

Hubert MIKOŁAJCZYK

Hermeneutyczna wykładnia podmiotowej komunikacji

Inicjując zawartość treściową poniższego tekstu zmuszeni jesteśmy zasugerować konieczną — przynajmniej z punktu widzenia tegoż artykułu — modyfikację apriorycznego modelu sensu. Warto również zaznaczyć, iż jego reforma stanowiła zasadniczą proveniencję interpretacyjno-dialogowego wzorca antyanalitycznie rozumianego znaczenia. Wszak to właśnie odniesienie do szerokiego wachlarza problematyki hermeneutycznej było możliwe wyłącznie wtedy, gdy kierował się on rzetelnie zakreślonym momentem wyznaczającym charakter tego, co ogólne i tego, co „tylko” konkretne. Patrząc zaś z tej perspektywy, pojęcie dialogu kreowane kategorią tego, co racjonalne i tego, co nieświadome określało swe i tak już dość dobrze zaznaczone miejsce w tradycji dociekań filozoficznych.

Dokonując zatem jego rzeczowej analizy warto wpierv zwrócić uwagę na jego sokratejskie pochodzenie. Nigdzie indziej bowiem, jak tylko wewnątrz maieutycznie kształtowanego znaczenia należy upatrywać znamion filozoficznej dialogiczności. Nie sposób przeto poddać pod dyskusję kwestii interpretacyjnego doń nastawienia. Jak bowiem sądzić można, to kategoria rozumienia, która w sposób sensowny określa zakres i metodę komunikacyjnej artykulacji, stwarza wrażenie tej kategorii, która jest w stanie skutecznie zsynchronizować nieświadome objawy prezentowanych treści ze świadomą ich interpretacją. Innymi słowy jest to kategoria, która nie stroniąc od filozoficznej analizy historyczności konfrontuje ją z obiektywnie funkcjonującą normą zachowań kulturowych, artystycznych i psychologicznych.

Tak więc te problemy, które tworzą naturę dialogu, zarazem sensownie go kształtując, de facto są konstytuowane wartością historyczną. Toteż jeśli mamy na względzie proces dialogicznej kreacji sensu, to rzeczą oczywistą pozostaje, iż rozjaśnienie symbolu w celu uzyskania jego racjonalności, pociągać musi interpretacyjną dekodyfikację wieloznaczności w tym symbolu zawartych. Wydaje się zatem, iż jest to czynność skądinąd nieodzowna, po zakończeniu której nie może już być najmniejszej wątpliwości co do hermeneutycznego charakteru dialogowego stanowienia sensu.

Teraz zaś, po wstępnym rozstrzygnięciu tego, czy aspekt historyczny w jakimś stopniu jest inspiracją dla tego rodzaju działalności (z pewnych powodów wiadomo, że tak, bo przecież archeologiczne anamnesis stanowi etap początkowy filozoficznie zorientowanej interpretacji), należy zastanowić się w jaki sposób może wyznaczać źródło interpretacyjne dla tego, co dopiero może nastąpić. Czy zatem przeszłość jest władna, a jeśli tak, to jak wyznaczyć przyszłość? Oraz idąc nieco dalej, gdzie tkwi komparatystyczny charakter kategorii filozoficznego myślenia? Te oraz inne pytania, jakże istotne dla problematyki stawianej w powyższym szkicu pragnę usytuować w kontekście tematyki wyznaczonej znakową interpretacją zjawiska zwanego symbolizmem kulturowym.

Natenczas należy zgodzić się co do tego, iż jest prawdą, że właśnie tego rodzaju problematyka, tworząc ogólną płaszczyznę odnoszenia znaku do jego znaczenia, powołuje do życia coś, co ogólnie rzecz biorąc, skłonni jesteśmy zwać rozmową. Oprócz tego, że w potocznym brzmieniu wskazuje ona na aktualnie toczoną wymianę informacji, to jeszcze sądzić można, iż oznacza coś więcej, a mianowicie pewną strukturalną formę ludzkiej egzystencji. Jest zatem projektem ontologicznym. Projektem, w którym strukturalność owa kojarzona najczęściej z pewnym triadycznym schematem: mówienie – działanie – znaczenie sprawia, iż naturalne bytowanie człowieka musi zostać zmodyfikowane okolicznością komunikacyjnego porozumienia. I niekoniecznie musi to być rozmowa z żywym, ludzkim uczestnikiem dialogu. Interlokucyjność tej sytuacji, co przecież wykazał już Kierkegaard odrzucając socjologiczne wartości tłumu (w tłumie nie osiąga się zbawienia koniecznego dla eschatologii wiary), może dotyczyć dialogiczności z immanentnie pojmowaną absolutnością.¹

Rozmowę, której wartość komunikacyjna stanowi podstawę tworzenia sensu, bez większych już wątpliwości poczytywać można za ten element dialogiczności, który w swej istocie wyznacza naturę hermeneutyki filozoficznej.² Prowadzi ona ponadto do sytuacji, która wymusza zainteresowanie się filozoficznej hermeneutyki kategoriami tworzącymi ogólny schemat rozmowy. Są to wszystkie te kategorie, które umożliwiają sensowne „odczytanie” nie tylko rzeczywistości historycznej, którą opisują, petryfikują, bądź też sensownie modyfikują, lecz także samego podmiotu dociekań filozoficznych. Toteż jak się wydaje nic nie stoi na przeszkodzie aby uznać, iż sytuacja dialogu, mieszcząc się w zakresie struktur egzystencjalnych człowieka, wciąż prowokuje i ponawia pewną alternatywną opcję. Albo sprawia, iż staje się on podmiotem w całej pełni sensownym, albo też będzie tegoż sensu pozbawiony. Nie sposób jednak wykluczyć, aby człowiek w jakiś sposób mógł uwolnić się od próby samookreślenia w zakresie wartości społecznych, czy chociażby w zakresie elementów tworzących jego właściwą osobowość. W każdym bądź razie istota ludzka będąc jednostką nie pozbawioną znamion komunikacyjnych, jawi się jako jednostka dialogowa. Zatem nie obce muszą jej być związki dotyczące tego, co jest zawarte pomiędzy indywidualnym a priori ontologii, a uniwersalnym a priori epistemologii. Tym zaś a priori, o którym wspominam jest bez wątpienia istnienie, a towarzyszące jemu a priori epistemologii to przecież nic innego, jak tylko znaczenie.

¹ Idzie tutaj o wykazanie specyfiki teizmu S. Kierkegaarda wzorowanego na filozofii praktycznej I. Kanta. Zagadnieniu temu poświęciłem pracę zatytułowaną „Kierkegaard, Kant a antropologia filozoficzna”, Wyd. Uczel. WSP Słupsk, Słupsk 1990.

² Por. P. Guirand, Semilogia, Warszawa 1974.

Z tego głównie powodu istotowo-istnieniowy rys hermeneutycznej opisowości, w takim tylko przypadku jest wykładnią rozmowy, w jakim interpretacyjno-sygnalizacyjny element pojedynczej artykulacji jest odniesiony do aktualnie obowiązującego, istotowego modelu rozumienia przesądowej tradycji. Tradycja ta zaś, w taki sposób, w jaki pojmował ją Gadamer narzucała pewien standard, w myśl którego określony model interpretacji dziejów nie mógł być sprzeczny z aktualnie obowiązującym sensem danego zdarzenia. Zatem jak można przypuszczać, sens podług którego rozumiane muszą być dzieje jest sensem pewnej całości. Ta zaś w żadnej mierze nie mogła przynajmniej podług przekazanych nam przez Gadamera nauk, manifestować się inaczej jak tylko w formie językowych całości. Bo przecież rzeczą oczywistą pozostaje to, iż wszelkie problemy filozoficzne, każda ich artykulacja, możliwa jest jedynie w zakresie językowych wyrażań. Bez wątpienia zmusza to do uznania języka za całość coś antycypującą, za całość ze wszech miar coś obejmującą.

Tę myśl pragnął nam przekazać Gadamer. Temu problemowi poświęcił swoje dociekania z zakresu teorii języka. Przecież to, co w związku z tym uświadomił nam sprowadzało się do formowania koncepcji języka, jako czegoś przedmiotowego, niestematyzowanego, jako czegoś w końcu pryncypialnie niedookreślonego.³ Jedyne, co bez wątpienia pragnął wyeksponować to fakt szczególnej koegzystencji języka i bytu. W związku z jej istnieniem pisał — (...) byt, który można zrozumieć jest językiem”.⁴

Można by rzecz jasna bliżej prezentować gadamerowskie rozważania na temat języka, lecz w kontekście merytorycznego usytuowania tutaj nas interesującego rzeczywistości ważne wydają się dociekania na temat dialogu, prowadzone w kontekście szeroko pojętej kategorii rozmowy. Bo to właśnie — na co warto wskazać — owa kategoria, jako podstawowa forma realizowania się dialogu, stanowi autentyczną płaszczyznę realizowania się języka. Tego realizowania, którego sensu upatrywać należy w zakresie tzw. porozumienia.⁵ Porozumienie zaś według przynależnej mu natury jest możliwe wyłącznie w akcie mówienia, a więc w trakcie tego procesu, który jest warunkowany aktualnie wypowiedzianymi treściami językowymi.

Język bowiem w jakiejś choćby części pozbawiony swej dialogowości, staje się niewiele, bądź też zupełnie nic nie znaczącym aktem ekspresji.⁶ Dlatego też pozbawienie języka jego dynamicznego (dialogowego) użycie nie pozwala przejść od sfery Ja do sfery równorzędnie istniejącego Ty. A tymczasem to właśnie owo przejście bodaj najlepiej świadczy o tym, iż próbując uwolnić się od jednostkowego użycia języka uwalniamy jego dialogiczne stosowanie. Jest to próba z całą pewnością niełatwa, albowiem rzeczą zarazem niełatwą jest wyzbyć się podmiotowej tożsamości. A tak dzieje się, gdy tylko zechcemy przystać na tzw. decentralizację, czyli na coś, co kieruje naszą osobowość w stronę uczestnika dialogu. Lecz to właśnie owa decentralizacja kreuje sytuację, w której jesteśmy w stanie coś sensownie zakomunikować. Przywołuje ponadto warunki, w których podmiot aktywizując się w określonej funkcji mowy, ustanawia pewną okoliczność komunikacyjnej artykulacji. Wszak to głównie od niej oczekuje się, aby Ja w swej słownej dynamice uwzględniało również tego, do kogo się zwraca. Wa-

³ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1982.

⁴ H.G. Gadamer, *Rhetorik und Ideologiekritik. Metakritische Erortungen zu „Wahrheit und Methode“* ks. I, s. 113 – 130, cyt. za A. Bronk, *Rozumienie ...*, dz. cyt., s. 397.

⁵ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993.

⁶ J. Ayer, *The Concept of a Person and Other Essays*, London 1973.

runek ten pozwolił J. Searle zasugerować myśl, podług której dialog ujmując swą treść w trojkiej strukturze nie jest w stanie zredukować jej do dwubiegunowej sekwencji.⁷ Teza ta z całą pewnością posiada swoje ugruntowanie w korelatywnym procesie zadawania pytań i uchwycenia na nie odpowiedzi.

Postawienie pytania z wielu bodaj względów jest czynnością, której ostatecznym dopełnieniem wydaje się być udzielana na nie odpowiedź. Jednakże to z czym mamy do czynienia w procesie zadawania pytań może zawierać w sobie pewien element namiętności, której istota, ogólnie rzecz biorąc, sprowadza się do emocjonalnego nastawienia w stosunku do przedmiotu zapytania. Tym samym nie jest żadną obligatoryjną regułą to, że czynność prowadzenia dialogu musi podlegać procesowi logicyzującemu mowę. Podobnie zresztą praktyczność komunikacyjnego porozumienia nie zawsze musi być sprowadzona do warunku niesprzeczności. Samo zaś porozumienie może mieć miejsce tylko wtedy, gdy postulat w nim wyrażony w formie pytania skierowanego do słuchającego Ty będzie na tyle możliwy do realizacji, na ile potraktuje on go jako rezultat własnych oczekiwań.

W związku z tym założeniem należy przyjąć, iż wyszczególnione strony dialogu nie tworzą już przeciwstawnych opcji komunikacyjnych. A zważywszy na to, iż są to konkretno-egzystencjalne osobowości należy mieć na uwadze, że nie są one wyzwolone ze społeczno-temporalnych determinant. To bowiem co je z sobą wiąże to przede wszystkim czynność językowego porozumienia, tworzącego swym charakterem pewną potencjalność dość daleko wybiegającą poza specyfikację szczegółowych możliwości konkretnego człowieka. Z chwilą zaś, gdy jej ulegając wkraczamy w świat antycypowanej wspólnoty stajemy się pełnoprawnymi uczestnikami komunikacyjnego dialogu. Pełną akceptację tego rodzaju przekonania znajdujemy w zakresie gadamerowskiego twierdzenia głoszącego, iż język nie przynależy wyłącznie do sfery partykularnego Ja, lecz także holistycznego Ty. Rezygnując tym samym z roszczeń indywidualnych, działamy na rzecz tzw. konwencjonalizacji przedmiotu rozmowy, co niejednokrotnie powoduje, iż odnośnie do języka zyskujemy przekonanie, iż jest on strukturą uniwersalną. A mając na uwadze to, że w jego obszarze następuje poznanie bytu, utwierdzamy się w przekonaniu, iż w nim także następuje absolutyzacja doświadczenia świata. Absolutyzacja ta — co warto dodać — posiada jakkolwiek wartość tylko wtedy, gdy odniesiemy ją do języka artykułowanego w mowie.

Myśl o uniwersalnym charakterze języka pozwoliła w pewnym momencie zbliżyć stanowisko Gadamera ze stanowiskiem L. Wittgensteina. Jest ono szczególnie widoczne w konfrontacji twierdzenia mówiącego o tym, że „Uniwersalność języka jest uniwersalnością samego rozumu”.⁸ Z twierdzeniem głoszącym tezę, iż „granice mego języka oznaczają granice mego świata”.⁹

I tak jak hermeneutyka miała stanowić pewną wersję filozoficznych rozważań osłabiających wydzźwięk analitycznych założeń refleksji epistemologicznej, tak też jej podstawowe narzędzie jakim bez wątpienia była potencia językowa miała stanowić kryte-

⁷ Eksponuję w tym miejscu przekonanie, w myśl którego dialog zakłada wielorakość w sensie mówienia o kimś i o czymś. Istotny jest tutaj stosunek do rzeczy (o czym się mówi), siebie i innych. Stosunek ten posiada również swoje odbicie w języku (to jak się mówi), por. J. Searle, *Speech of Act*, Cambridge 1969.

⁸ Por. H.G. Gadamer, *Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka*, [w:] H.G. Gadamer, *Prawda ...*, dz. cyt.

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970, s. 56.

rium świata. Rozumienie zaś będące w jakimś stopniu egzemplifikacją ludzkiego myślenia zachodzi wyłącznie w języku, albowiem przyjąć można, iż ludzkie myślenie jest językowi nieodłącznie przypisane. I jak się zdaje niekonieczne są jakiekolwiek dodatkowe uzasadnienia, aby z tezy o jedności rozumienia i porozumienia zachodzącego w zakresie języka, uczynić zjawisko temu językowi odpowiadające.¹⁰

Przekonanie co do tego, że rozumienie jest wyrazem porozumienia narzuca taki punkt widzenia, w którym zgodność wszędzie tam pełni rolę czynnika jednoczącego, gdzie porozumienie, przynajmniej natenczas nie występuje. A nie występuje wszędzie tam, gdzie ekspresyjność egzystencjalnego stosunku Ja – Ty zostaje zakłócona przez refleksyjny charakter naukowej prezentacji. Zatem należy, wykorzystując przy tej okazji fakt niesprzeczności rozumienia i porozumienia, przywrócić porozumieniu funkcję antymetodologicznej dialogiczności. I już nie „idealność celu wszelkiej komunikacji”,¹¹ gwarantowana w dodatku racjonalnością przesłanek, z której przecież wynika, lecz właśnie zestriowanie zrazu nieświadomych (symbolicznych) form językowych z formami o ogólnie akceptowanym znaczeniu, stanowi o wartości językowej kategorii rozumienia.

Z właściwości tej struktury wnosi następnie Gadamer, iż język w całości nie roztopia się w tym, co jest wypowiedzane bezpośrednio. To zaś, co jest nie wypowiedzane, a więc to, co zaświadcza o milczeniu, pozwala w swym związku z mówieniem przypuszczać, iż bezpośredniość i pośredniość stanowią jeden aspekt uniwersalnego charakteru języka.

Uniwersalność języka nasuwa z jednej strony pytanie o kryterium sensowności, z drugiej zaś o bezsensowność wypowiedzi. Jeśli bowiem zapagniemy wyeliminować zagadnienie istnienia świata z perspektywy dostępnych nam form językowości, to rzeczą oczywistą stanie się, że wszelkie manifestacje pre-językowych kształtów komunikacji odnosić się będą do określonych wytworów językowej ekspozycji. Dlatego też w wypadku, gdy rzeczywistość nie prezentuje swego ontologicznego przejawu, ujawniając się wyłącznie w języku, z całą pewnością ogromnie trudno jest zwerbalizować problem jej rzeczywistej realności. Jedyne, co w tej sytuacji można uczynić, to w zgodzie zresztą z przekonaniem Gadamera zastąpić rzeczowe kryterium prawdy, kryterium językowym. W rzeczy samej oznacza to, iż miejsce opuszczone przez klasyczne pojęcie adekwatności musi zostać zapełnione przez przekonanie o językowej kompetencyjności, tej kompetencyjności, która określa naturę hermeneutycznego pojmowania prawdy, sensu i poznania. Toteż jeśli język człowieka wyznacza dostępne ludzkiej percepcji granice świata, to z całą pewnością istnieje coś, co nazywając pre-językiem, wyznacza zakres istnienia świata funkcjonującego poza uniwersum językowym.

Nie sądzi przy tej okazji Gadamer, aby konfrontacja wypowiedzi o bycie z samym tym bytem mogła dać rozstrzygającą odpowiedź na temat niezbędnego warunku tejże konformacji. Zatem brak asertywnego charakteru jakiejkolwiek formy wypowiedzi utożsamia autor Prawdy i metody nie tyle z niekwestionowaną pewnością ostatecznego wniosku, co bardziej z odszukaniem źródeł samego jej zaistnienia. Z tego bodaj powodu skłonny jest nasz myśliciel, zadając pytania stricte filozoficzne, szukać ich proveniencji w czymś, co stanowi nierozdzielną jedność występującą między pytaniem a odpo-

¹⁰ H.G. Gadamer, *Język a rozumienie*, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1997.

¹¹ Tamże, s. 139.

wiedzą. W istocie tego rodzaju nastawienie wymusza szukanie natury odpowiedzi w naturze poprzedzającego ją pytania. I odwrotnie, pytanie prawdopodobnie nigdy nie będzie postawione poprawnie, jeśli wpraw nie będzie zakładało antycypacji określonej odpowiedzi. Przypuszczać zatem można, iż mamy tutaj do czynienia z koncepcją tzw. dwu sensu. Z jednej strony jest to sens pytania konstytuującego przyszłe zdanie, z drugiej zaś sens odpowiedzi petryfikujący wypowiedzianą myśl w słowie. Nie można więc kwestionować niebezpośredniej natury sensu wypowiedzi, gdyż to, co stara się ona przekazać jest poprzedzone sensem pytania, na które stanowi odpowiedź.¹² Nie sposób także zakładać, aby znaczenie poszczególnego wyrażenia nie było zanurzone w charakterystycznym dla niego kontekście, albowiem to, co go w jakiejś mierze określa tworzy ogólną strukturę warunków jego stosowania. Lecz to, co skrywa się pod pojęciem owych warunków nie jest niczym innym, jak tylko tzw. kontekstem okazjonalności.¹³

Poprzez jego akceptację dowiadujemy się, iż perspektywa znaczeniowa przywołanego wyrażenia jest na tyle zmienna, na ile zmienna jest konkretna sytuacja w rzeczy samej go tworząca. Dlatego też pojedyncze słowo dialogu tak długo pozostaje bezznaczeniowe, jak długo nie znajdzie dogodnej okazji do spełnienia się w mowie. To zaś może nastąpić jedynie wtedy, gdy sens zawarty w danym słowie pociąga za sobą ekspozycję sensu zawartego w innym. Trwa to tak długo, jak długo przebiega proces wypowiedziania, w którym ze względu na nieuchwytność znaczenia danego słowa, odniesienie referencyjne zdaje się pełnić zasadniczą rolę. To ono wszak świadczyć miało o bytowej otwartości języka, tej otwartości, którą Gadamer skłonny był kojarzyć z totalną absolutyzacją stwierdzenia o istnieniu świata zapośredniczonego przez język.

Świat zapośredniczony przez język jest w pewien sposób tożsamy z językiem, a język funkcjonuje wyłącznie w sytuacji, w której wyznacza i określa świat. Z tego przeto względu istnienie świata jest tak samo prawomocne, jak istnienie języka. Lecz nie kwestionując tego, że język stanowi rodzaj pewnego medium, a więc czegoś co jest pośrednie między momentem ontologicznym, a momentem epistemologicznym niewłaściwe jest ujmować go jako czysto subiektywny element poznania. Znamie warunku obiektywnego w rzeczy samej uniemożliwia jakikolwiek skrajny subiektywizm. Wszystko zatem, co istnieje jest „dwojakie”, albowiem jest złożeniem subiektywności i obiektywności. Problem zaś jest w tym, aby nie doprowadzić do takiej sytuacji, w której język mógłby manifestować się jako coś ze wszech miar absolutnego.

Wszędzie tam, gdzie hermenutyczny charakter dialogu określa strukturę ludzkiej egzystencji, człowiek musi być określany poprzez specyficzny element jego aktywności zwany potocznie mową. Mowę należy zatem ujmować jako podstawowe środowisko jego funkcjonowania. To ona właśnie wyznacza antropologiczne *clou*, w sensie w jakim istnienie świata jest możliwe poprzez w pełni świadomy proces komunikowania. Mówie świadomy, albowiem uwzględniam fakt sublimowania zmysłowości w kierunku znaczeniowości. Poprzez ów proces bez wątpienia dochodzimy do określenia sposobu istnienia i funkcjonowania znaku komunikacyjnego. Ten zaś, mając na uwadze materialną jego podstawę stanowi zasadnicze podłoże dla mowy i komunikacji. Ale z całą pewnością nie byłaby ona możliwa, gdyby nie proces podstawiania znaku w miejsce znaku następnego, a więc czynność odsyłania międzysznakowego, aktualizująca się

¹² H.G. Gadamer, *Prawda ...*, cz. III, dz. cyt.

¹³ Por. J. Austin, *It's one Caus*, London 1956, J. Austin, *Sens and Sensibilia*, Oxford 1962 oraz tego samego autora *Philosophical Papers*, Oxford 1961.

w trakcie zadawania pytań. W samym jednak odsyłającym charakterze mowy zawarte jest coś, co w sposób istotny wyróżnia znaki znaczące od znaków zmysłowo-sygnałizacyjnych. Tym samym dochodzi do zdwojenia podstaw znaczenia. W moim rozumieniu służy ono oddaniu specyficznej cechy mowy, która kojarzona być musi z jednej strony z dźwiękowo-brzmieniową, z drugiej zaś z idealno-istotową płaszczyzną konstrukcji sensu.

Podstawowym elementem umożliwiającym podjęcie dyskusji nad charakterem dialogu jawi się problem znaczenia. To właśnie wokół niego umiejscawia się synteza elementów stanowiących strukturę naszej mowy. Albowiem to z nimi kojarzyć należy poszczególne wyrazy, słowa, czyli te jednostki procesu komunikacyjnego, z których tworzy się następnie znaczenie. Rzecz w tym jednak, aby znaczenie spełniało określone warunki, podług których relacyjności, bądź jak kto woli strukturalności, będzie można przypisać istotną wartość.¹⁴ Tym samym znaczenie nigdy nie będzie rezultatem ludzkiej dialogowości, jeśli wpraw nie będzie wpisane w egzystencjalną strukturę podmiotu mówiącego. Gdy to już nastąpi ujawni się to wszystko, co w procesie mówienia jest ze wszech miar istotne, a więc fakt, że coś mówiąc sygnalizujemy jednocześnie pewną intencję, którą nazwać możemy intencją znaczeniową. Jej istnienie bez wątpienia związane z problemem świadomości powoduje, iż każda „rzecz traktująca o mowie” w tę świadomość musi być wpisana. Bynajmniej nie idzie tutaj o aprioryczną świadomość kreującą sens. lecz o świadomość hermeneutyczną, dla której przesąd stanowi zasadniczą rację istnienia. Z tego powodu jestem jej natury dostrzegać wszędzie tam, gdzie sens i znaczenie zawierają się w mowie określonej płaszczyzną dynamicznego aktu słowno-wypowiadającego. I jeśli tworzenie znaczeń mające miejsce w trakcie procesu wypowiadania słów, sekwencji, zdań ma być procesem żywym, to przynajmniej być musi werbalną aktywnością podmiotu ludzkiego. Aktywność ta kojarzona najczęściej ze słowną ekspresją, tylko wtedy przypisze słowu postulowany sens, jeśli znajdzie w nim swe zdaniowe spełnienie. Innymi słowy, dane słowo będzie nosicielem znaczenia wyłącznie w tej sytuacji, w której pojawi się w zdaniu, a więc wtedy, gdy rodząc znaczenie powołuje do życia specyficzny charakter mowy.

Diachroniczność mowy, z którą tutaj w jakiejś mierze mamy do czynienia spełnia niejako podwójną rolę. Podług wskazań jednej z nich, tworzy nadzieję na pewną dynamiczność w wypowiadaniu określonych sekwencji słownych. Podług zaś drugiej czynność ta nakłada się w pewien sposób na rzeczywistość, o której przecież w każdym akcie słownym się wypowiadamy. Zatem głównie ze względu na tę drugą rolę mowy jesteśmy świadkami, dość zresztą dowolnie przyjętej transgresywności. W myśl jej założeń coś głosząc, aktualizujemy jej aspekt zarówno istnieniowo-przedmiotowy, jak również istotowo-idealny. Bez większych wątpliwości można zatem przyznać rację Ricoeurowi twierdzącemu, iż transcendentualność rzeczy musi uwzględniać próg znaczeniowy wyznaczony przez jej immanentność, czyli przez poziom zmysłowości.¹⁵ Stąd również musimy przystać także i na to, że w trakcie dialogu czynimy z mówienia pewną formę consensusu istniejącego między podmiotem mówiącym, a omawianym przedmiotem. Jak bowiem wiadomo, bez zasadniczego odniesienia między jej stronami: istotową i istnieniową, nie jest możliwa jakakolwiek komunikacja dialogowa.

¹⁴ Por. P. Ricoeur, *Struktura a znaczenie w mowie*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 285.

¹⁵ P. Ricoeur, *Akt słowny jako wypowiedź*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja ...*, dz. cyt., s. 301.

Istnieniowo-przedmiotowe podłoże mowy w tej sytuacji traktować możemy jako sensotwórcze otwarcie, jako odniesieniowy postulat znaczeniowy skierowany w stronę tego wydarzenia o którym informuje. Sprawia to, iż odniesienie idealności znaczenia do rzeczywistości podłoża na którym się kształtuje, nie może być rozpatrywane z pominięciem werbalizacji tego, o czym się orzeka. W rzeczy samej, to o czym się orzeka nie wybiega poza akt komunikacji.

Jeśli zaś w procesie komunikacji dialogowej zechcielibyśmy zautonomizować poziom istotowo-idealny względem poziomu istnieniowo-realistycznego, to bez wątpienia nie uchwycimy funkcji, której mowa ma przecież służyć. Nie uchwycimy zatem realnego odniesienia znaku istnieniowego do znaku istotowego. A jak już dobrze wiadomo porozumienie znkowe prowadzi do dynamicznego użycia słowa. Nie powoduje ono jednak tego, że czynność mowy musi być jednoznacznie rozumiana. Przyczyną tego stanu rzeczy zdaje się być zjawisko tzw. polisemii. Mamy z nim do czynienia wszędzie tam, gdzie uwzględniając zjawisko synchroniczności, przydzielone zostaje jednemu wyrażeniu więcej niż pojedyncze znaczenie. I, co wydaje się ważne, wyrażenie to obdarzone wielością sensów zostaje wciągnięte w szeroki wachlarz zwrotów i nazw, które tworzą naturą każdej wypowiedzi. A ponieważ mnogość wyrazów użytych w określonej wypowiedzi stanowi zwielokrotnienie mnogości sensów przypisanych każdemu wyrazowi, przeto o istocie znaczenia danego zdania nie może stanowić proste zsumowanie tychże sensów, lecz jakby coś więcej. Owo dość enigmatycznie brzmiące „coś więcej” to nic innego, jak tylko pewien istotowy kontekst nadbudowy nad polisemicznością symbolicznego nonsensu. W konsekwencji swej znaczy to, iż jest możliwe uchwycenie sensu uniwersalnego, pozbawionego już znamion wieloznaczności. Z punktu widzenia zaś filozofii hermeneutycznej szukanie sensu ostatecznego, a więc sensu nadinterpretowanego oznacza dokonanie pewnego zabiegu polegającego na transformacji sensu niejednoznacznego (nonsensu) w sens jednoznaczny.

Mając na uwadze zjawisko ścierania się sensu i nonsensu w zakresie eliminacji zjawiska polisemiczności mowy, bez wątpienia należy zastanowić się nad właściwą naturą sensu ostatecznego, zwanego przeze mnie postulatem znaczeniowym. I jeśli teraz zdecydujemy się potraktować ów postulat jako dość zresztą arbitralnie przyjętą konwencję, to z całą pewnością jej natura sprowadzać się będzie do, co najwyżej zneutralizowania pluralizmu znaczeń właściwych dla danego słowa. Pełnić wtedy będzie rolę izotopiczną,¹⁶ bądź też, ku czemu osobiście bym się skłaniał, rolę eschatologiczną.

Przywołanie sensu eschatologicznego niewiele rzecz jasna posiada wspólnego z przeznaczeniem sacrum. Podług mego rozeznania stanowi ono przywołanie pewnej zasady metodologicznej kojarzonej zrazu z procedurą określającą końcowy etap procesu interpretacji. Jest to zatem etap, który prowadzi do zdefiniowania prawdy komunikacyjnego dialogu. Dla jego zaś bliższego przedstawienia proponuje zastosować zabieg polegający na skomunikowaniu znaku pierwotnego ze znakiem wtórnym.

Znak pierwotny w prezentowanym rozumieniu to wszak coś wieloznacznego, symbolicznego, w rezultacie końcowym niewiele mówiącego. I dopiero jego transformacja na pozycje znaczeniowe, a więc konwencjonalnie uprzywilejowane potrafi coś monosemicznie określić. I co także warto zaznaczyć, poziom znaku jednoznacznego nie jest przeciwny poziomowi znaku pierwotnego. Jest on — o czym warto z pewnością wiedzieć — momentem rekonstrukcji polisemii w zakresie jednoznaczności sensu. Ale

¹⁶ P. Ricoeur, *Struktura, wyraz, znaczenie*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja ...*, dz. cyt., s. 315 – 316.

tak rozumiana rekonstrukcja nie może pomijać milczeniem faktu, iż u podstaw czegoś, co rości sobie pretensje do bycia czymś znaczącym, znajduje się coś, co jest pierwotnie zakodowane w zgoła nonsensownej nieświadomości wypowiadającego określoną kwestię podmiotu. Opierając się zatem wyłącznie na bezsensownym, polisemicznym charakterze znaku pierwotnego nie jesteśmy w stanie dotrzeć do jednoznacznie brzmiącego znaczenia prawdy.

Do jejosiągnięcia konieczne jest bowiem wyjście poza ciasny, bo pozbawiony jasności i oczywistości krąg mniemań, niepewności i złudzeń, w stronę racjonalizacji. Ta zaś posiada interpretacyjną rację bytu tylko o tyle, o ile jest wynikiem rozumienia symbolu. Z chwilą, gdy to już nastąpi hermeneutyczna wykładnia sensu pozwoli uchylić racjonalną ośnowę tego, co z początku nieskategoryzowane, stając się z czasem zaczynem postkartezjańskiej modyfikacji myślenia filozoficznego. Ona z kolei przyjmując w naszych rozważaniach postać hermeneutycznej koncepcji rozumienia musi zyskać znamiona filozoficznego dialogu. Konieczną zatem rzeczą wydaje się wyjaśnienie zwrotu „wydarzenie werbalne”.

W ślad za P. Ricoeurem zwrot ten można rozpatrywać w kontekście pewnego przejścia od znaku konkretnego do nadającego mu znaczenie zdania. Nie wyczerpuje to jednakże całościowej jego charakterystyki. Zgodnie bowiem z jego wykładnią należałoby przypisać mu znamię czasowości i aktualności, referencyjności i tematyczności.¹⁷ Ogólnie jednak rzecz ujmując, zwrot ten ostateczne rozumienie znajduje w zakresie kategorii sensu. Nie gdzie indziej wszak, jak tylko w tym obszarze wypowiedź o czymś informująca, może zyskać swe postulowane rozumienie. Zyskać — idąc dalej — rozumienie, to także nic innego, jak tylko pozyskać sens.

Sens stanowi coś, o czym w sposób trwały można orzekać. Toteż każda wypowiedź będzie wypowiedzią zrozumiałą wyłącznie wtedy, gdy oprócz elementu czasowego, związanego li tylko z aktualizacją słowną danej sekwencji, zyskać można będzie coś, co zwiemy sensem. To on wszak świadczy o pewnej transformacji, która ze względu na swe dość zresztą istotne związki z kategorią zniesienia przypomina z jednej strony reminiscencję symbolu, z drugiej zaś antycypację racjonalnego znaczenia. W świetle naszych dotychczasowych ustaleń znaczy to, iż to właśnie aktualnie przytaczana artykulacja wydarzenia słownego, tworzy określone rozumienie sensu. Nie sposób zatem nie spostrzec, iż czasowa przekazywalność wydarzenia słownego bez większych przeszkód przerodzić się może w ogólną kategorię sensu.

Nie może również ująć naszej uwagi fakt, iż okoliczność dialogu sytuacyjnego musi posiadać charakter zwrotny. Charakter ten powoduje, iż zdarzenie i sens tworzą elementy współlistniejące. Pozwala to w swej konsekwencji przypuszczać, iż sens zdarzenia jest zdarzeniem sensu. Nie może w powyższych okolicznościach podlegać wątpliwności fakt, iż sens racjonalnego znaczenia swym odniesieniem nie sięga poziomu metasensownego, lecz przede wszystkim płaszczyzny pre-sądowej. Bez wątpienia należy zatem zastanowić się nad specyfiką tegoż sensu, który uwzględniając swą aposterioryczną kontekstowość sięga do pewnego odniesienia. To, co w związku z owym odniesieniem w sposób szczególny narzuca się naszej świadomości to fakt, iż sens uzyskany na drodze dialogowej komunikacji nie może sytuować się poza obszarem własnej determinacji. Sam zaś termin „poza” proponuję rozumieć dwojako.

¹⁷ P. Ricoeur, Zdarzenie i sens w wypowiedzi, [w:] P. Ricoeur, Egzystencja ..., dz. cyt., s. 315 – 316.

Jeden ze sposobów jego rozumienia sygnalizuje konieczność „wyjścia do przodu”, co pojmować należy jako pewnego rodzaju otwarcie na to, co swą obecnością antycypuje. Drugi zaś zakłada całkowity regres, czyli w znacznym stopniu odciecenie się od jego wpływów. I jeśli w tej sytuacji zdecydujemy się na rozwinięcie powyższego dylematu, eksponując przy tej okazji pierwszy z prezentowanych sposobów, to znaczyć to może, iż znaczenie pierwsze jest znaczeniem w pełni eksterioryzującym. Tym samym zdawać się może, iż stwarza określoną perspektywę obopólności, a więc taką sytuację, w której strony komunikacyjnego dialogu są w jakiś sposób do siebie nastawione.

Cele zaś, które wraz z owym nastawieniem nieuchronnie muszą się pojawić orientują się na ukazanie konsekwencji wynikających ze związania sensu z jego odniesieniem. Toteż implikowane w tej sytuacji rozumienie czegoś, to wszak nic innego, jak tylko pewien etap kierujący ruchem sensu od znaczonego do znaczącego. Jest to także etap znamionujący przejście od istnienia (to, co się mówi) do istoty (to, o czym się mówi). Z tego bodaj względu jakakolwiek wędrówka sensu znaczonego odczuwalnym kontekstem odniesienia, jest wędrówką prowadzącą do wyznaczenia natury dialogu istotowego.

Bezsprzecznie narzuca on nam pewną gadamerowską wizję fuzji horyzontów, która — jak wiadomo — zapewnić miała w miarę skuteczną transgresję stron dialogu w kierunku jednej możliwości bycia. W nim zaś nie ma już tekstu, do którego można by się odnieść, nie ma też słuchacza ten tekst odbierającego. Pozostaje jedynie określony horyzont świata, w kontekście którego niknie obcość stron dialogu. Niknie na tyle skutecznie, na ile mowa będąca jej odzwierciedleniem jest w stanie powołać do życia semantyczną wizję bytu świat.

W miarę precyzyjne w nią wniknięcie pozwala z kolei przypuszczać, iż w hermeneutycznej refleksji tak naprawdę istotna wydaje się być nie tyle artykulacja mowy, co będący jej pochodną sens. Z tego bodaj względu sensowna interpretacja powinna swym zasięgiem obejmować płaszczyznę splatającą sens, ze zdarzeniową jego artykulację.

Hubert MIKOŁAJCZYK

Hermeneutic Interpretation of Subjective Communication

Summary

In the above essay I pointed out a few suggestions concerning lingual charactre of human communication. Moreover, having in mind ontological sense of Gadamer's and Heidegger's hermeneutics, I take up the question of dialogical character of philosophy, as the philosophy which after modern rationalistic reflection, brought into prominence the existential value of a human subject.