme, neapsiriboja šia savimone plotme, pokalbis jam nėra dalyvių tarpusavio apsiekitimas sąmoningais teiginiais, ieškant konsensuso tarp šių teiginių.

Gadamerio atsivėrimas Kitam, atveriantis tapatumo skirties žaismę, nėra tapatintinas su tokiu „sąmoningu nuoširdumu“. Nuoširdumas ar gera valia – jei vartosime šias kiek

klaidinančias sąvokas – Gadameriui reiškia atsivėrimą ne tik Kitam, bet ir sau pačiam, pranokstantį uždaramą tiesoje; nusiteikimą leisti, kad Kitas nustebintų ir taip praplėstų jo žinojimą (tai liudija jo pastanga priartinti prie hermeneutikos kai kuriuos dekonstrukcijos postulatus). Vadovaujantis tokiunusiteikimu, ne neigiamos dviprasmybės, prasmės išsisukinėjimai, bet interpretaciškai leidžiamasi į juos, tad nesiribojama saviapgaulišku sąmoningumo paviršiumi. Taigi kita prasme suprastas „nuoširdumas“ ar „gera valia“ įgalina „tikrą“ dialogą atverties – žymiai platesnės, pranokstančios sąmoningo žinojimo ribą – prasme.

Tokiu būdu Gadameris, įžvegdamas ir Derrida troškimą būti suprastam, bando atsiverti jam kaip Kitam. Interpretaciškai atsiduodamas šiai tapatumo ir skirties žaismei, vis bando užmegzti su Derrida dialogą, intensyviai ieškodamas hermeneutikos ir dekonstrukcijos bendrumų. „Vienas iš labiausiai stebinančių šitų tekstų aspektų yra tai, kaip dažnai Gadameris vienija save patį su Derrida, pabrėždamas panašias pozicijas.“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 7). Visų pirma, kvestionuodamas derrida'iską hermeneutikos ir dekonstrukcijos priešinimą stabilumo / kaitos atžvilgiu, nurodo, kad hermeneutika, taip pat, kaip ir dekonstrukcija, yra kaitos filosofija, nesuponuojanti baigtinio supratimo. Ji įtraukia į nepabaigiamą interpretacijų tėkmę, taigi vienija hermeneutiką su dekonstrukcija interpretacinės dinamikos pagrindu. Taip šią dinamiką atveriantis prasmės perteklius, neapribotas autoriaus intencijomis, kurį, pavyzdžiui, Swartz ir Cilliers pateikia kaip Derrida teorijos bruožą, skiriantį jį nuo Gadamerio (Swartz; Cilliers, 2003: 3), pasirodo taip pat būdingas ir Gadameriui.

Vis dėlto Gadameris, teigdamas tokią tapatumo ir skirties žaismę supratime, čia atsiduria paradoksaliuose sąsūtuose: jis bando suprasti dekonstrukciją, ieškodamas su ja bendrumų ir kartu neatmesdamas su jais siejamos neradikalios skirties. Tačiau dekonstrukcija, besiremianti radikalia skirtimi, suardo bet kokius bendrumus, tad ir iš Kito bandymo ją suprasti kylantį dinamišką neradikalia skirtimi persmelktą bendrumą. Taigi Gadamerio mėginimas suprasti pastarajam iš principo nepriimtinas. Toks supratimas – kaip tam tikro bendrumo identifikavimas – paradoksaliai tampa nesupratimo, t. y. redukavimo Kito į tą patį, išraiška.

Tačiau galime klausti: ar Derrida iš principo nori – gali norėti – būti suprastas? Antai R. Kearney, reflektuodamas Derrida poziciją, teigia, jog „Derrida, primygtinai stengdamasis parodyti „nesusišnekėjimą“ visame diskurse, vis dėlto nori būti išgirstas ir suprastas, argi ne? Kam kitu atveju jis rašytų? Arba pasirašytų po savo raštais? Arba protestuotų, kai kiti neteisingai jį supranta?“ (Kearney, 1999: 172). Taigi ar Derrida, siekdamas *nesusišnekėjimo*, t. y. vengdamas prasmės bendrumų, vis dėlto išlaiko norą būti suprastas? Jei taip, ką, derrida'iskai žvelgiant, reiškia suprasti?

Pavyzdžiui, Hermanas Rapaportas, presuponuodamas Derrida galimybę būti suprastam, teigia, jog ne Derrida, o Gadameris nepakankamai stengėsi suprasti – Gadameris esą nebuvo

pakankamai jautrus „kurtinančiam“ Derrida diskursui, nesugebėjo atsiverti Derrida kaip Kitam – vietoj to grąžino prie bendros patirties, skirtumus redukavo į normas ir socialinį konsensumą.

Gadamerio pastanga suprasti kaltinama tuo, jog „Gadamerio dialoge pagarba Kito gebėjimui prisidėti prie teksto prasmės neapima gana stipraus pripažinimo Kito „kitumo“, tuo tarpu šis pripažinimas būtų išankstinė derridiško „dialogo“ sąlyga.“ (Swartz; Cilliers, 2003: 4). Gadamerio filosofijoje redukuojamas tas kito „kitumas“, nes supratimas neišvengiamai grąžina prie savęs: suprasti reiškia pasiekti tapatumo su savimi akimirka. Būtent ši grįžimo dimensija – tai, kad Gadameris pripažįsta „savęs supratimo, kuriame juda žmogaus egzistencija, tęstinumą“, o ne radikalų atotrūkį nuo savęs, tampa Derrida kritikos taikiniu.

Taigi galbūt Derrida, dekonstruodamas tokį bendrumo patirtį apimančią supratimą, nesiekia dekonstruoti supratimo apskritai, tik orientuoja jį į tą Kito „kitumą“, kuris kreipia anapus bet kokių tapatumų, dekonstrukciškai skaldo tapatumo akimirkas, siekiantįjį suprasti negrąžinamai atitraukdamas nuo savęs?

Galbūt tokį supratimą galėtų geriau paaiškinti leviniškasis Derrida dekonstrukcijos posūkis Kitybės mąstymo linkme. Čia imama vadovautis nuostata nebe dekonstruoti bet kokį supratimą, o suprasti, tačiau suprasti *kitaip*, iš principo atsisakant siekti tapatumo su Kitu, kaip Visiškai Kitu, akimirka, nes tokios akimirkos redukuoja Kito „kitumą“. Dekonstrukcija imama suvokti kaip „pozityvus atsiliepimas į kitybę, kuri būtinai kviečia, reikalauja ar motyvuoja tai. Taigi dekonstrukcija yra pašaukimas – atsakymas į kvietimą. Kitas, kaip kitas negu pats, Kitas, kuris oponuoja paties tapatumui, nėra kažkas, kas gali būti susekamas ir atskleistas filosofinėje erdvėje, pasišviečiant filosofine lempa. Kitas eina pirma filosofijos ir būtinai sužadina ir provokuoja subjektą dar prieš tai, kai bet koks nuoširdus klausinėjimas gali prasidėti. Tvirtinimas išreiškiamas santykyje su kitu.“ (Derrida, 1984: 118).

Taigi šį posūkį patyrusi dekonstrukcija nebesiriboja vien negatyviu judėjimu, reiškiančiu skaldymo, dekonstravimo aistrą, bet įveda tam tikrą – nors ir efemerišką – pozityvumo momentą į supratimą: pozityviai kreipia Visiškai Kito link. Tokia Derrida filosofija tampa artima leviniškajai „to paties ontologijos“ dekonstrukcijai, siejamai su „kenozės hermeneutika“ (D. N. van Riessen, 2007), kurioje teigiamas, kaip jau matėme, negrįžtamas išėjimas iš savęs Visiškai Kito link.

Čia atsiveriama tam Visiškai Kitam, nusitiesusiam į nepasiekiamą toli, iš principo neprieinamam įsavinančiam aš supratimui, ir liekama tame atvirume. Tačiau tas atvirumas kitoks nei gadameriškasis: sviedžiantis į amžino ateitiškumo bedugnę, sąlygojantis begalinę kritimo (ar kilimo?) dinamiką Visiškai Kito link, kuris nesileidžia nė akimirkai suimamas į tapatų aš supratimą. Tai supratimas anapus susišnekėjimo, lyg ir pozityviai nukreipiantis Kito link, bet tuoju pat suskaldantis tą pozityvumą, kaip kryptingo judėjimo į centrą galimybę,

radikalia skirtimi. Paneriantis į visa apimančią skirčių žaismę, ištrinančią bet kokius atgal prie savęs paties – nors ir dinamiško, vis naujai save interpretuojančio, bet vis dėlto savęs paties, – vedančius takelius, nebeorientuojančią jokių tapatumų centrų link. Kreipiantis judėti pėdsakų pėdsakais, nesitikint, kad tie pėdsakai kada nors pasibaigs ir už jų pasirodys pats Kitas.

Derrida tokio santykio su Kitu pagrindu formuluoja besąlyginio, *absoliutaus svetingumo* etiką. Toks svetingumas, pranokstantis „įstatymo svetingumą, siejamą su teise ar pareiga“ (Derrida, 2000: 25), sutraukantis socialines teises svetingumo konvencijas, skleidžiasi kaip atvirumas absoliučiam Kitam. Tas Kitas neįsivaizduojamas, nenumatomas, jis neatitinka jokio lūkesčių horizonto, visuomet nustebina, pranoksta bet kokias mūsų interpretacijos galimybes, yra absoliučiai neprieinamas paties suvokimui.

*Absolutus svetingumas* paradoksaliai siejamas su prievartiniu Kito įsiveržimu. Tasai Kitas, kaip „įstatymas be įstatymo“ (Westmoreland, 2008: 4), drastiškai įsilaužia, suardydamas egologišką patybės ontologiją, tapdamas radikaliu paties pertrūkiu, pačia buvimo mūsų patybės namuose dekonstrukcija. Įsiveržia užklupdamas, pasitelkiant paties Derrida metaforas, lyg vagis tamsoje arba kaip Mesijas, sugriaunantis vidinę namų erdvę, išplėšiantis teisę būti tos erdvės šeimininku, mat čia „svečias tampa šeimininko šeimininku“ (Derrida, 2000: 125). Toks religinėmis aluzijomis persmelktas, eschatologinis svetingumo traktavimas (Foster, 2007: 8) diktuoja asimetrišką santykį su Kitu – besąlygišką paklusnumą jam. Derrida atsisako įvesti skirtis tarp skirtingų kitų – reikalauja atverti namų duris „ne tik svetimšaliui, bet ir absoliučiam, nežinomam, anonimiam kitam“ (Derrida, 2000: 25).

Tokia Derrida svetingumo etika, paremta absoliučia negalimybe užklausti Kitą, nes čia etinis *santykis* su Kitu yra pirmiau už *sprendimą*, kadangi pats *aš* yra konstituotas to santykio, taigi iš viso nėra *aš*, pirmesnio už santykį. Tai reiškia – prarandamas paties *aš* suverenumas, kuriuo remiantis galima būtų iš pradžių identifikuoti ir tik po to įleisti arba neįleisti Kitą, tai yra priimti sprendimą apie Kitą, ar jis vertas būti įsileistas. Taigi *absolutus svetingumas* reikalauja *neapsisprendžiamumo etikos*, dekonstruojančios bet kokių sprendimų galimybę (tokią etiką, pavyzdžiui, Dallmayr'is vadina „indiferencija etikai“ (Dallmayr, 1989).

Tokia *neapsisprendžiamumo etika*, reiškianti neįveikiamai asimetrišką, vienpusį Kito supratimą, negali peržengti šio paradokso: suprantama nesuprantant, liekant skirties situacijoje, ir nesuprantama suprantant, nes, pasiekus supratimo bendrumą, jis virsta nesupratimu. Kitaip sakant, kai supratimas, kaip bendra patirtis, neįmanoma, tuomet išipainiojama į šį supratimo / nesupratimo paradoksą, kuriame supratimas įmanomas tik kaip *nesupratimas*.

Galbūt Derrida nori būti suprastas tokiu paradoksaliu būdu. Tačiau toks paradoksalus supratimas, kaip nežadantis *susišnekėjimo* begalinis atvirumas Kitam, neatrodo būdingas paties Derrida santykiui su Gadameriu kaip Kitu apibūdinti. Mat Derrida pozicija *neįmanomose*

*debatuose* skleidžiasi kaip vien negatyvi išcentrinta dekonstrukcinė interpretacinė dinamika, nes nėra postuluojuama pati atvirumo nuostata, kaip nusiteikimas suprasti. Tiesa, tokią nuostatą Derrida aštriai kritikuoja kaip metafizinę „gerą valią“, primesdamas ją Gadameriui, tačiau reikėtų pažymėti, jog šioje nepavykusio dialogo situacijoje Derrida nepriima atvirumo nuostatos apskritai – ne tik šia paties kritikuojuama „geros valios“ siekti bendro supratimo prasme. Todėl šiuo atveju Derrida savo postuluojamu radikaliomis skirties mąstymu lieka uždaras Gadameriui. Mat postuluoja dialogo negalimybės filosofiją, kuri regis prieštaruja ir jo vėlyvesniajai „diskusijos etikos“ filosofijai, orientuotai į Kitą (Kearney, 1999: 173).

Galbūt tai tiesiog ne tas Kitas, kuris provokuotų jam atsiverti. Tačiau tuomet tai liudija paties Derrida paradoksaliai *nesvetingą* išankstinį *sprendimą* apie Gadamerio hermeneutikos Kitą.

Neatsižvelgiant į tai, jog Derrida primygtinai atsisako diferencijuoti skirtingus kitus – jie iškart suskaldomi *Kito kaip tokio* provokuojama *neapsisprendžiamumo etika*, – vis dėlto vertėtų pastebėti, jog tam tikrose situacijose mes nešvengiamai priimame vienokius ar kitokius sprendimus, atitinkančius mūsų nuostatas apie Kitą. Pavyzdžiui, Kearney kritiškai žvelgia į tokį absoliutų svetingumą ir iš jo plaukiančią „neapsisprendžiamumo etiką“, reflektuodamas ją iš socialinės „sprendimo etikos“ pozicijų (Kearney, 2002: 14). Iš šių pozicijų keldamas problemą: kaip atskirti skirtingas kitybės formas (Kearney, 2002: 9), kaip tuomet „galime atskirti šventas nuo nešventų sielų; kaip galime skirti taikos nešėjus nuo teroro ir destruktijos nešėjų?“ (Kearney, 2002: 13). Ši diferenciacija įtraukia mūsų sprendimą apie Kitą prieš santykį su tuo Kitu. Taigi tai skirtingų savo esme etikų susidūrimas (čia nesileidžiama plačiau nagrinėti šią susikirtimo problemą, siekiama parodyti tik skirtį).

Žvelgiant iš Gadamerio hermeneutikos pozicijų, atsisakoma ir Derrida *neapsisprendžiamumo etikos*, ir radikalaus sprendimų priėmimo – raginama nepriimti radikalių sprendimų, traktuojant Kitą ne objektiškai, o dialogiškai jam atsiveriant (tai jau analizuota), toje atvertyje perinterpretuojant turimas nuostatas apie Kitą. Hermeneutikoje siūloma neradikalaus hermeneutinio sprendimo etika, atsisakanti priimti juoda ir balta spalvas. Tai yra leidžianti priimti tam tikrus sprendimus apie Kitą, arba pripažįstanti tų sprendimų neišvengiamumą, tačiau kartu suvokianti tų priimamų sprendimų interpretaciškumą – tai, kad jie „niekuomet nepakyla virš hermeneutinio interpretacijų pluralumo imperatyvo“ (Kearney, 2002: 30).

Antai šioje Gadamerio ir Derrida debatų situacijoje abu pokalbio partneriai yra dialoge vienas prieš kitą. Tokia situacija savo pobūdžiu provokuoja įveikti tarpusavio susvetimėjimą, peržengti tvyrančią bedugnę tarp *aš* ir *Kito* ir neįmanomą supratimą paversti bent kiek įmanomu, t. y. pasiekti bent minimalų susišnekėjimą. Tai reiškia, remiantis hermeneutine neradikalaus sprendimo etika, leisti į interpretacinę dinamiką tarp *aš* ir *Kito*. Priimti intersubjektyvaus hermeneutinio dialogo modelį – tai pripažinti, jog „nėra tokio išorinio ar

nesąmoningo kito (...), kuris nebūtų galimas nors minimaliai interpretuoti paties, interpretuojamas daugybe skirtingų būdų, nors ir nė vienas iš jų absoliutus, adekvatus arba išsemiantis. Kitas nėra taip traumiškai susvetimėjęs, kad laikytų mane įkaitu; taip pat nėra taip varganai nusizeminęs, kad paverstų mane valdingu. Etiniame santykiyje aš nesu nei ponas, nei vergas, Aš esu pats prieš kitą patį (...).“ (Kearney, 2002: 29).

Paradoksalu, jog Derrida atsisakydamas leisti į šią interpretacinę dinamiką, tokiu būdu ne išsaugo Kito „kitumą“, bet lieka tiesiog uždaras Gadamerio hermeneutikai išankstiniame sprendime apie ją. Šis uždaramas būtų prasivėręs, jei Derrida „būtų pradėjęs atidžiau klausytis kai kurių savo hermeneutinių partnerių dialoge – pradėdant nuo Gadamerio. Tuo tarpu Derrida, nepaprastai apdovanotas dekonstrukciniu intelektu, šiuo atveju parodė sau, jog keistai stokoja hermeneutinės vaizduotės“ (Kearney, 1999: 177), kaip „atsakumo kitam dialoge“ (Kearney, 1999: 244), kurią Gadameris laiko lemiamą mokslininko funkcija, įgalinančia atvirai klausytis Kito ir užduoti jam produktyvius klausimus (Gadamer, 1999: 95).

Tuo tarpu Gadameris, leisdamasis į interpretacinę dinamiką tarp aš ir Kito, kurioje „Kitas nėra nei per arti, nei per toli, nei per daug artimas, nei per daug svetimas“, kurioje jis „nesunivelijuojamas to paties ir taip pat neišstremia savęs į nepasiekiamą kitybę“ (Kearney, 2002: 29), savotiškai peržengia save patį. Mat priima kitybę, skirtį, leisdamas jai sutrikdyti savo tapatumą, taip nuolat plėsdamas savo tapatumo mąstymą, dekonstruodamas jo ribas. Toks gadameriškasis atvirumas šioje situacijoje tampa produktyvesnis.

Taip Gadameris, teigdamas tapatumo ir skirties žaismę vietoj tapatumo ir skirties opozicijos, paradoksaliai pasirodo atviresnis už Derrida. Buvimas anapus tapatumo – skirties opozicijos labiau atveria nei buvimas vien tapatumo, kaip ir vien skirties, situacijoje. Kaip tapatumo mąstymas uždaras Kitam savo tapatume, taip ir derrida iškas dekonstruojantis radikalią skirties mąstymas paradoksaliai uždaras Kitam (dėl to net nesistengia suprasti Gadamerio, kaip Kito). Radikalizuotos skirties mąstymas jį šiuo atveju ne atveria, bet užveria Kitam. Tuo tarpu Gadamerio produkuojama tapatumo – skirties žaismė, gimdanti dinamiškus bendrumus, praplečia paties ribas, atverdama Kitam.

D. F. Krell'as ironiškai sukeičia vietomis Gadamerio ir Derrida pozicijas: Gadamerį įvardija prancūziškiausiu iš XX a. mąstytojų, o Derrida – „didžiausias dvidešimto amžiaus hermeneutikas“. Mat pastarasis uoliausiai, nuodugniausiai analizuoja tekstus, o Gadameris – lanksčiausias, atviriausias: „labiausiai romantinis ir mėgstantis nuotykius iš skaitytojų ir lanksčiausias iš konceptualinių mąstytojų, atviriausias pokalbiui ir debatams, tas kuris akimirksniu keičia poziciją, kai ji tampa per griežta – trumpai tariant, labiausiai prancūziškas iš šiuolaikinių mąstytojų: Gadameris“ (Farrell Krell, 1989: 232). Matome, jog ši pozicija kiek ironiška. Tačiau ji išreiškia Gadamerio ir Derrida analizuojamų pozicijų paradoksalumą.

#### 2.2.4. Hermeneutinė dekonstrukcija ir dekonstrukcinė hermeneutika

Apčiuopus **hermeneutikos bei dekonstrukcijos interpretacinės dinamikos bendrumą**, šios filosofijos pasirodo **priešingos tik interpretacinės dinamikos nukreiptumo atžvilgiu**, o **ši priešprieša nėra radikali, įgalina tęstinumą** interpretacinės dinamikos pagrindu. Dėl šio tęstinumo įmanoma hermeneutinės dekonstrukcijos ir dekonstrukcinės hermeneutikos galimybė. N. Davey'us, tiek J. D. Caputo pasitelkiami kaip formuluojantys savas hermeneutikos versijas **anapus hermeneutikos ir dekonstrukcijos opozicijos**. Taigi abu autoriai kritikuoja Derrida dėl to, kad pastarasis postmoderniąją dekonstrukciją atkakliai priešina hermeneutikai, formuluodami hermeneutinės dekonstrukcijos ir dekonstrukcinės hermeneutikos galimybę, ją siedami su radikaliu, sukrečiančiu, *neramiu*, tačiau kartu *vitališku supratimu*.



Gadamerio, atstovaujančio hermeneutikai, ir Derrida, atstovaujančio dekonstrukcijai, tarpusavio dialoge aktualus *susišnekėjimo*, kad ir *dinamiško*, siekis. Testuojant šio siekio galimybę, ir buvo suvesti prie bendro stalo šie hermeneutikos bei dekonstrukcijos filosofijų klasikai.

Todėl siekiant nustatyti hermeneutikos ir dekonstrukcijos santykį aktualiau akcentuoti Gadamerišką pastangą ieškoti bendrų taškų, užuot a priori dekonstrukciškai atsisakius klausytis, ką Kitas turi pasakyti, baiminantis galimo bendrumo patirties. Verčiau, remiantis gadamerišku tapatumo ir skirties žaisme grįstu supratimu, mėginti apčiuopti bendrus taškus, aiškiai suvokiant jų interpretacinį dinamiškumą.

Taip mąstant, regima galimybė įveikti šią hermeneutikos ir dekonstrukcijos konfrontaciją, įžvelgiant savotišką tęstinumą tarp Gadamerio ir Derrida teorijų, gal net formuluojant hermeneutinės dekonstrukcijos ar dekonstrukcinės hermeneutikos idėją.

Kita vertus, pavyzdžiui, *neįmanomus dabatus* analizavęs Charles'as Shepherdsonas kvestionuoja integralaus hermeneutikos ir dekonstrukcijos sąlyčio galimybę. Jam regisi įtartina hermeneutinės dekonstrukcijos arba dekonstrukcinės hermeneutikos idėja, nes tokioje sąjungoje kiekviena „išduotų savo mąstymo paradigmą, kurią įsivaizduoja turinti“ (Shepherdson, 1989: 191).

Galima būtų atsakyti, jog dekonstrukcijai dialogo galimybė nėra nuosekli, taigi ji, pripažinusi dialoge gimstantį bendrumą su hermeneutika, išties išduotų savo poziciją. Tačiau hermeneutikos sąsaja su dekonstrukcija atrodo išduodanti savo poziciją tik tuo atveju, jei derridiškai ją



suvokiame kaip siekiančią stabilios metafizinės prasmės, nes tuomet realizuojama metafizinio hermeneutikos stabilumo ir antimetafizinė dekonstrukcijos dinamikos opozicija. Tačiau jau analizuotas paties Gadamerio išryškintas tokio priešinio neadekvatumas hermeneutikos pozicijai. O hermeneutika, suvokiama kaip realizuojanti dinamišką tapatumo ir skirties žaismę supratime, neišduoda savo įsitikinimų, atrasdama bendrų taškų su dekonstrukcija.

Greičiau traktuotina, jog jų galimybė potencialiai glūdėjo pačioje hermeneutikos esmėje (galimybė, realizuosima vėlesnėje, postmoderniojoje, hermeneutikoje). Dėl to Gadameris, aktyviai stengdamasis ieškoti savo teorijos bendrumų su dekonstrukcija, jų natūraliai ir randa.

Apčiuopus hermeneutikos bei dekonstrukcijos interpretacinės dinamikos bendrumą, šios filosofijos, kaip jau minėta, pasirodo priešingos tik interpretacinės dinamikos nukreiptumo atžvilgiu, o ši priešprieša, kaip jau aptarta, nėra radikali, įgalinanti tęstinumą interpretacinės dinamikos pagrindu. Šis tęstinumas suvokiamas ne kaip inertiškas to paties atkartojimas, o kaip reikšminga transformacija šios dinamikos nukreiptumo atžvilgiu – transformacija, kuri tačiau nevirsta postmoderniosios dekonstrukcijos opozicija hermeneutikai.

Antai James'as Risseris pabrėžia Gadamerio ir Derrida bendrumą, kartu nurodydamas jame glūdinį skirtumą: tiek Derrida, tiek Gadameris – antifundamentalistai, abu praktikuoja „budrumą prieš metafizinio žinojimo pretenziją“, tačiau Gadameris savo baigtinumo hermeneutika, o Derrida pabrėždamas ironiją. Gadamerio budrumas skleidžiasi dinamišku, į stabilias prasmes neredukuojamu pokalbiu, o Derrida budrumas reiškiamas radikaliu įsibrovimu, pertrūkiu. „Derrida nėra išsprendžiamumo eliksiro, tik pertrūkio gylys.“ (Risser, 1989: 177). Taip šis autorius Gadamerį ir Derrida regi kaip reprezentuojančius du Sokrato veidus, dvi sokratiško budrumo formas. Šios formos iš esmės ir reiškia skirtingą interpretacinės dinamikos pobūdį.

Diane P. Michelfelder ir Richardas E. Palmeris įvade į knygą „Dialogas ir dekonstrukcija“ taip pat išryškina, jog šios teorijos „turi bendrą pagrindą, kurį reikia turėti omenyje. Ir Gadamerio filosofinė hermeneutika, ir Derrida dekonstrukcija yra ženklus iššūkis modernumo metafizikai“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 2). Šie autoriai, priešingai minėtam Ch. Shepherdsonui ir kitiems Gadamerio ir Derrida teorijų skirtis labiau ryškinantiems autoriams, formuluoja „hermeneutiškos“ dekonstrukcijos ir atitinkamai „dekonstrukciškos“ hermeneutikos galimybę (Michelfelder; Palmer, 1989: 2). Teigia integralią vokiškosios hermeneutikos sąsają su prancūziškąja dekonstrukcija: „Prancūzų iššūkis, reprezentuotas Derrida, tarsi būtų buvęs įrašytas vokiečių filosofijos istorijoje.“ (Michelfelder; Palmer, 1989: 8).

Priėmus šią sąlyčio galimybę, regis, šie *neįmanomi debatai* taptų įmanomi: Gadameris ir Derrida galėtų leisti į produktyvią diskusiją apie skirtingas interpretacinio dinamiško mąstymo alternatyvas filosofinėje hermeneutikoje bei dekonstrukcijoje, taip nugalindami aštirus

konfrontacijos kampus ir iš priešininkų tapdami dialogo partneriais. Tačiau tokia diskusija reikštų hermeneutikos ir dekonstrukcijos koncepcijų atvėrimą vieną kitai, įgalinantį ieškoti skirčių ir panašumų tarp jų. Tačiau tokia diskusija įmanoma tik varijuojant gadamerišką tapatumo – skirties žaismę supratime.



Tiek N. Davey'us, tiek J. D. Caputo formuluoja savas hermeneutikos versijas anapus hermeneutikos ir dekonstrukcijos opozicijos. Taigi abu autoriai kritikuoja Derrida dėl to, kad pastarasis postmoderniąją dekonstrukciją atkakliai priešina hermeneutikai. Tačiau derridišką dekonstrukcijos priešininimo hermeneutikai pobūdį šie autoriai kritikuoja skirtingai, dėliodami skirtingus akcentus. Dėliodami šiuos skirtingus akcentus, abu formuluoja hermeneutinės dekonstrukcijos ir dekonstrukcinės hermeneutikos galimybę.

Davey'us kritikuoja Derrida, kad jis priešino dekonstrukciją hermeneutikai, klaidingai remdamasis stabilumo – dinamikos opozicija, neapčiuopdamas interpretacinės dinamikos bendrumo, vienijančio dekonstrukciją su Gadamerio hermeneutika. Antai Derrida klaidingai interpretuoja, hermeneutinį nukreiptumą siekti prasminių įžvalgų tekste sutapatindamas su interpretaciją užbaigiančios prasmės siekimu. Tai, kad siekiama prasminių įžvalgų, dar nereiškia metafizinio stabilumo siekio – „filosofinė hermeneutika siekia ne baigtinės interpretacijos, bet to, ką pati interpretacija įgalina“ (Davey, 2006: 198). Ji nesivaiko galutinės interpretacijos, bet „telkiasi ties tuo, ką interpretacija iškelia, tai yra apšviečia nematytus ir netikėtus mūsų rūpesčių ir įsipareigojimų aspektus, atsižvelgiant į dalyką.“ (Davey, 2006: 198). Taigi Derrida neapdairiai primeta hermeneutinei interpretacijai siekį dešifruoti konkrečią prasmę, neatsižvelgdamas į dinamišką, kontekstinę tos interpretacijos prigimtį. Taip prasmės nepabaigiamumą klaidingai priešinaprasmei savyje. O „negatyvus prasmės savyje hipostazavimas nublukina jos gyvenamo turinio prasmingumą.“ (Davey, 2006: 200).

Taigi Davey'us įžvelgia interpretacinę dinamiką, kurią sieja su *neramiu supratimu*, aiškiai apčiuopiamą jau Gadamerio hermeneutikoje ir formuluoja iš šios natūraliai išplaukiantį sąlytį su dekonstrukcija. Pabrėždamas šį interpretacinės dinamikos bendrumą, teigia dekonstrukcijos plėtojimo akstinus hermeneutikoje. Visų pirma pačios filosofinės hermeneutikos teigiamą skirties svarbą joje – tai, kad skirtis ir nepabaigiamas prasmės atidėjimas glūdi pačiame hermeneutikos charakteryje, todėl „filosofinė hermeneutika, užuot buvusi opozicija dekonstrukcijai, jos reikalauja“ (Davey, 2006: xii) kaip giliausių savo pačios akstinių išpildymo. Tai reiškia, kad „(...) filosofinė hermeneutika turi radikalesnį provokatyvų charakterį, negu dažnai teigiama“ (Davey, 2006: xii). Mat „filosofinė hermeneutika jaučia, kad *Letztbegrundung*

ieškojimas konstituoja nihilistinę pastangą uždusinti kalbos ir įžvalgų, kurias iškelia jos dinamika, vitališkumą. Dekonstrucija nemato, kad supratimas ir interpretacija yra performacinio charakterio“ (Davey, 2006: 251).

Caputo taip pat kritikuoja Derrida už tai, kad jis dekonstrukciją priešina hermeneutikai, ir teigia, jog šis save aiškiai priskyre antihermeneutams tik dėl to, kad pernelyg siaurai suprato hermeneutiką, traktuodamas ją kaip „prasmės ir tiesos metafiziką“ (Caputo, 1987: 95). Negalima formuluoti hermeneutikos ir dekonstrukcijos opozicijos – dekonstrukciją reikia suprasti ne kaip hermeneutikos paneigimą, o verčiau kaip suradikalintą jos pratęsimą. „Derrida nesuardo hermeneutikos, bet pakreipia ją į labiausiai kraštutinę ir radikalią formuluotę, stumia ją prie jos ribų“ (Caputo, 1987: 4). Tai įgalina svarstyti dekonstrukcijos hermeneutiškumą ir hermeneutikos dekonstrukciškumą.

Vis dėlto Caputo mąsto labiau derridiškai. Jis savo *radikaliosios hermeneutikos* versiją formuluoja labiau Derrida dekonstrukcijos nei Gadamerio hermeneutikos pagrindu. Įvardija Gadamerio poziciją kaip dešinįjį heideggerizmą, o Derrida poziciją – kaip kairinį heideggerizmą. Galėtume įžvelgti, J. D. Caputo mato hermeneutikos ir dekonstrukcijos jungtį: ir vienu, ir kitu atveju tai heideggerizmas. Vis dėlto šis *radikaliosios hermeneutikos* autorius labiau pabrėžia skirtį – kad tas heideggerizmas hermeneutikos ir dekonstrukcijos teorijose nukrypo priešingomis kryptimis. Skirtis tampa svarbesnė už jungtis, nes šią skirtį traktuoja ne tik kaip interpretacinės dinamikos nukreiptumo, bet ir kaip stabilumo / dinamikos priešpriešą. Gadamerio hermeneutiką mato kaip dar puoselėjančią *slaptą esencializmą* – hėgelizmo, vokiečių romantizmo, platonizmo ir heideggeriško egzistencializmo mišinį, gramzdinantį metafizikoje. Gadamerį traktuoja kaip „apgaulingą tėkmės draugą“, jo horizontų liejimosi bei tradicijos koncepcijas regi kaip dar nesukrėstas radikalumo, įžvelgia jo teorijoje veik hėgelišką judėjimą stabilumo link. Stabilumo, siejamo su *slaptu esencializmu*. Taigi vertina Gadamerio hermeneutiką kaip trukdančią radikalizavimui, iš esmės dar priklausančią metafizikai, imituojančią, jog užklausia pagrindus, bet, vos tik dalykai ima rimčiau destabilizuotis, tuoj pat suspenduoja šį klausinėjimą. Todėl savo *radikaliąją hermeneutiką* regi kaip labiau atitrūkusią nuo gadameriškosios, transformuotą, postmoderniai suradikalintą jos versiją.

Tačiau J. D. Caputo, savo *radikaliąją hermeneutiką* perpindamas su dekonstrukcija, teigia, kaip ir Davey'us, jog atlieka išlaisvinamąjį pačios hermeneutikos judesį. Filosofinę hermeneutiką reikia išlaisvinti sau pačiai ją dekonstrukciškai suradikalinant.

„Hermeneutika su dekonstrukcija praranda savo nekaltumą ir tai darydama tampa dar labiau ištikima savo paskirtam keliui, kuris (...) reiškia pasilikti ištikimam gyvenimo sudėtingumui. Différance labai padeda dalykus padaryti sudėtingus.“ (Caputo, 1987: 5). Tai yra

atsikrato lengvų metafizinių paguodų, meta-fizinio tylaus konceptų vilkimo. Nebesielgia lyg mimas, judantis vietoje ir niekada nežengiantis nė žingsnio pirmyn. Hermeneutika siekia aprašyti fiksuotą situaciją, kurioje mes esame, ji stengiasi būti kietaširdė ir dirbti „iš apačios“. (...) Ji nesistengia iškelti savęs virš tėkmės ar siekti kelio už *physis*, ko siekiama formuluojant meta- metafizikoje, verčiau stengiasi (kaip Constantinas) išverti tėkmėje“ (Caputo, 1987: 3), vis giliau panirdama į ją.

Tiesa, tokią „išlaisvintą sau“ hermeneutiką jis labiau sieja ne tiek su Gadamerio, kiek su Heideggerio vardu, taip pat atsekdamas galias radikaliosios hermeneutikos šaknis Kierkegaardo kaitos filosofijoje.

Tačiau abiejų autorių hermeneutinės reinterpretacijos – Davey'aus *neramioji* ir Caputo *radikalioji*, persmelktoji šalčiu, kierkegardiška *baimė ir drebėjimu* (Kierkegaard, 2002), susiliečia formuluojamoje hermeneutinės dekonstrukcijos ir dekonstrukcinės hermeneutikos versijoje. Šios versijos esminis aspektas – tai radikalios kaitos, siejamos su išcentrine interpretacine dinamika, filosofija.

Davey'us tokią dekonstrukcinės hermeneutikos versiją sieja su nerimo dimensija, patiriama suvokus ne tik objektyvių tiesų, bet net ir įcentrinio nukreiptumo tiesos akimirkų link nebeįmanomumą. Tokioje postmodernistinio nerimo persmelktoje hermeneutikoje subjektas pasirodo esąs išcentruotas, praradęs stabilias esmes – santykių konstituotas: „(...) neraminantis pripažinimas, kad pats yra negražinamai išsklidęs nestabilių ryšių ir santykių daugialypume, suponuoja, kad pats yra tam tikrais atžvilgiais niekas, nes jis neturi esencijos be tų ryšių ir santykių. Be to, tiek, kiek šitie ryšiai ir santykiai yra neriboti, pats yra ištirpdytas į tai, kas atrodo kaip nieko bedugnė ir begalinis skirtumas. Jeigu toks pats stokoja vidinės esencijos, tai yra niekas. Toks pats neturi gelmės arba dugno jai. Nėra *Galutinės stotelės* jo buvimui nei taško, kur jis galėtų išeiti už santykių, kurie jį konstituuoja, ir pamatyti save kaip kažką savyje ir dėl savęs.“ (Davey, 2006: 231).

Tačiau šio hermeneutikos radikalumo Davey'us netraktuoja kaip nihilistinio – mat nihilizmą (skirtingai nuo Vattimo traktuotės) verčiau tapatina su sąstingiu. Tad, „priešingai nihilizmo *sąstingiumi*, hermeneutikos supratimui gyvybės suteikia jo konstituciniam buvimui tarp būdingos įtampos palaikymas. Šis supratimas yra iš prigimties nestabilus. (...). Supratimo gyvenimo momentą garantuoja neišsprendžiama jo buvimo tarp įtampa.“ (Davey, 2006: 184). Taigi, gali skambėti paradoksaliai: čia būtent tai, kad neprieinama iki galutinės prasmės, ir suteikia prasmingumo. Radikali išcentrinė dinamika suvokiama kaip žadinanti. Tad paradoksaliai prasminga pasirodo ir stabilias esmes praradusio, į dinamių santykių tinklą panirusio subjekto samprata: „Pats, konstituotas jo hermeneutinių santykių, stokoja fiksuotos

esencijos. Toks tuštumas nėra tuščia bedugnė, bet tranzicijų pilnumas, kuris leidžia pačiam būti tuo, kuo jis iš tiesų yra, procesu, įkvėptu konstituojančios supratimo praktikos. O šita praktika įkvėpta įtampų, būdingų pačiam interpretaciniam procesui.“ (Davey, 2006: 234).

J. D. Caputo, taip pat kaip ir Davey'us, postmodernistiškai išcentruoja pačią subjekto, tapatumo sampratą. Jis pasirodo negalintis susitelkti į save, nes neturi savęs, kaip saugančio vienumo. Visas persmelktas derrida'iškojo *différance*, tarsi suskaldytas į šipulius: „Mes – mes, kurie tapome problematiški sau patiems, mes, kurie negalime sakyti „mes“, mes, ne-patys, kurie negalime vadinti savęs „žmogumi“ ir kurie padarėme „humanizmą“ įtartiną – esame vieta, kur bedugnė atsiveria, kur viskas dreba, kur pagrindas išduoda. Mes: per-sona: atvirumas, per kurį tėkmė rezonuoja.“ (Caputo, 1987: 290). Tokia samprata atseka savo sąsajas su Derrida teorija, kurioje, dekonstravus bet kokius tapatumus, lieka tik efektai – dinamiški ir sunkiai iššifruojami.

J. D. Caputo, traktuodamas *radikalią hermeneutiką* kaip radikalią kaitos filosofiją, kaip į reikšmingą šios traktuotės ištaką gręžiasi į S. Kierkegaardo filosofiją. Remiasi M. Taylora įžvalga, jog Kierkegaardo kartojimo principas – pirmoji postmoderni pastanga susigrumti su tėkme (*flux*), nebijoti jos. Išreiškianti aštrią priešpriešą sustingusiam *eidos* 'ui, gniuždančiam judėjimą, žaidimą, nuraminančiam baimes. S. Kierkegaardas, galėtume formuluoti N. Davey'aus terminais, persismelkęs *neramaus supratimo* paradigma – atsivėręs neramiam buvimui *tarp – inter-esse*, kuris grąžina prie „*originalaus gyvenimo sudėtingumo*, neišduoda jo su metafizika“ (Caputo, 1987: 1). Pasiruošęs išjudinimui, sudrebinimui, baimei ir drebėjimui, iš esmės supurtančiam egzistuojantį individą, įstumiantį jį į jaspersiškas ribines situacijas, kai „plonas egzistencijos paviršius subyra ir mes, tarsi ta Alisa, įkrentame į gilų tamsų šulinį“ (Caputo, 1987: 287). J. D. Caputo sureiškina tokį individualų Kierkegaardo radikaliai laikinės, nuolat primenančios apie baigtinumą būties patyrimą: „drebulys pereina per mus (ne)pačius, priverčia mus nuščiūti prie puolę, bausmę, Kierkegaardo drebėjime – tai ir yra šaltoji, nekomfortiška hermeneutika“. (Caputo, 1987: 200). Ji atveria bedugnes, nebuvimo plyšius esaties metafizikoje, iš pamatų ardančius tą metafiziką. Pabrėždamas šiuos aspektus, J. D. Caputo neatsitiktinai tvirtina, jog filosofinės hermeneutikos teorijoje šis autorius nebuvo tinkamai įvertintas. Nors Gadameris ir pripažino, jog Kierkegaardas „pažadino temą, kuri (...) suteikė istoriškumui savarankišką temą“ (Gadamer, 1999: 218).

Taip pat J. D. Caputo kaip reikšmingą tėkmės filosofą aktualizuoja F. Nietzsche'ę, įgijusį drąsos nuolatinei kaitai (*flux*), sunkiam darbui laimėti amžinybę laike. Šiame kontekste formuluoja savo radikalią, arba šaltojo, mąstymo paradigmą, reiškiančią pažadinimą sukrėtimui, metafizinių paguodų netektį. Suvokimą „paslapties, kad nėra Paslapties“, kad esame

palikti sau patiems ir tai, kad „mes nežinome, kas mes esame – štai kas mes esame“. Todėl ir tiesa ta, kad nėra tiesos. Tai reiškia – ji visiškai decentruota, dispersiška, išsklidusi tarp efektų, pėdsakų pėdsakų.

Toks su šiomis ištakomis siejamas jau ne tik *neramus*, bet ir radikaliam sukrečiantis *supratimas*, atveriantis autetišką gyvenimo sudėtingumą, yra esminis J. D. Caputo *radikaliosios hermeneutikos* bruožas.

### 2.3. R. Rorčio *edifikacinė* pragmatinė hermeneutika

Prieš pradėdant analizuoti išcentrinę interpretacinę dinamiką Rorčio hermeneutikos reinterpretacijoje, vertėtų paminėti, jog Rorčio suaktualinimas šiame kontekste reiškia, jog hermeneutika čia matoma kaip peržengianti vien kontinentinės filosofijos ribas. Apie 1970-uosius hermeneutika ėmė vaduotis iš tik kontinentinės, dažniausiai suprastos kaip vokiškosios filosofijos sampratos ir bent iš dalies tapo reflektuojama ir anglosaksiškuose kraštuose, kurie prieš tai šią sritį laikė sau svetima. Tai liudijantis įvykis – 1970-aisiais JAV Charles'o Taylora konferencijoje iškelta hermeneutikos, interpretacijos problema, ten dalyvaujant ir šios srities klasikams Gadameriui bei Ricoeur'ui. Neatsitiktinai tuo metu anglų-amerikiečių analitinė filosofija patyrė nuosmukį, taigi vyko paradigmos kaita. Būtent šiame kontekste pasirodė ir JAV pragmatinės filosofijos atstovo R. Rorčio tekstas „Nuo epistemologijos prie hermeneutikos“, kaip knygos „Philosophy and the Mirror of Nature“ [„Filosofija ir gamtos veidrodis“] VII skyrius, kuriame aiškiai formuluojama hermeneutikos skirtis nuo epistemologijos. Šis tekstas taikliai iliustruoja persiorientavimą nuo analitinės, puoselėjančios griežtos epistemologijos idealą, prie hermeneutinės interpretacijos tradicijos.

#### 2.3.1. Interpretacija anapus epistemologijos

**Rortis hermeneutiką radikaliam priešina epistemologijai santykio su tikrove atžvilgiu, teigdamas radikalaus tikrovės atspindžių neigimo stimuliuojamą išcentrinę interpretacinę dinamiką.** Gretinant pabrėžiama, jog tikrovę atspindinčios tiesos sampratos kritika būdinga ne tik R. Rorčiui, bet ir Gadameriui, abiejų interpretacijos samprata skleidžiasi anapus veidrodinių atspindžių, tačiau tai nereiškia tapačios tikrovės ir su ja siejamos tiesos sampratos. **Gadamerio hermeneutinės interpretacijos teorija priešinga mokslinei epistemologijai, o Rorčio edifikacinė hermeneutika tampa priešprieša epistemologijai apskritai.**



Šiame skyriuje aptariama Rorčio ir ontologinės hermeneutikos interpretacinės dinamikos skirtis santykio su tikrove atžvilgiu. Apie šią tikrovės problemą kaip vieną hermeneutikas skiriančių elementų kiek užsiminta jau aptariant Gadamerio hermeneutikos – Derrida postmoderniosios dekonstrukcijos skirtis / bendrumus, išryškėjančius jų santykyje su dialogo situacija. Aptariant tapatumo ir skirties mąstymą kalboje – Gadamerio kalba kaip dialogo mediumas reiškia, jog kalba siekiama išreikšti tai, kas ją transcenduoja (nors ta išraiška ir nėra tikrovės atspindėjimas), o Derrida kalbos imanencija anapus dialogo reiškia, jog nėra tikrovės anapus kalbos, taigi kalba iš principo negali peržengti savo imanencijos.

Tęsiant šios problemos užuomazgas, atskleidžiamas taip pat negatyvus Rorčio santykis su tikrove, sąlygojantis jo hermeneutikai būdingą išcentrinę interpretacinę dinamiką.

Neįmanomas stabilus pažinimas – kaip išorinių objektų reprezentacija, t. y. prieš mus išstatyti objektai negali būti objektyviai pažinti iš priešstatos, vadovaujantis universalumą užtikrinančiomis racionaliomis taisyklėmis. Tai reiškia – naivus tikėjimas, jog metodologizuojančiomis, universalizuojančiomis proto formulėmis išoriniai objektai įgalinami objektyviai atsiverti kaip tokie. Vadinasi, nebežiūrima į protą kaip į gamtos veidrodį, kuris suteikia žmonėms gebėjimą atrasti stabilias metafizines esmes – „veidrodines esencijas“. Nebeformuluojama epistemologinė „užduotis – tiksliai atspindėti mūsų pačių veidrodinėj esencijoj universumą aplink mus“ (Rorty, 1979: 357). Atvirkščiai – prarandamas tikėjimas pasiekti tiesą, objektyviai pažįstant tai, kas už mūsų. Hermeneutiniame supratime matomas pasaulis regimas per save, t. y. iš perspektyvos. Taigi didžiausia mokslo ir su juo siejamos epistemologijos yda – suspenduoti save kaip matantį, taip sukuriant nekvestionuojamo objekto objektyvumo iliuziją. Tokia objektyvių tikrovės atspindžių negalimybė sąlygoja interpretacinę dinamišką supratimą, kuris išcentruota, nes reiškiasi kaip tikrovės atspindžių dekonstrukcija.

Taip Rortis hermeneutiką, išskleidžiančią išcentrintą interpretacinę dinamiką, radikaliai, bene radikaliau nei ontologinė hermeneutika, priešina epistemologijai santykio su tikrove atžvilgiu: epistemologijoje siekta stabilaus tikrovės atspindėjimo, tuo tarpu hermeneutikoje interpretacinė dinamika išsiskleidžia anapus tikrovės, šiai pasiliekant tik negatyviu, interpretacinę dinamiką išcentruojančiu, veiksmu. (Kaip vėliau lyginant matysime, Gadamerio hermeneutika, nors, kaip aptarta, taip pat priešinga epistemologijai, šiuo tikrovės atžvilgiu nėra taip vienprasmė ir radikaliai priešinama epistemologijai.). Pradedama nuo tikrovės atspindėjimo kritikos, kuri virsta apskritai pažintinio santykio su tikrove kritika.

Rortis šią antiepistemologinę nuostatą kildina iš Gadamerio. Reinterpretuodamas gadamerišką hermeneutiką, pabrėžia, jog ji stengiasi dekonstruoti, sureliatyvinti „racionalaus

normalumo“ tradiciją ir iš jos išplaukusią epistemologinio pažinimo sampratą. Kvestionuoja epistemologijos galimybę pasiekti baigtinį, užtikrintą pažinimą, kaip neužterštą veidrodinį atspindį, proto reprezentacijomis adekvačiai suimantį reprezentuojamą pasaulį, taip pat jos griežtai metodinį pažinimo įgijimo būdą.

Sutinkant, jog reprezentacinės, tikrovę atspindinčios, tiesos sampratos kritika būdinga ne tik R. Rorčiui, bet ir Gadameriui, jog abiejų interpretacijos samprata skleidžiasi anapus veidrodinių atspindžių, vis dėlto verta pastebėti, kad jis nereiškia tapačios tikrovės ir su ja siejamos tiesos sampratos. Gadamerio teorijoje ši tikrovės atspindėjimo negalimybė nereiškia šios tikrovės išnykimo, kaip Rorčio sampratoje. „Gadameris stipriai prieštarautų jo hermeneutikos charakterizavimui kaip pakeičiančios epistemologinį tiesos ir pažinimo siekimo projektą“. (Nuyen, 1992: 70). Mat gadameriškoji hermeneutika įgalina tiesą, nors ir, kaip matėme, gerokai besiskiriančią nuo stabiliosios esaties metafizikos.

Šioje hermeneutikoje (kaip jau analizuota) interpretacinė dinamika įcentriškai sutelkta tiesos akimirksnio nušvitimams, kaip momentiniams būties tikrovės pasireiškimams dialoginėje atvirtyje. Tuo tarpu R. Rorčio išcentrinė interpretacinė dinamika yra negatyvus judėjimas vien nuo tikrovės kaip veidrodinio atspindžio, ją dekonstruojant ir neieškant tos tikrovės pakaitalų – tiesiog paneigiant paties pažinimo santykio su tikrove galimybę. Arba, kitaip tariant, negatyviai teigiant „pasaulį be substancijų ar esencijų“ (Rorty, 1999: 47). Taigi galima manyti, jog Gadamerio hermeneutinės interpretacijos teorija priešinga mokslinei epistemologijai, bet ne epistemologijai apskritai, o Rorčio *edifikacinė* hermeneutika tampa priešprieša epistemologijai apskritai.

Čia atsisakoma bet kokių hermeneutikos sąsajų su epistemologija. Hermeneutika netraktuojama kaip jo palikto vakuomo užpildytoja, nes ši net nebando pasiekti epistemologijos nepasiektus rezultatus. Atvirksčiai – „hermeneutika yra išraiška vilties, kad kultūrinė erdvė, palikta epistemologijos žlugimo, bus neužpildyta, kad mūsų kultūra taps tokia, kurioje poreikis apribojimui ir konfrontacijai daugiau nebus jaučiamas.“ (Rorty, 1979: 315), kad joje neatsiras surogatinės filosofijos, suponuojančios nors ir kiek kitokius, bet tokius pat griežtus pažintinius pamatus. „Hermeneutika verčiau yra tai, ką mes gauname, kai jau nebesame epistemologiški“ (Rorty, 1979: 325). Taigi formuluojama nauja paradigma, kuri atveria erdvę laisvam – nuo epistemologijos išlaisvintam supratimui.

Pastebėtina, kad tokia regis panaši interpretacijos laisvė būdinga įtarumo hermeneutikai, kurioje interpretaciją skatina nenuslopstantis įtarumo bet kokios interpretacijos atžvilgiu jausmas: bet kokia interpretacija atrodo įtartina, todėl reikia vis iš naujo perinterpretuoti. Tačiau rortiškoji reinterpretacija vis dėlto skiriasi nuo tokios įtarumo hermeneutikos santykio su tikrove pobūdžiu: įtarumo hermeneutikoje interpretuojama tikintis įgyti adekvatesnį santykį su tikrove,



įtarumo metodas pasitelkiamas pereiti nuo vien atrodymų prie tikro supratimo – taigi siekti epistemologinių tikslų. Rortiškoje versijoje, atribotoje nuo tokių tikslų, įtarumas nežada, kad įtariai nuplėšus atrodymo šydus, galiausiai po jais pasirodys kažkokia tikrovė. Čia įtarumas, kaip stimuliuojantis išcentrinę interpretaciją principas, neįveikiamas, nes yra įveikta opozicija tarp atrodymų ir realybės, neįmanoma pasiekti santykio su tikrove, kuris užtikrintų tikrumą. Rortis dėl šios kritikos dažnai traktuojamas kaip „ryškiausiai antiepistemologinis skeptikas“ (Rockmore, 1997: 120).

Galėtume pastebėti, kad toks epistemologijos ir hermeneutikos priešinimas kartais kvestionuojamas, šių sričių „ginčą“ matant gerokai kitaip. Pavyzdžiui, T. Rockmore, oponuodamas Rorčiui dėl jo hermeneutikos priešinimo epistemologijai, teigia, kad reikėtų išvelgti esmininį šių sričių bendrumą – „peržiūrėti epistemologiją kaip hermeneutiką“. Mat „po konceptualaus fundamentalizmo saulėlydžio hermeneutika tapo mūsų laiko epistemologija, geriausia viltis, jei mes norime ne vien palikti pažinimo teoriją. Epistemologija nėra poliarinė hermeneutikos ar interpretacijos opozicija, kadangi ji yra tik viena itin stipri ar griežta pažinimo interpretacija.“ (Rockmore, 1997: 127–128). Taigi hermeneutika, pagal šį autorių, turėtų nenustumti epistemologijos į šalį (kaip Rorčio atveju), nemanyti, jog yra jau išsprędusi šią problemą (Gadamerio atveju), o dabar imtis spręsti epistemologines problemas. Tuo tarpu Danielis Goldenas čia analizuojamą epistemologijos ir hermeneutikos skirtį traktuoja kaip „supainiotą savyje“, nes „abi išraiškos yra gerokai atitrauktos nuo jų originalaus konteksto“, ir teigia, kad Rortis „po „hermeneutikos“ etikete ieškojo *alternatyvios epistemologijos*“ (Golden, 2010).

Vis dėlto Rortis aiškiai formuluoja interpretaciją anapus bet kokios epistemologijos, o į epistemologinį pažinimą žvelgia kaip į gundantį „saugų mokslo takelį“ (Rorty, 1979: 372), baigtinės, reprezentuotos, objektą atitinkančios tiesos saviapgaulę (kokia formuluojama „normaliame“ diskurse), tą „blogą tikėjimą“, kuris tiesiog uždaro hipostazuotoje normalumo iliuzijoje, nuslepiančioje, kad taip pažįstama tik pagal tam tikrą privilegijuotą aprašymą...

Taigi Rorčio hermeneutika, įvardijama kaip *edifikacinė* filosofija, peržengia pačią filosofijos „reprezentacionalizmo“ nuostatą, net siūlo išmesti atspindėjimo metaforas iš kalbos – kad taip „nusikratytume karteizianizmo liekanų, taptume visiškai darviniški savo mąstymu (Rorty, 1999: xxiii) ir pačią filosofiją imtume suvokti visai kitokiomis kategorijomis. Kartu su šiuo „reprezentacionalizmu“ įveikia ir epistemologines racionalizmo ribas – ima skleisti kaip priešinga racionaliais epistemologiniais tikėjimais besivadovaujančiai „sistematinei“ filosofijai. Mat racionalumas nebeužtikrina adekvačių tikrovės atspindžių. Arba, galima sakyti, formuluojama kitokia racionalumo samprata: čia būti racionaliam reiškia norą atsitraukti nuo epistemologijos – nuo mąstymo, kad galima viską subendravardiklinti pagal bendrus terminus

– paversti „visus diskursus bendramačiais, išversti juos į privilegijuotą terminų rinkinį“ (Rorty, 1979: 349). Atsisakoma pretenzijos sukurti „pagrindinį žodyną, kuris užtikrina visų diskursų bendramatiškumą“ (Rorty, 1979: 357), ir taip griežtai racionaliai sutvarkytą kalbą pasitelkti kaip instrumentą, padedantį objektyviai pažinti tikrovę.

*Edifikacinėje* Rorčio hermeneutikoje išcentrinė interpretacinė dinamika skleidžiasi ant tokio racionalumo, įgalinančio universalizuojantį, pažintinį objektyvumą, griuvėsių. Ši dinamika veriasi griauinant „normalumo“ barjerus, reakingai plėtojant „nenormalius“, nebendramačius diskursus, „parazitinius normalaus diskurso atžvilgiu“ (Rorty, 1979: 365–366). Taip stengiamasi suteikti prasmę tam, kas vyksta, kai jaučiamės negalį tiesos įsprausti į epistemologinius rėmus – kai esame netikrumo situacijoje, reikalaujančioje interpretacinio kūrybingumo.

### 2.3.2. *Edifikacinė interpretacijos laisvė*

*Edifikacinė* interpretacijos laisvė traktuojama kaip anapus bet kokių pažinimo pretenzijų besiskleidžianti **begalinių perrašinėjimų horizontalė**, reiškianti pliuralistiškai dauginamus požiūrius į pasaulį, gimstančias vis naujas *dissensus* formas. Tai yra laisvė kurti vis naujus pasakojimus, generuoti vis naujus būdus aprašyti save ir pasaulį, remiantis ne adekvatumo, o veikiau įdomumo kriterijumi. Tokios išcentrinės interpretacinės dinamikos prasmė galėtų būti nusakoma kaip išjudinimas, supurtymas to, kas įprasta, sokratiško „budrumo prieš metafizinio žinojimo pretenziją“ žadinimas. Pažymima, jog Rortis tokią *edifikacinę* filosofiją daugeliu atžvilgiu kildina ar net tapatina su Gadamerio hermeneutika – kartais neatkreipdamas dėmesio į reikšmingas skirtis.



*Edifikacinis* filosofas „išeina už metafizikos, liovęsis klausinėti, kas tikra, o kas ne“ (Rorty, 2004: 26). Jis siūlo, nusimetus metafizines reprezentaciškumo iliuzijas, tiesos paieškas verčiau nukreipti begalinės *edifikacijos* kryptimi. Čia „mes laimime ne pasiekdami tikslą ir net ne priartėdami prie jo, bet verčiau niekada neleisdami sau apsistoti ties vienu pasaulio ar savęs pačių vaizdu, visada ieškodami kuo pakeisti ar išplėsti šį vaizdą“ (Tartaglia, 2007: 204). Tokia nesustabdoma interpretacinė dinamika, matėme, būdinga ir ontologinei hermeneutikai. Tačiau Rorčio hermeneutikos reinterpretacijoje interpretacinė dinamika įcentriškai nekreipia tiesos, atveriančios ontologinę tikrovę, iškilimo link. *Edifikacinėje* hermeneutikoje interpretacinė dinamika, kreipia ne tikrovės ir su ja siejamos tiesos atsivėrimo link – verčiau ji pradeda nuo tikrovės atspindėjimo kritikos, kuri virsta apskritai pažintinio santykio su tikrove kritika.

Vis dėlto galėtume klausti: ką reiškia tokia interpretacinė laisvė anapus bet kokių pažinimo pretenzijų? Kur link veda tokia begalinė, jokių tapatumo su tikrove taškų nepasiekianti interpretacinė dinamika?

Šios dinamikos tikslas – ne pažinimas, o *edifikacija*, kur tiesa nebėra jokia santykio su tikrove išraiška, tad jos ieškojimas – tik vienas iš būdų, kuriais mes galime būti edifikuojami. *Edifikacinis* filosofas iš „profesionalaus problemų sprendėjo ar tiesos siekėjo“ tampa informuotu ir sumaniu pašnekovu, nuolat ieškančiu naujų ir skirtingų būdų aprašyti save ir pasaulį“ (Harden, 2008: 77). *Edifikacija* čia suprantama kaip „savikūros ir nepaliaujamo vystymosi projektas, atliekamas ieškant vis naujų ir vis įdomesnių būdų aprašyti save pačius, kitus ir pasaulį aplink mus.“ (Tartaglia, 2007: 204). Iš čia plaukia ir pati Rorčio reinterpretuojamos hermeneutikos esmė – „nebijoti užduoti klausimus ir ieškoti naujų galimų būdų aprašyti save ir pasaulį“ (Golden, 2010). Čia „savęs perrašinėjimas yra svarbiausias dalykas, kurį mes darome“ (Rorty, 1979: 358–359). Kuriame vis naujus pasakojimus, generuojame vis naujus būdus aprašyti save ir pasaulį, atsisakę formuluoti jiems adekvatumo kriterijų. Taip nutiesiame begalinių perrašinėjimų interpretacinę horizontalę, kurioje regis visai išsitrina ribos tarp prasmės reprodukavimo ir produkavimo, atkūrimo ir kūrimo, nes „reprodukavimo“, „atkūrimo“ galimybė dar saugo referenciją į tikrovę, su kuria santykis yra nutrūkęs. Taigi nebeformuojamas aprašymų tikslumo kriterijus, apskritai nebejudama jokios įcentrintos tiesos link. Tiesiog angažuojamasi nebendramačiams diskursams, leidžiant sau poetiškai išradinėti vis naujus diskursus, vis „geresnius, įdomesnius, vaisingesnius kalbėjimo būdus“ (Rorty, 1979:360), mėgaujantis pliuralistiškai dauginamais požiūriais į pasaulį, gimstančiomis vis naujomis *dissensus* formomis, ir jomis nehomofonizuojamai išplečiamu laisvės horizontu, kuriame tiesos nebe atrandamos, o sukuriamos. Suvokiama, kad „nėra ribų žmogaus vaizduotei – mūsų gebėjimui perrašyti objektą ir taip jį rekontekstualizuoti“ (Rorty, 2004: 27) ir kad hermeneutinė interpretacija būtent ir siekiama kuo labiau išlaisvinti šį vaizduotės beribiškumą.

Taigi šios dinamikos esmė – nuolatinis savęs perrašinėjimas – tiesiama begalinė interpretacijų horizontalė be vertikalų vertinimų. Šiomis interpretacijomis siekiama nebe įcentriškai artėti tiesos, kad ir dinamiškos, vien kaip akimirkos nušvitimo, link, bet, išcentriškai atsispyrus nuo tikrovės atspindžių neigimo, judant „nuo“, o ne „į“, mėgautis pačia laisve be galo dauginti mažuosius pasakojimus, kaip *dissensus* formas, ieškant jose nebe tikrumo, o greičiau įdomumo. Ši „redeskripcijos galia“ susieja filosofiją su literatūra. Tai ironiška, neturinti pagrindų redeskripcija, rimtus racionalius argumentus pakeičianti „poetinio mąstymo aktyvumu“, „(...) švenčianti dionisinius elementus kaip reakciją į platoniško racionalizmo rimtumą“ (Nuyen, 1992: 72). Taip sauganti erdvę nuo užpildymo galutiniais atsakymais, kad ji liktų atvira vis naujai nustebinantiems perkūrimams.

Čia į klausimą: „Kur link veda tokia išcentrinė interpretacinė dinamika?“ negalime atsakyti aiškiai, nes čia nesiorientuojama „į“ kažką ar „link“. Šią dinamiką stimuliuoja judėjimas „nuo“. Vis dėlto galime klausti: kur link kreipia judėjimas, atsisakantis pozityviai nusakyti savo kryptį? Šis atsisakymas reiškia krypties neapibrėžtumą, dispersiškumą, čia judama „link X“, į šią „X“ niekuomet neįstatant apibrėžtos prasmės.

Tokios dinamikos prasmė galėtų būti nusakoma kaip išjudinimas, supurtymas to, kas įprasta, minėtojo sokratiško „budrumo prieš metafizinio žinojimo pretenziją“ žadinimas. Čia siekiama „keistumo galia atsikratyti senų tapatumų, padėti mums tapti naujomis būtybėmis“ (Rorty, 1979: 360). Tai regisi naujas impulsas žlugus objektyviai tiesai. Matoma paradoksali *edifikacinė* – ženkliai besiskirianti nuo švietėjiškos – progreso samprata: tai „judėjimas prieš intelektualinį pasitenkinimą, nusiramimą – progresas sustotų, jei manytume, kad jau supratome ar esame teisingam take“ (Tartaglia, 2007: 205). Tokiu išcentrišku išlaisvintu interpretaciniu judėjimu grįsta hermeneutika tam tikra prasme terapeutinė: „hermeneutika yra terapeutinė pripažindama, kad nėra jokios ‚disciplininės matricos‘ ar ‚specialaus terminų rinkinio‘, kuriam skirtingi balsai privalėtų būti priskirti.“ (Boucher, 1985: 29). Terapeutinė, nes padeda atsikratyti metafizinių epistemologinių įpročių, reprezentacinio tiesos siekio santykiyje su tikrove kaip varžančių autentišką interpretacijos laisvę.

Rortis tokią savo *edifikacinę* filosofiją, kaip jau minėta, daugeliu atžvilgiu kildina iš Gadamerio hermeneutikos. Vertėtų pastebėti, jog kaip Derrida pernelyg radikaliai dekonstrukciją priešino hermeneutikai, taip Rortis kiek per daug save tapatina su Gadamerio hermeneutika t. y. ne tik kildina save iš Gadamerio hermeneutikos, bet ir suponuoja tam tikrų principų tapatumą gadameriškiesiems, neakcentuodamas kai kurių skirčių, kaip rodančių jo hermeneutikos transformaciją. „(...) nors ir yra tam tikrų panašumų tarp Rortis hermeneutikos versijos ir Gadamerio hermeneutikos, taip pat yra reikšmingų skirtumų, ir tiek, kiek Rortis vengia pripažinti šiuos skirtumus, tiek jis klaidina savo skaitytojus, tikėdamas, kad yra didesnis tęstinumas tarp jo pažiūrų ir Gadamerio, negu yra iš tikrųjų.“ (Bouma-Prediger, 1989: 313).

Dažnai akcentuojama skirtis transcendentalumo, bendramatiškumo atžvilgiu. Gadameris dar išsaugo transcendentalumo dimensiją, skirtingai nei Rortis, kuris visiškai atsisako transcendentalaus bendramatiškumo sampratos (Tartaglia, 2007: 206–208) ir pačią filosofiją paverčia bet kokius didžiuosius pasakojimus praradusia dispersiška *dissensus* sklaidos erdve, taip tapdamas artimesnis postmodernizmui nei gadameriškajai hermeneutikai. D. Jonkus taip pat akcentuoja šią transcendentalumo prarastį R. Rortis filosofijoje, regėdamas ją kaip pačios hermeneutinės filosofijos redukavimą: „Rorty supriešina epistemologiją ir hermeneutiką, o pastarąją redukuoja į kultūrinę antropologiją, kuri turėtų aprašinėti skirtingas kultūras, mąstymo, kūrybos ir kitokius saviraiškos būdus nepretenduodama į transcendentalinį

statusą.“ (Jonkus, 1999: 45).

Tačiau svarbu pabrėžti, kad matant šį transcendentalumo matmenį kaip skiriantį rortišką hermeneutikos reinterpretaciją nuo Gadamerio hermeneutikos, svarbu matyti ir neredukuojamą šių teorijų bendrumą – tai, kad abiem būdinga interpretacinė dinamika, tik gadameriškoji, kaip matėme, nukreipta įcentriškai, o rortiškoji – išcentriškai. Taigi Gadamerio teorijoje įžvelgiant bendramatiškumo matmenį, svarbu suvokti, kad jis nereiškia pasiekiamo stabilaus bendrumo, taip pat transcendentalumo dimensija nesuponuoja šio hermeneutikos tapatumo stabiliajai esaties metafizikai. Taigi lieka esminė skirtis interpretacinės dinamikos nukreiptumo, bet ne pačios interpretacinės dinamikos atžvilgiu.

Ši skirtis interpretacinės dinamikos nukreiptumo atžvilgiu, saugant patį interpretacinės dinamikos bendrumą, regis suponuoja ir kitus galimus skirtumus.

Pavyzdžiui, J. Tartaglia, nurodydamas Rorčio panašumus su Gadameriu (abu atmeta istorijos, kaip inertiškos faktų saugyklos, sampratą, abu sutinka, kad per istoriją mes suprantame save, ir tie supratimai keičiasi, abu oponuoja švietėjiškam skilimui tarp fakto ir vertybės...), taip pat neapeina ir probleminių skirtumų. Kelia klausimą, ar / kaip iš gadameriško istorijos, tradicijos determinuotumo išplaukia Rorčio pliuralizmas, eksperimentalizmas, priešinamas intelektualiniam blogam tikėjimui, mat postmodernistinis Rorčio pliuralumas, „didžiųjų pasakojimų“ (Lyotard, 1993) atsisakymas, kreipiantis reliatyvizmo linkme, dar nebūdingas Gadameriui.

Pastarojo filosofinėje hermeneutikoje išplėtotą interpretacinę dinamiką, kaip matėme, įcentriškai kreipia tiesos atverčių link, tuo apsaugodama nuo visa apimančio pliuralizmo bei reliatyvizmo. Ir, nors skirtis tarp *geresnio* ir *kitokio* supratimo čia aiškiai neapibrėžiama, tačiau matyti, kad ši riba Gadamerio hermeneutikoje yra gerokai ženklesnė nei Rorčio. Pastarojo hermeneutinėje filosofijoje tiesa išsilydo begalinių perrašinių horizontalėje, toje išcentrinėje interpretacinėje dinamikoje, produkuojančioje *mažųjų pasakojimų* begalybę, kreipiančią reliatyvizmo linkme. Ši *edifikacinė* „laisvė ir idėjų perteklius atrodo kaip tinkamas mišinys reliatyvistiniam pliuralizmui.“ (Nuyen, 1992: 72). Toks Rorčio nuokrypis į reliatyvizmą dažnai matomas kaip gerokai skiriantis nuo gadameriškosios hermeneutikos: „jei Rortis nori saugiai išlaviruoti tarp „platonizmo Scylės ir vulgaraus reliatyvizmo Charibdės“, tuomet jam padės hermeneutika, pozicija, kuriai jis *nori* likti artimas, bet nelieka“ (Nuyen, 1992: 69).

Taigi matome nemažai Rorčio hermeneutikos skirtumų nuo Gadamerio. Turėdami omenyje juos, į klausimą: ar čia aptarta Rorčio hermeneutikos versija yra tik Gadamerio reinterpretacija (į ką pretenduojama), ar jos pagrindu jau paties kuriamas naujas pasakojimas, atitrūkęs nuo gadameriško „originalo“? galėtume atsakyti, jog „naujas pasakojimas“. Tačiau ar tas pasakojimas „visiškai atitrūkęs nuo „originalo“? Tai yra kiek aiškiai galime nubrėžti aiškias ribas?

Visi šie aptarti skirtumai siejami su įcentrinio / išcentrinio interpretacinės dinamikos pobūdžio skirtimi, kuri nėra radikali, nes išlaiko pačios interpretacinės dinamikos bendrumą. Tad jei traktuosime, jog kildinimas savęs iš Gadamerio nereiškia kopijuojamos Gadamerio teorijos, o tam tikrą transformuotą šios teorijos tąsą, atsekant pirmines šios teorijos prielaidas hermeneutikoje, tuomet šios aiškios ribos pasirodys ir nenubrėžiamos. Antai ir Rockmore, kritikuojuantis Rortį dėl daugelio jo teiginių kildinimo iš Gadamerio, pripažįsta, jog pats Gadamerio tekstas „nėra nekaltas“ – lyg ir paskatina tokius „klaidingus supratimus“. Galėtume toliau klausti: ką reiškia „paskatinti „klaidingus supratimus“? Galbūt tai, kad vis dėlto paskatinami tie „klaidingi supratimai“, užklausia jų vienprasmio „klaidingumo“ sampratą... Kita vertus, ydinga ir per daug nutrinti ribas, nes tokiu atveju liktų neapčiuoptos esminės skirtys, rodančios transformacinius pokyčius.

### 2.3.3. Socialinė interpretacijos laisvė: poliloginis dialogas

**Išcentrinę interpretacinę dinamiką atverianti edifikacinė laisvė traktuojama kaip socialinė.** Tai reiškia – ji skleidžiasi imanentiškame socialinių santykių kontekste, priešingame esencialistiniam. Pati tiesos samprata iš esencialistinio konteksto perkeliama į santykišką: tiesa gali būti matoma ne kaip tikrovės atitikimas, o tik kaip mūsų tarpusavio santykių bruožas, ji yra „komunikatyvi, pragmatinė, o ne objektyvi“ (Mažeikis, 2005: 89). Taip ji susiejama su *solidariais* pragmatiniais susitarimais, gimstančiais anapus transcendentalumo bei racionalumo, kurie čia traktuojami kaip socialinis poliloginis dialogas. Su šiais susitarimais neatskiriamai susiejama pragmatizmo dimensija, reiškianti dėmesio perkėlimą nuo to, kas „iš esmės yra“, prie to, kas yra naudinga tam tikru metu bendruomenėje (Rorty, 1996: 21–34).

Tokia sąsaja su pragmatizmu Rortį gerokai išskiria iš kitų šiame darbe analizuojamų autorių konteksto. Suvokiant šį skirtingumą, **Rorčio filosofija pasitelkiama gretinant ją su kitomis teorijomis hermeneutiniu dialogo traktavimo aspektu**, pabrėžiant šį aspektą kaip būdingą skirtingoms hermeneutikos versijoms ir kaip reikšmingą atskleidžiant skirtingą interpretacinės dinamikos pobūdį šiose versijose. Parodomas **Rorčio socialinio poliloginio dialogo skirtingumas hermeneutinės tarpasmeninio dialogo filosofijos kontekste**. Tai daroma šį dialogą gretinant su: **1) Gadamerio tarpasmeniu dialogu; 2) Derrida bei Levino dialogu su Kitu**. Pirmuoju atveju akcentuojama tuose dialoguose išsiskleidusios interpretacinės dinamikos nukreiptumo skirtis, sauganti patį interpretacinės dinamikos bendrumą, kartu pažymimas išsaugotos subjekto autonomijos bendrumas. Antruoju atveju nebelieka įcentrinio / išcentrinio interpretacinės dinamikos nukreiptumo skirtumo, tai reiškia – išcentrinis interpretacinės dinamikos nukreiptumas tampa vienijančiu elementu. Tačiau Rorčio ir Levino ir

Derrida sampratas ganėtinai stipriai atskiria skirtingos subjekto autonomijos traktuotės ir socialumo / individualumo sampratos, skiriamos kaip *individualistinis socialumas* ir *socialinis individualumas*. Tai kartu sąlygoja ir gerokai skirtingą Rorčio ir Derrida bei Levino išcentrinės interpretacinės dinamikos pobūdį.



Svarbu pažymėti, kad ši išcentrinę interpretacinę dinamiką atverianti *edifikacinė* laisvė traktuojama kaip socialinė. Rortis, kaip vėliau matysime, skiria privačią savikūros ir viešą socialumo plotmes, skirstydamas filosofus kaip mąstančius vienoje ar kitoje plotmėje, nematydamas galimybės peržengti tų plotmių ribas. Paties Rorčio filosofijoje visuomet išvelgiamos socialinės implikacijos. Rortis „privatizuotą, tik asmeninę laisvę, švenčiamą subjektyvaus idealizmo, smerkia kaip klaidingą, ir teigia, kad vienintelė laisvės rūšis, kuri tikrai verta, ar net iš tikrųjų laisva, yra socialinė laisvė, laisvė gyvenant bendruomenėje su kitais“ (Cohn, 2006: 62).

Ši socialumo dimensija yra reikšminga žmogaus „esmės“ supratimui: čia persiorientuojama nuo esencialistinio prie socialinio žmonių tarpusavio santykių konteksto. Tai reiškia, kad į socialinę plotmę nėra vien perkeliamos individualią žmogaus esmę nusakančios kategorijos, bet pati žmogiškoji „esmė“ pasirodo socialiai suponuota.

Antai Rortis išskiria du esminius būdus, kuriais „reflektuojantys žmonės stengiasi, įtraukdami savo gyvenimus į platesnį kontekstą, suteikti prasmę šitiems gyvenimams“ (Rorty, 1996: 21). Vienas – įsitraukimas į tam tikrą bendruomenę, suponuojantis egzistenciją santykiškumo plotmėje, kitas – bandymas megzti santykį su realybe anapus socialinių santykių. Pastaruoju atveju siekiama *objektyvumo*, o būnant santykiškumo plotmėje, siekiama *solidarumo*. Taigi matoma esminė paradigmu skirtis – tarp objektyvumo ir solidarumo.

Anksčiau analizuotas Rorčio tikrovės atspindžių neigimas, arba reprezentacionalizmo nuostatos įveika, išreiškia radikalų šio mąstytojo atsiribojimą nuo *objektyvistinės* paradigmos, jai priešpriešinant hermeneutinę *edifikacijos* filosofiją. O pastaroji filosofija, analizuota ankstesniame skyrelyje kaip atverianti begalinių perrašinėjimų horizontalę, integraliai persipina su minėta *solidarumo* paradigma. Mat tie perrašinėjimai, išlaisvinantys nuo tiesos, prasmės, racionalumo siekio, reiškiantys *dissensus* formų, arba *mažųjų pasakojimų*, dauginimą, Rorčio filosofijoje skleidžiasi socialinių santykių – santykiškumo lotmėje kurią šis filosofas ir sieja su solidarumo paradigma.

Tokiame socialinių santykių kontekste išnyksta bet kokia transcendentalumo dimensija. Nieko nėra anapus šių santykių. Šiame visa apimančiame santykiškumo, priešingame esencialistiniam, kontekste skleidžiasi Rorčio tiesos samprata: „Tiesa daugiau nebematoma

kaip ryšys su tikrove, bet kaip mūsų vieno su kitu tarpusavio bruožas“ (Guignon; Hiley, 2003: 13). Tiesa, įprastai Vakarų metafizikoje sieta su didžiuoju reprezentacionalizmo projektu, „ištirpsta“ postmoderniuose santykių tinkluose. Ji gali būti siejama tik su likvidžiais poliloginiame dialoge gimstančiais tarpusavio sutarimais, neturinčiais pretenzijų į amžiną ar ilgalaikį galiojimą, nes nėra tiems sutarimams transcendentiškos – metafizinės tiesos. Ji skleidžiasi tų sutarimų imanencijoje, ar, kitaip tariant, patys šie susitarimai ir yra tiesa – dinamiška, nuolat perrašoma. Su tokiais likvidžiais sutarimais, gimstančiais anapus transcendentalumo bei racionalumo, ir siejamas solidarumo konceptas. Solidarumo, kuris „realistiškai“ nebegrindžiamas objektyvumu, bet pasirodo kaip akivaizdi opozicija jam: objektyvumas redukuojamas į santykiškumo plotmėje paskandinantį solidarumą, kurį Rortis neatskiriamai susieja su „pragmatizmu“ (Rorty, 1996: 22).

Pragmatizmo dimensija reiškia, jog nuo *esencialistinei filosofijai* esminio klausimo „kas yra“ dėmesys perkeliamas prie santykiškumo plotmėje keliamo klausimo „kaip tai naudinga“, taigi ir tiesa nebesvarstoma kaip tai, kas iš esmės yra – lieka tik likvidžios „tiesos“, nusakomos kaip tai, kas naudinga tam tikru metu tam tikroje situacijoje. Toks jos suvokimas atpalaiduoja interpretacinę dinamiką, įgalina begalinius tų sutarimų perrašinėjimus, kurie išcentriškai skleidžiasi kaip nesuimami *mažieji pasakojimai*. Tiesa, Rortis, atsakydamas į jam metamus kaltinimus reliatyvizmu, pripažįsta, kad yra geresni ir blogesni sutarimai, geresni ir blogesni įsitikinimai, kurių pagrindu tie sutarimai kuriami, teigia, jog jam nepriimtinas požiūris, kad „kiekvienas tikėjimas yra toks pat geras kaip ir bet kuris kitas“ (Rorty, 1996: 23), tačiau neformuluoja jokio kito to jų „gerumo“ kriterijaus kaip vien jų tinkamumas tam tikru metu tam tikroje situacijoje.

Taip Rortis iš esmės teigia konstruktyvistinę pragmatiškai grindžiamą mūsų socialinės savikūros projektą, paremtą ne protu, racionaliais pagrindais, o greičiau sekuliariais tikėjimais, patį racionalumą suvokiant kaip vieną iš tokių tikėjimų. Tai galima įvardyti kaip pragmatinę vaizduotę, atveriančią begaliniams interpretaciniams perkūrimams, nes bet koks bendrumas trapus, ištiesai persmelktas atsitiktinumų. (Šiuo pagrindu, reikėtų pastebėti, Rortis skiriasi nuo kito socialinio konstruktyvizmo filosofo Habermaso: abu teigia konstruktyvistinių sutarimų svarbą, tačiau habermasiškieji sutarimai dar stipriai paremti komunikaciniu protu, kaip pamatus teikiančiu principu, o rortiškieji sutarimai skleidžiasi anapus bet kokių apibendrinančių pagrindų, jie greičiau paremti literatūrine vaizduote, dėl to ir lieka tokie atviri perrašinėjimams.) O tokia savotiška „pragmatizmo poetika“ grindžiama savikūra žymiai labiau nei analizuotoje Gadamerio teorijoje sureliatyvina skirtį tarp *kitokio* ir *geresnio* supratimo ir palieka Rorčio poziciją reliatyvizmo klausimu pažeidžiamą.



Beje, Rortis šią pragmatinę hermeneutikos dimensiją taip pat kildina iš Gadamerio hermeneutikos. Iš dalies vertėtų sutikti su tuo, kad Rortis selektyviai taiko Gadamerį savo neopragmatiniams tikslams, kildindamas tokį pragmatizmą iš Gadamerio teorijos. Akcentuotina gadameriškos hermeneutinės teorijos transformacija šiuo atžvilgiu, pritaikant ją kitame – kaip jau matėme, gerokai skirtingame nei Gadamerio – kontekste.

Taigi regis toks socialinis solidarumo projektas, grindžiamas ryškinamu pragmatizmo kriterijumi, Rortį gerokai išskiria iš šiame kitų darbe analizuojamų autorių, taip pat ir Gadamerio, su kuriuo amerikiečių filosofas linkęs save itin sieti, konteksto. Antai ir pats Rortis skiria tradicijas – postnyčinę Europos filosofijos tradiciją ir postdarvinišką Amerikos filosofijos tradiciją, siejamą su pragmatizmu (Rorty, 1999: xix), nurodydamas tų tradicijų skirtingumą. Atsižvelgiant į šį skirtingumą, rortiškoji su pragmatizmu persipynusi hermeneutikos filosofija bei jos santykiai su habermasiškuoju konstruktyvizmu šiame darbe plačiau nenagrinėjami: tai nukreiptų į kitą, ganėtinai skirtingą nuo disertacijoje nagrinėjamų problemų, – socialinės hermeneutikos, persipynusios su amerikietiškuoju pragmatizmu, tyrimo lauką.

Tačiau svarbu paminėti ir tai, kad Rortis neatrigoja tų skirtingų tradicijų siena, bet, atvirkščiai: pats bando megzti kontaktą su vadinamąja postnyčine Europos filosofijos tradicija, analizuodamas tokius autorius kaip Gadameris, iš kurio filosofinės hermeneutikos esmingai kildina savo *edifikacinę* filosofiją; taip pat Rortis sieja save su Vattimo *silpnuoju mąstymu*, kuriuo siekiama ne griežto pažinimo, o tik pateikti „keletą įdomių galimybių“ (Rorty, 1996: 6). Būtent tokių sąlyčio taškų paieškos įgalina įtraukti jo hermeneutikos versiją į šį, jo paties žodžiais, postnyčinės filosofijos kontekstą.

Taigi atsižvelgiant į pragmatinio hermeneutikos posūkio skirtingumą analizuotų hermeneutikos versijų kontekste ir kartu Rorčio bandymus sieti save su gadameriška hermeneutikos tradicija, socialinės pragmatinės hermeneutikos filosofija įtraukiama, tačiau nesileidžiant į gilesnius šios pragmatinės filosofijos nagrinėjimus paties Rorčio amerikietiška kontekste – ši filosofija disertacijoje pasitelkiama tik gretinant ją su kitomis teorijomis, pabrėžiant skirtingą išcentrinės interpretacinės dinamikos raiškos pobūdį šioje teorijoje. Gretinama konkrečiu hermeneutiniu dialogo traktavimo aspektu, pabrėžiant šį aspektą kaip būdingą skirtingoms hermeneutikos versijoms ir kaip reikšmingą atskleidžiant skirtingą interpretacinės dinamikos pobūdį šiose versijose.

Akcentuojant, kad Rorčio teorijoje pragmatinių sutarimų siekiama įsitraukiant į begalinį poliloginį dialogą, kad šis autorius „apeluoja į pokalbiu pasiekiamą sutarimą, kaip pakeičiantį nepriklausomai egzistuojančios realybės atitikimą“ (Cohn, 2006: 38), Rorčio socialinėje pragmatinėje hermeneutikoje išryškintas poliloginio dialogo motyvas. Tai reiškia, kad šio mąstytojo teorijoje išryškėjusi socialinė laisvė interpretuoti, gimdanti atsitiktinumu persmelktus

socialinius sutarimus, traktuojama kaip socialinio poliliginio dialogo išraiška. Toks dialogo traktavimas gretinamas su kitose čia analizuotose teorijose išryškėjusia – tarpasmeninio dialogo samprata, parodant šių sampratų skirtingumą, kartu turint omenyje bendrą interpretacinės dinamikos leitmotyvą. Taip gretinant mėginama išstatyti čia analizuotas koncepcijas ant kitokios teorijos ribos, siekiant patirti šių skirtingų teorijų ribas, apčiuopti jų skirties bei sąlyčio taškus.



Rortis, formuluodamas tokią paradigmų transformaciją nuo objektyvumo prie solidarumo, kaip jau matėme, dažnai remiasi Gadameriu, savo teoriją kildindamas iš šio filosofinės hermeneutikos. Šis kildinimas, matėme, nėra vienprasmis. Gadameris, taip pat kaip ir Rortis, aiškiai atsiriboja nuo objektyvumo paradigmos, tai darydamas varijuoja mintį, kad hermeneutikai pažinimas yra nepabaigiamas pokalbis, nutiesiantis begalinį interpretacijų kelią. Tas pokalbis – atviras, begalinis, neužbaigiamas jokiomis objektyvios tiesos paieškomis, interpretaciškai nuolat pratęsiamas – tokia interpretacinė dinamika, pokalbio neužbaigiamumas čia formuluojama kaip puoselėtinas uždavinys. Tačiau rortiškasis poliliginis dialogas, siejamas su amerikiečių filosofo socialine solidarumo koncepcija, yra gerokai skirtingas nuo gadameriškojo tarpasmeninio dialogo, siejamo su filosofinės hermeneutikos koncepcija.

Visų pirma akcentuotinas dialogo sampratų skirtumas, kuris siejamas su įcentrinio / išcentrinio interpretacinės dinamikos nukreiptumo skirtumu: į rortišką socialumą žvelgiama kaip į poliliginį dialogą ir analizuojama čia išryškėja išcentriškai orientuota socialinė dialogiškumo samprata, gerokai skirtinga nuo tarpasmeninės, analizuotai dialogo filosofijai būdingos, įcentrinės dialogiškumo sampratos.

Gadameriui dialogas neapsiriboja santykių imanencija, visa apimančiu santykiškumo tinklu. Tarpasmeniniame dialoge saugoma transcendentinė dimensija, kuri siejama su tame dialoge besiskleidžiančios interpretacinės dinamikos įcentrinio nukreiptumu. Tai reiškia, jog interpretuojant siekiama dinamiškos tiesos, pranokstančios pačius siekiančiuosius, atverčių. Tuo tarpu rortiškasis poliliginis dialogas įtraukia į postmodernų santykių tinklą, panardina jo imanencijoje. Toks socialinis poliliginis dialogas, praradęs gadamerišką įcentrinę orientaciją, nekreipia jokių šių imanenciją pranokstančių atverčių link.

Tai reiškia, jog čia negalime kalbėti apie gadamerišką dialoge atsiveriančią dialogo partnerių subjektyvumą pranokstančią tiesą – čia socialinis polilogas nekreipia į jokią tiesą. Egzistuoja tik išsklidusi paties poliligiško dialogo tiesa, neištrūkstanti iš šio socialinių santykių imanencijos.

Šis socialinis polilogas čia traktuojamas kaip gimstantys imanentiški socialiniai

konstruktivistiniai sutarimai, persmelkti pragmatizmo dimensija. Rortiškasis socialinis poliloginis dialogas, skirtingai nei Gadamerio tarpasmeninis dialogas, apskritai nėra apie tai „kas yra“, kas nesuinteresuotai veriasi per pokalbį, o greičiau apie tai, „kaip tai panaudoti“, t. y. tai, kaip pats pokalbis pajungiamas tam, kas yra naudinga, žvelgiant iš vienos ar kitos perspektyvos. Jame reikšmingia ne tai, kas yra pasaulyje, o tai, kaip tai panaudoti mūsų pačių tikslams. Gadamerio tarpasmeniniame dialoge, skirtingai, dalyvaujama pokalbyje tik dėl tiesos atverčių, besiskleidžiančios anapus subjektyvizme gramzdinančio pragmatizmo. Tuo tarpu rortiškame poliloge išsiskleidžianti išcentrinė interpretacinė dinamika pasirodo grįsta vien „pragmatine išmintimi dalyvauti pokalbyje“.

Šioje vietoje galima klausti: kaip vis dėlto skleidžiasi ši pragmatiškai orientuota išcentrinė interpretacinė dinamika? Ar ji, kaip orientuota „į“ pragmatinius konstruktivistinius sutarimus, iš tiesų išcentrinė?

Reikėtų akcentuoti, jog ši pragmatinės filosofijos, persipynusios su socialinio konstruktivizmo teorija, orientacija „į“, atrodytų, yra pozityvumo momentas supratime: nesimėgaujama vien negatyvia aistra visa dekonstruoti, bet orientuojamasi į socialinius *susitarimus*, kaip tam tikrus prasmės bendrumus.

Rorčio socialinis polilogas skleidžiasi kaip solidarumo su kitais siekis, tačiau kartu suvokiamas jo socialinis konstruktivistinis sąlygotumas, kuris reiškia tą polilogą ištiesai persmelkiantį atsitiktinumą, likvidumą, siejamą su nuolatiniu jo perrašymo, perinterpretavimo poreikiu. O tai reiškia, jog pozityvioje tų santykių užmezgimo galimybėje *tarsi* sušvintantis pozityvumo elementas neilgai trukus suardomas, *tarytum* pasirodantys – efemeriški tų susitarimų centrai suskaldomi, ir visa vėl panardinama interpretacinėje *mažųjų pasakojimų* horizontalėje, visa apimančiame pliuralizmo kontekste (skirtingai nei ontologinės hermeneutikos atveju).

Tačiau manytina, kad tokių – nors ir likvidžių, ištiesai persmelktų atsitiktinumu kaip ardančia skirtimi – *susitarimų*, kaip prasmės bendrumų, galimybė daro šią išcentrinę dinamiką ne tokią radikalią, kaip, pavyzdžiui, Derrida bei Levino atveju, kur jokie prasmės bendrumai iš principo neįmanomi. Rorčio atveju tokie išcentrinę interpretacinę dinamiką sušvelninantys bendrumai įmanomi dėl jo išsaugomos subjekto autonomijos sampratos, kuri išardoma Derrida bei Levino filosofijoje (tai dar matysime). Tai reiškia, kad Rortis teigia socialinius konstruktivistinius sutarimus, remdamasis prielaida, kad egzistuoja autonomiški subjektai, kurie gali tartis. (Beje, lyginant galėtume pastebėti, jog Gadamerio hermeneutikoje, taip pat kaip ir Rorčio, dar išsaugoma ši subjektų autonomija – skiria tik, kaip matėme, jų įcentrinis nukreiptumas siekti tiesos.)

Vis dėlto tokia sušvelninta išcentrinė interpretacinė dinamika regis glaudžiai susyja su

reliatyvizmu, kuris reiškia vis labiau trinamą ribą tarp *geresnio* ir *kitokio* supratimo – begalinę interpretacijų horizontą, arba egzistavimą visa apimančioje *mažųjų pasakojimų* situacijoje, tarp daugybės skirtingų pasakojimų, kurių negalime niekaip vertinti, nes nėra pagrindo, kuriuo remiantis galima būtų vertinti. Kita vertus, galbūt Rortį nuo vulgaraus reliatyvizmo saugo tai, kad jis vis dėlto mato poreikį siekti sutarimų. Tačiau tie sutarimai neparemti argumentais, „sutarimo galiojimas turi tik lokalų efektą“ (Nuyen, 1992: 73). Jie ištiesai persmelkti atsitiktinumu (šis išryškintas atsitiktinumų elementas, pavyzdžiui, skiria Rortio socialinio konstruktyvizmo teoriją nuo Habermaso, dar besiremiančio „komunikacinio racionalumo“ pagrindais.). Nėra jokie pagrindo, kuriuo remtųsi susitarimas, arba tas „pagrindas“ – laisvė, o tai reiškia – negatyvi laisvė nuo bet kokių stabilų pagrindų. Ji įgalina išradinėti vis naujus pasakojimus, tiek, kiek mums patinka, teigiant kaip teisinga tik tai, kas mums tam tikru metu atrodo teisinga.

Kita vertus, galėtume prisiminti paties Rortio atsakymą į jo teorijos kaltinimą reliatyvizmu, t. y. jog atsisakius bet kokių epistemologinių pretenzijų, negalima formuluoti ir reliatyvizmo problemos, nes reliatyvizmas nusako tam tikrą pažintinį santykį. Taigi į socialinių santykių tinklą įtraukiančią solidarumo problematiką Rortis formuluoja kaip pakeičiančią pažintinę problematiką apskritai: „(...) pragmatikas neturi tiesos teorijos, ir juo labiau reliatyvistinės. Kaip solidarumo partizanas, jo kooperatyvios žmonijos domėjimosi vertybė turi tik etinį pagrindą, o ne epistemologinį ar metafizinį. Neturint *jokios* epistemologijos, *a fortiori* pragmatikas nedaro reliatyvizmo. (Rorty, 1996: 24).

Svarstant Rortio socialinio politologinio dialogo skirtumą nuo Gadamerio tarpasmeninio dialogo, akcentuota tuose dialoguose išsiskleidusios interpretacinės dinamikos nukreiptumo skirtis, sauganti patį interpretacinės dinamikos bendrumą, kartu pažymėtas bendrumas, jog ir Rortio, ir Gadamerio teorijose dar saugoma subjekto autonomija. Dabar pamėginsime Rortio socialinį konstruktyvistinį dialogą palyginti su kitokiomis – Derrida ir Levino tarpasmeninio dialogo sampratomis.



Sąmoningai pasirinktos tokios regis nesuderinamos, į skirtingas plotmes orientuojančios hermeneutinės sampratos, siekiant patirti tų sampratų ribas bei apčiuopti susikirtimo bei prasilenkimo taškus.

Taigi gretinant šias sampratas, nebelieka įcentrinio / išcentrinio interpretacinės dinamikos nukreiptumo skirtumo, tai reiškia, kad išcentrinis interpretacinės dinamikos nukreiptumas tampa vienijančiu elementu. Tačiau pabrėžtina, jog šias sampratas ganėtinai stipriai atskiria skirtingos subjekto autonomijos ir socialumo traktuotės, kurios, kaip matysime, sąlygoja ir gerokai

skirtingą Rorčio ir Derrida bei Levino išcentrinės interpretacinės dinamikos pobūdį.

Antai ir Rortis, ir Derrida bei Levinas kelia socialumo, kaip įsitraukimo į socialinį dialogą, problemą, tačiau pabrėžtina, kad tai labai skirtingos paties socialumo bei su juo siejamo dialogiškumo sampratos.

Rortis individą suvokia kaip socialiai sąlygojamą, konstruojamą: įsisąmoninus, kad individualus tapatumas nėra apibrėžiamas metafiziškai, nukrypstama į socialinę plotmę kaip esmingą pačiam individualumui: pats individualumas pasirodo socialiai sukonstruotas. Traktuojama, jog „nėra apčiuopiamos ribos tarp individo gyvenimo ir solidarumo su kitais jausmų: įtrauktumo į kitų lemtį jausmas formuoja vidinę mūsų pačių gyvenimo dalį“ (Van Riessen, 2007: 66). Formuojama savotiška *socialinio individualumo* samprata. Vis dėlto asmeninės ir socialinės sferų skirtis čia lieka įmanoma, nes išsaugoma individo autonomija, įgalinanti priimti sprendimus. Savo socialinio solidarumo, kaip poliloginio dialogo, sampratą Rortis formuluoja, remdamasis būtent šia išsaugoma individo autonomija: tik autonomiškai individai gali susitarti, tai yra įsitraukti į šį nuolat perinterpretuojamą likvidžių susitarimų procesą.

Tuo tarpu Levino bei Derrida sampratose individualumo ir socialumo skirtis neįmanoma, nes dekonstruojama pati individo autonomija, kurios pagrindu tai būtų įmanoma. Šiose koncepcijose formuluojama savotiška *individualistinio socialumo* samprata. Ją atskleidžia Levino „kenozės hermeneutika“ bei su ja siejama Derrida „absoliutaus svetingumo“ koncepcija, kuriose ryškėja šiam individualistiniam socialumui esminė *neapsisprendžiamumo etikos* samprata, reiškianti asmenišką subjekto ryšį su atsakomybės klausimu.

Taigi šis skirtumas – tai, kad Rortis, nors ir sąlyginai, įgalina privačios patirties skirtį nuo socialinės sferos, o Levinui bei Derrida būdingas ryšys tarp labiausiai asmenišką subjekto tapatumo ir atsakomybės klausimo, yra pradžios taškas, gretinant Rortį su Levinu bei Derrida. (Van Riessen, 2007: 54).

*Individualistinį socialumą* atskleidžianti *neapsisprendžiamumo etika* (kuri jau buvo šiek tiek aptarta svarstant Derrida santykio su Kitu koncepciją, suaktualintą analizuojant *neįmanomus debatus*) reiškia asimetrišką santykį su iš principo nepasiekiamu, į begalinį ateitiškumą nusiausiusiu Kitu. Tasai Kitas, kuris „pranoksta kognityvias mano paties galias“ (Critcheley, 1997: 32), netikėtai įsiverždamas, sutrikdo labiausiai asmenišką subjekto tapatumą – subjekto, kaip paties, autonomiją. Taip santykis su Kitu tampa esminis individui, jį konstituojantis. Kontaktas su Kitu yra pamatinė, patį apibrėžianti kategorija: nėra paties be Kito. Kito balsas girdimas net intymiausioje subjektyvumo sferoje. Toks pamatinis *santykio* su Kitu pirmumas, kai aš nesuvokiamas be Kito, kai individualumas ir socialumas yra absoliučiai neperskiriami, ir traktuojamas kaip *individualistinis socialumas*.

Interpretacinę dinamiką šiame santykiyje su Kitu stimuliuoja tasai begalinis judėjimas Kito link, reiškiantis besotį troškimą, kuris minta savo paties begalybės alkiu. Ši interpretacinė dinamika išcentrinata, nes neįmanoma net menkiausia tapatumo su tuo Kitu akimirka. Kita vertus, galėtume tarti: vis dėlto tai judėjimas „link“, o ne „nuo“, tačiau kartu galėtume ir atsakyti: tai judėjimas „link“, bet ne „centro link“, nes jokie centrai neįmanomi. Tai į begalinę skirčių žaismę paneriantis judėjimas iš principo nepasiekiamo Kito link. Judėjimas pėdsakų pėdsakais, kurie lyg ir įgauna pozityvumo atspalvį, nes tas Kitas, kurio link judama, vis dėlto yra, bet yra paradoksaliu būdu – nepasirodydamas, nenušvisdamas net kaip heideggeriška nepaslėties akimirka paslėptyje (toks pasirodymas jau reikštų įcentriškumą). Tai ieškojimas kažko be galimybės, kad tai bus surasta. Toks „begalybės nepasiekiamumas baigtiniam subjektui turėtų būti matomas kaip kenozės forma.“ (Van Riessen, 2007: 97). Toks „etinis santykis su kitybe pats yra šventos beprotybės arba „šventumo“ aktas“ (Kearney, 1999: 157), „pralaužiantis uždara žaidimų veidrodžiais ratą, kuris, tuščiai parodyjuodamas, įtvirtina to paties valdžią ir atsiriboją nuo kito šauksmo.“ (Kearney, 1999: 109).

Toks santykis labai skirtingas nuo Rorčio formuluojamo intersubjektyvaus socialinio polilogo, kuriame, priešingai *neapsisprendžiamumo etikai*, įmanomi ir puoselėjami etiniai vieno sprendimai apie Kitą. Tie sprendimai, kaip jau minėta, galimi dėl išsaugotos subjektų autonomijos.

Rortišką interpretacinę dinamiką stimuliuoja ne asimetriškas santykis su Kitu, esmiškai sutrikdančiu patį, atimančiu jo autonomiją spręsti, o simetriško solidarumo su kitais – „mes“ siekis. Šią interpretacinę dinamiką, kurioje tarytum švysteli pozityvūs susitarimo, kaip prasmės bendrumo, momentai, kaip jau matėme, išcentruoja suvokimas, jog tie susitarimai konstruktyvistiškai sąlygoti, iš emės paklūstantys atsitiktinumui, taigi nuolat perrašomi, perinterpretuojami.

Gretindami dar galėtume paminėti Derrida *draugystės politikos* sampratą, tarsi papildančią *neapsisprendžiamumo etiką*. Derrida draugystės samprata vėlgi formuluojama kaip santykis su į begalinį ateitiškumą kreipiančiu Kitu, į kurį galime tik vienpusiškai apeliuoti, niekada nesulaukdami atsakymo: draugas *visuomet yra tai, kas turės ateiti* (nors niekada neateis, nes ši ateitis negali priartėti – priartėjusi ji tuojau pat paneigtą save). Taigi ši „draugystės politika“, pažymėta neįveikiamu *differance*, reiškiančiu amžiną draugystės atidėjimą. Draugystė priklauso laukimo, pažado, įsipareigojimo patirčiai.

Panaši ir Derrida teisingumo, kaip pranokstančio bet kokį įstatymišką teisėtumą, samprata: teisingumas, taip pat kaip ir draugystė, negali įvykti dabar. Tai reikštų Derrida skirties mąstymo redukavimą į pasiektą tapatumą. Taigi tėra tik „teisingumo *a-venir*“ – *à-venir*“, t. y.

su neįveikiamu ateitiškumu siejama teisingumo galimybė, kaip išcentrinę interpretacinę dinamiką stimuliuojantis paradoksalus „ieškojimas vilties be vilties“ (Kearney, 1999: 159). Ieškojimas teisingumo, kurio idėjos esmė – „įvardyti neįvardijama, spręsti neišsprendžiama“ (Kearney, 1999: 158).

Tuo tarpu Rorčio konstruktyvistinė polilogo samprata orientuota ne į neapibrėžtą ateitiškumą, siejamą su neprieinamu Visiškai Kitu, o į egzistuojamą dabartį, siejamą su skirtingais „mes“. Joje siekiama konstruktyvistinių pragmatinių sutarimų, kurie suvokiami kaip vienintelis galimas teisingumas.

Regis natūralu, jog Rortis nevertina Derrida sampratų kaip svarbių politikai ir laiko jį verčiau „sentimentaliu, viltingu, romantiškai idealistiniu rašytoju“ (Rorty, 1997: 13), pranašo maniera generuojančiu socialines utopijas. Rortis čia postuluoja skirtį tarp viešosios ir privačiosios sferų – išryškina ją net kaip sąlygojančią skirtingus žodynus. Derrida priskiria privačiajai – laikydamas jį privačiu kiek ezoterišku ironiku, kurio filosofijos išplėtimas į viešą sferą nenaudingas ar net pavojingas. Tuo tarpu pats dėmesį perorientuoja prie viešojoje plotmėje besiskleidžiančios „realios“ etikos bei politikos, tą „realumą“ suvokdamas kaip dabartiškumo plotmėje vykstančius sutarimus bei priimamus sprendimus.

Nors Derrida santykis su Rorčiu, vertėtų pažymėti, nėra toks antagonistiškas kaip su Gadameriu (čia Derrida paradoksaliai sau atsakymą Rorčiui pradeda nuo *prasmės bendrumo* su juo konstatavimo: „Aš esu labai dėkingas Ričardui Rorčiui už tai, kad išdrįso pasakyti kažką labai artimo mano širdžiai ir kas yra esminga tam, ką aš stengiuosi daryti“... (Derrida, 1997: 77)), vis dėlto Derrida kritikuoja Rorčio privačios ir viešosios sferų skirtį. Neigia „dekonstrukcinės etikos“ (Critchley, 1997: 32), plėtojančios neapsisprendžiamumo, begalinės atsakomybės Kitam momentus, uždarumą vien privačioje filosofavimo sferoje, teigdamas, jog jie būtinai grindžia ir socialinius sprendimus: „Jei žmogus rimtai nepriima neapsisprendžiamumo, (...) jis netgi negalės *mąstyti* sprendimo ir atsakomybės konceptų, (...) jeigu tu atsisakai atsakomybės begalinumo, nėra atsakomybės apskritai“ (Derrida, 1997: 86). Tokiai Derrida pozicijai antrina ir Simonas Critchley, plėtodamas sampratą, jog Derrida teisingumo, atsakomybės, draugystės sampratos, nors ir negali būti tiesiogiai pritaikytos viešojoje sferoje, turi svarbių etinių ir politinių implikacijų. „(...) centrinė dekonstrukcijos aporija – aporija, kurios negalima išvengti, imantis bet kokio atsakingo politinio aktyvumo – susijusi su sprendimo kildinimu iš neapsisprendžiamumo, iš etinės teisingumo ‚patirties‘, reikšmingos politiniam veiksmui, tam, ką galime vadinti sprendimo momentu“ (Critchley, 1997: 34).

Taip pat į kaltinimus mesianistiniu utopiškumu, orientacija į neapibrėžtą ir nepasiekiamą ateitį (užuot orientavusis į socialinę dabartį) atremia teiginiu, jog ši „mesianistinė patirtis (...)

vyksta čia ir dabar; tai yra pažadas ir kalbėjimas yra įvykiai, kurie vyksta čia ir dabar ir nėra utopiniai.“ (Derrida, 1997: 83) Tačiau tas „čia ir dabar“ atribotinas nuo dabartiškos esaties. Tai reiškia, kad Derrida išskiriami „singuliarūs čia ir dabar nutikimai“ (Derrida, 1997: 83) vyksta paradoksaliai – neįvykdami nė akimirkai...

Plėtodamas šią liniją, į dekonstrukciją ir pragmatizmą, arba dekonstrukcinę hermeneutiką ir pragmatinę hermeneutiką, Chantal'as Mouffe knygoje „Deconstruction and Pragmatism“ [„Dekonstrukcija ir pragmatizmas“] mėgina pažvelgti kaip į papildančius vienas kitą. Pripažįsta neapsisprendžiamumo momentą bet kokiam apsisprendime: neapsisprendžiamumas lieka bet kokio sprendimo pagrindu, nes bet koks sprendimas yra sąlygiškas – ne paneigiantis neapsisprendžiamumą bet vis iš naujo grąžinantis prie jo, verčiantis vis iš naujo spręsti. „Bet koks konsensusas pasirodo kaip stabilizavimas kažko iš esmės nestabilaus ir chaotiško. Chaosas ir nestabilumas yra neredukuojami, bet, kaip Derrida nurodo, tai yra tuo pat metu rizika ir šansas, nes nuolatinis stabilumas reikštų politikos ir etikos pabaigą.“ (Mouffe, 1997: 9). Prancūzų filosofas įžvelgia, kad Rorčio formuluojami poliloginiai konsensusai likvidūs, slepiantys atsitiktinumo kriterijų, taigi ištiesai persmelkti tokia dekonstrukcine skirtimi. Ši neįveikiama įtampa tarp konsensuso ir skirties čia ir skatina vis naujas begalines reinterpretacijas.

Šia prasme – suvokiant, jog toks socialinio konsensuso, kaip teisingumo ir su juo siejamos demokratijos, įgyvendinimas yra begalinis, niekada iki galo nerealizuojamas uždavinys, tai siejama su Derrida ateitiškumu, amžinu pažadu – su tuo, kas dar bus – „visada ateis“ (Mouffe, 1997: 11), nors aišku, kad niekada neateis, nes tas ateitiškumas iš principo nepabaigiamas, pažadas neįgyvendinamas.

Tačiau šioje disertacijoje manoma, jog Ch. Mouffe formuluojant tokią sąsają, Derrida teigiamas neapsisprendžiamumo ir begalinio ateitiškumo, kaip nukreiptumo į Kitą, elementai nuradikalinami, nebesiejami su esmine jiems individualios autonomijos prarastimi. Tai yra jie iš esmės pritaikomi Rorčio socialinei filosofijai, kurioje polilogas mezgamas tarp autonomiškų individų, pasitelkiami tik kaip sureliatyvinantys tą socialinį polilogą, tačiau ne išmetantys individą į jo *patybės* prarasties bedugnes.

Matome, jog šių sampratų siejimas tam tikrais atžvilgiais neištrina jų skirtingų prieigų: tarytum tos pačios problemos link būtų judama iš skirtingų pusių. Net ir apčiuopiant tam tikrus bendrumus, vis dėlto skirtis tarp Rorčio ir Derrida bei Levino dialogo sampratų, kaip reprezentuojančių skirtingas mąstymo paradigmas, neredukuojama į tuos bendrumus.

Mat čia susiduria skirtingos socialumo bei individualumo sampratos, anksčiau pamėgintos įvardyti kaip Derrida ir Levino *individualistinis socialumas* ir Rorčio *socialinis individualumas*,  
152



ir nors įžvelgiamas taip pat svarbus *individualistinio socialumo* vaidmuo socialinėje sprendimų priėmimo sferoje, vis dėlto lieka atviras klausimas: kiek toks *individualistinis socialumas* sąlygoja socialinę sprendimų priėmimo sferą. Ir kita vertus, kiek ši sfera, kurioje plėtojamas rortiškas *socialinis individualumas*, integraliai reikalauja *individualistinio socialumo* momento.

Derrida ir Levino koncepcijose, siejamose su *individualistiniu socialumu*, teisingumas atskiriamas nuo įstatymo, formuluojamas kaip transcendentiškas socialinėms teisinėms normoms, čia sprendimai, kildinami iš neapsisprendžiamumo, siejami su „sprendimo beprotyste“ (Derrida, 1997:87), taip įvedant paradoksalią mąstymo logiką. Tuo tarpu Rorčio sampratoje, verčiau siejamoje su *socialiniu individualumu*, socialiniai sprendimai principaliai neperžengia įstatymo, teisinių normų, atvirškščiai – jie skleidžiasi jų imanencijoje. Ir nors taip skleisdami išėina už racionalumo ribų, pasirodo likvidūs, nuolat perinterpretuojami – atsiduodantys nepabaigiamai interpretacinei dinamikai, vis dėlto ši dinamika įgauna skirtingą pobūdį nei Derrida ir Levino sampratose.

Derrida bei Levino radikaliuos skirties, siejamos su Kitu, sampratose išcentrinė interpretacinė dinamika atrodo įgijusi radikalesnį pobūdį nei Rorčio pragmatinėje hermeneutikoje: jose, paremtose anapus įstatymo išvedančia paradoksalia mąstymo logika, neįmanomi jokie prasmės bendrumai. Jie tuoj pat suskaldomi į šipulius, o Rorčio teorijoje, neorientuojančioje principaliai peržengti įstatymo, įmanomi atsitiktiniai konstruktyvistiniai sutarimai, kaip sąlygiški prasmės bendrumai, kurie, beje, taip pat netrukus išardomi juos perinterpretuojant. Vis dėlto pastaroji teorija atrodo esanti žymiai arčiau reliatyvizmo nei Derrida bei Levino sampratos. Mat „dekonstrukcinėje etikoje“ Kitas, nors ir egzistuojantis vien kaip nepasiekiamybė, nepasirodanti nė akimirksniui, radikaliai dekonstruojanti bet kokias pastangas nors kiek priartėti prie jos, vis dėlto paradoksalia savo galimybe saugo nuo reliatyvizmo, nors ir neleidžia suformuluoti bent kiek aiškesnio to skyrimo kriterijaus. Tuo tarpu Rorčio socialinėje imanencijoje nugarazdinančioje pragmatinėje hermeneutikoje nesiekama aptikti jokių transcendentinių Kito pėdsakų, vaduojančių iš šios imanencijos, taip pat nepatiriamas davey'iškas nerimas ar caput'iškas radikalus sukrėtimas – tiesiog mėgaujamasi konstruktyvistinių pragmatinių sutarimų reinterpretacijomis, kaip negatyvia laisve išradinėti vis naujus mažuosius pasakojimus, nesiremiant jokių kitu kriterijumi, išskyrus: kas mums tam tikru metu atrodo teisinga, t. y. naudinga (Rorty, 1996). Toks radikaliai destabilizuotas „teisingumas“, besiskleidžiantis kaip dinamiški, atsitiktiniai, nuolat perinterpretuojami, į jokių metafizinius tiesos centrus nekreipiantys sutarimai, Rortį pavojingai priartina prie reliatyvizmo ribos. A. T. Nuyen'o žodžiais tariant, būtent tokia „laisvė bei idėjų perteklius atrodo kaip tinkamas mišinys reliatyvistiniam pliuralizmui.“ (Nuyen, 1992: 72).

## IŠVADOS

1. Interpretacinės dinamikos sampratos pradmenys aptinkami XIX a. romantinėje dvasios mokslų filosofijoje. Su interpretaciniu supratimu romantinėje hermeneutikoje siejami šie principai: panaikinta subjekto / objekto opozicija; supratimo vidujiškumas; gyvenimo patirties sureikšminimas; istoriškumo bei prietarų reikšmės suvokimas.

2. Romantinė hermeneutika yra svarbi ontologinės hermeneutikos ištaka. Stabilių epistemologinių pagrindų kritika ontologinėje hermeneutikoje siejama su tokiais romantinėje hermeneutikoje užsimezgusiomis šių pagrindų kritikomis: subjekto / objekto dichotomijos kritika; pažinimo, kaip teisingos objektyvybės reprezentacijos, suvokimo kritika; įsitikinimo, kad protas gali išlaisvinti iš šališkumų, prietarų ir tradicijos, kritika; tikėjimo, kad savirefleksijos galia mes galime peržengti istorinį kontekstą ir pažinti daiktus tokius, kokie jie iš tiesų yra, kritika.

3. Interpretacinė dinamika hermeneutikoje skleidžiasi dialogiškai. Romantinėje ir ontologinėje hermeneutikose dialoginė interpretacinės dinamikos sklaida skiriasi: romantinėje hermeneutikoje interpretacinė dinamika ribojama empatinio tapatumo su Kitu siekiu, ontologinėje hermeneutikoje interpretacinė dinamika tarp *aš* ir *Kito* yra orientuota į patį tekstą. Hermeneutinė interpretacinė dinamika skiriasi nuo dinamiško leviniškojo Begalybės mąstymo tuo, kad hermeneutinė interpretacija skleidžiasi kaip tapatumo ir skirties žaismė, o leviniškasis mąstymas – kaip visiška skirtis.

4. Įcentrinta interpretacinė dinamika meno plotmėje yra filosofijos meniškėjimo ir meno filosofiškėjimo pagrindas. M. Heideggerio meno sampratoje įcentrinė interpretacinė dinamika skleidžiasi kaip paslėpties / nepaslėpties dvižaidis, o Gadamerio meno sampratoje – kaip *energeia* iškas meno-žaidimo judėjimas. Abiejų filosofų meno sampratoje interpretacinė dinamika skleidžiasi kaip tapatumo ir skirties žaismė.

5. Interpretacinė dinamika M. Heideggerio *faktiškumo hermeneutikoje* ir H.-G. Gadamerio *istoriškai paveiktos sąmonės* teorijoje skleidžiasi hermeneutinėje laikiškumo plotmėje. Iš laikiškumo struktūros plaukianti įcentrinta interpretacinė dinamika yra judėjimas anapus objektyvumo ir reliatyvumo. Iš baigtinumo struktūros plaukianti interpretacinė dinamika yra „judėjimas prieš srovę“ autentiškumo link. *Istorinės distanciacijos* kriterijus nėra *geresnio* ir *kitokio* supratimo skirties pagrindas, nes jis esmingai nelemia įsitraukimo į dialoginį interpretacijos vyksmą, tuo tarpu pastaruoju – *įsitraukimo* kriterijumi galima vadovautis skiriant

*geresnį* ir *kitokį* supratimą. Skirtis tarp *geresnio* ir *kitokio* supratimo yra reliatyvi, nors ir nepaneigiama.

6. Hermeneutikos transformacijos postmoderniajame kontekste pagrindas – interpretacinės dinamikos nukreiptumo kaita: įcentrinės interpretacinės dinamikos virsmas išcentrine.

7. Skirtingas – įcentrinis ir išcentrinis interpretacinės dinamikos nukreiptumas yra hermeneutikos ir dekonstrukcijos skirties pagrindas. Toks pagrindas radikaliai neatskiria, nes išsaugo tęstinumą užtikrinantį interpretacinės dinamikos bendrumą.

8. Skirtingas H.-G. Gadamerio ir J. Derrida kalbos traktavimas – H.-G. Gadamerio komunikacinis mąstymas ir J. Derrida radiklios skirties mąstymas kalboje – yra vienas svarbių veiksnių, trukdančių *neįmanomų debatų* partneriams susišnekėti.

9. H.-G. Gadamerio tapatumo ir skirties žaismė supratime, sauganti dinamišką tapatumą ir neradikalią skirtį, yra paradoksaliai atviresnė už J. Derrida radiklios skirties mąstymą anapus bet kokio tapatumo.

10. H.-G. Gadamerio pastanga *neįmanomuose debatuose* megzti dialogą su J. Derrida, identifikuojant interpretacinės dinamikos bendrumą, paradoksaliai pasirodo kaip derridiškojo hermeneutikos bei dekonstrukcijos supriešinimo dekonstrukcija.

11. R. Rorčio socialinio polilogo ir H.-G. Gadamerio tarpasmenio dialogo sampratas vienija abiejose besiskleidžianti interpretacinė dinamika, kurioje išsaugoma subjekto autonomija, tačiau šios interpretacinės dinamikos skiriasi savo įcentrinium ir išcentrinium nukreiptumu.

12. R. Rorčio socialinio polilogo ir J. Derrida bei E. Levino dialogo su Kitu sampratas vienija išcentrinis interpretacinės dinamikos nukreiptumas. Tačiau šias sampratas atskiria skirtingos subjekto autonomijos ir socialumo – *individualistinio socialumo* ir *socialinio individualumo* traktuotės. Jos kartu sąlygoja ir skirtingą R. Rorčio ir J. Derrida bei E. Levino išcentrinės interpretacinės dinamikos pobūdį.

13. J. Derrida ir E. Levino radiklios skirties, siejamos su Kitybe, sampratos išcentrinė interpretacinė dinamika įgyja radikalesnį pobūdį nei R. Rorčio pragmatinėje hermeneutikoje, tačiau pastaroji teorija paradoksaliai yra arčiau reliatyvizmo nei J. Derrida bei E. Levino sampratos.

## LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Aka, Asiye and Demir, Murat Cem (2006). *Historicism in Dilthey and Criticised by Gadamer*. In: The Journal of Turkish Weekly. Prieiga per internetą: <http://www.turkishweekly.net/article/132/historicism-in-dilthey-and-criticized-by-gadamer.html>
2. Arthos, John (2000). „*To be alive when something happens*“: Retrieving Dilthey's *Erlebnis*. In: Regarding a Critical Rhetoric. Janus Head, No 31. Prieiga per internetą: <http://www.janushead.org/3-1/jarthos.cfm>.
3. Augustinas, Aurelijus (1994). *Išpažinimai: vienuolikta knyga*. Baltos lankos. Vilnius: Baltos lankos, Nr. 4.
4. Bachtin, Michail (1996). *Dostojevskio poetikos problemos*. Donata Mitaitė (vert.). Vilnius: Baltos lankos.
5. Bambach, Charles R. (1995). *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
6. Baranova, Jūratė (2006). *Filosofija ir literatūra: priešpriešos, paralelės, sankirtos*. Vilnius: Tyto alba.
7. Bernstein, Richard J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. United States of America: University of Pennsylvania Press.
8. Betti, Emilio (1972). *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. J. C. B. Mohr – Paul Siebeck (publ.). Tübingen.
9. Brink, T. L.; Janakes, Connie (1979). *Buber's Interpersonal Theory as a Hermeneutic*. In: Journal of Religion and Health, Vol. 18, No 4.
10. Boucher, David (1985). *History, Historicism, and Hermeneutics*. In: Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
11. Bouma-Prediger, Steve (1989). *Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics*. In: Journal of the American Academy of Religion 572, p. 313–324.
12. Caputo, John D. (1989). *Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter. Albany: State University of New York Press, p. 258–264.
13. Caputo, John D. (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
14. Caputo, John D. (2000). *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*.

- Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
15. Critchley, Simon (1997). *Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?* In: Chantal Mouffe (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, p. 19–40.
  16. Cohn, S. Jesse (2006). *Anarchism and the Crisis of Representation: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press.
  17. Čičinskaitė, Regina; Keršytė, Nijolė; Kovzan, Darius (1999). *Pokalbis apie M. Bachtino dialogą*. In: Baltos lankos 11: Tekstai ir interpretacijos. Vilnius: Baltos lankos, p. 139–165.
  18. Dallmayr, Fred (1989). *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, p. 93–102.
  19. Davey, Nicholas (2006). *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. The United States of America: State University of New York.
  20. De Mul, Jos (1991). *Dilthey's narrative model of human development: Necessary reconsiderations after the philosophical hermeneutics of Heidegger and Gadamer*. *Man and World*, No 24, p. 409–426.
  21. Derrida, Jacques (2006). *Apie gramatologiją*. Nijolė Keršytė (vert.). Vilnius: Baltos lankos.
  22. Derrida, Jacques (1984). *Deconstruction and the Other*. In: Richard Kearney (ed.). *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.
  23. Derrida, Jacques (1989). *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.
  24. Derrida, Jacques (2000). *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press.
  25. Derrida, Jacques (1997). *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. In: Chantal Mouffe (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge.
  26. Derrida, Jacques (2005). *The Politics of Friendship*. London, New York: Verso.
  27. Derrida, Jacques (1989). *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.
  28. Dilthey, Wilhelm (1989). *Introduction to the Human Sciences*. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi (ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

29. Dilthey, Wilhelm (1990). *Hermeneutikos atsiradimas*. Filosofija. Sociologija. Nr. 1.
30. Dilthey, Wilhelm (1996). *Sapnas*. Zenonas Norkus (vert.). In: Kultūra ir istorija. Vilnius: Gervelė.
31. Dilthey, Wilhelm (2002). *Selected Works, Volume III: The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Rudolf A. Makkrel and Fritjof Rodi (ed.). United States of America: Princeton University Press.
32. Farrell Krell, David (1989). „Ashes, ashes, we all fall...“: *Encountering Nietzsche*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.
33. Foster, Jason (2007). *Hospitality: the Apostle John, Jacques Derrida, and Us*. *Reformed Perspectives Magazine*, Vol. 9, No 34.
34. Funk, Laura (2010). *The interpretive dynamics of filial and collective responsibility for elderly people*. *Canadian Review of Sociology / Revue canadienne de sociologie*, Vol. 47, p. 71–92.
35. Gadamer, Hans-Georg (1997). *Grožio aktualumas: Menas kaip žaidimas, simbolis ir šventė*. Giedrė Grinytė (vert.). Vilnius: Baltos lankos.
36. Gadamer, Hans-Georg (1999). *Istorija. Menas. Kalba*. Vilnius: Baltos lankos.
37. Gadamer, Hans-Georg (1977). *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge (transl., ed.). Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
38. Gadamer, Hans-Georg (1989). *Reply to Jacques Derrida*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.
39. Gadamer, Hans-Georg (1989). *Text and Interpretation*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press.
40. Gadamer, Hans-Georg (2004). *Truth and Method*. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (transl. rev.), W. Glen-Doepel (first transl.). London, New York: Continuum.
41. Gadamer, Hans-Georg (2007). *Wahrheit und Methode*. Günter Figal (ed.). Berlin: Akademie Verlag GmbH.
42. Gasché, Rodolphe (2000). *Deconstructions: A User's Guide*. Nicholas Royle (ed.). Great Britain: Creative Print & Design (Wales), Ebbw Vale.
43. Giusti, Leonardo; Marti, Patrizia (2006). *Interpretative Dynamics in Human Robot Interaction*. Prieiga per internetą: [http://www.centrorubbi.it/siteimgs/giustimarti%20-%20Roman06%20\(articolo%20robot\).pdf](http://www.centrorubbi.it/siteimgs/giustimarti%20-%20Roman06%20(articolo%20robot).pdf)

44. Golden, Daniel (2010). *Epistemology, Hermeneutics and Richard Rorty*. International Society for Hermeneutics and Science.
45. Grigaitis, Mindaugas (2011). *Broniaus Radzevičiaus romanas Priešaušrio vieškeliai iš ontologinės hermeneutikos perspektyvos*. *Colloquia*, 26.
46. Grondin, Jean (2003). *Filosofinės hermeneutikos įvadas*. Vilnius: Aidai.
47. Grondin, Jean (1990). *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Kathleen Wright (ed.). Albany: State University of New York Press.
48. Groot, Ger (2004). *Nochmals, bitte, nochmals! Pašnekesys su Hansu-Georgu Gadameriu*. In: Antanas Gailius (vert.). *Dvi sielos*. Vilnius: Aidai.
49. Groot, Ger (2004). *Paliesti širdį. Pašnekesys su Richardu Rorty*. Antanas Gailius (vert.). *Dvi sielos*. Vilnius: Aidai.
50. Groot, Ger (2004). *Silpnas tikėjimas. Pašnekesys su Gianni Vattimo*. Antanas Gailius (vert.). *Dvi sielos*. Vilnius: Aidai.
51. Guignon, Charles; Hiley, David R. (2003). *Richard Rorty and Contemporary Philosophy*. Cambridge University Press.
52. Gutauskas, Mintautas (2010). *Dialogo erdvė: fenomenologinis požiūris*. Vilnius: Vilniaus universitetas.
53. Gutauskas, Mintautas (2004). *Dialogo tema H. G. Gadamerio hermeneutinėje filosofijoje*. *Problemos*, Nr. 65.
54. Gutting, Gary (2003). *Rorty's Critique of Epistemology*. In: Charles Guignon, David R. Hiley (ed.). *Richard Rorty*. Cambridge University Press.
55. Harden, Jack (2008). *Rorty, Hermeneutics, and the Conversation*. *The Dialectic Undergraduate Journal of Philosophy*, Vol. VIII. The University of New Hampshire.
56. Harrington, Austin (2001). *Dilthey, Empathy and Verstehen: A Contemporary Reappraisal*. *European Journal of Social Theory*, No 4 (3).
57. Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. John Macquarrie and Edward Robinson (transl.). Basil Blackwell Publisher Ltd.
58. Heidegger / Gadamer (2003). *Meno kūrinio ištake*. Tomas Sodeika, Jurga Jonutytė (vert.). Vilnius: Aidai.
59. Heidegger, Martin (1999). *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. John van Buren (transl.). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
60. Heidegeris, Martynas (1992). *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
61. Heidegger, Martin (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
62. Hirsch, Eric Donald (1967). *Validity in Interpretation*. Yale University Press.

63. Herakleitas (1995). *Fragmentai*. Mantas Adomėnas (vert.). Vilnius: Aidai.
64. Jackūnas, Žibartas (2004). *Menas – Prasmė – Pažinimas*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
65. Jackūnas, Žibartas (2008). *Semantinis kitybės sampratos matmuo*. Athena, nr. 4, p. 50–61.
66. Jasmontas, Aleksandras (2003). *Pažinimo filosofijos metmenys*. Vilnius: Versus Aureus.
67. Jonkus, Dalius (2008a). *Intencionalumo struktūra ir genezė Husserlio fenomenologijoje*. Problemos, Nr. 73, p. 60–71.
68. Jonkus, Dalius (2005). *Laikas ir kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją*. Logos, Nr. 40, p. 149–161.
69. Jonkus, Dalius (2009). *Patirtis ir refleksija. Fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
70. Jonkus, Dalius (2008b). *Transcendencijos samprata Husserlio fenomenologijoje: atmintis ir kitas*. Žmogus ir žodis, Nr. IV, p. 32–38.
71. Jonkus, Dalius (1999). *Transcendentalinė fenomenologija, hermeneutika ir kultūrinė antropologija*. Žmogus ir žodis, Nr. IV, p. 43–51.
72. Junutytė, Laura (2011). *Dialogas: tarp ištikties ir prasmės bendrumo*. Problemos, 79, p. 193–198.
73. Jurgutienė, Aušra (2005). *Fenomenologinis teksto interpretavimas*. Teksto slėpiniai, Nr. 8, p. 5–25.
74. Jurgutienė, Aušra (2003). *Dialogas su tekstu*. Lituianistika, Nr. 4 (56), p. 79–89.
75. Kačerauskas, Tomas (2006). *Filosofinė poetika*. Vilnius: Versus Aureus.
76. Kantas, Imanuelis (1996). *Politiniai traktatai*. Antanas Gailius ir Gediminas Žukas (vert.). Vilnius: Aidai.
77. Kantas, Imanuelis (1991). *Estetinės sprendimo galios kritika*. Kantas, Imanuelis. Sprendimo galios kritika. Romanas Plečkaitis (vert.). Vilnius: Mintis.
78. Karmalavičius, Ramutis (2004). *Žvilgsnis į žvilgsnius*. Kaunas: Naujasis lankas.
79. Karmalavičius, Ramutis (2000). *Kūrybos ontogenezės pajauta XIX amžiaus pabaigos lietuvių raštijoje*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
80. Karmalavičius, Ramutis (2005). *Non-Amicus: literatūrinių svarstymų biuletenis*. Kaunas: Naujasis lankas.
81. Kavaliauskas, Tomas (2012a). *Transformations in Central Europe between 1989 and 2012: Geopolitical, Cultural, and Socioeconomic Shifts*. Lanham: Lexington Books.
82. Kavaliauskas, Tomas (2012b). *Pokalbiai apie Rytų Vidurio Europą po 1989-ųjų*. Vilnius:



Vilniaus pedagoginis universitetas, Edukologija.

83. Kearney, Richard (1999). *Derrida's Ethical Return*. In: Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination. New York: Humanity Books.
84. Kearney, Richard (1999). *Derrida's Ethics of Dialogue*. In: Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination. New York: Humanity Books.
85. Kearney, Richard (1999). *Levinas and the Ethics of Imagining*. In: Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination. New York: Humanity Books, p. 108–117.
86. Kearney, Richard (2002). *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*. Critical Horizons. Leiden: Koninklijke Brill NV, p. 7–36.
87. Keršytė, Nijolė (1999). *Diakonija anapus dialogo*. Baltos lankos 11: Tekstai ir interpretacijos. Vilnius: Baltos lankos, p. 63–83.
88. Kierkegaard, Soren (2002). *Baimė ir drebėjimas*. Vilnius: Aidai.
89. Kierkegaard, Soren (1999). *Filosofijos trupiniai, arba Truputis filosofijos*. Vilnius: Aidai.
90. Klibavičius, Darius (2006). *Filosofinė hermeneutika kaip tikrovės balso aidas*. Problemos, 70, p. 186–190.
91. Kunzmann, Peter; Burkard, Franz-Peter; Wiedmann, Franz (1998). *Filosofijos atlasas*. Giedrė Sodeikienė (vert.), Tomas Sodeika (red.). Vilnius: Alma littera.
92. Lévinas, Emmanuel (1994). *Etika ir begalybė*. Arūnas Sverdiolas (vert.). Vilnius: Baltos lankos.
93. Levinas, Emmanuelis (2001). *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažeraitė (vert.). Vilnius: Aidai.
94. Lévinas, Emmanuel (1999). *Kito pėdsakas*. Baltos lankos 11: Tekstai ir interpretacijos. Vilnius: Baltos lankos, p. 43–62.
95. Lingis, Alphonso (2010). *Bendra kalba, paskiri balsai: Vilniaus paskaitos*. Danutė Bacevičiūtė (vert.). Vilnius: Baltos lankos.
96. Lingis, Alphonso (2006). *Fantazijos erdvė*. In: Ramutis Karmalavičius (sudarytojas). Hermeneutinė literatūrologija. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 84–106.
97. Lyotard, Jean-Francois (1993). *Postmodernus būvis: Šiuolaikinį žinojimą aptariant*. Vilnius: Baltos lankos.
98. Lyotard, Jean Francois (2006) *Atsakymas į klausimą: Ką reiškia post-modernas?* In: Postmodernizmas, A. Žukauskaitė (sudarytoja). Kaunas: Kitos knygos, p. 13-23.
99. Mažeikis, Gintautas (2005). *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika*. Šiauliai: Saulės delta.
100. Mažeikis, Gintautas (2006). *Trys herme-: Elinos Naujokaitienės hermetinis Oskaras*

- Milašius*. In: Ramutis Karmalavičius (sudarytojas). *Hermeneutinė literatūrologija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 141–164.
101. Mažeikis, Gintautas (2005). *Nereferuojanti meninė kritika: nuo kontrpropagandos iki fantazijos kūno*. In: *Inter-studia humanitatis*, Šiaulių universitetas, p. 98–122.
  102. Mickevičius, Arūnas (2004). *Galia ir interpretacija: F. Nietzsche's filosofijos profiliai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
  103. Mickevičius, Arūnas (2010). *Hanso Georgo Gadamerio Filosofinė hermeneutika ir geros valios suprasti prasmė*. Santalka. Filosofija, t. 18, Nr. 1, p. 37–43.
  104. Mickūnas, Algis; Stewart, David (1994). *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos.
  105. Mickūnas, Algis; Sverdiolas, Arūnas (2004). *Visa aprėpianti dabartis: Algį Mickūną kalbina Arūnas Sverdiolas*. Vilnius: Baltos lankos.
  106. Michelfelder, P.; Palmer, Richard E. (1989). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, p. 1–18.
  107. Mouffe, Chantal (1997). *Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy*. In: Chantal Mouffe (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, p. 1–12.
  108. Nietzsche, Friedrich (2007). *Ecce Homo*. Rūta Jonynaitė (vert.). Vilnius: Apostrofa.
  109. Nietzsche, Friedrich (1990). *Interpretation*. In: *Transforming the Hermeneutic Context: from Nietzsche to Nancy*. Albany: State University of New York Press, p. 43–57.
  110. Mueller-Vollmer, Kurt (ed.). (2006). *The Hermeneutics Reader*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 80 Maiden Lane.
  111. Naujokaitienė, Elina (2001). *Oskaras Milašius – mistikas ir hermetinis poetas*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
  112. Nekrašas, Evaldas (1998). *Postmodernizmas ir pozityvizmas*. Problemos. Nr. 53.
  113. Neville A. C., Heuer (1979). *Interpretative theological dynamics: A critical analysis of the concept of dynamics in the Thought of Paul Tillich, Sigmund Freud and Erich Fromm in... aspect of the etiology of criminal theory*. University of Durban-Westville.
  114. Noé, Keiichi (2012). *Hermeneutic problems in the Philosophy of Science*. Prieiga per internetą: [http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/04\\_NOE.pdf](http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/04_NOE.pdf)
  115. Nuyen, A. T. (1992). *Rorty's Hermeneutics and the Problem of Relativism*. *Man and World*, No. 25, p. 69–78.
  116. Ormiston, Gayle L.; Schrift, Alan D. (1990). *Editor's Introduction*. *Transforming the Hermeneutic Context: from Nietzsche to Nancy*. Albany: State University of New York Press, p. 1–42.

117. Oxenhandler, Neal (1989). *The Man with Shoes of Wind: The Derrida-Gadamer Encounter*. In: P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Diane. Albany: State University of New York Press, p. 265–268.
118. Paulikaitė, Milda (2004). *Dialogo principo sklaida universaliojoje Gadamerio hermeneutikoje*. Soter, nr. 14 (42), p. 199–216.
119. Paulikaitė-Gricienė, Milda (2005). *Tikrovės balso besiklausant: patirties mąstymas H. G. Gadamerio filosofinėje hermeneutikoje*. Kaunas: Kauno technologijos universitetas.
120. Palmer, Richard E. (1969). *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
121. Panneerasesvam, S (2003). *Gadamer's Critique of Heidegger's Hermeneutics of Facticity*. *Indian Philosophical Quarterly* XXX, No 4, p. 495–508.
122. Pappas, George S. (2005). *Epistemology, History of*. In: Edward Craig (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, p. 227–237.
123. Platonas (1995). *Ijonas*. Naujasis Židinys, Nr. 4.
124. Rapaport, Herman (1989). *All Ears: Derrida's Response to Gadamer*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, p. 199–205.
125. Rapaport, Herman (1997). *Is there Truth in Art?* Ithaca and London: Cornell University Press.
126. Repšys, J. (1974). *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. Vilnius: Mintis.
127. Ricoeur, Paul (2001). *Egzistencija ir hermeneutika: Interpretacijų konfliktas*. Vilnius: Baltos lankos.
128. Risser, James (1989). *The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida*. In: Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (ed., transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, p. 176–185.
129. Rockmore, Tom (1997). *Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics*. *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, p. 119–130.
130. Rorty, Richard (2004). *Being That Can Be Understood Is Language*. In: *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. Bruce Krajewski (ed.). University of California Press, Ltd., p. 21–29.
131. Rorty, Richard (1996). *Introduction: Pragmatism and post-Nietzschean Philosophy*. In: *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2, p. 1–6.
132. Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

133. Rorty, Richard (1999). *Philosophy and the Social Hope*. Penguin Books.
134. Rorty, Richard (1997). *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. In: Chantal Mouffe (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, p. 13–18.
135. Rorty, Richard (1997). *Response to Simon Critchley*. In: Chantal Mouffe (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, p. 41–46.
136. Rorty, Richard (1996). *Solidarity or Objectivity?* In: *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1.
137. Rubavičius, Vytautas (2003). *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*. Vilnius: kultūros, filosofijos ir meno institutas.
138. Rubavičius, Vytautas (2010). *Postmodernusis kapitalizmas*. Vilnius: Kitos knygos.
139. Rubene, Mara (2001). *Dabarties filosofija: iš Esaties į esatį*. Renata Zajančauskaitė (vert.). Vilnius: Baltos lankos.
140. Sallis, John (1989). *John Caputo. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. *Man and World* 22, p. 251–256.
141. Schatzki, R. Theodore (2003). *Living Out of the Past: Dilthey and Heidegger on Life and History*. In: *Inquiry*, No 46: 3, Routledge: Taylor and Francis, p. 301–323.
142. Schleiermacher, Friedrich (1998). *Hermeneutics and Criticism, And Other Writings*. Andrew Bowie (transl., ed.). Cambridge University Press.
143. Schmidt, Dennis J. (1994). *Introduction. Gadamer, Hans-Georg*. In: *Heidegger's ways*. State University of New York, Albany.
144. Shalin, Dmitri N. (1986). *Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics*. In: *Social Research*, Vol. 53, No 1, p. 77–123.
145. Sheehan, Thomas (2002). *On Movement and the Destruction of Ontology*. In: Hubert Dreyfus; Mark Wrathall (ed.). *Heidegger Reexamined: Art, Poetry, and Technology*, Vol. 3.. Routledge: New York and London, p. 320–328.
146. Shepherdson, Charles (1989). *Imagine understanding: Gadamer and Derrida*. In: Richard Palmer (transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*.. Albany: State University of New York Press, p. 186–191.
147. Simon, Josef (1989). *Good Will to Understand and the Will to Power: Remarks on an „Improbable Debate“*. In: Richard Palmer (transl.). *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter*.. Albany: State University of New York Press, p. 162–175.
148. Smith, Nicolas H. (1997). *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*. London and New York: Routledge.

149. Sodeika, Tomas (1999). *Dialogas ir tekstas: Pastabos Martino Buberio dialoginių tekstų paraštėse*. In: Baltos lankos 11: Tekstai ir interpretacijos. Vilnius: Baltos lankos, p. 5–42.
150. Spengler, Oswald (1991). *The Decline of the West*. Oxford University Press.
151. Steiner, George (1998). *Tikrosios esatys*. Laimantas Jonušys (vert.). Vilnius: Aidai.
152. Straizys, Vytautas (2006). *Hermeneutika kaip nemetodologinė kalbos ir poezijos supratimo alternatyva*. In: Ramutis Karmalavičius (sudarytojas). *Hermeneutinė literatūrologija*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, p. 109–140.
153. Sverdiolas, Arūnas (2002). *Būti ir klausti: Hermeneutinės filosofijos studijos – 1*. Vilnius: Strofa.
154. Sverdiolas, Arūnas (2003). *Aiškinimo ratas: Hermeneutinės filosofijos studijos – 2*. Vilnius: Strofa.
155. Sverdiolas, Arūnas (2001). *Paulio Ricoeuro užuolankos*. In: Ricoeur, Paul. *Egzistencija ir hermeneutika: Interpretacijų konfliktas*. Vilnius: Baltos lankos, p. viii–lxxxix.
156. Sverdiolas, Arūnas (1996). *Steigtis ir sauga: kultūros filosofijos etiudai*. Vilnius: Baltos lankos.
157. Sverdiolas, Arūnas (2006). *Apie pamėklinę būtį*. Vilnius: Baltos lankos.
158. Swartz, Chantéle; Cilliers, Paul (2003). *Dialogue Disrupted: Derrida, Gadamer and the Ethics of Discussion*. *South African Journal of Philosophy*, Vol 22 (1), p. 1–18.
159. Šerpytytė, Rita (2010). *Hermeneutika ir nihilizmas arba – apie filosofijos „lietuviškąją“ tapatybę*. *Problemos*, 78, p. 52–61.
160. Šerpytytė, Rita (2007). *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universitetas.
161. Šliogeris, Arvydas (1988). *Daiktas ir menas*. Vilnius: Mintis.
162. Tartaglia, James (2007). *Rorty and the Mirror of Nature*. London and New York: Routledge.
163. Uždavins, Algis (2002). *Versmių labirintai: Proklo hermeneutinė filosofija ir mistagogija*. Vilnius: Eugrimas.
164. Valantiejus, Algimantas (2007). *Sociologijos istorija: teorinės idėjos, problemos ir sąvokos*. Vilniaus universitetas.
165. Van Riessen, Renee D. N. (2007). *Hermeneutics of Kenosis: The Road of Dispossession*. In: *Man as a Place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*. The Netherlands: Protestant Theological University (Kampen), p. 173–205.
166. Van Riessen, Renee D. N. (2007). *Interpreting Ourselves and Caring for Others: Levinas and Rorty*. In: *Man as a Place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*. The

- Netherlands: Protestant Theological University (Kampen), p. 53–74.
167. Van Riessen, Renee D. N. (2007). *The Other of the Other: Levinas and Derrida on Generosity and Transcendence*. In: *Man as a Place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*. The Netherlands: Protestant Theological University (Kampen), p. 75–98.
  168. Vattimo, Gianni (2008). *Art's Claim to Truth*. Luca D'Isanto (transl.), Santiago Zabala (ed.). New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
  169. Vattimo, Gianni (1997). *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. David Webb (transl.). Stanford, California: Stanford University Press.
  170. Vattimo, Gianni (1988). *Hermeneutics as Koiné*. *Theory, Culture & Society* 5, p. 399–408.
  171. Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo (1983). *Il pensiero debole*. Feltrinelli.
  172. Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo (2012). *Weak Thought*. State University of New York.
  173. Weinsheimer, Joel (2004). *Meaningless Hermeneutics?* Bruce Krajewski (ed.) In: *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. University of California Press, Ltd., p. 158–166.
  174. Welsch, Wolfgang Welsch (2004). *Mūsų postmodernioji modernybė*. Vilnius: Alma littera.
  175. Weinsheimer, Joel; Marshall, Donald G. (2004). *Translator's Preface*. In: *Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method*. London, New York: Continuum, p. xi–xix.
  176. West, David (1997). *An Introduction to Continental Philosophy*. United States of America: Blackwell Publishers Inc.
  177. Westmoreland, Mark W. (2008). *Interruptions: Derrida and Hospitality*. *Kritike*, Vol. 2, No. 1, p. 1–10.
  178. Zabielaite, Dalia (1999). *Apie filosofinį mąstymą, kylantį iš buvimo tikrovės gėryje*. *Baltos lankos* 11: Tekstai ir interpretacijos. Vilnius: Baltos lankos, p. 100–121.
  179. Žukauskaitė, Audronė (2005). *Įvadas: kaip postmodernizmas tampa mūsų tikrove*. In: *Audronė Žukauskaitė (sudarytoja). Post/modernizmas*. Vilnius: Kitos knygos, p. 5–12.
  180. Гуссерль, Эдмунд (1999). *Идеи к чистой феноменологии и фенологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию*. Москва.
  181. Гуссерль, Эдмунд (1994). *Феноменология внутреннего сознания времени*. Москва, 1994.