

Historia filozofii

72 Inni fenomenolodzy

Autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

Trzy godziny na Egzamin , standardowe zasady i termin oddania na początku zajęć w przyszłą środę. Proszę, przestrzegajcie ducha zasady i nie próbujcie czytać przez kopertę. To nie jest moralnie koszerne.

A dziś powinien być nasz ostatni dzień poświęcony tej europejskiej tradycji, XIX i XX wieku. Oczywiście, egzamin obejmuje również Sartre'a. Dyskusja opcjonalna, poniedziałek, godz. 19:00.

Czy to dobrze? Czy każda pora jest równie dobra, jak każda inna? A jeśli to dla Ciebie niemożliwe, to wpadnij do biura we wtorek o 10:30 rano, mniej więcej. Prawdopodobnie będę w biurze przez większość wtorkowego poranka. A dzisiaj chcemy porozmawiać o innej, nie tylko Sartre'owskiej, współczesnej fenomenologii.

A pierwsze dwa, o których chcę wspomnieć, to między innymi bezpośrednio odpowiedzi na słowa Sartre'a. Gabriel Marcel jest francuskim filozofem katolickim, jednym z tych, których nazwałem religijnym egzystencjalistą, choć sam odrzucił termin „egzystencjalista” ze względu na jego skojarzenia i nazwał siebie filozofem egzystencji, starając się unikać tych konotacji. Marcel w dużym stopniu opisuje fenomenologię relacji międzyludzkich, fenomenologię nadziei, ciekawe , nadzieja, tak, tego typu rzeczy.

Jego zarzut wobec Sartre'a polega na tym, że jego dialektyka między byciem dla siebie a byciem w sobie jest po prostu przerysowana. Idea ciągłej negacji, gdzie jedno zawsze neguje drugie, zawsze istnieje alienacja, nie rozróżnia, zdaniem Marcela, między negacją a zwykłym odłączeniem. Kiedy nie ma aktu zwrócenia się przeciwko drugiemu lub przezwyciężenia go, następuje po prostu oddalanie się.

W ten sposób dialektyka ulega wyolbrzymieniu, a powstały obraz zostaje zniekształcony. Jego zdaniem w każdym związku możliwe są dwa bieguny: alienacja i miłość. Pomiędzy tymi dwoma biegunami relacja może się wahać , ale nie jest to wyłącznie alienacja, nie jest to również gwałtowna antyteza .

Marcel przedstawia zatem bardziej pozytywny opis i jest, jak powiedziałem, bardziej optymistycznym myślicielem egzystencjalnym. Nawiasem mówiąc, jego prace zdają się być kontynuowane przez amerykańskiego historyka ruchu, Jamesa Collinsa, który wykładał na Uniwersytecie Waszyngtońskim, nie, Uniwersytecie Waszyngtońskim w St. Louis, przepraszam, Uniwersytecie Waszyngtońskim w St. Louis. James Collins krytykuje Sartre'a za założenie, że istnieją tylko dwa sposoby bycia, mieszczański i niemieszczański, i że są one przeciwstawne.

James Collins twierdzi, że ten postulat jest po prostu nieuzasadniony; opisowo rzecz biorąc, istnieje o wiele więcej, o wiele więcej sposobów bycia. A więc tego rodzaju zarzut. Maurice Merleau-Ponty, który po tym, jak Sartre stał się niejako *passé*, był najwybitniejszym francuskim filozofem w latach 50. i 60. XX wieku.

Odrzucił Kantowski pogląd na jaźń jako wyłącznie intencjonalność. To znaczy, był gotów zaakceptować Husserlowski opis intencjonalności świadomości. Ale to, co Sartre robi w książce, którą czytasz, „Transcendencja ego”, gdzie zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek transcendentnego ego i redukuje jaźń do tego, co tworzę aktem intencjonalności, raz po raz ...

To właśnie odrzuca Merleau-Ponty, ponieważ eliminuje podmiot, eliminuje podmiot relacji podmiot-przedmiot. Zatem jeśli nie ma bieguna podmiotowego, nie może istnieć relacja, rozumiesz. Nie może istnieć przedmiot bez podmiotu.

I właśnie z tego fenomenologicznego punktu widzenia chce on utrzymywać, że istnieje przynajmniej jakaś tożsamość osobista, jakaś ciągła tożsamość osobista, która nie jest po prostu tworzona w kółko. Dlatego też stara się on bliżej przyjrzeć fenomenologii innych aspektów relacji podmiot-przedmiot, a w szczególności, jeśli chodzi o Merleau-Ponty'ego, percepcji, fenomenologii percepcji. Napisał całą książkę pod tym tytułem, „Fenomenologia percepcji”.

A to, co staje się znane jako przeżyte ciało, to doświadczenie cielesne. Zauważ, jak Sartre mówi o *er-lib-ności*, *er-lib-ności*, czyż nie tak się to pisze? Tak, przeżyte na wskroś, przeżyte doświadczenie. Cóż, Merleau-Ponty próbuje argumentować, że nasze przeżyte doświadczenie, konkretne doświadczenie, jest przeżytym doświadczeniem cielesnym, przeżytym doświadczeniem cielesnym.

I cokolwiek jeszcze wiąże się z tożsamością siebie i naturą jaźni, to przynajmniej to żywe ciało, które jest dane w doświadczeniu, jest czymś o trwałej tożsamości. Dlatego nie zadowala się sprowadzeniem tego wszystkiego do samego aktu intencjonalności. Maurice Merleau-Ponty.

Po Merleau-Pontym, czołowej postaci myśli francuskiej, Paulu Ricoeur, w latach 70. i, jak podejrzewam, w latach 80. wciąż żyje, jest na emeryturze, przypuszczam, że ma już około 80 lat, Paul Ricoeur. Chyba już o nim wspominałem, prawda? Francuska tradycja protestancka, reformowana. Bardzo interesował się hermeneutyką fenomenologiczną.

To znaczy, interesuje go nie tylko filozofia egzystencji, nie, wykracza poza kwestie egzystencjalne. Nie jest egzystencjalistą. Jego zainteresowania skupiają się raczej na ogólnej fenomenologii.

Interesuje go zatem hermeneutyka, interpretacja różnych aspektów ludzkiego życia. Co sądzimy o tym, co dobrowolne, a co niedobrowolne ? Jak zinterpretujemy doświadczenie wolności? A co z fenomenologią winy? Co oczywiście będzie istotne z punktu widzenia obiektywizmu moralnego. Fenomenologia języka.

Zatem starał się dotrzeć do zasadniczych struktur tych aspektów naszego bytu w świecie. Naszego języka, naszego poczucia wolności, naszego poczucia winy, skończoności i tak dalej. I wykonał znakomitą pracę w tych kwestiach, co skłoniło go do krytyki, na przykład Freuda w kwestii winy.

Spośród strukturalistów takich jak de Saussure, którzy zajmują się językiem i po prostu nakładaniem sztucznych struktur, Paul Ricoeur. A potem zauważam Paula Tillicha, nie w tej samej kolejności co trzech poprzedni.

Paul Tillich, teolog protestancki, którego podejście do teologii opiera się w istocie na metodzie fenomenologicznej. Napisał na przykład książkę zatytułowaną „Dynamika wiary”. „Dynamika wiary”, która jest fenomenologią wiary, którą nazywa kwestią ostateczną.

Zatem akt wiary jest aktem skupionym, w którym cała istota jednoczy się w swojej intencjonalności wobec przedmiotu wiary. A jeśli chodzi o fenomenologię wiary, to bardzo pomocna i pouczająca dziedzina nauki. Napisał książkę zatytułowaną „Odważyć bycia”, która stanowi kolejny sposób, w jaki mówi o wierze.

Zatem uprawia fenomenologię tej egzystencjalnej odwagi w kontraście do mniejszych rodzajów odwagi. A jeśli spojrzeć na jego obszerną, trzutomową systematyczną teologię, o której ktoś powiedział, że jest jedyną teologią, w której nie ma tekstów biblijnych, to widzimy, że uprawia on fenomenologię kondycji ludzkiej, aby postawić pytania egzystencjalne. A następnie odnosi się do dziedzictwa myśli chrześcijańskiej w kontekście tych pytań egzystencjalnych.

Nazywa to teologią, która odpowiada na te pytania. W tym sensie teologią apologetyczną. Apologetyczna oznacza oczywiście taką, która odnosi się do kwestii egzystencjalnych .

Więc to fenomenologiczne ujęcie stawia te pytania. I robi to w sposób nieco heideggerowski, jak w „Byciu i czasie” Heideggera. No dobrze, w rodzaju heideggerowskiej fenomenologii.

A w odpowiedzi na to, rozumiecie, czym jest Bóg? Cóż, jeśli stan egzystencjalny jest przedmiotem ostatecznej troski, to Bóg jest przedmiotem naszej ostatecznej troski. Z fenomenologicznego punktu widzenia dostrzegamy intencjonalność w ostatecznej trosce. Cóż, czym jest zatem przedmiot, ku któremu się skłaniamy ? Cóż, to właśnie nazywamy Bogiem.

W istocie jest to argument z doświadczenia religijnego. Doświadczenie religijne, opisane fenomenologicznie, wskazuje na Boga. A zatem, w tym sensie, jest to fenomenologia świadomości religijnej.

Zatem praca Tillicha. Gadamer. Dobrze, i tu dochodzimy do głównego nurtu współczesnej myśli hermeneutycznej.

A jeśli chcesz poznać jego rozwój aż do czasów Gadamera, nie po Gadamerze, ale aż do czasów Gadamera, zajrzyj do książki Richarda Palmera pt. „Hermeneutyka”. Jest w bibliotece. Palmer wykłada, zdaje się, że w McMurray College, na południu stanu, tutaj w Illinois.

To dobra książka, która sięga do takich starszych autorów jak Schleiermacher i śledzi rozwój teorii hermeneutycznej aż do lat 70. Gadamer wciąż żyje. Zresztą większość z was pamięta Bruce'a Bensona, który był z nami.

Studiował u Gadamera w Niemczech, przygotowując się do swojej rozprawy. Chociaż najwyraźniej Gadamer zaczyna wychodzić nawet poza to. No dobrze, a co z tą fenomenologiczną hermeneutyką? Wróćmy do oświecenia, do XVIII wieku.

Tam nacisk, oczywiście, położony był na obiektywność naszej wiedzy i rozumienia. Nie tylko przedmiotów fizycznych, ale także tekstów, materiałów pisanych, działań innych ludzi. Obiektywność rozumienia.

Interpretacja to zatem czysto obiektywna działalność, w której bada się obiektywne dane i wyciąga logiczne wnioski. To rodzaj metody indukcyjnej. Zanim jednak przejdziemy do Kanta i rewolucji kopernikańskiej, wszystko się zmienia.

Oczywiście, rewolucja kopernikańska będzie oznaczać, że wnosimy własne siatki do czytania, do interpretowania czegokolwiek. I to staje się coraz bardziej oczywiste. Pierwszym krokiem, jak sądzę, idąc za Kantem, mógłby być Schleiermacher, który, jak pamiętacie, był jednym z niemieckich idealistów w czasach Hegla.

Friedrich Schleiermacher, teolog. O ile narzucamy nasze subiektywne siatki na to, co myślimy i robimy, Schleiermacher zaczyna interesować się subiektywną intencją autora. Innymi słowy, nie myśli o siatce, którą przynosi czytelnik, lecz o subiektywnej siatce autora.

Zatem dla Schleiermachera funkcją każdej interpretacji, każdej hermeneutyki jest zagłębienie się w tekst napisany przez autora i odkrycie jego własnej intencji. A teraz odczytajmy intencję w tym kontekście, w sensie intencjonalności. Kierunek.

Powiedz nam. Na co on wskazuje, ku czemu zmierza? Ponieważ Schleiermacher, będąc monistycznym idealistą, uważa, że istnieje jeden wszechogarniający duch twórczy, wszechogarniający duch boski, który jest immanentny w każdym człowieku. To jest ta immanentystyczna teologia, ten panenteizm.

I tak ten twórczy duch boski, który przenika wszystko, niczym heglowski absolut, manifestuje się w intencji autora. W jego subiektywności. Zatem, docierając do intencji autora, docierasz do ogólnej intencji ducha boskiego.

I w tym sensie we wszystkim, co jest napisane, jest coś inspirującego. Nie tylko w tekstach religijnych. Ale w każdym razie jego nacisk kładzie się na dotarcie do subiektywnej siatki autora, do subiektywnej intencji.

To sformułowanie, „intencja autora”, jest często wrywane z kontekstu i używane przez interpretatorów oświeceniowych. Często słyszy się je wśród ewangelików, którzy próbują obiektywnie zrozumieć, co autor miał na myśli, używając swojego języka.

W tym sensie znaczenie, to, co język oznacza, to, co próbujesz powiedzieć, nie jest tym samym, co intencjonalność w rozumieniu Schleiermachera. Intencjonalność jest tam znacznie bardziej wszechobecnym kierunkiem rozwoju rzeczy w toku historii. Zwróć więc uwagę na zwrot „intencja autorska”, który ma inne znaczenie niż Schleiermacherowska koncepcja intencji autora.

Ale Schleiermacher, jak mówię, interesuje się po prostu subiektywnością autora. Ze względu na jego ogólny idealizm. Nieświadoma intencjonalność ze strony autora jest bardzo często...

Ale kolejnym czynnikiem, który wchodzi w grę w tym rozwoju, jest oczywiście Husserl z jego doktryną intencjonalności. Zatem czytanie lub zwracanie uwagi na cokolwiek jest aktem konstytuującym znaczenie. Aktem konstytuującym znaczenie.

Więc w akcie czytania, próbując coś zinterpretować, nadaję temu moje znaczenie i tworzę je dla siebie. Widzicie, ten akt konstytuowania znaczenia. Subiektywność staje się silniejsza, subiektywność czytelnika staje się silniejsza.

U Heideggera, jak wspominasz, rozumienie samo w sobie jest sposobem bycia w świecie. To sposób projektowania. Tak więc, moje rozumienie czegoś jest po prostu wyrazem mojej subiektywnej determinacji.

Mojej intencjonalności. A zatem Heidegger nie uprawia hermeneutyki żadnego obiektywnego tekstu, lecz hermeneutykę czytelnika. Mojego zamysłu.

Cóż, to, co z tego wynika, to całkiem oczywiste uznanie, że istnieje subiektywna intencjonalność zarówno po stronie autora, jak i czytelnika. Zarówno autora, jak i interpretatora. Mamy więc dwie podmiotowości .

Interpretacja staje się wówczas bardzo podobna do dynamiki interpersonalnej. Relacji Ja-Ty. W której każda ze stron stara się zrozumieć drugą.

Rzecz jednak w tym, że w interpretacji materiałów historycznych istnieje ogromna luka. Jest luka czasowa. Przez co wzajemne zrozumienie jest znacznie trudniejsze do osiągnięcia.

Ale procedura, którą proponuje Gadamer, jest zasadniczo taka sama. Musi nastąpić dialog. Dialog to droga dwukierunkowa.

Co zapewnia spotkanie dwóch podmiotowości . Dwóch horyzontów. Jeśli wolisz, dwóch perspektyw.

W praktyce wygląda to tak, że podchodzisz do tekstu, zadając pytania o tekst, wychodząc z własnej subiektywnej siatki. Nazywa to on przedrozumieniem. Twoje przedrozumienie, jak zobaczysz, subiektywna siatka jest przedrozumieniem.

Czasami tłumaczy się to jako uprzedzenie. Tyle że on to pisze, albo tłumacz pisze bez myślników, żeby wyglądało jak uprzedzenie. Czym jest uprzedzenie ? To uprzedzenie.

Czym jest przesąd, jeśli nie przedrozumieniem? Czym jest przedrozumienie, jeśli nie subiektywną intencjonalnością? Rozumiesz ? Więc przenosisz swój przesąd, swoje przedpercepcje tego, co zostało powiedziane, do tekstu i w dialogu z tekstem , to znaczy z autorem, w dialogu z tekstem, odkrywasz, że twoje pytania ulegają przekształceniu, przeformułowaniu. Twoje rozumienie ulega modyfikacji. A w miarę trwania dialogu, te dwa horyzonty zaczynają się do siebie zbliżać.

Kwestionuję tekst, tekst odpowiada i zmienia pytania, a ja powracam, a on odpowiada ponownie, że tak powiem. A gdy żyjesz z tekstem, wchodzisz z nim w interakcję, historyczna przepaść się zawęża, a dwa horyzonty zaczynają się łączyć. Teraz zauważysz, że tak właśnie jest w relacjach międzyludzkich.

Widzisz, jeśli nie jesteś pewien, jeśli rozumiesz, co ktoś myśli lub skąd pochodzi, zadajesz pytanie: czy to właśnie mówisz? I w świetle odpowiedzi mówisz: cóż, czy masz na myśli to? A potem, gdy dialog trwa, och, rozumiem, więc masz na myśli to? Cóż, nie do końca, ale, widzisz, i tak dalej, a horyzonty zaczynają się spotykać. To, co to umożliwia, to to, że te dwie podmiotowości mają wspólną historię, wspólną tradycję kulturową, którą niesie wspólny język. I tak właśnie poprzez to historyczne powiązanie, powiązanie kulturowe, powiązanie językowe, dialog jest możliwy.

I otrzymujemy to, co on nazywa skuteczną historią, skuteczną historią. Ale w gruncie rzeczy chodzi o to, że czytelnik, próbując zrozumieć, interpretator, próbując zrozumieć, próbuje stworzyć tekst, który próbuje zrozumieć dla mnie. Mamy więc to podejście do tekstu, które już istnieje samo w sobie, rozumiesz, próbujesz go zrozumieć.

Można by powiedzieć: cóż, język Sartre'a z jego kantowską podstawą dla mnie i dla rzeczy samej w sobie jest po prostu przykrywką dla kolejnej reprezentacyjnej teorii poznania. Rozumiesz? Na co nie, nie, ponieważ w tej fenomenologicznej tradycji intencjonalność daje ci istnienie przedmiotu, sprawia, że jest on dla ciebie obecny. Pytanie brzmi: co ona mówi, co to znaczy? Zatem ta fenomenologia jest raczej rodzajem krytycznego realizmu, nie naiwnego realizmu, ale też nie antyrealizmu.

Realizm krytyczny, z jego twierdzeniem, że wiemy, iż obiekt istnieje, ale musimy poddać się korekcie, jeśli wiemy, czym on jest. Rozumiesz? Nie ma nieomylnego interpretatora, że tak powiem. Zatem kwestia reprezentacji nie jest do końca słuszna.

Jednak w miarę rozwoju późniejszej teorii hermeneutycznej po Gadamerze, problem zaczyna się pogłębiać. Bo ludzie tacy jak Jacques Derrida, zobaczymy, wpiszmy jego nazwisko na listę. Ludzie tacy jak Jacques Derrida, dekonstrukcjonista, wydają się być antyrealistami.

Tekst staje się więc nieprzenikniony w tym sensie, że nie można dotrzeć do żadnego ustalonego znaczenia. Dlaczego? Otóż dla Derridy język, którego się używa, ma strukturę nadaną mu przez autora. Ale strukturę, która jest, że tak powiem, nadana nieświadomie i po prostu nigdy nie zostaje w pełni odkryta.

Wracając do lingwistyki strukturalnej, idea jest taka, że język jest sztuczną strukturą narzuconą rzeczom. A dekonstrukcjonista próbuje rozłożyć tę strukturę na czynniki pierwsze i pokazać, że nie działa. Niezależnie od interpretacji, to, co ma się do czegoś odnosić, po prostu nie wydaje się odnosić w sposób spójny.

Zatem każda interpretacja, każda konstrukcja, którą na to nałożysz, wydaje się chybiona. Twoja interpretacja jest tak samo sztuczną nakładką, jak język, którego użył sam autor, jest sztuczną nakładką. I dlatego nie da się zrozumieć, co się dzieje.

Dialog jest użyteczny. Ale czym dokładnie jest odniesienie języka, tego nie da się zrozumieć racjonalnymi metodami. W tym sensie Derrida jest antyrealistą w kwestii interpretacji i utrzymuje w istocie, że wielość interpretacji jest uzasadniona, możliwa, a zatem relatywizm całej wielości.

Otóż, o ile ten rodzaj dekonstrukcjonizmu odnosi się nie tylko do lektury konkretnego tekstu, ale także do rozumienia zjawisk religii, odnosi się on do pluralizmu religijnego.

I tak relatywizm pluralizmu tradycji religijnych, o którym dyskutowano na konferencji poświęconej pluralizmowi religijnemu, odzwierciedla ten sam rodzaj nacisku, że nie możemy dostrzec, co to wszystko tworzy, ponieważ struktury, które na to nakładamy, różnią się w zależności od subiektywnej siatki. Otóż ta europejska tradycja, która rozwinęła się z rewolucji kantowsko-kopernikańskiej poprzez pojęcie intencjonalności w dekonstrukcjonizm, została podchwycona przez filozofię angloamerykańską, mimo że jest tradycją europejską.

Tak więc praca Richarda Rorty'ego w jego książce zatytułowanej „Filozofia a zwierciadło natury”, o której wspominałem wcześniej w kontekście Deweya, odwołuje się zarówno do fenomenologicznej tradycji Heideggera, jak i do pragmatycznej tradycji Deweya, a także do tradycji Wittgensteina, do której wrócimy za kilka tygodni. Łącząc te dwa wątki, wspólne wątki sprowadzają się zasadniczo do stwierdzenia, że po prostu nie jesteśmy w stanie dotrzeć do prawdy o niczym. Tytuł jego książki, „Filozofia a zwierciadło natury”, jak pamiętacie, gdy o nim wspominałem, odnosi się do reprezentacyjnej teorii wiedzy, zgodnie z którą w naszym umyśle istnieją obrazy mentalne, niczym odbicia lustrzane, które są kopiami, prawdziwymi kopiami.

Cóż, on po prostu polemizuje z tą subiektywistyczną tradycją wywodzącą się od Kanta, polemizuje z instrumentalistyczną, fenomenalistyczną tradycją ludzi takich jak Dewey, rozumiesz? Widzisz, obaj są antyrealistami. On po prostu dowodzi, że jakiegokolwiek realistyczne odzwierciedlenie w lustrze jest po prostu niemożliwe. I robi to w zasadzie to, co sceptycy wiedzy robili przez całą historię, czyli: jeśli nie mogę wiedzieć dokładnie i z pewnością, to będę sceptykiem, rozumiesz, sceptykiem w tej kwestii.

Dlatego opowiada się za angażowaniem się w ciekawy dialog, zamiast prób rozstrzygania pytań. Przeniósł się z wykładowcy filozofii w Princeton do interdyscyplinarnego programu humanistycznego w Wirginii. Jeśli filozofia stara się odpowiadać na pytania, to on może być jej częścią.

Chodzi mi o to, że mówiąc, iż on stosuje stary schemat, mówiąc, że jeśli nie mogę mieć dokładnego zrozumienia z całą pewnością, jestem sceptykiem, odwołuje się do niedozwolonej alternatywy. To nie jest wszechstronna klasyfikacja możliwości. Zawsze istniała jakaś tradycja probabilistyczna gdzieś pomiędzy.

Współczesna epistemologia, oczywiście, w dużym stopniu opiera się na innych tradycjach niż te dwie, jeśli chodzi o uzasadnienie wiary. Tak więc, tak naprawdę, sprowadza się to do sceptycyzmu wynikającego z przesadnych oczekiwań epistemologicznych. Z jakim zjawiskiem spotykamy się wśród studentów pierwszego roku filozofii, a także wśród innych?

Widzisz, jeśli oczekują miażdżących, przekonujących dowodów, żebyś mógł wiedzieć to czy tamto z całkowitą pewnością, to jeśli nie możesz ich mieć, jesteś kompletnie zagubiony. Nie ma dokąd się zwrócić. I choć to duże uproszczenie, żeby powiedzieć, że Rorty to robi, to przynajmniej jest to ten sam rodzaj ruchu – pewność albo sceptycyzm.

Zamiast uznać, że w całej historii pojawiały się trzecie alternatywy, które miały wślizgnąć się między rogi dylematu. Dobrze, zatrzymajmy się na chwilę. Pytania? Komentarze? Dyskusja? Tak? Kiedy mówisz o strukturze języka z Derridą, jaki jest tego przykład? Albo jaki rodzaj struktury? Cóż, jeśli wracasz do lingwistyki strukturalistycznej, gdzie zazwyczaj przywołuje się nazwisko Francuza de Saussure'a, którego nigdy nie czytałem, ale czytałem o nim.

Wydaje się, że robi to, i powiem tak. Wydaje się, że zajmuje stanowisko podobne do tego, które znajdziemy w pozytywizmie XIX i XX wieku. Zwłaszcza w XX wieku.

W swojej analizie języka mówią o dwóch jego składnikach. Jednym z nich są odniesienia faktograficzne, a drugim formalne struktury języka. Dobrze, więc te formalne struktury to na przykład struktura podmiotowo-orzeczeniowa.

Dobrze, struktury formalne. Reguły, według których funkcjonuje język. I rozdzielają te dwa elementy, twierdząc, że to znaczenie jest niesione przez strukturę formalną.

I to jest kluczowe. Dekonstrukcjonista kwestionuje cały ten schemat. Odrzuca cały ten schemat.

Teraz widać to najwyraźniej, jeśli przez strukturę języka nie odnosisz się do całej formalnej struktury języka logicznego, takiego jak, powiedziałbym, angielski. Ale jeśli odnosisz się raczej do języka używanego w konkretnym, jakim, tekście filozoficznym, tekście literackim. Dobrze, chodzi o sposób, w jaki słowa są ze sobą łączone.

To jest struktura. To jest struktura opowieści. Struktura opowieści inna niż sama historia.

I tak dalej. Próbuje się pokazać, że kiedy próbujesz zrozumieć, jaka jest struktura, jak jest skonstruowana, jak poszczególne części historii się ze sobą łączą, do czego one się odnoszą? Widzisz, żadna interpretacja nie trzyma się kupy, jeśli chodzi o słowa. Rozumiesz? Co to znaczy, że interpretacja jest skuteczna? Otóż, że nadaje sens poszczególnym częściom w spójny sposób.

Widzisz? Żadna interpretacja tego nie robi. Nie nadaje sensu częściom w spójny sposób. Dlatego dekonstrukcja jest nazywana antytezą, antytezą strukturalizmu.

Język po prostu nie nadaje się do przekazywania jednoznacznych znaczeń z jakąkolwiek pewnością i jasnością. Skłaniam się ku pytaniu: pamiętacie przedsokratejskiego Gorgiasza? Sofistę? Czy ktokolwiek pamięta Gorgiasza? Który powiedział, że nic nie istnieje. Jeśli cokolwiek istnieje, to ja nie mogę tego wiedzieć.

Gdybym wiedział, nie mógłbym o tym mówić. Sceptycyzm rozciąga się nie tylko na kwestię istnienia czegoś, ale także na wiedzę o czymś, a także na sceptycyzm co do żywotności jakiegokolwiek języka. Sceptycyzm językowy .

I o to właśnie chodzi. Czy chodzi zarówno o intencje autora, jak i o teorię? Tak. Rozumiem, że termin „realizm krytyczny” nie ma w tym momencie zbyt wiele treści.

Będzie gotowe za kolejne dziesięć dni. Ale najbliższe, co do czego mamy, to, jak sądzę, szkocki realizm. Wracając do Thomasa Reida.

Dobrze. Reid jest realistą w kwestii istnienia rzeczy. Utrzymuje, że mamy bezpośrednią świadomość istnienia czegoś, co jest nam dane, co staje się oczywiste, jest nam dane wraz z pewnymi cechami zmysłowymi, które są oznakami istnienia czegoś.

Nie musisz więc wnioskować o istnieniu czegoś. Innymi słowy, w relacji między umysłem a jego obiektem masz bezpośrednią świadomość istnienia obiektu. Zatem istnienie jest dane bezpośrednio, rozumiesz.

Ale naturę obiektu, którą zdajemy się poznawać poprzez refleksję nad tymi znakami, bodźcami sensorycznymi i tak dalej. Krytyczny realizm. Krytyczny wobec tego, czym on jest.

Sam termin „realizm krytyczny” pochodzi z lat 20. i 30. XX wieku, kiedy istniał w Ameryce ruch filozoficzny znany jako realizm krytyczny. Był on w istocie kontynuacją szkockiej tradycji realizmu z lat 20. i 30. XX wieku. O tym właśnie porozmawiamy za chwilę.

W obliczu tego problemu ze strukturą językową, jak autor rozumie to, co napisałeś? Nie rozumie. Ten sam problem. Nie rozumie.

Czy zdarzyło ci się kiedyś zauważyć, że nauczyciel dostrzega w tym, co napisałeś, coś, czego nigdy byś się nie spodziewał? Widzisz, czyż nauczyciel literatury nie powtarza nam ciągle, że tekst zaczyna żyć własnym życiem? Rozumiesz ? Widzę ludzi piszących recenzje moich tekstów. Ciągłe chcę ich prostować. Już przestałem próbować.

Ale widzisz, oni myślą, że mówię coś, czego nie sądzę, żebym mówił. Czasami , kiedy wdaję się z kimś w rozmowę, a ty mówisz: „Och, tak, ale nie miałem tego na myśli”. Tekst mówi coś, czego z pewnością nie miałem na myśli, świadomie.

Czy istniała podświadomość? Skąd mam wiedzieć? Czy kiedykolwiek naprawdę rozumiem, co mam na myśli? Tak właśnie wyglądałaby ta dyskusja. O, możesz mi o tym opowiedzieć? Już się w tym gubię. Tak, Eleanor Stump.

Czy możesz określić poziomy interpretacji? Tak. Czy mówiła coś więcej niż tylko alegorię? Tak, tak. Wiesz, czytałeś to, a autor niekoniecznie miał to na myśli.

Tak, nie pamiętam dokładnie, o co chodziło. Pamiętam z grubsza, że było to analogiczne do stwierdzenia, że dany fragment ma kilka poziomów znaczeniowych. Tak więc, jeśli weźmiemy na przykład Księgę Jonasza, tylko jako hipotetyczny przykład, jeśli weźmiemy Księgę Jonasza, można ją odczytać jako opowieść o czymś, co faktycznie się wydarzyło.

Czy tak miało być, czy nie, to już inna kwestia. Można to jednak tak odczytać. Niezależnie od tego, czy tak jest, czy nie, można to również odczytać jako analogię do tego, co się stało, gdy Izraelici uciekli przed Bogiem i zostali pochłonięci przez Asyryjczyków.

Rozumiesz? Można to odczytać na tym poziomie zrozumienia. I oczywiście, jeśli czytasz to z perspektywy Nowego Testamentu, jak próbowali niektórzy, możesz to odczytać jako antycypację zmartwychwstania Chrystusa wychodzącego z paszczy śmierci. Rozumiesz? Trzy poziomy znaczenia.

No właśnie, o to chodziło. Ale nie pamiętam dokładnie, co miała na myśli, więc nie czytaj jej tego. Czy nie mówiła też, że Bóg ci kiedyś objawia znaczenie? Tak, tak.

I to jest, jak sądzę, najważniejsza rzecz, która utkwiała mi w pamięci w związku z tym, co robiła. Pamiętasz, mówiła o interpretacji deistycznej. Oczywiście, nie miała na myśli dosłownie deizmu.

Mówiła właśnie, że niektórzy interpretatorzy zachowują się jak deiści, traktując interpretację jako całkowicie ludzki, racjonalny, niemal mechaniczny proces. Stałe prawa w obliczu braku Boga, który ustanowił prawa i pozwolił nam funkcjonować zgodnie z nimi. To rodzaj deistycznego spojrzenia na interpretację.

I że Akwinata, zasugerowała, był raczej teistycznym rodzajem interpretacji, w tym sensie, że Bóg jest aktywny w procesie interpretacji. Ukazując, oświetlając znaczenie, które mogłoby być niedostępne za pomocą ścisłych, mechanicznych praw interpretacji. I nie wiem, co o tym myśleć.

Tak, a przynajmniej wydaje się, że otwiera to drogę do zmiany znaczeń. Albo jak to czasem nazywam, „studia biblijne dla początkujących”. Wiecie, podzielmy się tym, co ten tekst dla was znaczy.

Wiesz, dla różnych osób może to oznaczać sprzeczne rzeczy, ale wszyscy mamy podobne znaczenie. Cóż, jestem pewien, że nie to miała na myśli. Ale, wiesz, chciałbym z nią porozmawiać i zobaczyć, jak te rzeczy się ze sobą łączą.

Tak, trzeba to sprawdzić. Chyba chcę wiedzieć, czy to tylko tradycyjne kontrole. Jestem pewien, że powiedziałyby, że pierwszą kontrolą musiałby być sam tekst.

Ale jeśli mówimy o samym tekście, to mówimy o właściwych zasadach postępowania z tekstem. A jeśli chodzi o uczestnictwo w tradycji Kościoła, to mówimy o wierności tekstowi i o tym, co wynikało z jego używania. Mogą jednak pojawić się jeszcze dwie kwestie.

Jednym z nich jest być może odrzucenie starego rozróżnienia między interpretacją a zastosowaniem. Dobrze? A Gadamer wyraźnie odrzuca wszelką dychotomię, wszelkie całkowite rozłączenie między interpretacją a zastosowaniem. Bo jeśli interpretacja sprawia, że tekst staje się dla mnie tekstem, to jest już zastosowana w akcie interpretacji.

Tak. Inną kwestią może być to, że historia Kościoła pokazuje historię rosnącego zrozumienia teologicznego. Dobrze? Zatem historia teologii zaczyna się na przykład od próby zrozumienia Boga w Trójcy Jedynej, sformułowania chalcedońskiego.

To rozwija się przez trzy, cztery stulecia. I kontynuuje przez średniowiecze, próbując zrozumieć odkupienie, „Cudownego Homo” Anzelma. I próbując zrozumieć, jak jesteśmy akceptowani przez Boga, Reformację, usprawiedliwienie przez wiarę.

Widzisz, ten rodzaj rosnącego zrozumienia w historii teologii. Rzeczy wyjaśniają się i rozszerzają w miarę upływu czasu. Być może Akwinata mówi, że taki proces ma miejsce w historii interpretacji dowolnego fragmentu.

I tak jak przypisujemy rozwój teologii chrześcijańskiej opatrnościowemu działaniu Boga, tak być może powinniśmy przypisać historię interpretacji fragmentu biblijnego opatrności Bożej. Podczas ferii wiosennych byłem na uniwersytecie w Tennessee.

I jedna z tych osób dała mi kopię swojej rozprawy doktorskiej, która dotyczyła interpretacji pewnego fragmentu jednej z Ewangelii. Miało to kluczowe znaczenie dla pewnego zagadnienia teologicznego.

Ilustrując historię metod interpretacyjnych. Rozumiecie? Otóż, znaczna część pracy stanowiła po prostu historię interpretacji tego fragmentu Ewangelii. I poprzez analizę historycznego rozwoju interpretacji tego jednego krótkiego fragmentu Ewangelii.

Udało mu się zgłębić historię interpretacji i jej zróżnicowanie. Czy to właśnie oznaczają różne poziomy znaczeniowe, które się otwierają ? Przypuszczam, że właśnie o to chodzi. Ale poruszyliśmy tak wiele kwestii, że nie udało nam się ich omówić podczas jednej sesji.

Troy. Nadal się zastanawiam, jak to możliwe. Wydaje mi się, że są trzy strony.

I autor, słowo, podmiot i lektura. Zastanawiam się, jak Gadamer sobie z tym radzi. Bo ma w sobie tę ideę luki historycznej.

Wygląda na to, że istnieje coś więcej niż tylko luka historyczna. Jest też luka w strukturze rzymskiej. Tak, tak.

Kładzie nacisk na most językowy. Który jest częścią mostu kulturowego. A jeśli mówimy o dwóch różnych kulturach...

Wtedy most jest węższy. Ale wciąż istnieje, jest swego rodzaju mostem międzykulturowym, wynikającym ze wspólnych cech. Zawsze istnieje most międzyludzki.

Ale, szczerze mówiąc, o wiele łatwiej jest zrozumieć rzeczy w obrębie własnej tradycji językowej i kulturowej niż w innej. Jego odwołanie dotyczy zatem języka. Paul Ricoeur, w swoim podejściu, które mieści się w tym samym ogólnym nurcie, kładzie nacisk właśnie na tekst.

Znacznie mocniej. Myślę, że to Ricoeur to robi. Pozwól, że sprawdzę trochę moje notatki.

Gdzieś, gdzieś, gdzieś. Gdzie to poszło? No, w każdym razie. I jest jeszcze pewien mężczyzna, ED Hirsch, z Uniwersytetu Wirginii.

Który, o ile dobrze pamiętam, kładzie nacisk również na tekst. Nawiasem mówiąc, to ten Hirsch, który napisał książkę „Kulturowa edukacja”. Była bardzo popularna kilka lat temu.

Twierdzi, że istnieje wiele klasycznych tekstów, które każda osoba potrafiąca czytać i pisać powinna znać. Jego nacisk w interpretacji kładziony jest na tekst. Zatem w tym sensie punktem połączenia jest tekst.

Więc, jeśli chcesz, podmiot i dopełnienie, autor, jeśli chcesz, spotykają się w tekście. O tym właśnie mówią. To wydaje się w pewnym sensie oczywiste.

Myślę jednak, że można śmiało powiedzieć, iż Gadamer kładzie nieco większy nacisk na intencję niż Ricoeur i Hirsch, którzy są bardziej zorientowani na tekst . Dlatego też wymaga nieco bardziej obiektywnej kontroli interpretacji.