

Mariusz Oziębłowski

Warunki możliwości interpretacji prawdziwościowej

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 10,
99-116

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Mariusz OZIĘBŁOWSKI

Warunki możliwości interpretacji prawdziwościowej

Przedmiotem niniejszych rozważań będzie interpretacja prawdziwościowa Władysława Stróżewskiego. Zamierzamy wskazać elementy warunkujące realizowalność tego postępowania interpretacyjnego. Identyfikacja taka będzie istotna nie tylko dla określenia miejsca hermeneutyki prawdziwościowej wśród innych projektów hermeneutycznych, pozwoli także antycypować ich kolejną możliwą formę.

Restytucja poznawczych funkcji sztuki a przekroczenie intencjonalności

Hermeneutyczny projekt Władysława Stróżewskiego z całą pewnością należy do koncepcji, których celem jest restytucja pozaartystycznych funkcji sztuki. Jako taki stanowi reakcję na charakteryzujący estetykę nowożytną proces subiektywizacji estetyki. Będąc odpowiedzią na wspólny dla moderny i postmoderny wysiłek dezintegracji tradycyjnych wspólnot rozumienia, hermeneutyka prawdziwościowa jawi się jako próba wykroczenia poza stan rzeczy, w którym doświadczenie sztuki traktowane jest jako obszar suwerenny względem wszelkich metafizycznych, etycznych i poznawczych podległości.

Bez wątplenia, dla zwolenników procesu autonomizacji sztuki emblematycznym fundamentem idei estetycznej suwerenności jest Nietzscheańska teza, wedle której:

[...] między dwiema tak absolutnie odmiennymi sferami, jak sfery podmiotu i obiektu nie ma żadnego związku przyczynowego, żadnego związku trafności czy wyrazu, lecz najwyżej stosunek estetyczny, tj. interpretujący przekład, bełkotliwe tłumaczenie na język zupełnie obcy¹.

¹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 2004, s. 167.

Nietzsche żąda tutaj zastąpienia idei adekwatności formy językowej do rzeczy – fundującej możliwość procesu poznawczego – ideą procesu interpretacyjnego konstytuującego obszar realności. Oznacza to, że realność nie może już dłużej być traktowana jako przedmiot mniej lub bardziej udatnych wysiłków wiernego odwzorowania, lecz zostaje pojęta jako moment procesu czysto estetycznej kreacji. Tam, gdzie „fakty nie istnieją, tylko interpretacje”², interpretacja przestaje być jedną wśród wielu innych aktywności poznawczych, a okazuje się z istoty swej estetycznym procesem konstytucji bytu. Ze względu na ową funkcję ontologiczną możliwe staje się użycie kategorii interpretacji konstytuującej. Interpretacja konstytuująca zatem to proces ontologicznie pierwotny względem wszelkiej podmiotowości i przedmiotowości, nieprzekraczalny, warunkujący wszelką aktywność praktyczną i teoretyczną, oraz przerastający ludzkie możliwości poznawcze.

W sytuacji, gdy interpretacja konstytuująca stanowi nieprzekraczalną *a priori* wszelkiej ludzkiej aktywności, interpretator zostaje zamknięty w jej granicach. Ma to miejsce choćby w hermeneutycznej filozofii Hansa-Georga Gadamera:

[...] zwrot od działania rzeczy samej, od przybierania-postaci-językowej przez sens wskazuje na pewną uniwersalno-ontologiczną strukturę, mianowicie na podstawową konstytucję wszystkiego, ku czemu w ogóle rozumienie może się zwrócić. *Bytem, który może być rozumiany, jest język*. Fenomen hermeneutyczny narzuca tu niejako własną uniwersalność na bytową konstytucję czegoś rozumianego, gdy określa ją w uniwersalnym sensie jako *język*, a własne odniesienie do bytu jako interpretację³.

By stanowić alternatywę dla takiego stanu rzeczy, hermeneutyka Stróżewskiego zostaje zorientowana na akt wykroczenia poza ów (dla hermeneutycznych antyfundamentalistów nieprzekraczalny) obszar interpretacyjnego procesu konstytucji bytu.

Aby ten cel zrealizować, Stróżewski wychodzi od Ingardenowskiej teorii intencjonalności dzieła sztuki. Zauważmy tutaj, że pozbawienie dzieła wartości poznawczej, stanowiące konsekwencję traktowania dzieła sztuki jako przedmiotu intencjonalnego, z jednej strony jest zgodne z modernistyczną tendencją do autonomizacji i subiektywizacji estetyki, z drugiej zaś stanowi realizację postmodernistycznego postulatu redukcji wartości poznawczych i etycznych do wartości estetycznej. Traktowane jako obszar autonomiczny i hermetyczny względem konieczności pozaartystycznych, dzieło sztuki stanowi uniwersum suwerenne, bo podległe jedynie imperatywowi realizacji wartości estetycznej. Zauważmy jednak, że postawienie znaku równości pomiędzy procedurą konstytucji przedmiotu intencjonalnego a aktywnością interpretacyjną⁴ sprawia, że postulat uniwersalności hermeneutyki sprowadza się do twierdzenia o intencjonalnym charakterze bytu.

² Tamże, s. 372.

³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 636.

⁴ Co jest charakterystyczne dla wielu autorów antyfundamentalistycznych, ale z pewnością nie dla Ingardena.

Co istotne, intencjonalny status dzieła sztuki okazuje się być analogią intencjonalnego statusu rzeczywistości, dla paninterpretacjonistów stanowiącej przecież pochodną interpretacyjnego ruchu konstytucji bytu dokonującego się wewnątrz wspólnoty interpretacyjnej. Jeśli dla modernistów dzieło sztuki, z racji swego intencjonalnego statusu, traci wymiar prawdziwościowy, to dla postmodernistów byt, jako wytwór suwerennej aktywności interpretacyjnej, staje się zjawiskiem czysto estetycznym. Tu – uniwersum dzieła, tam – sama rzeczywistość, ulegają redukcji do form intencjonalnych wytworów aktywności interpretacyjnej.

Podobieństwo pomiędzy paninterpretacjonistyczną teorią hermeneutycznej konstytucji bytu a Ingardenowską ideą konkretyzacji intencjonalnego uniwersum dzieła sztuki widoczne jest, gdy zwrócimy uwagę na hermetyczność procesów konstytucji i konkretyzacji.

W teorii Ingardena *quasi*-sądy konstytutywne dla uniwersum dzieła sztuki, nie określając warunków swej korespondencji z rzeczywistością pozaartystyczną, zamykają obszar swych odniesień przedmiotowych w immanentnej sferze dzieła⁵. W trakcie procesu konkretyzacji przedmiotu estetycznego dochodzi jedynie do wytworzenia warstwy przedmiotów przedstawionych będących intencjonalnymi odpowiednikami *quasi*-sądów. Desygnatami *quasi*-sądów są przedmioty intencjonalne, a nie realne. Adekwatność *quasi*-sądów i ich konkretyzacji wynika z logiki procesu konkretyzacji⁶.

Oznacza to, że zarówno proces hermeneutycznej konstytucji bytu, jak i obszar intencjonalności dzieła są samowystarczalne i nieprzekraczalne. Nie dopuszczają możliwości żadnych odniesień zewnętrznych.

Powrót do klasycznej koncepcji prawdy, który deklaruje Stróżewski, jawi się jako zakwestionowanie hermetyczności procesu hermeneutycznej konstytucji intencjonalności. Oparta na klasycznej koncepcji prawdy restytucja poznawczej wartości sztuki ma realizować się dzięki wykroczeniu poza immanentną sferę dzieła. Pomysł Stróżewskiego polega na wskazaniu procedury umożliwiającej odniesienie konkretyzacji do transcendentnego względem niej obszaru.

Propozycja, którą pragnę przedstawić [...], jest następująca: nie naruszając Ingardenowskiej teorii *quasi*-sądów, można w sposób właściwy, chociaż pośredni, przypisywać niektórym dziełom literackim, bądź w całości, bądź ich określonym fragmentom, wartość prawdziwości, w klasycznym, logicznym (tzn. poznawczym) jej rozumieniu.

Rezultat ten uzyskać można dzięki temu, co proponuję nazwać prawdziwością interpretacją dzieła⁷.

⁵ A.J. Nowak, *Prawda w dziele sztuki*, [w:] A.J. Nowak, L. Sosnowski, *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków 2001, s. 206.

⁶ Możliwe przypadki niezgodności wynikać mogłyby jedynie z oczywistych poznawczych ograniczeń podmiotu doświadczenia sztuki i pokrywałyby się z sytuacją zasadniczej deformacji schematycznej struktury dzieła. Przy założeniu istnienia kulturowych mechanizmów identyfikacji tożsamości dzieła oraz weryfikacji poprawności procesu konstytucji warstwy przedmiotów przedstawionych (tak jak jest to w koncepcji Ingardena), albo też zakładając totalną suwerenność interpretatora (tak jak dzieje się to w przypadku hermeneutyk postmodernistycznych), problem konkretyzacji deformujących nie istnieje.

⁷ W. Stróżewski, *Wokół piękna*, Kraków 2002, s. 237.

Interpretacja prawdziwościowa ma się sytuować pomiędzy intencjonalnym obszarem dzieła sztuki a transcendentnym dlań obszarem rzeczywistości pozaartystycznej – jest narzędziem ukazującym adekwatność obu obszarów. Jednak nie chodzi tu o adekwatność pomiędzy warstwą przedmiotów przedstawionych a ich realnymi odpowiednikami. Interpretacja prawdziwościowa ma dokonać identyfikacji warstwy sensu nadrzędnej w stosunku do warstwy przedmiotów przedstawionych.

Sens w tym szerokim ujęciu nie będzie się więc ograniczał do warstwy znaczeniowej dzieła. Wolno i trzeba wypatrywać go i w innych warstwach, rozszyfrowując na przykład symbolikę przedmiotów przedstawionych i ich układów (jeśli oczywiście istotnie coś one symbolizują), penetrując horyzonty otwieranego przez dzieło świata (czy światów), jakości metafizycznych, idei, wartości, itp.⁸

Interpretacja prawdziwościowa wydobywać ma więc symboliczność warstwy przedmiotów przedstawionych; ujawniać inne niż estetyczna wartości i inne warstwy sensu. Tym samym musi tu chodzić o identyfikację warstwy przedmiotowej obecnej ponad warstwą przedmiotów przedstawionych. Nie bez powodu, by określić relacje pomiędzy warstwą przedmiotów przedstawionych a warstwą sensów ponad nią nadbudowaną, Stróżewski sugeruje odpowiedniość pomiędzy Ingardenowskim procesem konkretyzacji warstwy przedmiotów przedstawionych a procesem ujawniania warstwy sensu nadrzędnego.

Pamiętajmy, że sens prawdziwościowy jest czymś różnym od „immanentnego” sensu dzieła, tak właśnie, jak konkretyzacja estetyczna jest czymś różnym od dzieła-schematu. Ale różnice idą znacznie dalej: gdy w przypadku dzieła i konkretyzacji nie przekraczamy sfery intencjonalności, w interpretacji prawdziwościowej świadomie wykraczamy poza nią, czyniąc to na własną odpowiedzialność [...]⁹.

Nadrzędność warstwy sensu prawdziwościowego wobec warstwy przedmiotów przedstawionych (immanentnego sensu dzieła) jest analogiczna do nadrzędności warstwy przedmiotów przedstawionych względem schematycznej struktury dzieła. Mogłoby się w takim razie wydawać, że procedurze konkretyzacji warstwy przedmiotów przedstawionych musi odpowiadać procedura konkretyzacji sensu prawdziwościowego.

Mimesis i methexis

Jednak Stróżewski twierdzi, że pomiędzy interpretacją prawdziwościową a ruchem konkretyzacji warstwy przedmiotów przedstawionych zachodzi dość istotna różnica. Otóż, o ile proces konkretyzacji (interpretacja konstytuująca) jest procedurą immanentną w stosunku do intencjonalnego obszaru dzieła, to inter-

⁸ Tamże, s. 238.

⁹ Tamże, s. 254.

pretacja prawdziwościowa wykracza poza granice dzieła ku transcendentnej względem niego sferze rzeczywistości pozaartystycznej. Z tego to powodu mowa jest o „potencjalnej transcendencji” sfery sensu prawdziwościowego:

Istotnym momentem tak wydobywanego sensu jest jego potencjalna transcendencja – to, że pretenduje on niejako do tego, bo zostać odniesionym do czegoś poza dziełem, by „mówić” o zewnętrznym w stosunku do tego dzieła świecie¹⁰.

Interpretacja prawdziwościowa okazuje się transcendentalnym aktem przekroczenia intencjonalności dzieła. Dokonuje ona ugruntowania dzieła w rzeczywistości pozaartystycznej. Przekraczając wymiar estetyczny, likwiduje autonomię dzieła, znosi jego hermetyczność względem konieczności o pozaestetycznym charakterze. Otwarcie przed sztuką możliwości interpretacji prawdziwościowej – restytucja poznawczej wartości sztuki – oznacza związanie dzieła z rzeczywistością pozaartystyczną. To sens prawdziwościowy wiąże intencjonalny obszar dzieła ze sferą transcendentną. Co ciekawe, Stróżewski zauważa, że zadanie metafizycznego ufundowania dzieła wymaga odejścia od wyjściowego postulatu pozostawiania przy klasycznej koncepcji prawdy. Mimo wyraźnego wskazania klasycznej koncepcji prawdy jako fundamentu procedury restytucji poznawczej wartości sztuki proponuje, by prawdziwość właściwą sztuce pojmować w inny niż w teorii mimetycznej sposób.

Wydaje się, że dla istoty prawdziwości sztuki właściwsze od *adequatio* jest *manifestatio*: jej funkcja prawdziwościowa polega na objawianiu, odsłanianiu czegoś, czego bez jej pomocy dostrzec lub doświadczyć nie bylibyśmy w stanie¹¹.

Abstrahując od empirii działań artystycznych i problemów teorii mimetycznej, Stróżewski wskazuje przede wszystkim, iż kategoria adekwatności odwzorowania nie jest stosowna dla określania relacji pomiędzy dziełem a sferą względem niego transcendentną, ze względu na specyfikę relacji łączącej dzieło z objawiającym się w nim obiektem. Idzie o to, że obiekt objawiający się w dziele, poza nim ujawnić by się nie mógł. O ile relacja adekwatności odwzorowania zakłada możliwość zewnętrznego porównania odwzorowywanego z odwzorowywanym, a tym samym zakłada, że odwzorowywane dostępne jest w inny niż z pomocą odwzorowania sposób, to kategoria manifestacji oznacza, że to, co się manifestuje, nie jest dostępne inaczej niż w swej manifestacji. Niezastępowalność obecna w relacji manifestacji jest elementem źródłowości doświadczenia sztuki. Tymczasem koncepcja mimetyczna, traktująca sztukę jako jedną z wielu wymiennych możliwości odwzorowywania rzeczywistości, w oczywisty sposób ową źródłowość wyklucza.

Opozycja źródłowości niezastępowalnej manifestacji i wtórności powtarzalnego odwzorowywania odsyła do zasadniczej odmienności dwóch rodzajów transcendencji:

¹⁰ Tamże, s. 239.

¹¹ Tamże, s. 25.

[...] [obraz] odsyła do czegoś, co jest czymś innym niż model [...]. To, „coś” jest także transcendentne, posiada jednak – jako takie – inny charakter i inny wymiar. Obok „małej” (*minor*) transcendencji modelu-wzoru, pojawia się transcendencja „wielka” (*maior*), nadająca nowy sens i nową wartość dziełu. Jeśli dzieło sztuki do niej istotnie się odnosi, czyni to w inny sposób niż wobec swego „modelu”: tamten odwzorowuje lub opisuje, ten – wyraża, objawia, ewokuje. A jest to możliwe dzięki temu, że w jakimś sensie w owym innym uczestniczy. Na oznaczenie tych dwóch stosunków filozofia grecka znalazła dwa terminy: *mimesis* i *methexis*¹².

Jak widać, związana z relacją adekwatności mała transcendencja odpowiada klasycznej koncepcji prawdy i mimetycznej koncepcji sztuki. Transcendencja wielka miałaby natomiast wiązać się z relacją manifestacji i miast *mimesis* opierać się na kategorii uczestnictwa: *methexis*.

Wydaje się, że mała transcendencja związana jest z paradygmatem semantycznym (czy raczej realistycznym) identyfikującym sferę obiektów przedstawionych w dziele w oparciu o obszar doświadczenia potocznego, w którym możliwy jest pozaartystyczny dostęp do owych obiektów i zewnętrzna względem kreacji artystycznej ocena wartości odwzorowania. Tymczasem transcendencja wielka okazuje się być zorientowana na sferę obcą potocznemu doświadczeniu, której obiekty dostępne są wyłącznie poprzez wytwory kreacji artystycznej, i które w jakiś sposób uczestniczą w wytworze kreacji. To relacja uczestnictwa stanowi tu o niezastępowalności dzieł realizujących wielką transcendencję.

[...] sztuka ma zdolność nadzwyczaj swobodnego odkrywania świata, zdolność odsłaniania i ujawniania czegoś, co w rzeczywistości najgłębsze, najważniejsze, najbardziej istotne. I – rzecz podstawowa – co w inny sposób nie ujawniłoby się w takim stopniu wcale¹³.

Zadanie restytucji poznawczej wartości sztuki wymaga znacznie silniejszej niż *mimesis* relacji wiążącej intencjonalność dzieła z rzeczywistością pozaartystyczną. Dla realizacji tego celu konieczne jest odnalezienie obszaru, którego ontologiczny status jest w sposób oczywisty silniejszy niż status potocznego doświadczenia. Poszukiwanie takiego ontologicznie silniejszego fundamentu prowadzi Stróżewskiego do wskazania *sacrum*, jako obiektu transcendentnego względem immanentnego dzieła obszaru kreacji estetycznej.

Doświadczenie *sacrum* w sztuce odbywa się w ramach szczególnego przeżycia estetyczno-numinotycznego, które prowadzi w konsekwencji do ukonstytuowania się intencjonalnego przedmiotu numinotycznego, będącego jedną z możliwych konkretyzacji dzieła sztuki¹⁴.

Sacrum posiada tutaj status przedmiotu intencjonalnego nadbudowującego się ponad warstwą przedmiotów przedstawionych. Zauważmy, że przedmiot numinotyczny stanowi efekt procesu konkretyzacji, posiadającej zindywidualizowany, podmiotowo zdeterminowany charakter, nie jest więc transcendentny

¹² Tamże, s. 131.

¹³ Tamże, s. 255.

¹⁴ Tamże, s. 227.

względem intencjonalnego obszaru dzieła. Z tego też powodu Stróżewski zwraca uwagę na różnicę pomiędzy *sacrum* będącym tylko intencjonalnym przedmiotem numinotycznym a samym *numinosum* posiadającym radykalnie odmienną kwalifikację ontologiczną.

Dociekając jednak możliwości *sacrum* w sztuce, musimy ciągle pamiętać, że obcujemy stale jedynie z pewnym przedmiotem intencjonalnym, z fenomenem lub – co najwyżej – z odsłaniającą się poprzez ten fenomen ideą *sacrum*, nie docieramy natomiast do *sanctum* w znaczeniu czysto religijnym, znaczeniu, które zakładać musi pewną rzeczywistość metafizyczną, rzeczywistość istniejącą w sposób absolutny¹⁵.

Zróznicowanie form procedur interpretacyjnych musi w takim razie uwzględniać bogatszą ontologicznie niż składającą się tylko z warstw intencjonalności strukturę rzeczywistości¹⁶. Należałoby zatem odróżnić od siebie:

Po pierwsze – interpretację konstytuującą 1° – prowadzącą od intencjonalnej warstwy *quasi*-sądów do intencjonalnej warstwy przedmiotów przedstawionych 1°.

Po drugie – interpretację 2° (tu znajdzie się m.in. konkretyzacja numinotyczna) – prowadzącą od intencjonalnej warstwy przedmiotów przedstawionych 1° do intencjonalnej warstwy przedmiotów przedstawionych 2° (wśród których znajdują się m.in. przedmioty numinotyczne).

Po trzecie – interpretację prawdziwościową – prowadzącą od intencjonalnej warstwy przedmiotów przedstawionych do obszaru transcendentnego względem dzieła.

Dwie formy transcendencji

Istotą hermeneutycznego projektu Stróżewskiego i właściwym celem interpretacji prawdziwościowej ma być transcendowanie intencjonalnego obszaru dzieła. Procedura transcendowania może jednak wystąpić w dwóch dość istotnie różniących się od siebie postaciach. Po pierwsze: intencjonalny obszar dzieła może transcendować ku intencjonalnemu obszarowi rzeczywistości pozaartystycznej. Po drugie: intencjonalny obszar dzieła może transcendować ku nie-intencjonalnemu obszarowi rzeczywistości pozaartystycznej.

Argumentem przemawiającym za skojarzeniem projektu hermeneutyki prawdziwościowej z zamiarem wykroczenia ku nie-intencjonalnemu fundamentowi intencjonalnego obszaru dzieła może być chyba dość wyraźne wskazanie Stróżewskiego, wiążące procedurę interpretacji prawdziwościowej z „wykroczeniem poza sferę intencjonalności”¹⁷. Wydaje się, że nie chodzi w nim o przekroczenie intencjonalności dzieła ku intencjonalności rzeczywistości pozaartystycznej, lecz raczej o przekroczenie intencjonalności w ogóle.

¹⁵ Tamże, s. 228.

¹⁶ Tamże, s. 221.

¹⁷ Tamże, s. 254.

Skądinąd, w punkcie wyjścia cały projekt zostaje zamyślony jako modyfikacja Ingardenowskiej teorii intencjonalności dzieła sztuki¹⁸. Skoro modyfikacja ta polegać ma na przełamaniu hermetyczności intencjonalnej sfery dzieła, zamierzeniem projektu jest raczej związanie intencjonalnego obszaru dzieła z obszarem o silniejszym – niż intencjonalny – statusie ontologicznym niż powiązanie dwóch obszarów intencjonalności.

Rozstrzygająca w tym względzie wydaje się nam teoria partycypacji, postulat zastąpienia *mimesis* przez *methexis*, oraz, przede wszystkim, postulat osadzenia procesu hermeneutycznego w bogatszej strukturze ontologicznej.

Dokładniejsza analiza kategorii *methexis* prowadzi do wniosku, że restytucja poznawczego wymiaru sztuki zasadza się na czymś więcej niż interakcja pomiędzy dwoma obszarami intencjonalności. Zauważmy, że w przypadku *methexis* obok ruchu interpretacji prowadzącego od dzieła ku obszarowi transcendentnemu można odnaleźć ruch partycypacji prowadzący w przeciwnym kierunku. *Methexis* oznacza, że procedura interpretacyjna nie jest tylko czysto podmiotową aktywnością, wyrazem kreacyjnej suwerenności podmiotu, lecz procesem ujawniającym oddziaływanie tego, co – radykalnie przekraczając intencjonalny status dzieła – udziela mu swej ontologicznie silniejszej kondycji. Gdyby to, co partycypuje w dziele, nie posiadało silniejszego niż intencjonalność statusu, nie mogłoby przecież „objawiać”, „odślaniać” się. Jeśli moment aktywności przedmiotowej (czy wręcz przejęcia podmiotowości doświadczenia sztuki przez przedmiot owego doświadczenia), wobec której podmiot doświadczenia sztuki może być tylko obserwatorem, nie jest u Stróżewskiego tylko czysto frazeologicznym zabiegiem, musi świadczyć o ponad-intencjonalnym statusie przedmiotu hermeneutyki prawdziwościowej.

Należałoby zatem mówić o transcendentalnej funkcji interpretacji prawdziwościowej, polegającej na wykroczeniu poza obszar interpretacyjnego procesu konstytucji bytu, nieprzekraczalny dla filozofii antyfundamentalistycznej. Dokonuje się tu hermeneutyczne przekroczenie intencjonalności. Jeśli interpretacja konstytuująca jest elementem interpretacyjnego procesu konstytucji bytu, to interpretacja prawdziwościowa miałaby być aktem transcendowania procesu interpretacyjnego, otwierającym ów proces na to, co jest jego nie-intencjonalnym fundamentem. Czy jednak przekroczenie sfery intencjonalności rzeczywiście może prowadzi ku czemuś więcej niż konkretyzacja? Czy sens prawdziwościowy, mimo swej hermeneutycznej proveniencji, może mieć inny niż intencjonalny status? Czy zatem interpretacja prawdziwościowa może być traktowana jako coś więcej niż interpretacja?

¹⁸ Tamże, s. 237.

Interpretacja prawdziwościowa a interpretacja konstytuująca

Aby określić rodzaj relacji łączącej interpretację prawdziwościową i konstytuującą, należy wyraźniej zdać sobie sprawę z tego, na czym właściwie miałyby polegać ponad-intencjonalny charakter interpretacji prawdziwościowej.

Jeśli interpretacja prawdziwościowa ma być ruchem ujawniającym nie-intencjonalny fundament intencjonalności, musi otwierać możliwość poznawczego dostępu do obszaru nadrzędnego w stosunku do interpretacyjnego samoruchu konstytuującego obszar realności. To, co transcendentne względem obszaru językowej konstytucji bytu, jest po prostu tym, co pozajęzykowe. Pozajęzykowy status obszaru transcendentnego nie oznacza jednak, iż jest to po prostu coś, co nie jest językiem. Skoro dla antyfundamentalistycznych paninterpretacjonistów język jest nieprzekraczalnym warunkiem możliwości wszelkich procesów poznawczych, to, co pozajęzykowe, winno też być tym, co niewysławialne.

Dla Stróżewskiego obecność owego ponadjęzykowego celu ruchu hermeneutycznego jest na tyle ważna, że moment otwarcia na niewysławialne, nadrzędne i warunkujące wskazuje nie tylko jako element doświadczenia sztuki, lecz również jako element doświadczenia istnienia:

Doświadczenie istnienia jest metafizyczne w tym właśnie, że nie jest w stanie wyczerpać się w samym sobie, lecz musi przekraczać, to znaczy transcendować siebie, ku czemuś, co jest inne, a równocześnie uzależniające od siebie nasze własne istnienie. Uzależniające objawia się jako moc wobec uzależnionego, jako pierwotne wobec pochodnego, jako Absolut wobec przygodności¹⁹.

Niewyczerpywalność doświadczenia istnienia zostaje tu utożsamiona z właściwym temu doświadczeniu ruchem samotranscendencji. Skoro przedmiot doświadczenia ma charakter intencjonalny, niewyczerpywalność polega chyba na nieustającym odsyłaniu ku temu, co nie-intencjonalne. Związek niewyczerpywalności z nie-intencjonalnością staje się jaśniejszy, gdy Stróżewski jako emblematyczny przypadek ujawnienia niewyraźności partycypującego w dziele czynnika transcendentnego wskazuje estetyczne doświadczenie *sacrum*.

Sacrum, jeśli w dziele sztuki istotnie doszło do jego uobecnienia, fascynuje bardziej niż czyste piękno, a zarazem jest bardziej odległe, transcendentne, wzniosłe niż wszelka estetyczna wzniosłość. Jest tajemnicze, ale nie tajemniczością przedstawioną czy wywołaną środkami, które ostatecznie można ujawnić i rozszyfrować [...], lecz tajemniczością, która dana jest jako nieprzenikniona, nie do odgadnięcia²⁰.

Znamienne, że niewyraźność celu interpretacji prawdziwościowej jest nieprzewycięzalna. Ma to być charakterystyczne nie tylko dla estetycznego doświadczenia *sacrum*, lecz okazuje się być własnością określającą każdy przypadek transcendencji prawdziwościowej.

¹⁹ Tamże, s. 129.

²⁰ Tamże, s. 226.

Sens, nazywany niezręcznie sensem ideowym (od „idei”, nie od „ideologii”!), kulminuje więc w sensie metafizycznym dzieła. Sens ten opiera się na transcendencji i na zdolności do transcendowania dzieła ku jakiemuś poza, sygnalizowanemu przez użyty tu nie bez powodu przedrostek *meta*. Wielkie dzieła sztuki zawierają w sobie jakieś więcej, którego nie da się analitycznie wyczerpać i które samo wskazuje na INNE, decydujące ostatecznie o najgłębszym sensie dzieła²¹.

Jeśli transcendentny dziełu cel interpretacji prawdziwościowej zostaje określony nie tylko jako przekraczający możliwości opisu pojęciowego, ale wręcz z istoty swej niepoznawalny, w centrum naszej uwagi winna znaleźć się różnica pomiędzy tym, co niepoznawalne, oraz procedurą hermeneutyczną ku temu czemuś prowadzącą, czyli różnica pomiędzy interpretacją prawdziwościową a jej przedmiotem²². Stróżewski dostrzega istnienie owej różnicy i w celu jej wyartykułowania sięga po kategorię *numinosum* pojawiającą się w teorii doświadczenia religijnego Rudolfa Otto. Owa bazująca na pojęciu noumenu kategoria ma oznaczać element:

[...] który wymyka się spod tego, co racjonalne [...] i jest *arreton ineffabile* (czymś niewysłowionym), o ile całkowicie jest niedostępny *pojęciowemu* ujęciu²³.

Ponieważ [*numinosum* – M.O.] samo jest czymś irracjonalnym, tzn. nie dającym się określić w pojęciach, może być dostępne jedynie w szczególnej reakcji uczuciowej, jaką wywołuje w przeżywającej jaźni²⁴.

Jakkolwiek Otto rezerwuje kategorię *numinosum* na oznaczenie poznawczo niedostępnej „rzeczy samej w sobie”, która przejawia się wyłącznie poprzez niepoddające się racjonalizacji składowe doświadczenia *sacrum*²⁵, ogranicza więc jej stosowanie do badań religioznawczych, można chyba, bazując na kantowskim odróżnieniu sfery noumenalnej i fenomenalnej, rozszerzyć jej użycie na obszar obiektów transcendentnych względem hermeneutycznego ruchu językowej konstytucji bytu. W tym przypadku odróżnienie *numinosum* od konkretyzacji numinotycznej, dokonane przez Stróżewskiego, mogłoby być stosowane na oznaczenie ontologicznej różnicy pomiędzy sferą intencjonalnych konkretyzacji a nie-intencjonalnych, niepoznawalnych obiektów partycypujących w poszczególnych konkretyzacjach.

²¹ Tamże, s. 267.

²² Przedmiotem interpretacji nie jest tutaj konkretny tekst stanowiący przedmiot interpretacyjnego wysiłku, lecz cel, ku któremu zmierza hermeneutyczna procedura. Przedmiotem interpretacji jest więc obiekt ujawniany w drodze interpretacji prawdziwościowej wychodzącej od warstwy przedmiotów przedstawionych 2^o ku transcendentnemu względem dzieła obszarowi nie-intencjonalnemu.

²³ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 32.

²⁴ Tamże, s. 39.

²⁵ Tamże, s. 18.

Odróżnienie to jest o tyle wygodne, że łączy różnicę pomiędzy intencjonalnością a nie-intencjonalnością z różnicą pomiędzy poznawalnością a niepoznawalnością. Konkretyzacja numinotyczna, należąc do sfery intencjonalności, mieści się w ramach hermeneutycznego ruchu konstytucji bytu, posiada charakter językowy, jest uchwytna pojęciowo, poddaje się kategoryzacji. Numinosum zaś, jako transcendentne względem intencjonalności i jako przekraczające wymiar językowy – nie poddaje się żadnej kategoryzacji. Nie może więc być przedmiotem żadnej pozytywnej wiedzy.

Różnica pomiędzy interpretacją prawdziwościową a jej przedmiotem okazać się musi różnicą pomiędzy hermeneutyczną konstytucją intencjonalności a pozajęzykowym, niewyraźnym fundamentem procedury hermeneutycznej. Pytanie brzmi teraz: czy owa różnica może zostać zniesiona w trakcie samego procesu hermeneutycznego?

Wróćmy teraz do tezy określającej wysiłek Władysława Stróżewskiego jako poszukiwanie takiej formy procedury hermeneutycznej, która, przekraczając intencjonalność, dokonuje metafizycznej lokalizacji dzieła. Czy lokalizacja taka nie musi oznaczać zniesienia różnicy pomiędzy konstytucją intencjonalności a nad-intencjonalnym, niewyraźnym fundamentem dzieła? Taki przecież jest sens kategorii *methexis*. Dzięki partycypacji intencjonalność dzieła przestaje być tylko intencjonalnością (a interpretacja tylko interpretacją), bo ujawnia uczestniczący w niej element nie-intencjonalny. Niezastępowalność relacji manifestacji oznacza, że to, co pozajęzykowe, zostaje dane w formie intencjonalnej konkretyzacji i poza nią dostępne być nie może. Zniesienie różnicy pomiędzy procedurą hermeneutyczną a nie-intencjonalnym obszarem niewyraźnego jest równoznaczne ze zniesieniem różnicy pomiędzy formą pojęciową a tym, co ze swej istoty żadnemu pojęciowemu ujęciu poddać się nie jest w stanie. Tylko wówczas możemy mówić o relacji uczestnictwa oraz o niezastępowalności manifestacji.

Z kolei najistotniejszą własnością hermeneutycznej procedury zorientowanej na niewyraźność swego celu musi okazać się nieobecność pozytywnej wiedzy o owym przedmiocie. Przedmiot jest z istoty swej niewyraźny tylko wówczas, gdy nie jest możliwa żadna forma pojęciowa adekwatna względem niego. Ewokacja niewyraźności jest równoznaczna z radykalną dyskwalifikacją wszelkich prób pojęciowego odwzorowania przedmiotu. Dlatego też interpretacja prawdziwościowa jawi się jako procedura negatywna poznawczo. Jeśli interpretacja ta ma okazać się czymś więcej niż „tylko interpretacją”, musi to znaczyć, że przestaje być ona interpretacją tam, gdzie dostarcza jednorazowego, niepowtarzalnego wglądu w niepoznawalność przedmiotu procesu hermeneutycznego.

Pojawia się teraz problem następujący: jeśli o różnicy pomiędzy interpretacją prawdziwościową a konstytuującą stanowić ma niewyraźność przedmiotu interpretacji, a z kolei istotę interpretacji prawdziwościowej (dokonującej metafizycznej lokalizacji dzieła) stanowić ma zniesienie różnicy pomiędzy formą pojęciową a niewyraźnym przedmiotem, czy przypadkiem zniesienie różnicy

pomiędzy pojęciem a tym, co nie poddaje się żadnym pojęciowym ujęciom, nie oznacza zniesienia niewyraźności przedmiotu i tym samym sprowadzenia interpretacji prawdziwościowej do konstytuującej?

Zauważmy: transcendencja intencjonalności dokonująca się w trakcie interpretacji prawdziwościowej polegać ma na wykroczeniu ku niewyraźnemu. Wykroczenie ku niewyraźnemu to ujawnienie istotowej nieprzystawalności pojęć i rzeczy. Dojść musimy do wniosku, że transcendencja intencjonalności polega zarazem na zniesieniu różnicy pomiędzy formą pojęciową i rzeczą oraz na ujawnieniu nieprzewycięzalnej różnicy pomiędzy formą pojęciową i rzeczą. A zatem – mamy do czynienia z wewnętrzną sprzecznością projektu hermeneutyki prawdziwościowej.

Jako jej efekt należy rozpoznać konflikt pomiędzy programem poznawczej waloryzacji sztuki a twierdzeniem o pozajęzykowym statusie obszaru nie-intencjonalnego. Poznawcza waloryzacja sztuki, pomyślana jako doświadczenie niemożliwości wiedzy, jawi się jako przedsięwzięcie co najmniej ryzykowne. Przecież interpretację można traktować jako procedurę dostarczającą pozytywnej wiedzy o nadrzędnym sensie dzieła tylko dopóty, dopóki dokonuje ona wyraźnej identyfikacji warstwy przedmiotów przedstawionych 2°. Jednak identyfikacja taka jest za każdym razem konstytucją przedmiotu intencjonalnego. A to oznacza, że poznawcza waloryzacja jest możliwa tylko w obszarze interpretacji konstytuującej, a tym samym pozostaje zamknięta w granicach intencjonalności. Pozytywna identyfikacja przedmiotu przedstawionego 2° jest wiedzą, ale nie jest metafizyczną lokalizacją dzieła.

I dalej: jeśli poznawcza waloryzacja dzieła ma być wykroczeniem poza obszar intencjonalności, to wprawdzie dzieło uzyskuje wymiar ponad-intencjonalny, lecz efektem takiego wykroczenia nie może być żadna pozytywna wiedza. Wiedza osiągnięta w transcendentalnym procesie interpretacji prawdziwościowej może być co najwyżej czysto negatywnym stwierdzeniem niemożliwości jakiegokolwiek wiedzy.

Możliwość hermeneutyki hermetycznej

Zreasumujmy: program restytucji wartości poznawczej sztuki opierający się na idei aktu transcendowania intencjonalności językowego procesu konstytucji bytu uwikłany jest w dylemat: albo metafizyczna lokalizacja dzieła w nie-intencjonalnym obszarze niepoznawalności, albo restytucja wartości poznawczej dzięki konstytucji intencjonalnej przedmiotowości.

Jeśli o różnicy pomiędzy interpretacją prawdziwościową a interpretacją konstytuującą stanowić ma niewyraźność przedmiotu interpretacji prawdziwościowej, jako oczywista jawi się myśl, że ta różnica jest nieartykułowalna. Każda próba artykulacji musi zakończyć się ujawnieniem intencjonalnego charakteru pozornie tylko nie-intencjonalnego przedmiotu interpretacji.

Być może rozwiązaniem problemu będzie wskazanie, że poznawcza waloryzacja sztuki nie musi być równoznaczna z przyznaniem sztuce funkcji generowania wiedzy. Jeśli uznać, że wszelka wiedza oznacza pojęciowe zapośredniczenie przedmiotu poznania, doświadczenie sztuki może zostać zakwalifikowane jako bezpośrednie doświadczenie niepoznawalności przedmiotu. Kiedy potraktujemy ekskluzywność, źródłowość i negatywność interpretacji prawdziwościowej jako momenty niezapośredniczonego wglądu w niepoznawalność przedmiotu poznania, może się okazać, że poznawcza waloryzacja sztuki możliwa jest tam, gdzie sztuka zostaje pojęta jako procedura zniesienia pojęciowego zapośredniczenia.

Gdy już jednak utożsamimy interpretację prawdziwościową z procedurą zniesienia pojęciowego zapośredniczenia, zaakceptować też winniśmy myśl, że interpretacja prawdziwościowa jest jakąś formą zakwestionowania interpretacji konstytuującej. Zapśredniczenie pojęciowe dokonuje się przecież w trakcie hermeneutycznego procesu konstytucji bytu. Interpretacja prawdziwościowa zwracając się przeciwko zapośredniczeniu, zwraca się również przeciwko ruchowi językowej konstytucji, a tym samym – przeciwko interpretacji konstytuującej.

Założmy teraz, że w projekcie Stróżewskiego momentem, w którym dokonuje się metafizyczna lokalizacja dzieła, jest przekształcenie się interpretacji konstytuującej w prawdziwościową. Jeśli moment ten jest równoznaczny z otwarciem hermeneutycznego ruchu konstytucji bytu na obszar względem niego transcendentny, a otwarcie to jest wolne od pojęciowego zapośredniczenia, musi to oznaczać, że przekształcenie interpretacji konstytuującej w prawdziwościową ujawnia niemożliwość pojęciowego zapośredniczenia obszaru transcendentnego. Okazuje się zatem, że przekształcenie interpretacji konstytuującej w prawdziwościową polega na zwróceniu się interpretacji konstytuującej przeciwko intencjonalności swego własnego wytworu. Interpretacja prawdziwościowa musiałaby więc realizować się jako pojęciowe zapośredniczenie obszaru transcendentnego względem językowego procesu konstytucji bytu ukazujące niemożliwość pojęciowego zapośredniczenia obszaru transcendentnego względem językowego procesu konstytucji bytu. Własnością interpretacji prawdziwościowej musiałaby być samozwrotność i autodeprecjacja. Być może więc, gdy Stróżewski mówi o samotranscendencji doświadczenia istnienia, idzie o moment, w którym interpretacja konstytuująca, przyjmując formę samozwrotną i autodestrukcyjną, staje się interpretacją prawdziwościową.

Być może też należy sądzić, że w trakcie interpretacji prawdziwościowej procedura hermeneutyczna zmierza w kierunku wyeliminowania intencjonalności własnego przedmiotu w imię niezapośredniczonego dostępu do nie-intencjonalnego obszaru transcendentnego. Samozniesienie intencjonalności staje się tu równoznaczne z manifestacją nie-intencjonalnego. Z kolei, manifestacja ta, jako manifestacja niewyraźności, stanowi kres procesu hermeneutycznego.

Stróżewski rzeczywiście przedstawia interpretację prawdziwościową jako moment końcowy ruchu rozumienia. Charakteryzuje proces hermeneutyczny jako ruch przekraczania kolejnych poziomów sensu. W swej istotnościowej analizie idei sensu wyróżnia sześć płaszczyzn sensu: semantyczną, fenomenologiczną, ontologiczną, ontyczną, aksjologiczną i metafizyczną²⁶, proponując, by płaszczyzny te zostały potraktowane jako fazy pewnego całościowego przebiegu interpretacyjnego zorientowanego na sens metafizyczny. Jeśli kolejne fazy owe go przebiegu – kolejne płaszczyzny sensu – wylaniają się każdorazowo w wyniku pytania o warunki możliwości aktualnie danego poziomu, mechanizm tej procedury może zostać określony jako samotranscendencja sensu. Co ciekawe, punkt dojścia procedury – sens metafizyczny – Stróżewski określa jako granicę sensu.

Czy można pytać o sens istnienia? Otóż wydaje się, że nie. Dzieje się tak dlatego, że wobec istnienia nie można ani zweryfikować, ani sfalsyfikować podstawowych założeń tego pytania, tzn. założenia o racjonalności i założenia o porządku, ładzie. A przecież istnienie samo jest ostatecznym warunkiem sensowności wszelkiej konstytucji²⁷.

Odesłanie do doświadczenia istnienia ukazuje związek granicznej pozycji sensu metafizycznego z niepoznawalnością.

[...] j e s t rzeczywiście jawi się nam jako coś bezwzględnego, z czym nie tylko musimy się liczyć, ale na co jesteśmy całkowicie zdani. Jesteśmy, jak mówi Heidegger, w nie r z u c e n i. Ono samo jednak przekracza wszelkie kategorie sensu i bezsensu. Istnienie jest t a j e m n i c ą. Jej zgłębianie jest naszym zadaniem, ale zadanie to nie jest równoważne z odkrywaniem sensu istnienia²⁸.

Jeśli więc rzeczywiście winniśmy traktować procedurę interpretacyjną jako przebieg składający się z faz odsłaniających kolejne warstwy sensu i jeśli przejścia pomiędzy warstwami dokonują się w drodze transcendowania każdej z warstw ku płaszczyźnie względem niej zewnętrznej, otrzymujemy obraz procesu, którego mechanizm należałoby określić jako przechodniość intencjonalnej przedmiotowości.

Otóż zarówno interpretacja prawdziwościowa, jak i konstytuująca muszą posiadać swoje obszary przedmiotowe – obszary intencjonalności poddawane procedurze interpretacyjnej. Co ważne: należy wyraźnie odróżnić materię przedmiotową, na której dokonuje się wysiłek interpretacyjny, od przedmiotu interpretacji. Zarówno interpretacja konstytuująca, jak i prawdziwościowa prowadzą od materii przedmiotowej do przedmiotu. W drodze interpretacji konstytuującej na bazie intencjonalnej materii przedmiotowej zostaje ukonstytuowany intencjonalny przedmiot interpretacji. W drodze interpretacji prawdziwościowej zostaje ujawniona partycypacja nie-intencjonalnego przedmiotu interpretacji prawdziwościowej w intencjonalnej materii przedmiotowej. Różnica pomiędzy interpre-

²⁶ W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 425.

²⁷ Tamże, s. 435.

²⁸ Tamże.

tacją prawdziwościową a konstytuującą polega zatem na odmiennym statusie ontologicznym przedmiotu interpretacji. Materia przedmiotową interpretacji konstytuującej 1° jest schematyczna struktura dzieła, przedmiotem – obiekty wchodzące w skład warstwy przedmiotów przedstawionych 1°. Z kolei, materia przedmiotową interpretacji konstytuującej 2° są obiekty wchodzące w skład warstwy przedmiotów przedstawionych 1°, a przedmiotem – obiekty wchodzące w skład warstwy przedmiotów przedstawionych 2°. W przypadku interpretacji konstytuującej wyraźnie widoczny jest proces nadbudowywania się kolejnych warstw intencjonalności, które początkowo występują w roli przedmiotu interpretacji, później zaś stają się materia przedmiotową nadrzędnego przebiegu interpretacyjnego. Ta zmiana statusu przedmiotu interpretacji, dokonująca się w czasie pojawiania się kolejnych poziomów sensu, to przechodność intencjonalnej przedmiotowości.

Ponieważ mechanizm przechodności nie działa na ostatnim poziomie, sens metafizyczny stanowi granicę procedury interpretacyjnej. Jeśli istotą procedury interpretacyjnej jest akt transcendencji, w którym materia przedmiotowa odsyła ku przedmiotowi interpretacji (na bazie materii przedmiotowej ukonstytuowany zostaje przedmiot), to w przypadku sensu metafizycznego na bazie materii przedmiotowej, którą jest istnienie, nie może nastąpić ukonstytuowanie żadnego nadrzędnego przedmiotu intencjonalnego. Istnienie stawia opór procesowi hermeneutycznemu – nie poddaje się interpretacji.

Wyróżniona pozycja sensu metafizycznego odpowiada specjalnej funkcji interpretacji prawdziwościowej. To przecież w drodze interpretacji prawdziwościowej ujawniony zostaje sens metafizyczny. Jeśli jednak sens metafizyczny polegać ma na ujawnieniu tajemnicy istnienia, tzn. istotowej niepodatności istnienia na wszelkie próby konstytucji przedmiotu intencjonalnego, ujawnienie sensu metafizycznego musi być w zasadniczy sposób odmienne od wszelkich innych procedur sensotwórczych.

Skoro wyróżnikiem interpretacji prawdziwościowej, będącej kresem procesu hermeneutycznego, jest orientacja na nie-intencjonalną, transcendentną względem interpretacyjnego przebiegu warstwę przedmiotową, musi stać się jasne, że ujawnienie partycypacji obszaru nie-intencjonalnego w intencjonalnej materii przedmiotowej nie może polegać na prostej identyfikacji obiektów należących do warstwy przedmiotów przedstawionych 2°. Przecież każda pozytywna identyfikacja warstwy przedmiotów przedstawionych, jako konstytucja intencjonalności, jest otwarta na uzupełnienie przez nadrzędny względem siebie proces interpretacyjny. Skoro interpretacja prawdziwościowa ma być kresem hermeneutycznego ruchu, jej ekskluzywny, źródłowy i negatywny charakter wyrazić się może tylko poprzez dyskwalifikację zapośredniczonego statusu tych hermeneutycznych wysiłków, które zmierzając ku transcendentnemu obszarowi *numinosum*, zapoznają różnicę pomiędzy *numinosum* a konkretyzacją numinotyczną. Tylko konstatacja intencjonalności konkretyzacji numinotycznej może być sposobem ujawnienia nie-intencjonalności *numinosum*.

Samozwrotność wynika więc z granicznej pozycji interpretacji prawdziwościowej. Jako ruch interpretacyjny winna transcendować intencjonalny obszar warstwy przedmiotów przedstawionych 2^o ku ich nie-intencjonalnym odpowiednikom. Ponieważ jednak owa transcendencja jest manifestacją niewyraźności, mechanizm przechodności intencjonalnej przedmiotowości zostaje zatrzymany. Samotranscendencja sensu metafizycznego musi więc być samozniesieniem intencjonalności, a więc samozniesieniem hermeneutycznego procesu intencjonalnej konstytucji.

Efekt interpretacji prawdziwościowej winien zatem zostać określony jako odkrycie ontologicznej różnicy pomiędzy obszarem intencjonalności, będącym jedynie fenomenalną pochodną procesu hermeneutycznej konstytucji, a transcendentną względem wszelkiej pojęciowości sferą czystej niewyraźności „bytu samego w sobie”.

Niemożliwość pozytywnej wiedzy o sferze numinotycznej oznaczałaby, że odkrycie owej różnicy ontologicznej musiałyby realizować się jako krytyka interpretacji konstytuującej. A zatem jedyna możliwość poznawczej waloryzacji sztuki, będącej przecież w istocie poznawczą waloryzacją intencjonalności, polegać może tylko na poznawczej deprecjacji intencjonalności.

Wnioski

Przedmiotem tych rozważań była identyfikacja warunków, jakie winny zostać spełnione, by zapewnić realizowalność programowi hermeneutyki prawdziwościowej. Jako warunek przeprowadzalności owej formuły, zorientowanej przecież na restytucję metafizycznego, poznawczego i etycznego wymiaru sztuki, wskazaliśmy niwelację różnicy pomiędzy niewyraźnym przedmiotem procedury interpretacyjnej a jego intencjonalną konkretyzacją. Wskazaliśmy również, że ceną, jaką należałoby zapłacić za niwelację różnicy pomiędzy hermeneutyczną konstytucją intencjonalności a pozajęzykowym, niewyraźnym fundamentem procedury hermeneutycznej musiałyby być pojęciowe zapośredniczenie obszaru poza-językowego. Skądinąd, z tego samego powodu, różnica ta nie może zostać wyartykułowana.

Skoro różnica pomiędzy hermeneutyczną konstytucją intencjonalności a pozajęzykowym celem interpretacji prawdziwościowej jest nieuchwytna, należałoby uznać, że interpretacja prawdziwościowa jest nieprzeprowadzalna. Nieprzeprowadzalność bierze się stąd, że procedura hermeneutyczna, pomyślana jako akt transcendowania intencjonalności, zostaje zwrócona przeciwko intencjonalności swego własnego przedmiotu. Jednak wynikiem takiej negacji intencjonalności może być co najwyżej ujawnienie intencjonalnego statusu efektu każdego interpretacyjnego przebiegu. Interpretacja prawdziwościowa nie jest możliwa z uwagi na nieuchronność związku wszelkiej aktywności językowej z in-

tencjonalnością: każda interpretacja prawdziwościowa musi w końcu okazać się tylko interpretacją konstytuującą.

Jak widać, pytanie o warunki możliwości interpretacji prawdziwościowej pozwoliło ustalić formę, jaką przyjąć musi każdy hermeneutyczny akt transcendowania intencjonalności. Należy jednak zadać sobie pytanie: czy taka czysto negatywna, źródłowa i ekskluzywna procedura może jeszcze nosić nazwę interpretacji prawdziwościowej? Nie dokonuje się tutaj żadne zakładane w klasycznej koncepcji prawdy odniesienie obiektów warstwy językowej do obszaru pozajęzykowego. To tylko ruch językowej konstytucji intencjonalności zwraca się przeciwko samemu sobie, dokonując autodeprecjacji. Jeśli autodeprecjacja interpretacji konstytuującej ma być sposobem realizacji interpretacji prawdziwościowej, zmuszeni jesteśmy przedstawić sobie interpretację prawdziwościową raczej jako interpretację fałszywościową – bo jest ona zaledwie ujawnieniem nieusuwalnej ułomności każdego pojęciowego zapośredniczenia.

Nieprzeprowadzalność programu hermeneutyki prawdziwościowej nie oznacza niemożliwości procedury hermeneutycznej zwróconej przeciwko hermeneutycznemu procesowi językowej konstytucji bytu. Negatywna, źródłowa i ekskluzywna procedura jest możliwa, winna jednak zostać odróżniona od interpretacji prawdziwościowej. Skoro tak, procedura owa musi być nazwana inaczej. Ze względu na swój szczególny – negatywny, źródłowy i ekskluzywny – charakter proponujemy nazwać ją hermeneutyką hermetyczną.

Zauważmy na koniec, że właściwym powodem nierealizowalności formuły hermeneutyki prawdziwościowej jest przywoływana na wstępie teza paninterpretacjonizmu akceptowana przez większość współczesnych, mniej lub bardziej związanych z hermeneutyką, form filozofowania. Gdy uznamy, że przypisywanie Władysławowi Stróżewskiemu akceptacji tej tezy jest bezzasadne, nasze argumenty przeciwko przeprowadzalności interpretacji prawdziwościowej muszą okazać się chybione. Wypada więc skonstatować, że warunkiem możliwości hermeneutyki prawdziwościowej jest odrzucenie paninterpretacjonizmu. To zaś oznacza, że hermeneutyka Stróżewskiego wykracza poza paradygmaty moderny i postmoderny.

Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest hermeneutyka prawdziwościowa Władysława Stróżewskiego. Autor poszukuje warunków możliwości tej formy hermeneutyki. Wskazuje, że celem interpretacji prawdziwościowej jest wykroczenie poza intencjonalność dzieła ku obszarowi nie-intencjonalnemu. Odnajduje konflikt pomiędzy tak określonym celem procedury interpretacyjnej a paninterpretacjonizmem będącym elementem składowym współczesnych form filozofii hermeneutycznej. Stara się wykazać, że warunkiem możliwości hermeneutyki prawdziwościowej jest odrzucenie paninterpretacjonizmu.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, intencjonalność, prawda, paninterpretacjonizm, Władysław Stróżewski.

Summary

Conditions for the Possibility of Truth Interpretation

The matter under consideration is Władysław Stróżewski's truth of hermeneutics. The author searches for the conditions for the possibility of this form of hermeneutics. He indicates that the aim of the legitimacy in interpretation is to go beyond the intentionality of the work towards the non-intentional area. He discovers a conflict between the aim of the interpretational procedure determined in this way and the paninterpretationism, which is a component of modern forms of the in hermeneutic philosophy. He tries to prove that the condition for the possibility of authenticity hermeneutics is rejecting paninterpretationism.

Keywords: hermeneutics, intentionality, truth, paninterpretationism, Władysław Stróżewski.