

# Marcelo Dascal

---

## Interpretacja hermeneutyczna a interpretacja pragmatyczna

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 83/1, 193-209

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

MARCELO DASCAL

## INTERPRETACJA HERMENEUTYCZNA A INTERPRETACJA PRAGMATYCZNA

*Interpretari est docere circa orationem seu circa orationem non  
satis cognitum facere cognitum.* <Gottfried Wilhelm Leibniz>

### 1. Wstęp

W eseju zatytułowanym *Semantyka i hermeneutyka* (1979: 82–94) Gadamer postanawia porównać refleksję hermeneutyczną z analizą semantyczną. O obu powiada się tam, że wychodzą od tego samego punktu (a mianowicie „od językowej postaci, w jakiej wyraża się nasze myślenie”, s. 107) i że są podobne co do zasięgu (odpowiednio – mają „prawdziwie uniwersalną perspektywę”, *ibidem*). Jednak sedno porównania polega na ukazaniu, jak w pewnym punkcie „semantyka znosi samą siebie i przekształca się w coś innego” (s. 86). I właśnie w tym punkcie wkracza hermeneutyka. Pozwala ona nie tylko zidentyfikować, ale również i objaśnić to „coś innego” – coś, co choć z konieczności w naszym użytkowaniu języka obecne, dla metod semantyki pozostaje jednak nieosiągalne.

Próba dostarczenia takiej „różnicującej” charakterystyki zadań hermeneutyki zdaje mi się wielce pomocna. Skoro zarówno semantyka, jak i hermeneutyka ewidentnie zajmują się (językowym) „znaczeniem”, tedy spodziewać się można, że lepiej zrozumiemy ich właściwości, jeśli objaśnimy dzielące je różnice już to w omawianych przez nie aspektach znaczenia, już to w zakresie analitycznych procedur przez nie wykorzystywanych, albo wreszcie w obu tych aspektach łącznie.

W niniejszym artykule chciałbym pójść o krok dalej w zastosowaniu różnicującego/porównawczego podejścia zaproponowanego przez Gadamera. Porównywać jednak będę hermeneutykę nie z semantyką, lecz z „pragmatyką” – dyscypliną, która również jest związana ze „znaczeniem”, lecz która swymi celami i zakresem wydaje się, przynajmniej powierzchwnie, dużo bliższa hermeneutyce. Podobnie bowiem jak ona, pragmatyka „przekracza” semantykę uwzględniając aspekty znaczenia nie obejmowane zazwyczaj przez dzie-

---

[Marcelo Dascal – profesor filozofii na Uniwersytecie w Tel-Awiwie.

Przekład według: M. Dascal, *Hermeneutic Interpretation and Pragmatic Interpretation*. „Philosophy and Rhetoric” 22, nr 4 (1989, The Pennsylvania State University Press, University Park and London), s. 239–259.]

dzinę semantyki. Podobnie jak hermeneutyka (a w przeciwieństwie do semantyki) pragmatyka zajmuje się warunkami właściwymi dla rzeczywistego użycia języka i, podobnie jak hermeneutyka, służy wyjaśnianiu wszystkiego, co jest uwikłane w rzeczywiste „interpretowanie” i „rozumienie” dyskursu – ponad, poza faktem czy oprócz faktu, że słowa i zdania, które napotykamy, mają swoje określone, konwencjonalne – tłumaczone przez semantykę – znaczenie.

Po ujawnionym *prima facie* podobieństwie zainteresowań spodziewać się można, że porównanie pragmatyki i hermeneutyki – zwłaszcza w świetle faktu, że obie dyscypliny wywodzą się z całkowicie różnych tradycji – przyniesie dość wyraźne korzyści. Jeśli odkryjemy, że pewne tezy hermeneutyki dadzą się zreformułować pod postacią zasad pragmatycznych (i na odwrót), to sprawimy, że każda z tych dyscyplin będzie łatwiej przyswajalna dla przedstawiciela odmiennej tradycji, pozostałości zaś, czyli tezy i koncepcje nieredukowalne, także będą lepiej rozumiane dzięki każdej próbie (i niepowodzeniu) przetworzenia ich na terminologię dyscypliny przeciwstawnej. Ponadto wydaje mi się, że całkiem niezależnie od takich możliwych „praktycznych” korzyści zamierzone tu porównanie koresponduje z istotą refleksji hermeneutycznej, tak jak ją opisywał Gadamer:

świadomość oświecona hermeneutycznie poddając refleksji samą siebie daje, moim zdaniem, świadectwo wyższej prawdy. Prawdą świadomości hermeneutycznej jest mianowicie prawda przekładu. Wyższość tej prawdy polega na tym, że daje ona możliwość przyswojenia czegoś obcego; prawdziwy przekład nie dokonuje bowiem tylko krytycznej destrukcji ani nie odtwarza czegoś bezkrytycznie, lecz interpretuje posługując się własnymi pojęciami w swym własnym horyzoncie, wykazując na nowo znaczenie tego, co tłumaczy. Dzięki przekładowi, który konfrontuje prawdę czegoś obcego z własną prawdą, to, co obce, i to, co swojskie, zbiega się w nową postać. (<*ibidem*, s. 118>)

Jako że w jednym artykule niepodobieństwem jest opisanie całej różnorodności koncepcji hermeneutycznych i pragmatycznych, ograniczę się do porównania niektórych zasad hermeneutyki przedstawionych przez najznamienitszego ze współczesnych jej mistrzów, H.-G. Gadamera, z pragmatycznymi jej odpowiednikami – przedstawianymi tu zgodnie z moim rozumieniem tej dyscypliny (zob. Dascal 1983). Stosownie do zasad przyjętych dla tego typu przedsięwzięć porównawczych, w przebiegu porównania poruszać się będą na pograniczu obu dyscyplin.

## 2. Przymus implikacji i rola kontekstu

„Hermeneutyczne pytanie – stwierdza Gadamer (*ibidem*, s. 112) – ma za podstawę fakt, że język odsyła nas zawsze poza siebie i poza to, co wyraźnie przedstawia”. Semantyka, nawet jeśli dociera aż do ukazania semantycznej struktury leżącej u podstaw „językowej postaci tekstu jako całości”, w istocie dotyczy tego, co w tekście zostało *explicite* powiedziane i pomyślane. Jest to jednak niewystarczające, ponieważ „wyrażenie językowe <...> zawsze i z konieczności kryje się za tym, co przez nie ewokowane i komunikowane. Mówienie implikuje bowiem nieustannie jakiś włożony weń sens, który spełnia swą funkcję tylko wtedy, gdy pozostaje w cieniu” (*ibidem*, s. 112). Hermeneutyka, podobnie jak pragmatyka, interesuje się takim ukrytym i domyślnym znaczeniem. Takie zjawiska, jak choćby tzw. „implikatory konwersacyjne” (Grice 1975) czy „pośrednie akty mowy” (Searle 1979), właśnie dlatego rozpatrywane są przez wszystkich pragmatyków w ramach paradygmatu pragmatycznego, że

stanowią wyraziste przypadki czegoś, „co w mówieniu nie powiedziane – a przecież obecne” (Gadamer 1979: 112).

Skoro wyrażenie słowne, w tekście czy w mowie, zawsze jest „niecałościowe” – jako że zawsze istnieje „znaczenie” skryte poza tym, co zostało *explicite* wyrażone – tedy nie należy spodziewać się, że w pełni (pełniej) „zrozumiemy” część dyskursu skupiając się wyłącznie na niej. Ujawnić, odkryć czy odgadnąć znaczenie (znaczenia) implikowane można tylko poprzez łączne odwołanie się i do tego, co wyrażone językowo, i do „kontekstu”. Zarówno hermeneutyka, jak i pragmatyka przykładają ogromną wagę do pojęcia kontekstu. Pierwsze systematyczne ujęcia pragmatyki w istocie narodziły się w związku z konstatacją, iż koncepcja i metody semantyki są niewystarczające do wyjaśnienia znaczenia tych zdań, które z natury swej są zależne od kontekstu; ich zależność polega na tym, że zawierają wyrażenia – obocznie nazywane „informacjami autocentrycznymi” (Russell), „językowymi odwzajemnieniami” (Reichenbach), wyrażeniami „indeksalnymi” (Bar-Hillel) czy wreszcie „deiktycznymi” – które powodują, że zdanie staje się w pełni zrozumiałe dopiero przez odniesienie do sytuacji, w jakiej zostało wypowiedziane. Wyrażenia takie (jak np. „tutaj”, „ja” i „ten”) Gadamer (1979: 112) nazywa „wyrażeniami okazjonalnymi”. „Okazjonalność”, określona przez niego jako „zależność od okoliczności, w jakich użyte jest dane wyrażenie”, zostaje przedstawiona jako pierwszy przykład tego, co ukryte lub domyślne, tzn. tego, „co powiedziane jako nie powiedziane” (*ibidem*, s. 112).

Wkrótce jednak okazało się, że „kontekst” jest niezbędny przy określaniu znaczenia nie tylko względnie ograniczonej klasy wyrażen deiktycznych. Historia pragmatyki jest, w poważnej mierze, historią odkrywania wielorakich i nieoczekiwanych uzależnień znaczenia od kontekstu oraz, równoległą do niej, historią znaczeniowego poszerzania się pojęcia „kontekstu”. Odkryto więc, że na zrozumienie najprostszej nawet wypowiedzi wpływać może nie zaledwie kilka parametrów sytuacyjnych (takich jak identyfikacja nadawcy i adresata, czasoprzestrzenne współrzędne wypowiedzi) sprzęgniętych z jednorazową językową otoczką wypowiedzi (jej „ko-tekstem”), lecz cała masa innych jeszcze ko- i kontekstualnych czynników (takich jak wykorzystany gatunkowy, stylistyczny i językowy rejestr; przeświadczenia, pragnienia i oczekiwania nadawcy i adresata; normy komunikacyjne danej wspólnoty; wiedza wspólna dla jej członków; *etc.*). Zależność od kontekstu stała się raczej regułą niż wyjątkiem i pragmatycy niewątpliwie z całego serca podpisaliby się pod Gadamerowskim stwierdzeniem, iż „zależność od okoliczności sama nie jest okazjonalna” i że „okazyjność czy okazjonalność stanowi istotę mówienia w ogóle” (Gadamer 1976: 112).

Naciskowi na rolę kontekstu i na to, co – dzięki interakcji kontekstu z wyrażeniem słownym – przekazywane jest w domyśle, nieodstępnie towarzyszy uzasadnione obstawanie przy tym, co, jako przeciwieństwo „konwencjonalnego” znaczenia wypowiedzianego zdania, jest w każdej wypowiedzi jednostkowe. Równoważność semantycznego (czy „konwencjonalnego”) znaczenia dwu wyrażen nie stanowi gwarancji, że w danym kontekście przekażą one to samo znaczenie; podobnie też należy się spodziewać, że dokładnie to samo wyrażenie słowne (o takim samym konwencjonalnym znaczeniu) będzie oznaczać zupełnie różne rzeczy w dwu różnych kontekstach. Z tego właśnie Gadamer wnioskuje, że nieprzekładalność jest regułą ogólną wykraczającą

poza wysoce zindywidualizowany język poetycki: „Twierdzeniu, że jedno wyrażenie może być podstawione za inne, przeczy, moim zdaniem, moment indywidualizacji języka jako takiego w mówieniu” (*ibidem*, s. 111). Nie oznacza to jednak, że znaczenie konwencjonalne daje się uchylić. Wręcz przeciwnie:

Życie języka polega przecież na tym, że nigdy nie można zbyt oddalić się od konwencji językowej. Kto mówi językiem prywatnym, językiem, którego nie rozumie nikt inny, nie mówi w ogóle. (*ibidem*, s. 110)

W konsekwencji obie tendencje, indywidualizacja i szacunek dla językowych konwencji, muszą współistnieć i wzajemnie się równoważyć, jeśli rozumienie ma być możliwe.

Pragmatyka, choć nie tak skora do uznania nieprzekładalności<sup>1</sup>, również przyznaje, że znaczenie przekazywane przez wypowiedź zawsze jest rezultatem (możliwie niepowtarzalnej) gry pomiędzy (konwencjonalnym) znaczeniem zdania a kontekstem. Stąd też wypowiedź typu „Gorąco tutaj” w pewnych kontekstach będzie rozumiana jako prośba o otwarcie okna, w innych zaś jako stwierdzenie dotyczące stanu pogody. Nawet gdy to, co faktycznie przekazywane, jest konwencjonalnym znaczeniem samego zdania i niczym więcej, np. gdy wypowiedź należy rozumieć „jako przeźroczystą”, takie właśnie rozumienie wypowiedzi jest nieosiągalne bez sprawdzenia, czy kontekst nie sugeruje bądź nie wymaga rozumienia przeciwnego, wykluczającego przeźroczystość (zob. Dascal 1983: 84). Nawet akceptacja ogólnej zasady wyrażalności<sup>2</sup> nie pozwala na całkowitą eliminację kontekstu, skoro jest wielce prawdopodobne, że wprowadzenie dosłowniejszej parafrazy treści domyślnych i tak zmieni znaczenie wypowiedzi, co obrazuje różnica pomiędzy wypowiedzią „Idź do diabła!!, Przeklinam cię!” a wypowiedzią „Mówię, że cię przeklinam” (Gadamer 1976: 113; zob. też Dascal 1983: 86). Z drugiej strony jednak – nawet znaczenia przenoszone wyłącznie przez kontekst, pozbawione „konwencjonalnej” (i semantycznej) zawartości (czego przykładem może być „bla, bla, bla” jako odpowiedź na głupie pytanie – zob. Ziff 1972; Dascal 1981: 163), w istocie są zrozumiałe jedynie dzięki temu, że opieramy się na opanowaniu znaczeń konwencjonalnych (w tym wypadku – zdolność rozpoznania, iż takie zdanie nie ma żadnego konwencjonalnego znaczenia, tj. że nie należy do angielskiego systemu semantycznego<sup>3</sup>).

### 3. Typy kontekstu

Biorąc pod uwagę to – absolutnie rozstrzygające dla procesu rozumienia – znaczenie niepoliczalnej wyraźnej ilości czynników kontekstualnych i towarzyszącą temu nieuniknioną implikatywność, można by podsumować, że rozumienie – jeśli w ogóle się pojawia – graniczy z cudem. Ani pragmatyk, ani hermeneuta nie zaakceptują jednak takiej konkluzji. Raczej będą starali

<sup>1</sup> W istocie, niektóre rezultaty pragmatycznych dociekań, takie choćby, jak implikatory konwersacyjne, określa się jako „nierozłączne”, tj. jako te, które mogą być przenoszone przez dowolne wyrażenie równoważne semantycznie wyrażeniu faktycznie użytemu (Grice 1975). O trudności stosowania kryterium nierozłączności zob. Sadock 1978.

<sup>2</sup> Zob. Searle 1987: 32 [zasada wyrażalności to „zasada, że cokolwiek można pomyśleć – można powiedzieć”. – Przypis tłum.] oraz Dascal 1983: 85–91.

<sup>3</sup> Rolę dosłownego czy konwencjonalnego znaczenia zakwestionowała niedawno część psychologów (np. Gibbs 1984). Krytyczna ocena ich argumentacji – zob. Dascal 1987a.

się naświetlić warunki i mechanizmy, dzięki którym rozumienie jest nie tylko możliwe, lecz również dość powszechnie osiągalne. Jednakże same wyjaśnienia dotyczące tych warunków i mechanizmów, choć pod pewnymi względami porównywalne i przekładalne, będą już w obu wypadkach poważnie się różniły.

Pierwszy krok zmierzający ku oswojeniu pozornej dzikości kontekstu polega na rozróżnieniu odmienności rodzajowej czynników kontekstualnych wpływających na rozumienie i na bardziej precyzyjnym opisanu ich roli w wywoływaniu zróżnicowanych typów implikatywności. O ile dobrze pojmuję, Gadamerowska hermeneutyka akcentuje trzy różne (choć wzajemnie powiązane) aspekty kontekstualnego uwarunkowania rozumienia: a) fakt, że za każdym twierdzeniem (czy wszelkim rodzajem wypowiedzi) zawsze skrywa się motywujące je „pytanie”; b) rolę „przesądzeń” czy przesądów interpretatora jako czynnika konstytutywnego wszelkiej interpretacji; i c) fakt, że przekazywanie wszelkich doświadczeń odbywa się poprzez język, który z tej racji funkcjonuje jako wszechobejmujący kontekst czy pośrednik naszego życia. Aspekt ostatni, zwłaszcza gdy chodzi o implikacje dotyczące związku pomiędzy językiem a myślą, zostanie rozpatrzony szczegółowo w rozdziale 5. Obecnie zwróćmy się ku dwóm pozostałym aspektom.

Zgodnie ze stanowiskiem Gadamera hermeneutyczny *Urphaenomen* polega na tym, że:

nie ma wypowiedzi, która by nie była jakimś rodzajem odpowiedzi. Toteż kryterium zrozumienia wypowiedzi musi być zrozumienie pytania, na które ona odpowiada. (1979: 41; zob. też Gadamer 1981: 106)

Twierdzi on, że fenomen ten jest „najbardziej formalną postacią, w jakiej to, co nie powiedziane, ukazuje się w tym, co powiedziane” (1979: 113). Wynika z tego, że o ile nie jesteśmy, przynajmniej do pewnego stopnia, świadomi pytania motywującego wypowiedź, o tyle nie jesteśmy zdolni zrozumieć wypowiedzi samej. Gadamer jest przekonany, że można to rozszerzyć na akty mowy inne niż twierdzenia (rozkazy, skargi *etc.*). Idea ta w swojej ogólnej postaci funkcjonuje przypuszczalnie jako rodzaj dialektycznej zasady akcji i reakcji: wszelka językowa akcja musi być rozumiana jako reakcja. W dialogu w miarę jasne jest to, co stanowi (bezpośrednią) reakcję na coś innego, a mianowicie na wcześniejszą wypowiedź rozmówcy (tzn. część ko-tekstu). W ramach pragmatycznej analizy dialogu ukuto termin „konwersacyjnego wymogu” na oznaczenie nawiązania, które w kolejnych momentach rozmowy obowiązuje każdą wypowiedź (por. Dascal 1977). To właśnie dzięki odniesieniu do takiego konwersacyjnego wymogu – który w trakcie rozmowy ulega, rzecz jasna, ustawicznym zmianom – może podlegać ocenie coś, co dałoby się określić jako „pragmatyczna stosowność” dowolnej wypowiedzi. Wyraźna niestosowność (np. wypowiedź wyraźnie nie związana z danym tematem; pytanie, po którym zamiast odpowiedzi następuje inne pytanie) może wywołać proces poszukiwania alternatywnej interpretacji wypowiedzi, np. „domyślnika konwersacyjnego”, który wykaże, iż na przekór pozorom świadczącym o czymś przeciwnym, wypowiedź w istocie spełnia wymóg konwersacyjny (por. Grice 1975, Dascal 1977).

Próby uogólnienia koncepcji „pytania” i jego kontekstualnej roli w procesie rozumienia mogą postępować wieloma drogami. Zrozumiałość nie tyle pojedynczych wypowiedzi, co raczej całościowych tekstów daje się pomyśleć jedynie

wtedy, gdy będziemy je rozpatrywać jako reakcje albo na inne teksty, albo na zaistniały stan rzeczy. Przykładem drugiego byłoby *J'accuse* Zoli jako odpowiedź na sprawę Dreyfusa, przykładem pierwszego natomiast – jakkolwiek przyczynek do naukowego bądź filozoficznego sporu<sup>4</sup>. Również i teorie jedynie wtedy są zrozumiałe, gdy myślimy o nich jako o (wynikłych np. z krytycyzmu i woli udoskonalenia) reakcjach na inne teorie i/lub na „sytuację problemową” (por. Liedman 1986: 119, Popper 1972: 107<sup>5</sup>). Także twierdzenia o zrozumiałości działań pozajęzykowych możliwe są jedynie w oparciu o motywujące tę aktywność „pytanie” lub „problem”. Właściwe Gadamerowi obstawanie przy dialektycznym modelu wszelkiego rozumienia<sup>6</sup> spełnia, prócz wielu innych, również i tę funkcję, że usprawiedliwia takie uogólnienia co do decydującej roli „pytania” przy wszelkich próbach ustalania znaczenia. Jednakże gdy tylko oddalimy się od stosunkowo wyraźnego przypadku realnej rozmowy, w której wymogi konwersacyjne zidentyfikować można ze względną łatwością i precyzją, komplementarne wobec rozmowy pojęcie „pytania” zacznie wykazywać rosnącą skłonność do nieokreśloności i niejasności. Co więcej, miast stanowić kontekstualną daną, na której oprzeć się można przy interpretacji niejasnej wypowiedzi, „pytanie” samo w sobie przekształca się w coś, co podobnie do poszukiwanej interpretacji trzeba będzie dopiero wywnioskować z wypowiedzi i reszty kontekstualnej informacji; „pytanie” jako interpretacyjne wsparcie pokaznie traci więc na użyteczności.

Schleiermacher i Dilthey, XIX-wieczni poprzednicy Gadamera (który psychologiczną hermeneutykę tamtych nazwał „romantyczną”), podkreślali rolę, jaką dla zrozumienia tekstu odgrywa pełne uświadomienie sobie faktycznego historycznego kontekstu, w jakim tekst stworzono. Ich celem było rozwinięcie metody, która dzięki podnoszeniu takiej świadomości pozwoliłaby na interpretowanie tekstu w jego pierwotnym kontekście, interpretowanie wolne od nierozumienia i zniekształcania, a przez to stawiające w pozycji dogodnej do odkrycia w tekście (obiektywnego) znaczenia. Metoda ta wymaga, oprócz wielu innych rzeczy, by interpretator uwolnił się od własnej anachronicznej perspektywy narzucanej mu przez zainteresowania i przesądzenia i umiejscowił siebie w pozycji pozwalającej na powtórne przeżycie sytuacji historycznej, do której należy dany tekst. Gadamer, idąc za Heideggerem, ostro sprzeciwił się temu i wykazał całe nieprawdopodobieństwo takiego projektu

<sup>4</sup> W przypadku (naukowego bądź filozoficznego) sporu wprowadzić można (paralelne do pojęcia „wymogu konwersacyjnego”) pojęcie „wymogu kontrowersyjnego nawiązywania”. W jego świetle tekst z dowolnego etapu kontrowersji daje się oceniać jako zadowolająca bądź niezadowolająca odpowiedź na wcześniejszą krytykę. Zgodnie z tą właśnie koncepcją pragmatyczną usiłowałem przebadać spór Arnaulda i Malebranche’a o naturę idei (zob. Dascal – praca w druku). Rzecz jasna, wszelkie takie oceny, wystawiane zarówno przez uczestników, jak i przez obserwatorów, są „subiektywne”, co znaczy, że zależą od tego, jak uczestnicy definiują (w danym momencie) „wymóg nawiązania”. Okazuje się bowiem, że w wyniku różnego definiowania samego przedmiotu sporu ogromną część czasu i energii traci się w dyskusjach na wzajemne oskarżenia o złe zrozumienie.

<sup>5</sup> Krytykę rzekomej „obiektywności” Popperowskich „sytuacji problemowych” ze stanowiska hermeneutycznego przeprowadził Bohler (1985: 149 n.).

<sup>6</sup> O „naczelnej pozycji dialogu w teorii hermeneutyki” zob. Gadamer 1981: 45 n. oraz Bernstein 1983: 161 n. O definicji myśli samej jako „gry Tak i Nie rozgrywanej się (<...> w wewnętrznym dialogu duszy z samą sobą” zob. Gadamer 1979: 54. Z całą pewnością właśnie to powoduje, że (Platońska) forma dialogu okazuje się najstosowniejsza, jeśli chce się „ukazać filozofowanie po to, by nas zmusić do filozofowania” (Gadamer 1980: 70).

podkreślając, że: a) żaden interpretator nie może uwolnić się od bagażu przesądów i kategorii konstytutywnych dla jego istnienia, oraz b) interpretacja nie jest w ogóle możliwa, jeśli interpretator byłby *tabula rasa* pozbawioną kategorii myślowych, wartości i przesądów: „wszelkie rozumienie w sposób nieuchronny wymaga jakichś uprzednich sądów” (1975: 239). Jednakże nieuchronności uprzedzenia, stanowiącego dla Gadamera w istocie warunk możliwości wszelkiego doświadczenia<sup>7</sup>, nie należy rozpatrywać jako rzeczy negatywnej, której ze wszystkich sił trzeba unikać. Wręcz przeciwnie, Gadamer utrzymuje, że hermeneutyka powinna ukazywać, w jaki sposób uprzedzenie wykorzystywane jest skutecznie i pozytywnie w tworzeniu znaczenia i w osiągnięciu rozumienia.

Jest to równoznaczne przesunięciu akcentów z „kontekstu wytwarzania” na „kontekst interpretacji”, z dziejowości czy sytuacyjnych ograniczeń autora, nadawcy bądź tekstu na historyczność odbiorcy lub interpretatora. Obraz wyłaniający się z tych przemian przedstawia interpretatora, którego aktywność polega już nie tylko na gromadzeniu wszelkich informacji kontekstualnych przyczyniających się do zrozumienia znaczenia istniejącego w tekście (przypuszczalnie będącego znaczeniem umieszczonym tam przez autora), lecz, bardziej fundamentalnie, na kreacji znaczenia, na konstytuowaniu znaczenia poprzez samą aktywność interpretacyjną. Rozstrzygająca moc interpretacji w wytwarzaniu znaczenia przy odbiorze muzyki i dramatu staje się dla Gadamera paradygmatem konstytutywnej roli wszelkiej interpretacji. Podobnie jak każde dzieło teatralne „musi być postrzegane przez widza z zamiarem scałkowania, tak też i uniwersalną prawdą tekstów jest to, że jedynie w procesie rozumienia martwy ślad znaczenia zostaje powtórnie przekształcony w znaczenie żywe” (Gadamer 1975:146). Nie należy jednak mylić tego ze zwykłym „odkrywaniem” znaczenia opakowanego w dzieło sztuki, tekst czy jakiegokolwiek działanie. Rozumienie – z przynależną mu w sposób konieczny stronniczością – konstytuuje znaczenie i „musi być rozpatrywane jako częstka procesu narodzin znaczenia” (*ibidem*).

Teoria pragmatyczna bierze pod uwagę (przynajmniej częściowo) oba te czynniki (tzn. „pytanie” oraz stronniczość interpretatora), choć pomija przy tym nadawany im przez Gadamera uprzywilejowany status. Tworzą one część zbioru czynników kontekstualnych, a zatem ich specyfikę poprawniej można dostrzec w wypracowanym schemacie typologii czynników kontekstualnych<sup>8</sup>.

Kontekst, o czym już wspominaliśmy, może mieć charakter językowy albo sytuacyjny. Zamiast terminów „ko-tekst” i „kontekst” dla obu tych rodzajów kontekstu proponuję terminy „meta-” i, odpowiednio, „pozajęzykowy”. Powodem jest chęć zwrócenia uwagi na fakt, iż kontekst „językowy” obejmuje nie tylko samą otoczkę tekstową, lecz ponadto zarówno umiejętności językowe, jak też posiadaną przez nadawcę i odbiorcę wiedzę o języku. Podobnie wiedza „pozajęzykowa” obejmuje nie tylko informację dotyczącą warunków sytuacyj-

<sup>7</sup> „Przesądzenia nie są z konieczności nieusprawiedliwione i mylne, nieuchronnie jakoby fałszując prawdę. W istocie to dziejowość naszej egzystencji powoduje, że przesądzenia, w dosłownym tego znaczeniu, konstytuują wstępną otwartość całej naszej zdolności doświadczenia. Przesądzenia to nastawienia naszej otwartości ku światu. Są one po prostu warunkiem, dzięki któremu czegoś doświadczamy – dzięki któremu to, co napotykamy, coś do nas mówi” (Gadamer 1976: 9).

<sup>8</sup> Omówienie zagadnienia – zob. Dascal, Weizman 1987. Zob. też Clark, Carlson 1981 oraz Parret 1985. W dalszej części pracy streszczam propozycję z artykułu Dascal, Weizman.



nych oddziałujących na wytwór językowy i jego interpretację, lecz również nieuświadomioną wiedzę oraz różnego rodzaju przeświadczenia. Należy jednak wyróżnić w obrębie obu wymienionych typów przynajmniej trzy odmienne rodzaje, czy też „poziomy” czynniki kontekstualnych. Na jednym krańcu znajduje się „swoista” czy „macierzysta” sytuacja wytwarzania i/lub interpretowania (dla przykładu: kto, do kogo, gdzie, kiedy i w obecności jakich przedmiotów czy osób mówi; zaistniały stan rzeczy będący przedmiotem odniesienia; wcześniejsze i późniejsze wypowiedzi bądź fragmenty tekstu; właściwości idiolektu nadawcy; swoiste oczekiwania odbiorcy; *etc.*), na drugim zaś krańcu – całość „utajonej” wiedzy bądź zespół przekonań (dla przykładu: przekonania dotyczące osób w ogóle, ich przyzwyczajzeń i warunków utrzymania, kultury, do której należą nadawca i odbiorca; ogólny „pogląd” nadawcy i adresata na siebie nawzajem; ogólna wiedza o funkcjonowaniu komunikacji słownej; *etc.*). Jednakże obie te skrajności są niewystarczające. Możliwe, ale i konieczne wydaje się tedy zidentyfikowanie poziomu pośredniego, tworzonego przez kontekst „powierzchniowy”, działający w procesie rozumienia każdego dyskursu. Obejmuje on np. założenia „pozajęzykowe” dotyczące danego ciągu sytuacji (np. „scenariusza” czy „ramy”, w której rozwija się pewien rodzaj aktywności, powiedzmy – spożywanie posiłku w restauracji), ale i założenia „metajęzykowe” dotyczące konwencjonalnej struktury tekstu przeznaczonego do określonych celów (np. zróżnicowanych postulatów komunikacyjnych regulujących, powiedzmy, teksty informacyjne *vs* postulaty regulujące teksty poetyckie).

Interpretację można wesprzeć na którymkolwiek z tych typów kontekstu w dwojaki sposób. Tekst może więc zawierać „luki”, które same wskazują już na rodzaj informacji kontekstualnej koniecznej do scałkowania znaczenia; najwyrazistszym, choć nie jedynym przykładem takiej roli odgrywanej przez kontekst jest *deixis*. Albo przeciwnie: „bezpośrednia” interpretacja, mimo że uzyskana w wyniku wymaganego wypełnienia wszystkich „luk”, będzie odczuwana jako niestosowna w świetle dostępnej informacji kontekstualnej. Np.: jeśli kobieta powie do swego męża „Jestem ci wdzięczna, że poprosiłeś swoją sekretarkę, aby przypomniiała mi telefonicznie o wysłaniu rachunków do twego biura”, mąż od razu zrozumie, że nie są to wyrazy podziękowań za jego troskliwość, lecz raczej ironiczna wymówka, że nie pofatygował się z przypomnieniem osobiście. Pierwszy z wymienionych rodzajów kontekstualnej ingerencji nazywam określnikiem „znaczenia wypowiedzi”, drugi z nich natomiast należy do określników „znaczenia nadawcy”, znaczenia, które w przykładzie właśnie opisanym nie jest zbieżne ze znaczeniem wypowiedzi. Pierwszy przykład bliższy jest semantyce niż pragmatyce i daje się rozpatrywać jako przykład podpadający pod zakres semantiko-pragmatyki; drugi należy do właściwej domeny pragmatyki. Podstawą obu procesów jest zdolność rozmówców do ustalania tego, co nazwać można „znaczeniem zdania”, a więc znaczenia (względnie) niezależnego od kontekstu i zazwyczaj wiążanego z wypowiedzianym zdaniem (bądź inną częścią dyskursu)<sup>9</sup>.

Gadamerowskie pojęcie „pytania” ujmowane – zgodnie z wcześniejszą sugestią – jako równoważnik pojęcia „wymogu konwersacyjnego” należeć będzie, w ramach zaproponowanej typologii, do szczególnego kontekstu metajęzykowego. Z drugiej strony, pojęcie „przesądzenia” należeć będzie, jak się

<sup>9</sup> Uszczegółowienie tych pojęć (i pojęć z nimi związanych) – zob. Dascal 1983.

wydaje, do rodzaju kontekstu nazwanego przez nas „zapleczem pozajęzykowym”. Jednakże z racji właściwej Gadamerowi skłonności do uogólniania i znaczeniowego rozszerzania obu pojęć każde z nich może znaleźć zastosowanie właściwie w obrębie poziomu czy też rodzaju omawianego powyżej kontekstu. Przesady mogą być uszczegółowione w tym samym stopniu co założenia i przewidywania dotyczące przekonań i wypowiedzi nadawcy bądź autora, „pytanie” zaś przybrać może pojemną postać „pytania naszych czasów”. Co więcej, pojęcia te, choć wielce sugestywne, są niewystarczająco precyzyjne, by mogły z pomocą kontekstualnych wskazań i wskazówek naświetlić szczegóły faktycznego procesu interpretacji.

Trzeba jednak przyznać, że teoria pragmatyczna, choć uwzględnia zapleczce poznawcze interpretatora, bieżące oczekiwania itp., zasadniczo przeoczyła konstytutywną rolę interpretatora zaakcentowaną w Gadamerowskiej obronie przesądzenia. Pragmatyka zazwyczaj skupia się na intencjach nadawcy (intencjach znaczeniowych), a wszelkie rozpatrywane czynniki kontekstualne podporządkowuje zadaniu jak najbliższego dotarcia do tego znaczenia. Pod tym względem zdecydowana większość prac z zakresu pragmatyki inspirowanych przez Grice’a – w „psychologizmie” swym podobnych hermeneutyce „romantycznej” – podpadać może pod krytykę, jakiej Gadamer poddał tę ostatnią za nadmierne przywiązanie do znaczeniowej intencji nadawcy. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby pragmatyka przyswoiła sobie ten ogląd we właściwych dla niej terminach. Sam dowodziłem – idąc za sugestiami psychologów – że w jednym szczególnie wypadku interpretator nie tylko w sposób przybliżony odkrywa istniejącą wcześniej „intencję znaczeniową nadawcy”, lecz faktycznie, w ramach aktywności interpretacyjnej, tworzy to znaczenie za samego nadawcę (por. Dascal 1983: 99 n.; zob. też Dascal, Berenstein 1987). Przydarza się to niekiedy, gdy porozumiewamy się z bardzo niedojrzałymi ludźmi, lecz również, co podkreślał Gadamer, przy odbiorze poezji, muzyki i dramatu. Wszechobecność fenomenu „rozumienia” przez adresata czynu bądź wypowiedzi nadawcy „lepiej” od samego nadawcy pozwala przypuszczać, że do pewnego stopnia przydarza się to również w potocznej komunikacji ludzkiej. Nie należy jednak zapominać, że dokładnie to samo zjawisko może być źródłem tzw. stylu Lainga, czyli łańcuchowych nieporozumień charakterystycznych dla komunikacji patologicznej<sup>10</sup>.

#### 4. Proces interpretacji

Gadamer często podkreślał, że, w przeciwieństwie do swoich hermeneutycznych poprzedników, nie zamierza dostarczać metody interpretacyjnej. Nie-

<sup>10</sup> [Ronald David Laing (ur. 7 XI 1927) – angielski psychiatra znany ze swoich badań nad schizofrenią. Według jego teorii ontologiczne zagrożenie naszego życia wywołuje reakcje obronne, w których wyniku osobowość rozszczepia się na osobne składniki, tworząc w ten sposób symptomy charakterystyczne dla schizofrenii. Główne prace Lainga: *The Divided Self*, 1960; *The Self and Others*, 1961; *Sanity, Madness, and the Family*, 1965 (napisane z A. Estersonem); *The Politics of Experience*, 1967 (tu omówienie stanów pschotycznych jako formy przekraczania stanu alienacji); *The Politics of Family*, 1971. Motywem przewijającym się przez wszystkie niemal prace Lainga jest poszukiwanie sposobów wyjaśnienia pozornie nonsensownych symptomów (a dla Lainga: zachowań!) pschotycznych jako efektów indywidualnych prób obrony własnej tożsamości i integralności. Duża część jego dorobku przełożona została na język polski. – Przepis tłum.]

mniej twierdził, że podstawowe zasady hermeneutyki filozoficznej objaśniają najistotniejsze aspekty procesu interpretacji:

Charakteryzowanej przeze mnie hermeneutyki filozoficznej nie wprowadzam jako nowej procedury interpretacyjnej czy eksplikacyjnej. W istocie opisuje ona tylko to, co przydarza się zawsze, ilekroć interpretacja jest przekonująca czy fortunna. (Gadamer 1981: 111)

Gadamer, w oparciu o wcześniej omówione czynniki kontekstualne, akcentuje następujące kluczowe aspekty procesu interpretacji: a) proces ten jest z istoty swej „kolisty”; b) jeśli przebiega fortunnie, wymaga „fuzji horyzontów”, podczas której rolę naczelną odgrywają c) skuteczna wiedza historyczna oraz d) tradycja.

Biorąc pod uwagę ograniczoność kontekstu czy też „dziejowość” tekstu i interpretatora oraz fundamentalną otwartość kontekstu (tzn. fakt, iż potencjalnie dowolny czynnik kontekstualny może okazać się istotny dla interpretacji), musimy stwierdzić, że wszelkie rozumienie, jakie się osiągnie, zawsze będzie prowizoryczne i podatne na rewizję bądź nawet – z powodu kontekstualnych czynników wcześniej przeoczonych – na całkowitą wymianę. Jednakże omylność i kolistość wszelkiego rozumienia mają dla Gadamera charakter bardziej radykalny i nieprzewidywalny, niż można było przypuszczać. Nie jest to po prostu kwestia nakazu rozumienia całości w kategoriach przynależnych rozumieniu części, które same w sobie są zrozumiałe wyłącznie w kategoriach miejsca zajmowanego przez nie w całości, do której należą, jak to przedstawiono w klasycznym opisie „koła hermeneutycznego”<sup>11</sup>. Mając na uwadze konstytutywną rolę „przedsądów” interpretatora, czyli założenie, że nie istnieje nic takiego, jak „znaczenie” tekstu, które dawałoby się „odkryć”, oraz fakt, że takie przed-sądy nie są stałe, ale przeciwnie, podobnie jak inne rzeczy zależne od „oporu” stawianego przez „rzecz samą” wyrażoną w tekście, ulegają zmianie w trakcie procesu rozumienia, tak że sam interpretator jest kształtowany przez ów proces, należy stwierdzić, że koło hermeneutyczne musi być rozumiane jako poziom ontologicznie fundamentalny – uprzedni względem rozróżnienia na podmiot i przedmiot.

Jednakże ta radykalizacja koncepcji kolistości okazuje się także sposobem rozwiązania pozornie nierozwiązywalnego problemu, jaki ona sama postawiła przed rozumieniem. Ontologicznie sprawcza rola przypisywana kołu – prowadząca do twierdzenia o językowym charakterze naszego bycia-w-świecie – wykazuje, iż nie może ono być kołem „błędnym”. Dla interesującej nas tu interpretacji oznacza to, że koło jest w istocie spiralą stopniowego, coraz ściślej opasującego tekst rozumienia. Rozumienie to osiągamy nie poprzez

---

<sup>11</sup> Bernstein (1983: 132) cytuje następujący fragment z Kuhna ilustrujący (klasyczną) wersję koła: „Kiedy czytasz dzieło wielkiego myśliciela, poszukaj najpierw oczywistych absurdów w tekście i zadaj sobie pytanie, jak to możliwe, by rozumny człowiek mógł coś takiego napisać. Kiedy już znajdziesz odpowiedź, tzn. gdy fragmenty te nabiorą sensu, wówczas okaże się, że fragmenty zasadnicze – te, które wydały ci się z początku zrozumiałe – zmieniły swoje znaczenie”. Zauważmy, że zawarty pośrednio w tej wersji domysł rozumności albo koherencji autora (lub tekstu) pokrewny jest temu, co David Lewis i Donald Davidson nazywają „zasadą życzliwości” (zob. Dascal 1983: 123–124). Twierdzenie Kuhna, iż próba nadania sensu oczywistym „absurdom” prowadzi do reinterpretacji całego tekstu, jest paralelne wobec przekonania, iż właściwą przyczyną poszukiwania alternatywnej pragmatycznej interpretacji jakiejś wypowiedzi jest wykrycie „niedopasowania” jej pozornego znaczenia do kontekstu.

„zneutralizowanie” horyzontu „przed-sądów” interpretatora ani też poprzez zignorowanie kontekstualnego horyzontu tekstu, lecz poprzez wyciągnięcie wszelkich korzyści z gry, jaka zachodzi pomiędzy oboma, gry prowadzącej do „fuzji horyzontów”. Ilustracją tego procesu, ilustracją „w miniaturze”, jest owocna dyskusja:

Posługując się wspólnym językiem nieustannie kształtujemy wspólną perspektywę i przez to stajemy się aktywnymi uczestnikami wspólnotowości naszego doświadczenia świata. Świadectwem tego, w dyskusji np., jest doświadczenie oporu i sprzeciwu. Dyskusja przynosi owoce, gdy znajdujemy wspólny język. Wtedy właśnie uczestnicy rozchodzą się już jako istoty zmienione. Odrębne perspektywy, od których dyskusję zaczynali, uległy zmianie, a razem z tym i oni sami się zmienili. Tutaj dopiero pojawia się pewien rodzaj postępu – nie tego, który właściwy jest badaniom naukowym i za którym trzeba nadać, lecz tego, który musi być ciągle odnawiany wysiłkiem naszego życia. (Gadamer 1981: 110–111)

Ślady Heglowskiej dialektyki w tej spirali postępu są wyraźnie widoczne. I podobnie jak u Hegla jednym z warunków (i rezultatów) takiego postępu jest wiecznie rozszerzająca się świadomość, traktowana przez Gadamera jako samokrytyczna świadomość dziejowości – a stąd skończoności, ale i otwartości, ograniczoności, ale i zmienności – odrębnych, ale nie całkowicie obcych horyzontów wplątanych w proces rozumienia. Kolejnym warunkiem takiego postępu jest choćby skrawek wspólnego podłoża czy „wspólnota rozumienia”. Dostarcza nam tego, po części, wspólnotowość języka, po części wewnętrzna dynamika samej gry – zwłaszcza dialogowej<sup>12</sup> – w którą zostajemy wciągnięci, głównie zaś nasza przynależność do (wspólnej, choć zawsze zmiennej) „tradycji”. Skuteczna świadomość historyczna nie ma uwalniać nas od ograniczeń „tradycji” – zadanie to wszak niemożliwe do spełnienia – a raczej ma uświadamiać nam ich istnienie i przez to stawiać nas w pozycji, od której, dzięki pełnemu wykorzystaniu „doświadczenia hermeneutycznego”, zaczniemy wstępować na spiralę rozumienia.

Jako że nie jest naszym celem dostarczenie egzegezy hermeneutyki filozoficznej, musimy zadowolić się tym, przyznać trzeba, szkicowym przedstawieniem niektórych jej kluczowych pojęć. Pora przejść do naszego porównania. Pragmatyka również ma wyjaśniać to, co w procesie interpretacji „staje się zawsze”. Pod pewnymi względami dostarczane przez nią tłumaczenie jest podobne do hermeneutycznego. Podkreśla ona np. omylny czy próbny charakter wszelkiej interpretacji pragmatycznej: skoro żaden interpretator nie ma bezpośredniego dostępu do intencji znaczeniowej nadawcy, wobec tego ustalenie znaczenia zawsze będzie kwestią domysłu, a rezultaty ustaleń zawsze będą podatne na rewizję w świetle dodatkowych dowodów. Ponadto zakłada ona, że do fortunnej interpretacji konieczna jest jakaś wspólna częśćka zaplecza poznawczego, w co wliczamy przestrzeganie (pewnych) reguł i zastosowań językowych (np. zasad dialogowych czy konwersacyjnych), obustronny domysł rozumności (przybierający np. postać domysłu współdziałania i konsekwencji) i częściową zbieżność kontekstów. Wreszcie, interpretacja pragmatyczna zawsze, jak sądzę, pociąga za sobą pewien drugorzędny krytyczny czy refleksyjny

<sup>12</sup> „To nie wola jednostki, przychylna lub powściągliwa, decyduje o tym, że zaczynamy naprawdę rozmawiać i że rozmowa unosi nas jakby dalej – decyduje o tym prawo rzeczy, o którą w rozmowie chodzi – rzeczy wywołującej każde Tak i Nie i w końcu godzącej je ze sobą” (Gadamer 1979: 54).

namysł (podejmowany, choćby i nie do końca świadomie), który wymaga, abyśmy zadali sobie pytanie, czy w świetle informacji kontekstualnej istnieją jakieś powody do odrzucenia „przeźroczyście” interpretacji danej wypowiedzi (bądź tekstu) jako interpretacji „poprawnej” (zob. Dascal 1983: 138 n.). Jest to, do pewnego stopnia, porównywalne z rolą, jaką w hermeneutyce przypisuje się „świadomości skutecznej historycznie”.

Jednakże pomimo tych podobieństw istnieją przynajmniej dwie dość znaczące różnice. Pierwsza dotyczy ogólnego zasięgu wypowiedzianych twierdzeń. Jest tak, jakby każda pragmatyczna reguła – z punktu widzenia hermeneutyki (filozoficznej) – miała dodatkową metafizyczną treść, której mocą znaczenie reguły zostaje – do pewnego stopnia – podważone. Do zagadnienia tego powrócę jeszcze w części 5.

Różnica druga jest bardziej swoista, choć i ona obrazuje poprzednią. Hermeneutyka filozoficzna odrzuca w całości intencjonalno-psychologiczny słownik wcześniejszej hermeneutyki jako nieadekwatny wobec tego, „co najistotniejsze dla procesu rozumienia w takiej mierze, w jakiej jest on procesem porozumiewania się” (Gadamer 1981: 10). Prowadzi to, zgodnie zarówno z antypsychologizmem, przejętym od fenomenologii, jak i z uśłowianiami samej fenomenologii, do omówienia jakiegokolwiek trwałego statusu ontologicznego podmiotowi (a przez to i podmiotowo-przedmiotowemu rozróżnieniu). W efekcie hermeneutyka czuje się upoważniona do tego, by czynników motywacyjnych oddziałujących na proces rozumienia poszukiwać nader daleko od jawnie intencjonalnego poziomu komunikacyjnej wymiany. A zatem nie tylko „pytanie” – w którego świetle powinna być rozumiana wypowiedź – całkiem zasadnie możemy odnaleźć z dala od wszystkiego, co nadawca mógł mieć na myśli; również i sam interpretator – podnosząc poziom „świadomości skutecznej historycznie” – powinien włączyć się w swoje, nawet i nieświadome, motywy, które spowodowały, że w ogóle zainteresował się tą właśnie wypowiedzią (por. Gadamer 1981: 106). W konsekwencji „doświadczenie hermeneutyczne” w sposób niewybiórczy wchłania kontinuum czynników sięgające od głębin interpretacji psychoanalitycznej<sup>13</sup>, poprzez wszechobejmujące dociekania historyczne i kulturowe, aż po komunikacyjne intencje mówcy, autora i interpretatora. Ten ostatni nie tylko nie zajmuje już żadnej szczególnej pozycji w wyjaśnianiu samego procesu rozumienia, lecz poniekąd jest traktowany niemal jak epifenomen. Co więcej, choć jak widzieliśmy, tekst bądź obiekt językowy jest rozpatrywany jako punkt wyjściowy

<sup>13</sup> „<...> motywacja nieświadoma nie stanowi dla teorii hermeneutycznej granicy tego, co daje się jasno i do końca wyartykułować: raczej podpada ona pod szerszy zakres samej hermeneutyki, <...> ośrodkiem są: w psychoterapii – hermeneutyka, a w zamkniętym kole językowym – dialog” (Gadamer 1976: 41). „Zadanie rozumienia nie polega po prostu na wyjaśnieniu najgłębszych pokładów nieświadomości motywujących nasze zainteresowanie, lecz na ich zrozumieniu i wyjaśnieniu zgodnie z kierunkiem i w obrębie granic wyznaczanych przez nasze zainteresowanie hermeneutyczne” (Gadamer 1981: 108). „<...> nieświadomość, jako to, co dla naszej świadomości domyślne, jest normalnym przedmiotem hermeneutycznych dociekań” (*ibidem*, s. 109). Nieświadomość jest nam zazwyczaj dostępna, a wymaga interwencji psychoanalitycznej jedynie wtedy, gdy dostępność ta bądź „równowaga pomiędzy naszymi nieświadomymi popędami a świadomymi motywacjami i decyzjami” zostają utracone (*ibidem*, s. 109). Psychoanaliza pomaga zatem wyjawic „tło naszej nieświadomości – mając na celu odzyskanie tego, co utraciliśmy: równowagi pomiędzy naszą naturą a świadomością i językiem, w którym uczestniczymy wszyscy” (*ibidem*, s. 109).

procesu interpretacji, to jednak w dalszym ciągu tego procesu prawie nie odgrywa ani jakiegś szczególnej, ani ogniskującej roli, ale przekształca się po prostu w kolejny element kontinuum rozumienia.

Pragmatyka natomiast, przynajmniej tak jak ją rozumiem, twierdzi, że niepodobieństwem jest wyjaśnić proces rozumienia zachodzący w komunikacji – bez starannego wyodrębnienia wkładu poszczególnych czynników. Podkreśla ona fakt, że komunikacja jest działalnością celową i podporządkowaną regułom. Bez względu na – może i konstytutywną – rolę interpretatora w konstruowaniu znaczenia akt komunikacyjny jest, napierw i przede wszystkim, wytwarzaniem znaczenia, a zatem całościowe odseparowanie wszelkiej interpretatorskiej umiejętności odzyskiwania znaczenia od porozumienia spełnionego jest niemożliwe. Interpretator ma, by tak rzec, podstawowy „obowiązek rozumienia” intencji znaczeniowej zakomunikowanej mu przez nadawcę (por. Dascal, Berenstein 1987). Znaczenie to, jak widzieliśmy, nie musi być zbieżne z „dosłownym” znaczeniem wypowiedzianego zdania ani też ze „znaczeniem wypowiedzi” przekazywanym przez kontekst wypowiedzi. Jeżeli jednak ma ono być komunikowalne, musi być – poprzez zbiór wspólnych rozmówcom zasad stosowania języka – w jakikolwiek sposób „wyprowadzalne” ze znaczenia zdania bądź wypowiedzi (znaczenia dającego się ustalić poprzez zastosowanie semantycznych i syntaktycznych reguł językowych). Derywacja taka nie jest ani dedukcją, ani indukcją, lecz raczej abdukcyjnym procesem odkrywania, a sterujące nim reguły nie są algorytmiczne, lecz heurystyczne (por. Dascal 1983: 142 n.) – i to właśnie tłumaczy omyłność interpretacji pragmatycznej. Z drugiej strony, interpretacja pragmatyczna pozostawia innym dziedzinom (np. psychoanalizie) ujawnianie nieświadomych motywów i treści, które choć z całą pewnością odgrywają jakąś rolę w komunikacyjnej wymianie, funkcjonują jednak raczej jako przyczyny niż jako powody (a tak funkcjonują intencje komunikacyjne), a zatem domagają się całkowicie odmiennych metod i zasad wyjaśniania. Co więcej, takie dalsze interpretacje aktu komunikacji są nie tylko odróżnialne od jego interpretacji pragmatycznej, lecz w ostateczności na niej właśnie się wspierają. A zatem psychoanalityczna interpretacja dowcipu jako zaspokojenia pewnych stłumionych pragnień możliwa jest tylko dzięki temu, że zarówno opowiadacz dowcipu, jak i słuchacz potrafią zrozumieć – na poziomie komunikacyjnym (tzn. z pomocą zasad pragmatycznych) – swoistą grę znaczeń implicytnych i eksplicytnych, która prowadzi do obscenicznej dwuznaczności (por. Dascal 1985b). Usiłować wyjaśnić komunikacyjną wymianę poprzez bezpośrednie odwołania do historyczno-kulturowego kontekstu i nieświadomych potrzeb, przy równoczesnym pomijaniu czy minimalizowaniu roli komunikacyjnych intencji uczestników, to tak jak usiłować wyjaśnić grypę Jana w kategoriach sił kosmicznych z pominięciem drobnego wirusa w jego krwi. Przypuszczalnie można by dociekać kosmicznych początków wirusa i Jana, podobnie jak i samej przyczyny ich spotkania, lecz dociekania takie mają sens jedynie wtedy, gdy poznaliśmy już zarówno bezpośredni związek przyczynowy zachodzący między wirusem grypy a chorobą Jana, jak i naczelną rolę tego wirusa w wyjaśnianiu samej choroby. Motywacyjnie drugorzędne wyjaśnienia – historyczno-kulturowe, funkcjonalne bądź przyczynowe – mogą być pomocne w tłumaczeniu intencji oddziałujących na komunikacyjną wymianę,

jednakże w każdym wyjaśnianiu zachowań komunikacyjnych będą one tylko pasożytami intencji poprawnie zidentyfikowanych – oraz ich naczelnej i swoistej roli.

### 5. Uniwersalność interpretacji hermeneutycznej i pragmatycznej

Za sprawą Gadamera hermeneutyka przekształciła się z podgałęzi nauk humanistycznych zajmującej się (jak hermeneutyka „klasyczna”) technikami interpretacji tekstów klasycznych i teologicznych oraz ze swoistej metody *Geisteswissenschaften* (hermeneutyka „romantyczna”) w refleksję nad podstawowymi i powszechnymi warunkami doświadczenia. W przeciwieństwie do Schleiermachera, który „hermeneutykę definiował jako sztukę unikania nierozumienia <...> poprzez sprawdzone metodyczne rozważania” (Gadamer 1976: 7), Gadamer twierdzi, że nierozumienie i rozumienie, jako zjawiska oczywiste, zachodzą jedynie na tle głębiej położonej warstwy wspólnego rozumienia (*Verständigung*) bądź wspólnej zgody (*Einverständnis*)<sup>14</sup>. Zadaniem hermeneutyki jest wykazanie, że określone jawne formy świadomości – np. estetyczne, historyczne, naukowe i (w węższym sensie) hermeneutyczne – sprawują władzę jedynie nad częścią naszego doświadczenia określonych „obiektów” (takich np. jak dzieła sztuki, wydarzenia historyczne, teksty, eksperymenty naukowe) (por. Gadamer 1976: 39 n.). Przyczyną tego jest fakt, iż takie formy świadomości, jako „metodyczne”, mają z istoty swej charakter redukcyjny, a przez to tłumią te aspekty doświadczenia, które nie mieszczą się w ich zakresie. Prawdziwa hermeneutyczna metoda – która, co oczywiste, nie jest w rzeczywistości metodą, skoro nie może opierać się na zbiorze wyraźnie określonych i formalnych reguł – usiłuje wydobyć z ciemności te właśnie aspekty doświadczenia (Gadamer 1976: 10), ujawniając tym samym istotny warunek posługiwania się wszelkimi ograniczonymi formami świadomości w dowolnym obszarze doświadczenia. Objawia się zatem tutaj wszechobecność jakiegoś nadrzędnego rozumienia jako przedwarunku wszelkiego dalszego rozumienia. Rozumienie tedy musi być postrzegane jako prymarny sposób naszego bycia-w-świecie. W dowolnym punkcie historii jesteśmy już wyposażeni w pewne – dostarczane w istocie przez język – „wstępne uschematyzowanie wszelkich naszych możliwości poznawania”. Znalazło to swój wyraz w stwierdzeniu o „językowym ukonstytuowaniu świata” (Gadamer 1976: 13)<sup>15</sup>.

Pomimo wyboru odmiennych dróg, pozbawionych metafizycznych nie-

<sup>14</sup> Zob.: „<...> wszelkie rozumienie znaczenia innej osoby bądź znaczenia tekstu objęte jest kontekstem wzajemnej zgody istniejącej pomimo wszystkie możliwe nieporozumienia” (Gadamer 1981: 136). Przyznać muszę, iż w zgodzie ze Schleiermacherem, a w niezgodzie z Gadamerem skłonny byłbym przyznać nierozumieniu fundamentalną rolę w procesie interpretacji (por. Dascal 1985a). Z tego względu interpretacja pragmatyczna zbliża się, jak sądzę, do tzw. „hermeneutyki podejrzenia”.

<sup>15</sup> Nawet o dziecku nie można powiedzieć, że zaczyna od stanu bezjęzykowego: „Jakim urojeniem jest przekonanie, że dziecko wypowiada »pierwsze« słowo. Jakim szaleństwem była chęć odkrycia prąjczyka ludzkości przez wychowywanie dzieci w izolacji od ludzkiej mowy <...>. Szaleństwo takich pomysłów leży w tym, że chcą one w jakiś sztuczny sposób przerwać nasze prawdziwe związki ze światem języka, w którym żyjemy” (Gadamer 1979: 50).

domówień<sup>16</sup>, pragmatyka również zgłasza pewne pretensje do uniwersalności, które warto porównać z pretensjami zgłaszanymi przez hermeneutykę filozoficzną. Pierwszy, a przede mnie kwestionowany, sposób uniwersalizowania interpretacji pragmatycznej podjęli ci psychologowie, którzy twierdzili, że w interakcyjnej sytuacji angażującej przynajmniej dwóch aktantów „nie komunikować się jest niemożliwością”<sup>17</sup>. W sytuacji takiej każde zachowanie (czy będzie „aktywne” czy „pasywne”) ma „wartość przekazu”, a przeto – bez względu na jego intencjonalność i tym samym „komunikatywność” *sensu stricto* może być interpretowane przez pozostałych aktantów. Ta domniemana uniwersalność interpretacji pragmatycznej, choć ograniczona do obszaru człowieczego, przypomina stanowisko hermeneutyczne zarówno w tym, że zakłada ciągłość procedur interpretacyjnych przykładowych i do „komunikacji” intencjonalnej, i do nieintencjonalnej, jak i w tym, że tworzy pewien rodzaj przedrozumienia charakterystyczny dla wszelkich sytuacji interakcyjnych<sup>18</sup>.

Inną drogą, którą pragmatyka może dążyć do uniwersalności, jest teoria stosowania języka, której (podobnie jak teorii pozostałych systemów semiotycznych) nie musimy ograniczać – jak tradycyjnie czyniono – do badań nad komunikacyjnym czy społecznym używaniem języka. Język ma bowiem również zastosowania niekomunikacyjne, np. wtedy, gdy zostaje uwikłany w procesy poznawcze poniekąd nie sprzęgnięte bezpośrednio z komunikacją, takie jak rozwiązywanie problemów, marzenia sennie, postrzeganie *etc.* Zastosowania te są wystarczająco ważne, aby ich badaniami zajęła się osobna podgałąź pragmatyki, którą proponuję nazwać „psychopragmatyką” (dla odróżnienia od „socjopragmatyki”; por. Dascal 1983: 42–52 i Dascal 1985b). Nawet jeśli nie posuniemy się – co już niektórzy uczynili – aż do stwierdzenia, że wszelkie myślenie jest zapośredniczone przez język, to i tak trudno byłoby nam przecenić rolę, jaką w procesach myślowych odgrywają czynniki językowe. A zatem skoro nasze obcowanie ze światem zawsze wiąże się z jakimś procesem poznawczym, w którym z kolei język odgrywa jakąś rolę, tedy zasadne jest mówienie o „językowym ukonstytuowaniu świata”, pod warunkiem jednak, że stwierdzenie to będzie rozumiane niemetafizycznie. Znamienne jest, że w zawziętej obronie nadrzędnej roli językowego wymiaru naszego życia hermeneutyka obrała za wyłączny punkt wyjścia społeczne zastosowania języka, akcentując w konsekwencji wspólnotowość, współdziałanie, intersubiektywność, bycie, rozumienie (*Verständigung*) itd. O ile jednak

<sup>16</sup> Co jest całkiem zasadne, jako że pragmatyka stanowi odgałęzienie filozofii analitycznej oraz pragmatyzmu Peirce’owskiego, a więc tradycji całkowicie antymetafizycznych czy inaczej: przeciwnych klasycznym postaciom metafizyki. Należy to jednak radykalnie odróżnić od wyłożonego wprost, choć na nowej (innej) podstawie Heideggerowskiego zamiaru odnowienia metafizyki.

<sup>17</sup> Zob. Watzlawick i in. (1967: 48). Krytyka tego stanowiska – zob. Dascal 1983: 43 oraz Dascal, Berenstein 1987.

<sup>18</sup> Zasada, iż „nie komunikować się jest niemożliwością”, ilustruje ciekawy rodzaj interpretacyjnego założenia modalnego: jeżeli jakieś zachowanie może mieć „wartość przekazu”, wobec tego pozornie słuszne będzie założenie, iż faktycznie je ma. Efektem tego rodzaju założenia domyślnego będzie asymetria wagi dowodu: ktokolwiek zechce zaprzeczyć temu, że zachowanie ma (jakąś) wartość przekazu, ten i tak dostarczy na to uzasadnień. Sądzę, że presumpcje tego rodzaju mogą być pomocne również przy interpretowaniu czynności intencjonalnie komunikacyjnych; w takich przypadkach mogą one służyć wyjaśnieniu – obok wielu innych rzeczy – ogniskującej roli „znaczenia dosłownego” zarówno w interpretacji pragmatycznej, jak i w większości przypadków hermeneutycznego doświadczenia „przedsądu” i „przedrozumienia”.



dobrze pojmuję, pominięto przypuszczenie, że żadne socjopragmatyczne przymusy rozumienia — jeżeli nie są nakierowane na porozumienie — nie muszą należeć do czynników, które rządzą myśleniem językowym. Psychopragmatyczne dociekania nad całkiem odmiennymi rodzajami przymusów towarzyszących użytkowaniu języka w procesach poznawczych, czy w ogóle w innych procesach myślowych, mogłyby więc doprowadzić w efekcie do radykalnie nowego rozumienia hermeneutycznej diagnozy dotyczącej znaczenia języka w naszym życiu.

Mimo przypuszczalnie tak dalekosiężnych implikacji pragmatyka kultuwyje wyobrażenie o sobie samej jako o dyscyplinie *quasi*-empirycznej, bliskiej ziemi, skłonnej stosować ogólne zasady do analizy konkretnych i niewymyślnych przypadków komunikacji. Pomimo tego, że zajmowali się nią również filozofowie, pragmatyka pozostaje ściśle związana z takimi dyscyplinami, jak językoznawstwo, psychologia czy etnografia komunikacji, podczas gdy hermeneutyka filozoficzna jest ze swej istoty filozoficzna. Interesuje ją rodzaj Kantowskiego apriorycznego wyjaśniania warunków wszelkiego doświadczenia, a przeto nie stroni ona od twierdzeń ontologicznych. Choć w pewnych punktach wyraźnie odwołują się do tożsamyh rodzajowo zjawisk, obie te dyscypliny zdają się motywowane odmiennymi pytaniami, a odmienne pytania z kolei wywołują twierdzenia o różnym zasięgu, precyzji i stosowalności. W zasadzie można by je rozpatrywać jako dyscypliny raczej komplementarne niż konkurencyjne, ale warunkiem wstępnym byłaby próba pogodzenia całkowicie rozbieżnych słowników, którymi się posługują.

Jeśli powyższe ćwiczenie z hermeneutyki — przedłożone przez pragmatyka usiłującego zrozumieć hermeneutykę w kategoriach przynależnych do jego własnego, dość pokaznego zbioru przesądzeń — przyczyniło się do zgody, tedy jeden z postawionych celów został osiągnięty. Z całą pewnością ćwiczenie to dopomogło mi w rozrzedzeniu aury tajemnicy, jaka oddziaływała na mnie od tekstów hermeneutycznych, zanim zaangażowałem się w to przedsięwzięcie. Niejednym oczom, być może, osiągnięcie to wyda się efektem usunięcia dokładnie wszystkiego, co w hermeneutyce pociągające, głębokie i prawdziwie ważne. Jeśli tak, skoro wszystkie inne aspekty hermeneutyki pozostają dla mnie (i dla wielu innych) tak hermetyczne, to leżą poza moim (przyznaję, ograniczonym) horyzontem. Na szczęście, horyzont ten, choć ograniczony, nie jest zamknięty i wciąż może ulegać zmianom. W każdym razie może to, co pomimo wszystko w moim artykule ocalało, jest wystarczająco wartościowe, nawet jeśli zostało przełożone na doczesny i zgoła nietajemny żargon pragmatyki<sup>19</sup>.

Przełożył Przemysław Czaplński

#### Bibliografia

- Bernstein Richard J., 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Böhler Dietrich, 1981, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*. W zbiorze: *Text und Applikation*. Eds. M. Fuhrman, H. R. Jauss i W. Pannenberg. München, Fink, s. 483–511.

<sup>19</sup> Chciałbym podziękować Johnowi Stewartowi za sprowokowanie mnie do tego porównawczego przedsięwzięcia. Rzecz jasna, nie jego należy winić za rezultat.

- Böhler Dietrich, 1985, *Rekonstruktive Pragmatik: Von den Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion — Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Clark Herbert H., Carlson Thomas B., 1981, *Context for Comprehension*. W zbiorze: *Attention and Performance*. 9. Eds. J. Long, A. Baddeley. Hillsdale, NJ, L. Erlbaum, s. 313–330.
- Dascal Marcelo, 1977, *Conversational Relevance*. „Journal of Pragmatics” nr 1, s. 309–327.
- Dascal Marcelo, 1981, *Contextualism*. W zbiorze: *Possibilities and Limitations of Pragmatics*. Eds. H. Parret, M. Sbisà, J. Verschueren. Amsterdam, John Benjamins, s. 153–177.
- Dascal Marcelo, 1983, *Pragmatics and the Philosophy of Mind 1: Thought in Language*. Amsterdam, John Benjamins.
- Dascal Marcelo, 1985a, *The Relevance of Misunderstanding*. W zbiorze: *Dialogue — An Interdisciplinary Approach*. Ed. M. Dascal. Amsterdam, John Benjamins, s. 441–459.
- Dascal Marcelo, 1985b, *Language Use in Jokes and Dreams: Sociopragmatics vs Psychopragmatics*. „Language and Communication” nr 5, s. 95–106.
- Dascal Marcelo, 1987, *Defending Literal Meaning*. „Cognitive Science” nr 11, s. 259–281.
- Dascal Marcelo, *The Controversy about Ideas and the Idea of Controversy*. W zbiorze: *Controvérsias Científicas e Filosóficas*. Ed. F. Gil. Évora, Universidade de Évora Press. (Praca w druku).
- Dascal Marcelo, Berenstein Isidoro, 1987, *Two Modes of Understanding: Comprehending and Grasping*. „Language and Communication” nr 7 (2), s. 139–151.
- Dascal Marcelo, Weizmen Elda, 1987, *Contextual Exploitation of Interpretation Clues in Text Understanding: An Integrated Model*. W zbiorze: *The Pragmatic Perspective*. Eds. M. B. Papi, J. Verschueren. Amsterdam, John Benjamins, s. 31–46.
- Gadamer Hans-Georg, 1975, *Truth and Method*. Transl. and eds. G. Barden, J. Cumming. New York, Seabury Press.
- Gadamer Hans-Georg, 1976, *Philosophical Hermeneutics*. Transl. and ed. D. E. Linge. Berkeley, University of California Press.
- Gadamer Hans-Georg, 1979, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski. Przetłoczyli M. Łukasiewicz i K. Michalski. Warszawa.
- Gadamer Hans-Georg, 1980, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Transl., introd. P. Ch. Smith. New Haven, Yale University Press.
- Gadamer Hans-Georg, 1981, *Reason in the Age of Science*. Transl. F. G. Lawrence. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Gibbs R., 1984, *Literal Meaning and Psychological Theory*. „Cognitive Science” nr 8, s. 275–304.
- Grice H. P., 1980, *Logika a konwersacja*. Tłumaczyła B. Stanosz. W antologii: *Język w świetle nauki*. Wybrała i wstępem opatrzyła B. Stanosz. Warszawa, s. 123–146.
- Liedman S.-E., 1986, *Institutions and Ideas: Mandarins and Non-mandarins in the German Academic Intelligentsia*. „Comparative Studies in Society and History” nr 28, s. 119–144.
- Meyer Michael, 1986, *De la Problématique: Philosophie, Science et Langage*. Bruxelles, P. Mardaga.
- Parret Herman, 1985, *Contexts as Constraints on Understanding in Dialogue*. W zbiorze: Dascal Marcelo, ed., 1985a, s. 165–177.
- Popper Karl R., 1972, *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press.
- Sadock Jerrold M., 1978, *On Testing for Conversational Implicature*. W zbiorze: *Syntax and Semantics*. 9: *Pragmatics*. Ed. P. Cole. New York, Academic Press, s. 281–298.
- Searle John R., 1979, *Indirect Speech Acts*. W zbiorze: *Expression and Meaning Studies in the Theory of Speech Acts*. Ed. J. R. Searle. Cambridge, Cambridge University Press, s. 30–57.
- Searle John R., 1987, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*. Przetłoczyła B. Chwedeńczuk. Warszawa.
- Seung T. K., 1982, *Structuralism and Hermeneutics*. New York, Columbia University Press.
- Watzlawick Paul, Beavin Janet H., Jackson Don D., 1967, *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York, Norton.
- Ziff Paul, 1972, *Understanding Understanding*. Ithaca, Cornell University Press.