

Teksty Drugie 1996, 1 , s. 42-58



# Interpretacja i ontologia

Wojciech Kalaga

*Wojciech Kalaga*

## **Interpretacja i ontologia**

„Rzecz w tym, że interpretacja w ogóle nie jest żadną odświętnością”, pisze Janusz Sławiński, mając na myśli przede wszystkim uwikłanie interpretacyjnej pracy z tekstem w „najpowszedniejszą prozę badań”<sup>1</sup>. Słowa te mają jednak i inny, bardziej ogólny sens, ujawniający zakorzenienie nie tylko naszej działalności badawczej, ale i naszego codziennego istnienia w nieustających aktach interpretacji. Interpretacja nie jest odświętnością, jest bowiem egzystencjalną koniecznością.

To radykalne raczej stwierdzenie kryje w sobie jedno z podstawowych przesłań post-Heideggerowskiej hermeneutyki, którego zrozumienie wymaga wyjścia poza schemat utartych definicji. Zarówno bowiem potocznie, jak i w dyskursie nauk humanistycznych interpretację uważa się jedynie za rodzaj czynności poznawczej: jest ona aktem świadomości, jedną z poznawczych operacji naszego umysłu, skierowaną na jakiś przedmiot. W takim sensie posługuje się pojęciem interpretacji tradycyjna hermeneutyka, filologia, krytyka sztuki i wszelkie te dziedziny życia, które polegają na odnajdywaniu bardziej lub mniej ukrytych znaczeń w otaczającej rzeczywistości. W różnych ujęciach odmiennie traktowane są tu zależności między poziomami czy rodza-

---

1 J. Sławiński *Miejsce interpretacji*, „Teksty Drugie” 1995 nr 5, s. 38.

jami poznania<sup>2</sup>, zawsze jednak stanowi interpretacja część aparatu poznawczego, nie jest zaś konstytutywna ani dla samej świadomości, ani też dla autonomicznego względem niej fragmentu świata. Tradycja ta wywodzi się jeszcze od Arystotelesowskiego *Peri hermeneias* (gdzie pojęcie *hermeneia* łączy w sobie ideę rozumienia prostych znaków ze zdolnością do bardziej skomplikowanych wnioskowań i egzegezy), utwierdzona zaś została przez Kartezjańskie odróżnienie *res cogitans* od *res extensa* i wynikającą zeń radykalną dychotomię znaczenia zobiektywizowanego w zewnętrznym przedmiocie z jednej strony, i autonomicznej interpretującej świadomości — z drugiej.

Mimo powszechności ogólnie przedstawionego tu podejścia, zalicza się jednocześnie interpretacja do tych kategorii paradygmatu współczesności, które przeszły najbardziej radykalną transformację; można nawet powiedzieć, iż uzyskały zupełnie nowy wymiar. Uspione bogactwo tego pojęcia i jego waga dla kwestii istnienia wyłoniło się w dyskursie nowej orientacji hermeneutycznej zapoczątkowanej przez Heideggera i kontynuowanej — na różne sposoby — w pracach Gadamera i Ricoeura.<sup>3</sup> Ten właśnie egzystencjalny wymiar interpretacji omówię w dalszej części artykułu.<sup>4</sup> Wskażę też na pewne luki w ujęciu hermeneutycznym po to, by pokazać, jak wypełnienie ich możliwe jest z pomocą projektów innej orientacji myślowej.

I. W kategoriach Heideggerowskiej hermeneutyki, interpretacja (*Auslegung*, w polskim przekładzie B. Barana — „wykładnia”) — która tożsama jest dla Heideggera z rozumieniem (*Ver-*

2 Można, jak np. Hirsch, nawiązywać do dawnych podziałów na *subtilitas intelligendi* (rozumienie) i *subtilitas explanandi* (interpretację) i traktować je jako odrębne, a hierarchicznie do siebie się odnoszące fazy poznania (E. D. Hirsch, Jr. *Validity in Interpretation*, New Haven and London 1967); można, jak Ricoeur, uważać interpretację za „szczególny przypadek rozumienia” (P. Ricoeur *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, w: *Język, tekst, interpretacja*, wybór K. Rosner, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 159); można również traktować je jako dwa nierozłączne aspekty tego samego procesu. Współczesne uwikłania metodologiczne interpretacji omawia Ryszard Nycz, w: *Teoria interpretacji: problem pluralizmu (Tekstowy świat*, Warszawa 1995, s. 83-120).

3 Warto zapoznać się z omówieniem tych trzech myślicieli w książce Katarzyny Rosner *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991.

4 Niektóre z poruszonych tu zagadnień, szczególnie dotyczące Heideggera i Peirce'a, omówiłem w referacie wygłoszonym we wrześniu 1995 na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu.

stehen)<sup>5</sup> — przestaje być przede wszystkim kognitywną interpretacją znaku, symbolu czy tekstu. W swym kognitywnym sensie — jako element metodologii humanistyki — jest interpretacja jedynie pochodną bardziej fundamentalnego rodzaju działania, a mianowicie interpretacji bycia *Dasein*, istoty ludzkiej (w polskim wydaniu: jestestwa)<sup>6</sup>. Heidegger pojmuje interpretację jako ontologiczną podstawę *Dasein*. Pisze: „*λογος* [logos] fenomenologii jestestwa (*Dasein*) ma charakter [*hermeneueien*], dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia *poznaje* właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia” (*BiC*, s. 53). Fundamentalna ontologia Heideggera, wyłaniająca się z analizy istoty *Dasein* otwiera dwie podstawowe możliwości dla realizacji Bycia (*Sein*): egzystencjały, czyli położenie, rozumienie i mowę (*Existentialien: Befindlichkeit, Verstehen* i *Rede*), które stanowią wyznaczniki egzystencji *Dasein*, oraz kategorie określające bycie wszelkich innych bytów nie będących *Dasein* (czyli nie będących istotami ludzkimi).

Interpretacja jako przejaw czy „przyswojenie” rozumienia w ujęciu Heideggera stanowi obok dyskursu (mowy, *Rede*) i położenia (*Befindlichkeit*) jedną ze struktur egzystencji *Dasein*. Interpretacja nie jest więc po prostu czynnością, którą można dowolnie podjąć lub porzucić, nie jest poznawczą operacją podmiotu skierowaną na przedmiot, a koniecznym warunkiem istnienia; jest „podstawowym sposobem bycia jestestwa [*Dasein*]” (*BiC*, s. 443). Charakterystyczna dla *Dasein* potencjalność-do-Bycia realizuje się przez projekcję możliwości jako

---

5 Dla Heideggera pojęcia rozumienia i interpretacji są wzajemnie zależne i nierozdzielne; rozumienie zawsze angażuje interpretację i odwrotnie. „W wykładni [interpretacji, *Auslegung*] rozumienie nie staje się czymś innym, lecz sobą samym. Wykładnia ma swe egzystencjalne ugruntowanie w rozumieniu; to ostatnie powstaje dzięki niej” (M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 211); „Wszelka wykładnia [interpretacja, *Auslegung*] opiera się na rozumieniu” (tamże, s. 218); „Wszelka wykładnia [interpretacja, *Auslegung*], która ma dostarczyć zrozumienia, musi już wcześniej zrozumieć to, co ma być wyłożone [zinterpretowane]” (tamże, s. 216). Heideggerowskie koło hermeneutyczne przybiera tu formę współzależności i synergiczności rozumienia i interpretacji. Interpretacja umożliwia rozumienie, ale sama też jednocześnie korzysta z rozumienia. Zob. uwagi na ten temat w: J. Bleicher *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Boston and Henley 1980, s. 102-103; P. L. Bourgeois and F. Scholow *Traces of Understanding: A Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*, Würzburg, Amsterdam 1990, s. 29; M. Okrent *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca and London 1988, s. 54.

6 M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 53. Dalsze odniesienia do tego dzieła będą czynił w tekście głównym za pomocą skrótu *BiC*.

niezbywalną właściwość zrozumienia: „Jestestwo [*Dasein*] jest zawsze tym, czym może być, i tak jak jest, swą możliwością” (BiC, s. 204).

Wobec esencjalnej temporalności istnienia, *Dasein* zawsze rozumie (i interpretuje) siebie w kategoriach możliwości. Rozumienie, jako egzystencjał, projektuje (*entwerfen*) te możliwości, umożliwiając *Dasein* ich uchwycenie i będąc w ten sposób konstytutywne dla bycia-w-świecie *Dasein*: „projekt [*Entwurf*] rzucając [*Werfen*] podrzuca [*vorwirf*] sobie możliwość jako możliwość i jako takiej pozwala być. Jako projektowanie, rozumienie jest sposobem bycia jestestwa *Dasein*, pozwalającym na to, że *jest* ono swymi możliwościami jako możliwościami” (BiC, s. 207).<sup>7</sup> W ramach Heideggerowskiej analizy przejawiające się i „przyswajane” w interpretacji rozumienie jest więc najbardziej podstawową kategorią egzystencji i najbardziej fundamentalnym sposobem istnienia człowieka: „Istnieć to przede wszystkim, jeżeli nie jedynie, rozumieć” (BiC, s. 391).

Jak już jednak wspominałem, rozumienie, a w konsekwencji i interpretacja, jest u Heideggera nie tylko fundamentem bytowym samego *Dasein*, ale także podstawą istnienia w świecie wszelkich innych bytów (*die Seiende*). Jedną z głównych ról w odsłonięciu tego, co Heidegger nazywa »tu-oto« (*Da*) gra fakt, iż *Dasein* (a inaczej *Da-sein*, Bycie-tu-oto) rozumie i interpretuje siebie w kategoriach świata: „Sens »ma« tylko jestestwo [*Dasein*], jako że otwartość bycia-w-świecie daje się »wypełnić« przez odkrywany w niej byt” (BiC, s. 215); „rozumienie egzystencji jako takiej jest zawsze rozumieniem świata” (BiC, s. 208). Inaczej mówiąc, zadaniem *Dasein* jest umożliwić bytom — poprzez interpretujące rozumienie — odsłonięcie się w ich byciu. Rozumienie nie może jednak projektować możliwości w pustkę, a wymaga holistycznej i powiązanej wewnętrznymi relacjami struktury. Powstaje ona przez projekcję własnych możliwości *Dasein* i umożliwia wyłonienie się składników jego świata. W takim sensie rozumienie jest konstytutywne dla tychże składników świata. Jak pisze Magda King „rozumienie otwiera na oścież horyzont możliwości ludzkiego istnienia *jako świat*, w którym człowiek może istnieć jako faktyczna jaźń pomiędzy innymi bytami. Rozumienie rzutuje więc świat na byty jako całość, a

<sup>7</sup> Rozumienie zatem nie uchwytuje możliwości tematycznie, ale wyłącznie *jako* możliwości. Raczej niż w sensie logicznym (jako puste schematy) możliwości projektowane przez rozumienie należy rozumieć jako egzystencjał, tj. „najbardziej pierwotny i ostateczny p o z y t y w n y [podkr. moje] ontologiczny określnik jestestwa [*Dasein*]” (*Bycie i czas*, s. 204).

pomiędzy nimi na samego człowieka w jego istnieniu”<sup>8</sup>. To, co konstytuuje świat, to zachodząca dzięki rozumieniu i interpretacji projekcja i odsłanianie bytów w pełni ich wzajemnych powiązań. (W sposób ikoniczny odzwierciedla te powiązania pełna łączników pisownia stosowana przez Heideggera, m. in. kiedy mówi o egzystencji człowieka w świecie: *in-der-Welt-sein*.)

Heideggerowski świat nie ma charakteru oddzielnego przedmiotu niezależnego od istnienia *Dasein*. Dla Heideggera, jak ujmuje to R. Palmer, świat jest „pierwotny względem jakiegokolwiek rozdziału jaźni i świata w sensie obiektywnym. Jest pierwotny względem wszelkiego uprzedmiotowienia [*objectivity*], wszelkiej konceptualizacji; jest więc także pierwotny względem wszelkiej podmiotowości, ponieważ przedmiotowość i podmiotowość [*objectivity and subjectivity*] zakładają schemat podmiot–przedmiot<sup>9</sup>. Świat i rozumienie/interpretacja są nierozdzielne: stanowią podstawę istnienia *Dasein*. Z jednej strony rozumienie nie byłoby możliwe bez świata, tj. bez holistycznego powiązania bytów, które świat obejmuje. Z drugiej strony — świat jest światem *Dasein*, ponieważ jego istnienie może zrealizować się właśnie dzięki rozumieniu i interpretacji *Dasein*; według Heideggera, jedynie *Dasein* władne jest rozumieć i interpretować w sposób ontologicznie fundujący.

2. Polemiczny kontynuator niektórych wątków myśli Heideggera, Paul Ricoeur również dostrzega ontologiczną wagę interpretacji, ale rozumie ją nie tyle jako sposób istnienia, co jako drogę wiodącą w kierunku istnienia. Dla Ricoeura „interpretacja w technicznym sensie interpretowania tekstów nie jest niczym innym jak rozwinięciem i ustanowieniem tego ontologicznego rozumienia, rozumienia nierozdzielnego od bytu, który został początkowo rzucony w świat”<sup>10</sup>. Jednak — mimo iż uznaje za Heideggerem upadanie (*Verfallen*) ludzkiej istoty w przestrzeń świata — Ricoeur nie decyduje się na jednoznaczne określenie warunków egzystencji *Dasein*, które u Heideggera obejmu-

8 M. King *Heidegger's Philosophy: A Guide to His Basic Thought*, Oxford 1964, s. 83. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z dzieł obcych podano w przekładzie autora.

9 R. Palmer *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston 1969, s. 132.

10 P. Ricoeur *On Interpretation*, w: *After Philosophy: End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman and Th. McCarthy, Cambridge, Mass. and London 1989, s. 373.

ją rozumienie i interpretację jako podstawowy sposób istnienia. Zamiast zerwać z „rozważaniami nad *metoda*” i wstąpić „od razu na płaszczyznę ontologii bytu skończonego, aby odnaleźć tam rozumienie”, jak to uczynił Heidegger, Ricoeur dąży do „zachowania stałego kontaktu z dyscyplinami, które starają się interpretację uprawiać metodycznie”<sup>11</sup>. Nie odrzucając więc esencjalnej kwestii bytu, francuski filozof widzi większą korzyść w podjęciu okrężnej drogi do sfery ontologicznej: „Jest droga krótka [którą wybrał Heidegger] i droga długa, której przebycie proponuję. [...] Droga długa [...] ma także ambicję umieszczania refleksji na poziomie ontologii”<sup>12</sup>.

Swą dłuższą drogę rozpoczyna Ricoeur od badania języka („Wszelkie ontyczne lub ontologiczne rozumienie znajduje swój wyraz zawsze najpierw w mowie”<sup>13</sup>), w nim też odkrywa semantyczną cechę charakteryzującą wszelkie hermeneutyki: „pewną architekturę sensu, którą można by nazwać podwójnym sensem, lub sensem wielokształtnym, którego rola polega za każdym razem, choć w sposób rozmaity, na ujawnianiu i zarazem na ukrywaniu”<sup>14</sup>. Ta semantyka zasłony, którą filozof nazywa symboliczną, staje się głównym motywem jego analizy języka. Ricoeur definiuje symbol jako „strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy”<sup>15</sup>. Takimi właśnie szczególnymi przypadkami podwójnego sensu czy znaczenia ma zajmować się interpretacja, której zakres działania ogranicza się tym samym do tego, co ukryte i symboliczne. Interpretacja, pisze Ricoeur, „jest pracą myśli, która polega na odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na rozwinięciu poziomów znaczeniowych, zawartych w znaczeniu dosłownym [...]”. Symbol i interpretacja stają się dzięki temu pojęciami korelatywnymi; tam jest interpretacja, gdzie jest wielokształtny sens; wielość sensów staje się widoczna właśnie w ramach interpretacji”<sup>16</sup>.

W istocie takie ujęcie interpretacji nie tylko zakłada ostre rozróżnienie między tym, co dosłowne i tym, co metaforyczne, między tym, co

---

11 P. Ricoeur *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, w: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s.185, 189–190.

12 Tamże, s. 185.

13 Tamże, s. 190.

14 Tamże, s. 191.

15 Tamże, s. 191.

16 Tamże, s. 192.

dane bezpośrednio i co zapośredniczone, ale także utrzymuje dychotomię rozumienia i interpretacji jako odrębnych i odmiennych czynności poznawczych. Interpretacja jawi się tu przede wszystkim w swej funkcji epistemologicznej jako metoda dyscyplin hermeneutycznych, z którymi Ricoeur, jak powiada wyżej, chce utrzymać bliskie związki. Powiązanie ontologii i interpretacji uwidacznia się wyraźnie dopiero wraz z pojawieniem się kwestii podmiotu.

Samopoznanie podmiotu — jego dostęp do własnego jestestwa i kształtu — może nastąpić jedynie poprzez symbole — powiada Ricoeur w *Symbolice zła*<sup>17</sup>. Ponieważ zaś, jak stwierdziliśmy wyżej, symbol domaga się interpretacji jako swego korelatu, staje się interpretacja kluczem otwierającym ontologię podmiotu. Następujące później u Ricoeura rozszerzenie zadań interpretacji do odcyfrowywania nie tylko symboli, ale i tekstów, utrzymuje tę ontologiczną i samoustanawiającą dla podmiotu rolę interpretacji: „Zrozumieć siebie to zrozumieć siebie w wyniku spotkania z tekstem, to otrzymać odeń warunki dla jaźni innej niż ta, która podejmowała czytanie”<sup>18</sup>. Owo podążanie szlakiem ku ontologii interpretacji, będącej jednocześnie ontologią podmiotowości, odzwierciedla się w przekonaniu Ricoeura wyrażonym stwierdzeniem, iż „nie ma samozrozumienia nie zapośredniczonego przez znaki, symbole i teksty; w ostatecznym rozrachunku rozumienie zbiega się z interpretacją daną tym pośredniczącym ogniwo”<sup>19</sup>.

Drugim przedstawicielem nowej hermeneutyki, zmierzającym śladem Heideggera do przewartościowania pojęcia interpretacji, jest Hans-Georg Gadamer. Filozof ten, choć także w ostatecznym rozrachunku ma na uwadze rozumienie i interpretację tekstów jako przedmiotów aktów poznawczych, w stopniu znacznie silniejszym niż Ricoeur sytuuje konkretne hermeneutyczne akty w kontekście ontologicznym. O ile dla Ricoeura ontologiczny wymiar interpretacji stanowi odległy *telos* na krańcu dalekiego i mozolnego szlaku, to dla Gadamera wymiar ontologiczny jest fundamentalnym warunkiem działania hermeneutycznego. Rozumienie i interpretacja są dla Gadamera więcej niż tylko aspektami metodologii — są w sposób Heideggerowski istotą naszego Bycia-w-świecie. Z tego też względu rozumienie i interpretacja od samego początku — a nie dopiero gdzieś w ostatecznej rozgrywce samostanowienia podmiotu — jednoczą się, nie będąc działaniami

17 P. Ricoeur *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz i M. Ochab, Warszawa 1986.

18 P. Ricoeur *On Interpretation*, s. 376.

19 Tamże, s. 374.



„antytetycznymi czy wtórnymi względem działań konstytutywnego życia, a pozostają zasadniczym sposobem istnienia życia ludzkiego”<sup>20</sup>. Nieodwołalne zakotwiczenie życia w czasie narzuca interpretacji (i rozumieniu) historyczną skończoność i tym samym uzasadnia zarówno jej projekcję w kierunku przyszłości, jak i zakorzenienie w przeszłej tradycji. Gadamer rozszerza tu znaczenie ontologicznego charakteru rozumienia i interpretacji przez wskazanie wagi i skutków Heideggerowskiego odkrycia dla interpretacji tekstów kultury, tj. przez wskazanie nieuniknionej historyczności interpretatora, która przejawia się nie tylko w projekcji jego (jako *Dasein*) możliwości w przyszłość, ale powoduje określenie jego działań hermeneutycznych przez kumulującą się tradycję przeszłości. Jednocześnie, postrzegając działalność hermeneutyczną jako integralny składnik ludzkiego doświadczenia świata, Gadamerowski projekt interpretacji wykracza poza stwierdzenie jej ontologicznie fundamentalnej i fundującej roli. Przyjmując jako podstawę ontologiczny charakter rozumienia i interpretacji, Gadamer skupia dalej swą uwagę na następstwach tego faktu dla obiegu tekstów w sferze kultury — szczególnie nauk humanistycznych — a także na jego następstwach dla charakteru i warunków naszego dialogu z tymi tekstami. Przyjęcie ontologicznego charakteru interpretacji jest niezwykle istotne jako podstawa filozoficznej hermeneutyki Gadamera, umożliwia ono bowiem wyprowadzenie pojęcia przedsądu (*Vorurteil*) — rozumianego jako wartość pozytywna — z Heideggerowskiej analizy prestruktury (*Vorstruktur*) rozumienia<sup>21</sup>. Ponieważ akt rozumienia i interpretacji zakorzeniony jest nieodwołalnie w egzystencjalnym związku człowieka ze światem, interpretacja nie może być wolną od

20 H-G. Gadamer *The Problem of Historical Consciousness*, w: *Interpretive Social Science: A Reader*, ed. P. Rabinow and W. M. Sullivan, Berkeley 1979, s. 129–30.

21 Według Heideggera to, co czyni rozumienie możliwym, to struktura całości kształtu powiązania (*Ganzheit*), w obrębie którego (a nie w pustce) jakiś byt (*Seiende*) jest postrzegany. Jest to jeszcze nie statyzowana matryca umożliwiająca samo uchwylenie bytu jako takiego, a „opiera się ona zawsze na pewnym wstępnym zasobie (*Vorhabe*)”. Przystwojenie sobie rzeczy rozumianej jest zawsze perspektywiczne, „odsłania zawsze pod przewodnictwem pewnego punktu widzenia, który ustala z uwagi na co to coś zrozumianego ma być wykładane [interpretowane]. Wykładnia [interpretacja, *Auslegung*] zawsze opiera się na wstępnym oglądzie (*Vorsicht*)”. Wreszcie interpretacja zawsze odbywa się w ramach określonej siatki pojęć, „opiera się na pewnym wstępnym pojęciu (*Vorgriff*)”. (*Bycie i czas*, s. 213) Interpretacja „nigdy nie jest bezzałożeniowym ujmowaniem czegoś uprzednio danego” (tamże, s. 213–214). Interpretację „czegoś jako czegoś istotowo fundują: wstępny zasób [*Vorhabe*], wstępny ogląd [*Vorsicht*] i wstępne pojęcie [*Vorgriff*]” (tamże, s. 213), czyli wstępna struktura (lub prestruktura, *Vorstruktur*) rozumienia.

presupozycji operacją biorącą swój przedmiot w nawias odgradzający go od związków z innymi bytami. Przeciwnie, u podstaw Gadamerowskiej legitymizacji przedsądu leży ugruntowanie interpretacji w prestrukturze rozumienia pojmowanego jako ludzkie *existentiale*. Dopiero w tym kontekście prawomocne staje się stwierdzenie Gadamera, iż „Przedsądy są podstawą naszego otwarcia na świat”<sup>22</sup>. Podstawowym wnioskiem wyciągniętym przez Gadamera z Heideggerowskiej nauki jest twierdzenie, iż — jeżeli interpretacja jest przede wszystkim aktem ontologicznym osadzonym w temporalności istnienia — to nie ma „nieuprzedzonej” interpretacji: „To nie tyle nasze sądy, co nasze przedsądy konstytuują nasze istnienie”<sup>23</sup>. Ten, kto interpretuje, zawsze podchodzi do tekstu z pozycji określanej przez prestrukturę rozumienia i przez temporalność jego własnej sytuacji egzystencjalnej — to właśnie te dwa czynniki determinują horyzont, który stapia się z horyzontem tekstu w procesie interpretacji. Perspektywa tekstu, zakorzeniona w swej własnej historyczności, jest więc uchwytywana w obrębie horyzontu naszych uprzedzeń — tekst nigdy nie mówi w ideologiczną pustkę. Akt interpretacji polega zatem zawsze na wzajemnym przenikaniu i zespoleniu horyzontów (*Horizontverschmelzung*): na zespoleniu horyzontu tekstu z horyzontem interpretatora.

3. Z szerszej perspektywy współczesnego dyskursu uderza brak w aparacie pojęciowym hermeneutyki koherentnej i metodologicznie aktywnej kategorii znaku. Hermeneutyka skupia się na zagadnieniach interpretacji, nie poświęcając jednocześnie większej uwagi najbardziej podstawowemu czynnikowi medacyjnemu procesów interpretacyjnych; bada ona mechanizmy interpretacji, pomijając leżącą u jej podstaw maszynierię.

Ten brak rozwiniętego pojęcia znaku, którego struktura wyjaśniałaby i uzasadniała procesy interpretacyjne bez konieczności odwoływania się do kategorii mentalistycznych, tradycyjna hermeneutyka rozwiązywała lokując znaczenie w intencjach autorskich lub w hipostazach świadomości — czy to autora, czy interpretatora. Najbardziej współczesny przedstawiciel tego tradycyjnego nurtu, E. D. Hirsch, nie do-

22 H-G. Gadamer *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. D. E. Linge, Berkeley, Los Angeles, London 1976, s. 9.

23 Tamże, s. 9.

puszcza na przykład możliwości znaczenia poza lub ponad indywidualnym umysłem. Z niezakłóconą wątpliwościami pewnością stwierdza więc, iż „nie ma żadnej magicznej krainy znaczeń poza ludzką świadomością. (...) znaczenie to sprawa świadomości, a nie słów”<sup>24</sup>. Wcześniej próby usytuowania znaczenia poza jednostkowym umysłem czynił Dilthey. Jego idea obiektywnego umysłu (*objective mind*) była jednak tylko propozycją przestrzeni, która mogłaby stanowić *locus* znaczenia, ale nie propozycją dynamicznego medium odpowiedzialnego za p r o c e s y interpretacyjne. W podobny sposób reifikującą koncepcją jest enigmatyczna raczej idea „obiektywizacji umysłu” (*objectification of mind*) Bettiego. Jest ona swego rodzaju hipostazą przedmiotu poznania (w kategoriach semiotycznych można by powiedzieć: przedmiotu znaku), pozbawionego jednak powiązań z mechanizmami mediacji i strukturą czynników aktywnych w poznaniu. W nowszej hermeneutyce sytuacja znaku nie zmienia się w sposób istotny. U Heideggera uzależnieniu świata (w jego specyficznym rozumieniu) od aktualności interpretującego i rozumiejącego istnienia *Dasein* towarzyszy zredukowanie funkcji znaku do roli narzędzia. Podobnie marginalizuje rolę znaku Gadamer, nie dostrzegając jego kluczowej funkcji mediacyjnej (jako podstawowego wehikułu poznania w ogóle) i ontologicznej. Paul Ricoeur w znacznie większym stopniu świadom jest znakowego charakteru poznania, ale znowu wąskie rozumienie samego znaku oraz niedoskonałość modelu nie pozwalają mu na radykalne zerwanie granicy między epistemologią i ontologią. Dla Heideggera znak jest narzędziem (*Zeug*): jest poręczny (*zuhanden*), można się nim posłużyć lub odłożyć na bok, ale w żadnym wypadku nie jest znak sposobem istnienia myśli czy też poznania, ani też — metafizycznie — nie jest przestrzenią, która mogłaby dać miejsce i schronienie samemu Byciu. Znaki „są przede wszystkim (...) narzędziami, których specyficzny charakter narzędzia polega na *pokazywaniu*”<sup>25</sup>. Następstwem rozumienia znaku jako narzędzia jest jego monadyczny charakter. Z jednej strony znak przywołuje sieć funkcjonalnych relacji, pozostając w swoistym stosunku „do sposobu by-

24 E. D. Hirsch *Validity in Interpretation*, s. 4.

25 *Bycie i czas*, s. 109; zob. też 110–118. Heidegger nie rozwija zawartej w tym samym fragmencie intuicji, która mogłaby zmienić charakter rozwoju hermeneutyki: „bycie bowiem znakiem czegoś może nawet zostać sformalizowane w postaci *uniwersalnego typu relacji*, tak iż sama struktura znaku posłuży za ontologiczną nić przewodnią «charakterystyki» wszelkiego bytu w ogóle” (tamże, s. 109).

cia zawsze poręcznej całości narzędziowej i jej światowego charakteru” (*BiC*, s. 112). Znak „czierpie swą ekspozycję z niezauważalnością całej »oczywistej« w powszedniości poręcznej całości narzędziowej” (*BiC*, s. 115), czyli jego znaczenie wynika z różnicy, która dzieli go od tego, czym sam nie jest (gdyby nie „pozytywna” podstawa tej zasady, byłaby ona bliska Saussure'owskiemu określeniu znaczenia jako efekto-wi różnicy). Z drugiej strony, mimo zewnętrznego uwikłania znaku w „całość narzędziową” (*Zeugganzheit*) Heidegger nigdy nie rozważa samego znaku jako relacji: czy to jako związku *signifiant* i *signifié*, czy jako trójstronnej relacji nośnika, znaczenia i odniesienia, czy innego rodzaju wewnętrznie relacyjnej struktury. Znak zawsze pozostaje monadą, zdolną jedynie do skomplikowanych zewnętrznych związków z otoczeniem<sup>26</sup>.

Postrzeganie znaku jako monady, nie zaś relacji, uniemożliwia zintegrowanie interpretacji ze strukturą znaku. Dla Heideggera interpretacja w sposób definitywny pozostaje poza znakiem. Rozumienie i interpretacja odkrywają nam zatem nie znakowość świata, a jego rzeczowość. Oznaczoność (*Bedeutsamkeit*) ma większą wagę niż znaczenie (*Bedeutung*) i panuje nad nim raczej, niż się zeń wyłania: „oznaczoność, z którą jestestwo zawsze już jest zżyte, kryje w sobie ontologiczny warunek możliwości tego, by rozumiejące jestestwo mogło jako interpretujące otwierać coś takiego jak »znaczenia«, które ze swej strony fundują możliwe bycie słowa i języka” (*BiC*, s. 124). Struktura „jako” (*Als-Struktur*) odkrywa nam byt, ale w tym odkrywaniu nie zakłada konieczności mediacji. Uwidacznia się to szczególnie w bez-znakowości postulowanego w *Sein und Zeit* poziomem *Vorhabe*<sup>27</sup>; jako poziom przed-predykacyjny jest on jednocześnie poziomem przed-znakowym (przed-semiotycznym), predykatywność bowiem wpisana jest w funkcjonowanie znaku jako znaku. Jako narzędzie znak może być użyteczny, ale nie jest on dla Heideggera koniecznym warunkiem interpretującego i rozumiejącego istnienia.

Przyczyna tego leży przynajmniej częściowo w fakcie, iż Heidegger nie postrzega związków języka, poznania i świata w kategoriach me-

26 Owo wyrażenie monadyczne ujęcie znaku widać na przykład w stwierdzeniu o „relacji między znakiem i znaczonej” (M. Heidegger *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter, Bloomington 1982, s. 206, podkr. W. K.)

27 Zob. przypis 21.

diacji czy reprezentacji, a w kategoriach odsłaniania, odkrywania. Takie ujęcie nie tylko pomija współkreującą moc języka, ale też zakłada prymarność referenta (rzeczy, bytu, odniesienia) względem znaczącego (język jest wszak tylko domem i siedzibą istnienia). Język nie współokreśla bytów, a udziela im bezpiecznego schronienia i osłony, po to, by móc je odkryć uprzywilejowanemu bytowi, jakim jest *Dasein*, istota ludzka. Dla Heideggera fakt językowy wywodzi się z faktu przed-językowego (lub szerzej, przed-semiotycznego). Polega to, jak pisze Magda King, na „spontanicznie aktywnym przyjmowaniu tego, co już tam jest, kiedy to rzeczy zostają uwolnione [*freigeben, freigabe*] w swym byciu; zostają one wydobyte ze swego ukrycia i uzyskują możliwość odsłonięcia się w byciu. To ujawnienie dokonuje się, gdy człowiek »narzuca« na rzeczy świat, w którym mogą się one pokazać jako rzeczy, którymi są”<sup>28</sup>. Takie założenie przed-językowej prymarności bytów (*Seiende*) obecne, jak wspomniałem wyżej, szczególnie we „wstępnym zasobie” (*Vorhabe*) dania nam rzeczy od razu w ich „jak”-strukturze — w ich „bez-reprezentacyjności” — zakłada b e z p o ś r e d n i o ś ć rozumienia i interpretacji na najbardziej fundamentalnym poziomie.

Bezpośredniość rozumienia dopuszcza również Gadamer, który wprawdzie twierdzi, iż „możliwość rozumienia zależy od możliwości (...) pośredniczącej interpretacji”<sup>29</sup>, ale też natychmiast dodaje: „Zachodzi to z natury i tam, gdzie rozumienie jest bezpośrednie i nie jest podejmowana żadna wyraźna interpretacja”<sup>30</sup>. Gadamer zajmuje się przede wszystkim poznaniem na poziomach wykraczających poza przed-znakowy poziom *Vorhabe* (zasobu wstępnego), ale przejmuje za Heideggerem tendencję do wąskiego i utylitarne go traktowania znaku i ani w sposób wiążący nie kojarzy interpretacji ze strukturą znaku<sup>31</sup>, ani też nie zajmuje się umiejscowieniem w sferze tekstu.

Inaczej rzecz się ma z hermeneutyką Paula Ricoeura. Filozof ten zmierza w kierunku zobiektywizowania procesów interpretacyjnych p o z a jednostkową świadomością i proponuje bardzo interesującą „nową definicję interpretacji, która byłaby w mniejszym stopniu subiektywną operacją, niż obiektywnym procesem; mniej działaniem na tekście, niż działaniem samego tekstu”, umiejscowionym w jego

28 M. King *Heidegger's Philosophy*, s. 80.

29 H.-G. Gadamer *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 365.

30 Tamże, s. 365.

31 Zob. *Prawda i metoda*, s. 163–169 i 378–382.

„głębokiej semantycy”<sup>32</sup>. Ricoeur zawdzięcza tu wiele semiologii wywodzącej się od de Saussure'a i Barthesa, ale też sam model tej semiologii nie pozwala mu dostrzec syntetyzującej mocy znaku i jego fundamentalnej roli jako nośnika interpretacji. Podobnie jak inni hermeneuci, Ricoeur rozumie znak bardzo wąsko (przede wszystkim w jego roli indykatywno-indeksyjnej) i nie zauważa nierozrwalnego związku struktury znaku z działaniem interpretacyjnym czy to indywidualnego odbiorcy, czy samego tekstu. Dla Ricoeura poziom tekstowy nie jest już poziomem znakowym: „znak pełni tylko funkcję odróżniającą: to, co jest charakterystyczne dla danego znaku odróżnia go od innych znaków. Odróżnić się i znaczyć to dla znaku to samo. Zdanie, w p r z e c i w i e ń s t w i e do znaku, pełni funkcję syntezy”<sup>33</sup>. Ricoeur uznaje znaczną autonomię tekstu i dostrzega jego nieredukowalność do zdań-składników, ale brak syntetyzującego pojęcia znaku, którego struktura zdolna byłaby objąć tak zdania jak i teksty, utrudnia mu izomorficzne podejście do zagadnienia „zobiektywizowanej” poza świadomością interpretacji i jej udziału w ontologii ludzkiej podmiotowości.

4. Przedstawione powyżej hermeneutyczne przeoczenia związków znaku i interpretacji przywołują koncepcję wprawdzie oddaloną w czasie i przestrzeni, ale niezwykle istotną dla uzmysłowienia ontologicznych uwikłań interpretacji. Mam tu na myśli propozycje amerykańskiego filozofa, Charlesa S. Peirce'a. Jak u Heideggera, tak i w dziele Peirce'a — choć parę dziesiątków lat wcześniej — interpretacja przenika i nasycą świat. Inaczej jednak niż u Heideggera, gdzie wzajemne uzależnienie interpretacji i istnienia jest sprawą decyzji metafizycznej, u Peirce'a interpretacyjny charakter świata wynika z jego znakowego charakteru. Interpretacja jako *konieczny* element poznania zawiera się w strukturze znaku oraz w założeniu, iż ani nie istnieje myśl poza znakami, ani też żaden byt nie może być dany naszemu poznaniu bez zapośredniczenia przez znaki: „Każda myśl, czy kognitywna reprezentacja, ma charakter znaku. »Reprezentacja« i »znak« są synonimami” (CP 8.191). „Nie mamy

32 P. Ricoeur *What is a Text? Explanation and Interpretation*, w: *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology*, ed. D. M. Rasmussen, The Hague 1971, s. 148.

33 P. Ricoeur *Philosophie et langage*, w: *Contemporary Philosophy. A Survey*, t. 3, ed. R. Klibansky, Florence 1969, s. 176.

zdolności myślenia bez znaków” (CP 5.265). „Wszystko, co wiemy lub myślimy, jest poznane i pomyślane za pomocą znaków i cała nasza wiedza sama jest znakiem” (MS 7).<sup>34</sup>

Tak jak interpretacja jest niezbędna poznaniu, tak i samo poznanie nie musi mieć charakteru aktualnego. To stwierdzenie jest moim zdaniem jednym z najistotniejszych wkładów Peirce'a w ontologię interpretacji. Nie tylko jest poznanie niezależne od indywidualnego umysłu, ale też poznanie aktualne jest w istocie wtórne względem szerszej koncepcji poznania rozumianego jako kategoria ponadaktualna. Autonomię poznania i interpretacji gwarantuje struktura znaku.

Inaczej niż znak Saussure'owski, znak Peirce'a składa się z relacji nie dwóch, a trzech elementów: reprezentamenu (nośnika znaczenia, *signifiant*), przedmiotu oznaczanego czy też wyznaczanego przez znak, oraz interpretanta. Nas interesuje tu przede wszystkim ten trzeci element. Interpretant nie tylko wyjaśnia (interpretuje) swój znak, jest nie tylko znaczeniem znaku, ale zawsze jest także innym znakiem, ponieważ znaczenie — według Peirce'a — można ująć jedynie przez interpretację w innych znakach. Będąc znaczeniem znaku (tj. będąc zakorzenionym w jednym znaku) i sam będąc znakiem, interpretant musi posiadać swojego interpretanta, który również ma swojego interpretanta, i który sam staje się znakiem (i tak dalej, jak powiada Peirce, *ad infinitum*; (CP 1.203). Esencją tej samogenerującej się autonomiczności jest „zdolność do nieskończonego przekładu znaku na znak” (CP 2.153).

Z tej perspektywy żaden znak nie może istnieć odrębnie od innych znaków<sup>35</sup>: „Żaden znak nie może funkcjonować jako taki, o ile nie jest interpretowany w innym znaku. (...) Chcę powiedzieć przez to, iż tam gdzie jest znak, tam będzie interpretacja w innym znaku” (CP 8.225 przypis). Bezpośrednim bytowym gwarantem każdego znaku

34 C. S. Peirce *Collected Papers*, t. 1–6, red. C. Hartshorne i P. Weiss; t. 7–8, red. W. Burks, Cambridge, Mass., 1931–58. We wszystkich cytatach z *Collected Papers* Peirce'a (skrót CP) pierwsza liczba zwyczajowo oznacza tom, druga numer paragrafu. Skrót MS odnosi się do niepublikowanych manuskryptów autora.

35 Stwierdzenie takie jest równie prawdziwe w odniesieniu do semiotyki Saussure'owskiej i znaku diadycznego składającego się z relacji *signifiant–signifié*. O ile jednak w tradycji Saussure'owskiej znak zależy od innych znaków w sposób negatywny i jest definiowany przez różnicę dzielącą go od tych innych znaków, to dla Peirce'a zależność znaku od semiotycznego uniwersum jest pozytywna i zasadza się na interpretacji znaków przez inne znaki.

jest więc jego interpretant, a inaczej mówiąc, sposobem istnienia znaku jest interpretacja, przy czym interpretacji nie należy rozumieć tutaj jako czynności podmiotu wykonywanej na znakach, a — za Hanną Buczyńską-Garewicz<sup>36</sup> — jako aktywność samych znaków (por. wcześniejsze uwagi o aktywności tekstu u Ricoeura). Tak rozumiana interpretacja jest ontologiczną koniecznością: znak istnieje nie dlatego, że jest akurat przez kogoś używany, rozumiany czy odczytywany, ale dlatego, że przekłada się na inny znak, że jest interpretowany w innym znaku.<sup>37</sup> Ponieważ zaś każdy znak — aby być znakiem — musi mieć swojego interpretanta, nie tylko proces semiozy jest nieskończony i bezustanny, ale i interpretacja jako bytowy fundament semiozy i znaków obejmuje bez wyjątku całe semiotyczne uniwersum. Jest to stwierdzenie ważne, bowiem narzuca nam w konsekwencji nie rzeczowość świata — jak u Heideggera — a jego znakowość i przesyconie semiozą. Szczególne jednak konsekwencje ma ontologiczny charakter interpretacji dla ludzkiej podmiotowości, jeżeli przyjmemy, iż podmiot sam jest konstruktem znakowym.

W kategoriach filozofii Peirce'a rozumienie podmiotu jako znaku jest konieczną konsekwencją dwóch podstawowych i wzajemnie powiązanych przesłanek: po pierwsze, że wszelka myśl i wszelkie poznanie ujęte jest w znaki, i po drugie, że nie istnieje poznanie bezpośrednie. Jedyńm dostępnym sposobem poznania siebie jest zatem poznanie zapośredniczone, czyli poznanie siebie jako znaku. Każdy akt indywidualnego poznania wymaga interpretanta: rozumienie i postrzeganie możliwe są jedynie jako interpretacja. Ponieważ ze struktury znaku wynika, że interpretant sam jest znakiem wymagającym interpretacji, podmiot, który doświadcza interpretanta — lub lepiej: podmiot wyłaniający się z aktu interpretacji — sam musi być znakiem. Umysł nie zawiera żadnej treści noumenalnej, a jest raczej „przestrzenią” zaistnienia interpretanta: umysł w istocie jest interpretantem. Jak pisze Peirce: „zawartość świadomości, cały fenomen umysłu [*phenomenal manifestation of mind*], jest znakiem wywodzącym się z wnioskania” (CP 5.315), a zatem „umysł jest znakiem

36 H. Buczyńska-Garewicz *Sign and Continuity*, „Ars Semiotica” 1978 nr 2, s. 3–15.

37 Interpretant zawiera też w sobie wspomnianą wyżej kluczową dwoistość aktualności i potencjalności, znak bowiem „określa [*determines*] jakiś rzeczywisty [*actual*] lub potencjalny umysł, które to określenie nazywam interpretantem” (CP 8.177).



postępującym zgodnie z prawami wnioskowania [*inference*]” (CP, 5.313), zaś bardziej radykalnie i dosłownie: „człowiek jest znakiem [*man is a sign*]” (CP 5.314).

Konsekwencje wynikające z idei Peirce'a — choć on sam tych spraw nie rozwija — są niezwykle istotne dla człowieka postmoderny. Poza swoim wnętrzem i niejako poza swoją wolą — zewnętrznie — podmiot jako byt znakowy utrzymywany jest w istnieniu przez różnorodność praktyk dyskursywnych, od których jest zależny i w których partycypuje. Podmiot funkcjonuje w obrębie tych pól dyskursywnych, bowiem jest interpretowany przez systemy afiliacji, różnic, związków. Stwierdzenie to, to inny sposób powiedzenia, iż podmiot jest produktem tych wszystkich systemów i afiliacji, i że zajmuje oferowane mu pozycje (tzw. *subject positions*; mam tu na myśli oczywiście wszelkie teorie wywodzące się od Althussera i wcześniejszego Foucault).

W ostatecznym jednak rozrachunku istnienie podmiotu zakotwiczone jest w jego własnej działalności interpretacyjnej. Podmiot jest samo-interpretującym się bytem zarówno w najbardziej podstawowym, egzystencjalnym sensie, jak i w sensie jakościowym. O ile praktyki dyskursywne wyznaczają synchronicznie społeczne istnienie podmiotu (wspomniane *subject positions*), to sam podmiot przez swą nieustanną działalność interpretacyjną (i swój interpretacyjny potencjał) utrzymuje swe istnienie na osi diachronicznej. Jako znak zachowuje on konieczny związek ciągłości z wszelkimi swymi uprzednimi interpretantami, relacjami, semiozami, które uczestniczyły w jego stawianiu się i przyczyniły się do jego ukonstytuowania się w takiej czy innej obecnej postaci.

W przeciwieństwie do współczesnych teorii podmiotu (Althusser, Foucault, Kristeva), które kładą nacisk na jego nieciągły i fragmentaryczny charakter, ta koncepcja zakłada i teoretycznie uzasadnia konieczną ciągłość podmiotu-znaku. Jednocześnie taka koncepcja nie dopuszcza ustanowienia jakiegś esencjalnej istoty czy stabilnego centrum, które „magazynowałoby” wszystkie przeszłe akty semiozy. Ciągłość podmiotu ma charakter relacyjny i zasadza się na koniecznej ciągłości znaku interpretowanego w innym znaku, tego zaś w kolejnym znaku, etc. Oczywiście wszystkie te relacje subsystują *in abstracto* w tym sensie, że ich łańcuch jest odtwarzalny; wszystkie też, mniej lub bardziej pośrednio, odnoszą się do aktualnego istnienia podmiotu. To tę właśnie właściwość kumulowania interpretacji (semiozy) nazywamy tradycyjn*ie t o ż s a m o ś c i ą* jaźni.

Interpretując swe otoczenie i siebie — a jako byt znakowy nie może uniknąć auto-interpretacji — podmiot w nie mniejszym stopniu niż jest konstruowany przez społeczne dyskursy sam siebie konstytuuje i konstruuje. Inaczej niż chciałaby znaczna część współczesnej teorii, podmiot nie jest więc jedynie dyskursywnym konstruktem, którego charakter uzależniony jest od czynników zewnętrznych, a jest w istocie i przede wszystkim znakiem etycznym, którego sposobem istnienia jest interpretacja siebie i świata, a zatem i hierarchizacja wartości. Choć obdarzony tożsamością i refleksyjnym charakterem, tak rozumiany podmiot nie jest bytem opierającym się na jakimś esencjalnym czy substancjalnym rdzeniu. Pozostaje on nebularnym i stale zmiennym skupiskiem znakowych relacji i procesów, zaś tożsamość jego polega właśnie na podlegającym ciągłym przemianom interpretacyjnym istnieniu.

Wnioski wypływające z filozofii Peirce'a wskazują, iż umieszczenie twórcy amerykańskiego pragmatyzmu w gronie europejskich przedstawicieli hermeneutyki nie jest bynajmniej gestem anachronicznym. Przywołane tu idee otwierają drogę do spełnienia postulatu, który za cel postawił sobie post-Heideggerowski nurt hermeneutyczny — pokonania rozziwu między ontologicznym i poznawczym (metodologicznym, analitycznym, technicznym) wymiarem interpretacji. W systemie Peirce'owskiej filozofii poznanie i istnienie nie stanowią odgraniczonych sfer, są bowiem jednako ugruntowane w znaku i w interpretacji. W wyrazisty sposób uświadamia nam również ten system nie tylko wagę hermeneutycznej hipotezy uwikłania egzystencji podmiotu w interpretację, ale i jego nieuniknioną.