

Tomasz Maślanka  
Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski

## MORBUS HERMENEUTICUS. PARADYGMAT KOMUNIKACJI W SOCJOLOGICZNEJ I FILOZOFICZNEJ REFLEKSJI NAD KULTURĄ

*Znaczenie jest istnieniem.  
Interpretując wszechświat tworzymy wszechświat  
(Tybetański Mistrz)*

### ABSTRAKT

Artykuł jest propozycją ujęcia świata kulturowego z socjologicznej perspektywy racjonalnych działań społecznych oraz filozoficznie ujmowanego pojęcia intencjonalnego działania twórczego. Swoistość świata kultury jest tutaj ujmowana w hermeneutycznym duchu socjologii rozumiejącej, w kategoriach dziejowości oraz rozumienia. Stosowane pojęcie paradygmatu komunikacji wiąże pojęcie twórczości z racjonalnością, czyli pozwala wyjść poza myślenie w kategoriach działań, które instytucjonalizują się w oparciu o racjonalność instrumentalną, pozwala także na powiązanie racjonalności z historycznością. Proponowana analiza skupia się przede wszystkim na symbolicznej warstwie kultury i pośrednio próbuje odpowiedzieć na pytanie o jej kryterium.

**Słowa kluczowe:** hermeneutyka, J. Habermas, H.G. Gadamer, kultura symboliczna, paradygmat komunikacyjny

### ABSTRACT

In this paper I make an attempt to present the specificity of the cultural world from the sociological perspective of rational social action and as a part of philosophical concept of intentional - creative action. The specificity of the cultural world is here recognized in terms of hermeneutic sociology, in terms of historicity and the category of understanding. The use of the concept of the paradigm of communication for culture involves connecting the notion of creativity to rationality, which allows to go beyond thinking in terms of actions that are institutionalized on the basis of instrumental rationality and also allows to connect rationality to historicity. The analysis primarily puts the emphasis on the symbolic layer of culture and indirectly tries to answer the question about the criterion of this culture.

**Keywords:** hermeneutics, J. Habermas, H.G. Gadamer, symbolic culture, the paradigm of communication

### Wprowadzenie

Choroba lub, bardziej precyzyjnie, przypadłość hermeneutyczna, o której będzie tutaj mowa, nie zagraża życiu nauk humanistycznych, filozofii czy socjologii, lecz stanowi, mówiąc ściślej, warunek możliwości uprawiania refleksji nad kulturą w perspektywie komunikacyjnej, co

postaram się w dalszej części uzasadnić. Pojęciem paradygmat komunikacji zamierzam posługiwać się w słabym i ograniczonym sensie, jako rodzajem bidyscyplinarnego w istocie podejścia do badania fenomenów oraz procesów kulturowych. Nie chodzi tutaj o jakieś głośne deklaracje czy też zapowiedzi rewolucyjnych zmian modeli wyjaśniających, aparatu pojęciowego albo przewrotu w badaniach nad kulturą, lecz o próbę połączenia twórczego charakteru działań intencjonalnych z płaszczyzną racjonalnych (komunikacyjnie) działań społecznych. Socjologowie bowiem zbyt często ulegają, moim zdaniem, pokusie łączenia działań społecznych wyłącznie z racjonalnością (w duchu tradycji Webera), a nie – filozoficznie – z twórczością. W proponowanym przeze mnie podejściu staram się uchylić tego rodzaju analityczny podział.

Teoretyczne zaplecze proponowanej analizy tworzy, z jednej strony, teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, z drugiej zaś postheideggerowska hermeneutyka filozoficzna Hansa-Georga Gadamera [por. Habermas, 1999, 2002; Gadamer, 2013; Maślanka, 2011]. Wychodzę tutaj z założenia, że sama teoria komunikacji jest narzędziem niewystarczającym i musi zostać wzbogacona o hermeneutyczny wymiar socjologii i filozofii rozumiejącej. Nie wdaję się przy tym w poboczną kwestię tego, na ile Habermas rzeczywiście czerpie z hermeneutycznego stanowiska Gadamera, nawet tam, gdzie *expressis verbis* temu przeczy [Maślanka, 2011: 49–73]. Niewątpliwie pojęcie paradygmatu komunikacji jest konsekwencją porzucenia naiwnej pozytywistycznej wizji uprawiania socjologii, która, proponując wielce uproszczony model działania, abstrahuje od językowo zapośredniczonego świata życia działających podmiotów. Myślenie o świecie społecznym (nie tylko o jego kulturowym wymiarze) w kategoriach nowego paradygmatu unaocznic ma charakter zmiany, jaka dokonała się wraz z odejściem od paradygmatu industrialnego, charakterystycznego dla np. gospodarki socjalistycznej. Istotą owej zmiany było, po pierwsze, porzucenie podstawowej zasady industrializmu, jaką stanowiła ujmowana na modłę celowej racjonalności zasada maksymalizacji produkcji. W konsekwencji współczesne społeczeństwa zmuszone są niejako położyć nacisk na akumulację wiedzy oraz poszerzenie zdolności do złożonego przetwarzania informacji, co przenosi akcenty na zdolności komunikacyjne samego społeczeństwa. Po drugie, tego rodzaju myślenie o świecie pokazać ma, że badanie świata kultury wymaga zasadniczo innego podejścia, ponieważ dany jest on zupełnie inaczej niż świat przyrody, do którego nadzwyczaj często stosujemy kategorię obiektywności, podkreślając tym samym, że ujmujemy go jako byt domagający się odkrycia lub poznania. W związku z tym zgodnie z hermeneutyczno-komunikacyjną perspektywą proponuję ująć – na razie prowizorycznie – swoistość świata kultury w kategoriach *dziejowości i rozumienia*. Świat kultury byłby więc współtworzony przez człowieka w aktach jego poznawania-rozumienia, czyli w aktach komunikacji, a w swym istnieniu, czyli strukturze ontologicznej, pozostawałby od człowieka zależny. Oznacza to, że człowiek, poznając świat, poznaje ostatecznie samego siebie.

Akty językowej komunikacji są z socjologicznej perspektywy działaniami racjonalnymi komunikacyjnie, z filozoficznej natomiast tworzą sferę intencjonalnych działań twórczych, których podejmowanie, jak się okaże, również możliwe jest dzięki językowi. Perspektywy te w ramach paradygmatu komunikacji nie wykluczają się. Przeciwnie, przyjęcie modelu komunikacyjno-hermeneutycznego pozwala, jak mi się wydaje, na powiązanie twórczości z racjonalnością, czyli pozwala wyjść poza myślenie w kategoriach działań, które instytucjonalizują się w oparciu o racjonalność instrumentalną, pozwala także na powiązanie racjonalności z historycznością (w starożytności, jak wiadomo, były to przeciwstawne sfery). W ramach morfologii kultury wyróżnia się dwie zasadnicze jej sfery: kulturę normatywną oraz

kulturę symboliczną. Na tę pierwszą składają się normy i wartości, na drugą zaś – znaki i symbole. Obydwie te warstwy można badać w perspektywie komunikacyjnej. Jeśli chodzi o kulturę symboliczną, to intuicyjnie uchwytnym jest komunikacyjny charakter znaków i symboli, które nie istnieją niezależnie od siebie, ale zawsze pozostają w relacjach komunikacyjnych – „symbole są w interakcji” [Hałas, 2001]. Innymi słowy, znak ma sens tylko w odniesieniu do innego znaku, stąd język, zgodnie z ujęciem strukturalistycznym, jest systemem znaków, czystym systemem różnic [de Saussure, 1961]. Ponadto znaki i symbole służą komunikacji społecznej, są warunkiem reprodukcji kultury oraz porozumienia, w tym także międzykulturowego. Mniej oczywisty pozostaje komunikacyjny charakter kultury normatywnej. Proponuję jednak również kulturę normatywną rozumieć komunikacyjnie, jako obszar podnoszenia roszczeń do ważności, w tym wypadku roszczeń do normatywnej słuszności [por. Habermas, 1999, 2002; Maślanka, 2011]. Uprawomocnienie społecznie wiążących norm samo posiada charakter komunikacyjny i jest zgłaszaniem oraz dyskursywnym uzasadnianiem poddawalnych krytyce roszczeń do ważności w działaniach komunikacyjnych. Wartości i normy w perspektywie socjologicznej ujmują się oczywiście inaczej niż w aksjologii czy etyce – dziedzinach filozofii. Socjologicznie normy oraz wartości są powiązane z rolami, jakie jednostki pełnią w strukturze społecznej, oraz z instytucjami. Możemy zatem mówić o *wartościach indywidualnych*, czyli zależnych od jednostek, powiązanych z kategorią indywidualnego dobra człowieka oraz o *wartościach kulturowych*, stanowiących sferę powinności, które pozostają zależne od instytucji.

Chciałbym jednak w tym miejscu skupić się na symbolicznej warstwie kultury. Pytanie, które należy sobie zadać, jest niezwykle istotne, ponieważ dotyczy samego kryterium kultury symbolicznej. Czy możemy, jak sugeruje Antonina Kłoskowska, wychodząc od działań, uznać, że kryterium tym jest sfera zjawisk semiotyczno-symbolicznych, to jest symboli i wartości o charakterze autotelicznym [Kłoskowska, 2007: 82–105]? Byłaby to zatem sfera wartości samych w sobie, niezależnych od jakichkolwiek funkcjonalnych derywatów, interesów, presji strukturalnych oraz potrzeb bytowych [Kłoskowska, 2007: 82–105]. Sądzę, że punkt wyjścia Kłoskowskiej (czyli płaszczyzna działań, z pominięciem ich typologii, która nie jest tutaj istotna) jest dobry, lecz samo kryterium wydaje się zbyt słabe, skoro poza obszarem tak zdefiniowanej kultury znajduje się np. cała sztuka użytkowa [Flis, 2001: 72]. Proponuję zatem rozważyć możliwości alternatywnego kryterium kultury symbolicznej, wychodząc jednakowoż od działań i nie porzucając zarysowanego przed chwilą modelu komunikacyjno–hermeneutycznego<sup>1</sup>.

Kluczowe z punktu widzenia rozważań nad kulturą wydaje się uchwycenie przejścia od intencjonalnego działania twórczego do przedmiotu intencjonalnego. Jest to istotne, gdyż, jak założyłem na wstępie, o swoistości świata kultury decyduje fakt, że jest on współkonstituowany przez człowieka w procesie poznawania–rozumienia, czyli poprzez twórcze działania intencjonalne, które posiadają charakter dialogiczny, komunikacyjny. Jakkolwiek istnienie przedmiotów intencjonalnych daje się genetycznie wywieść z twórczych aktów naszej świadomości [Husserl, 1967], to mimo wszystko pozostają one czymś samoistnym – faktami kulturowymi – realną częścią świata kulturowego. Innymi słowy, przedmiot intencjonalny posiada samoistny byt, tj. przynależy do zobiektywizowanego świata wytworów kulturowych. Z socjologicznej perspektywy byłoby niezmiernie trudno pokazać, jak przedmioty intencjonalne, będące w istocie korelatami naszych działań intencjonalnych, „usamodzielniają” się niejako,

<sup>1</sup> Jedną z ważnych inspiracji do takiego ujęcia, oprócz wspomnianych wcześniej, był dla mnie niezwykle interesujący artykuł Marioli Flis *W poszukiwaniu kryterium kultury symbolicznej* – por. Flis, 2001.

tworząc symboliczną warstwę kultury. Możliwość taką niesie jednak połączenie filozoficznych implikacji problematyki działania intencjonalnego i socjologicznych analiz działań racjonalnych w sensie społecznym. Stawiam tutaj tezę, że kultura symboliczna to sfera intencjonalnych działań twórczych oraz odpowiadających im przedmiotów intencjonalnych.

Autonomizacja przedmiotów intencjonalnych jako korelatów moich twórczych działań sprawia, że mogą one stać się przedmiotami *intersubiektywnej* akceptacji, nie zaś wyłącznie treścią mojego prywatnego doświadczenia. Jest to możliwe za sprawą twórczych aspektów języka, którego moc illokucyjna sprawia, że „świat w sobie” staje się „światem dla nas”, czyli intersubiektywnie podzielanym światem życia [por. Schütz, 2008, Maślanka, 2012]. Dzięki twórczym aspektom języka, świat zostaje obdarzony sensem, staje się czymś swojskim, znanym, naszym światem. Język, mówiąc inaczej, przewycięża to, co Kołakowski nazwał fenomenem obojętności świata [Kołakowski, 1972: 104–123]. Twórcze posługiwanie się językiem nie zmienia jednocześnie struktury ontologicznej świata, który pozostaje w dalszym ciągu takim samym światem. Świat pozwala nam niejako odkrywać swój sens, co jest możliwe dzięki naszym zdolnościom językowo–komunikacyjnym, dzięki twórczemu wykorzystaniu języka, czyli faktu, że potrafimy kreować nieskończenie wiele nowych sensów w oparciu o skończony repertuar środków i regul<sup>2</sup>. Skutkiem naszych działań intencjonalnych jest powstanie nowej jakości – syntezy obiektywnej rzeczywistości oraz intencjonalności, czyli naszego stosunku do owej rzeczywistości [por. Stróżewski, 2007: 106]. Ta nowa jakość, fakt kulturowy, nie sprowadza się ani do tego, co obiektywne, ani do tego, co podmiotowe. Musimy wobec tego zapytać, kiedy obiekty realnego świata stają się elementami świata kultury? Dzieje się tak wówczas, gdy przechodzą ze sfery znaczeniowo neutralnej w sferę przedmiotów, którym możemy przypisać znaczenie. Możemy to uczynić, ponieważ jesteśmy istotami zdolnymi do komunikacji i tym samym do nadawania znaczeń. Przedmioty wydobywają się, by tak rzec, z nicości semantycznej, dzięki naszym działaniom komunikacyjnym – intencjonalnym i twórczym jednocześnie. Ważne jest tutaj podkreślenie, że zaistnienie rzeczy w świecie kultury nie sprowadza się do tego, że została ona nazwana, czyli wyposażona w znaczenie, ale że jej istnienie jest nowym stanem – ani tylko byciem rzeczą, ani tylko byciem nazwaną [Stróżewski, 2007: 107]. Dobrym przykładem działań intencjonalnych, wykorzystujących twórcze aspekty języka może być posługiwanie się metaforą, a zatem wyrażeniem, w którym następuje zamierzona zamiana znaczeń, składających się na nie słów. Każdy taki akt twórczy jest również w pewnym sensie aktem kreacji *ex nihilo* [Stróżewski, 2007: 100]. Posługiwanie się metaforą jako pewną formą komunikacji kreuje pewien nowy stan rzeczy. Jest to możliwe dzięki mocy illokucyjnej języka. Twórcza moc komunikacyjnego działania tkwi w mocy illokucyjnej samego aktu językowego, a zatem w fakcie, że posługiwanie się językiem i symbolami posiada moc kreowania nowego bytu dla mnie. Ponadto metafora wyposaża abstrakcyjną myśl w intuicje pochodzące ze świata zjawisk [por. Draaisma, 2009: 15–39; Lakoff, Johnson, 2010].

Warto w tym miejscu dodać, że pojęcie twórczości w kulturze odnosi się w prezentowanej tutaj perspektywie nie tylko do działań sprawczych twórcy–artysty, który tworzy przedmiot intencjonalny, ale że to my wszyscy jako uczestniczący w kulturze jesteśmy twórcami. Współtworzymy np. sens dzieł sztuki czy utworów literackich, interpretując je bądź konkretyzując jak w przypadku dzieła literackiego [Ingarden, 1988] lub też doświadczając w przeżyciu estetycznym. Ten twórczy akt wykracza jednak poza subiektywną sferę naszych

---

<sup>2</sup> Jest to teza Wilhelma Humboldta rozwinięta w koncepcji gramatyki generatywnej przez Noama Chomsky'ego.

odczuć i przeżyć w kierunku intersubiektywności. Kryje się tutaj hermeneutyczne przeświadczenie, że sens wytworów kultury kształtuje się w żywiole międzyludzkiego porozumienia [Gadamer, 1993]. Hermeneutyczne intuicje prowadzą jednak dalej. Osiąganie społecznej oraz kulturowej samowiedzy jest dialektycznym procesem o charakterze komunikacyjnym. Człowiek nie jest sobie bowiem nigdy dany w pełni samowiedzy, ponieważ ona sama jest osiąganą w intersubiektywnym procesie porozumiewania się z innymi oraz z samym sobą. W modelu hermeneutycznym poznawanie–rozumienie świata kultury jest aktem komunikacji, swoistą dialektyką pytania i odpowiedzi w sensie platońskim, jako docierania do prawdy w dyskusji. Ciągłość tego świata jest zapewniana przez język, modelujący ludzkie myślenie, działanie oraz postrzeganie świata. W tym sensie uczenie się nowego języka, poszerzanie horyzontów komunikacyjnych otwiera nas na nowy sposób interpretowania świata. W perspektywie komunikacyjno–hermeneutycznej wątpliwym wydaje się zatem przekonanie, że człowiek zamknięty jest w horyzoncie własnej kultury, wraz z przynależnymi do niej pojęciami i sposobami postrzegania oraz interpretacji świata. Wprowadzając pojęcie *fuzji horyzontów* (*Horizontverschmelzung*) Gadamer chciał podkreślić możliwość transcendowania własnej sytuacji dziejowej i otwarcie na nowe doświadczenia. Horyzont własnej kultury i tradycji nie jest żadnym transcendentnym *a priori* (choć jest kategorią transcendentną w sensie Heideggerowskim), lecz porusza się wraz z nami [por. Gadamer, 2013: 420]. Człowiek w takiej perspektywie nie posiada bezpośredniego kontaktu ze światem, gdyż ten jest zawsze zapośredniczony przez dzieje, kulturę i język. Chociaż kulturę poznajemy tylko poprzez język, to przedmiotem naszego doświadczenia jest świat kultury, nie zaś świat języka.

Nasz obraz świata posiada charakter hermeneutyczno–perspektywiczny. Jest to równoznaczne przekonaniu, że horyzont świata jest ostatecznie wyznaczony przez interpretację i posiada charakter pragmatyczny [por. Maślanka, 2012: 26–37]. Nie istnieje świat w sobie, lecz tylko kulturowo ograniczone próby jego eksplikacji i interpretacji. Współczesne rozumienie świata tym jednak się różni od, dajmy na to, mitycznego, że jest świadome owej „refleksyjności”, jest świadome, że stanowi interpretację świata. Świat interpretowany za pomocą symboli i znaków (warstwa symboliczna) oraz wartości i norm (warstwa normatywna), ujawnia się jako świat kultury. Jeśli zaś postrzegamy świat w kategoriach skuteczności naszych działań, tj. środków prowadzących do celów, jawi się on nam jako skolonizowana postać *Lebenswelt*. Zatem nasze odniesienie do świata posiada charakter hermeneutyczny, a jego rozumienie–poznawanie zbiega się z samorozumieniem. Rozumienie wytworów kultury, w tym np. tekstów pochodzących z tradycji, staje się aktem komunikacji rozumianej jako umiejętność usłyszenia w danym przekazie odpowiedzi na nurtujące nas pytania. Zapytywanie w ogólności wydaje się być warunkiem wstępnym zaistnienia świata kultury dla nas. Jeśli nie spytamy, świat ten nie przemówi, pozostanie niemy, a my pozostaniemy głusi na to, co ma nam do powiedzenia. Rozumienie staje się w ten sposób uwiklaną w dzieje (*Wirkungsgeschichte*) dialektyką pytań i odpowiedzi – rozmową. W *Prawdzie i metodzie*, swoim *opus magnum* Gadamer poszedł jeszcze dalej, chcąc pokazać, że ów hermeneutyczny charakter komunikacji posiada uniwersalną ważność, jest uniwersalną cechą naszego językowego doświadczenia świata [Gadamer, 2013: 519–657]. Rozmowa jako akt komunikacji uznana zostaje za uczestnictwo w sensie, kulturze, w dziejach jako pewnym ciągłym procesie – w przeciwieństwie do aktu komunikacji zredukowanego do logiki wypowiedzi (*logos apophantikos*), który rezygnuje z kategorii rozumienia na rzecz rozporządzania. Rozmowa to nie ciąg wypowiedzi, ale proces zadawania pytań i udzielania odpowiedzi, które z kolei rodzą nowe

pytania itd. To, co przynależy do świata kultury, nie jest wypowiedzią w sensie logicznym, ale odpowiedzią na nasze pytania [por. Gadamer, 2003: 17; Gadamer, 2013: 493–515].

Perspektywa hermeneutyczno-komunikacyjna przeciwstawia się również koncepcjom postulującym wolną od wartościowań i bezzalożeniową naukę społeczną. Badacz humanista zawsze ma do czynienia z sensem badanych przez siebie fenomenów kulturowych i nie może wobec tego traktować ich jak przyrodoznawca, w oderwaniu od samego siebie, jako czegoś obcego. Perspektywa ta bliższa jest wiedzy typu praktycznego (greckiej *phronesis*), która, odnoszona do konkretnej, jednostkowej sytuacji badacza, jest jednocześnie samowiedzą, w przeciwieństwie do wiedzy teoretycznej (*sophia*), która jest wynikiem zastosowania ogólnej procedury czy metody i abstrahuje od partykularnego wymiaru sytuacji badacza. Dla języka jako uniwersalnego medium komunikacji ostatecznym odniesieniem pozostaje zawsze dziejowo określone samorozumienie jednostki. Kształtuje się ono w konfrontacji z odmiennymi światami kulturowymi, które należą do dziejowej tradycji. Tradycja ta posiada postać językową, co oznacza, że istnieje ciągle sprzężenie pomiędzy kulturą a samorozumieniem jednostki. Badając kulturę, badacz, filozof lub socjolog, powinien zdawać sobie sprawę z owego komunikacyjnego usytuowania, wiążącego wiedzę o kulturze z samowiedzą badacza. Stąd np. prace Bronisława Malinowskiego czy Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna, choć metodologicznie przestarzałe, są nadal czytane, bo, choć wiedza dotycząca obcych kultur znacznie się powiększyła od tamtych czasów, to jednak pozwalają nam one stawiać pytania dotyczące nas samych. Sens wytworów kultury w całej ich dziejowej określoności zawsze odnosi się do samorozumienia ich odbiorców. Dlatego nie można badać kultury z perspektywy obserwatora pozostającego na zewnątrz przedmiotu swych badań. Nurt herakliteskiej rzeki unosi, mówiąc metaforycznie, także obserwatora. Przy badaniu kultury nie można zachować neutralności. Dlatego tak trudna i w istocie nie do pozazdroszczenia jest sytuacja Piłata. Wynika ona właśnie z zajmowanej przez niego pozycji neutralnej względem konfliktu. Niezależnie od tego, co sądzi on o samym sporze jako zewnętrzny obserwator, jako konkretny człowiek, siódmy procurator Judei, „w płaszczu z podbiciem w kolorze krwawnika”, musi zająć jakieś stanowisko jako przedstawiciel państwa rzymskiego [Dybel, 2004: 174]. Obiektywność rezultatów badawczych wydaje się być w naukach humanistycznych zależna od uprzedniej wobec niej intersubiektywności tego, co rozumiane. Sytuacja rozumienia–poznawania rzeczywistości kulturowej będzie w prezentowanej tutaj perspektywie pojmowana jako relacja permanentnego napięcia pomiędzy aprioryczną otwartością badacza na to, co dany przekaz kulturowy ma mu do zakomunikowania, a dziejową perspektywą, w horyzoncie której dany przekaz się pojawia, i w obrębie której może być zrozumiany. Gadamer usunięcie owego napięcia tłumaczy pojęciem „udziału” (*die Teilhabe*). Pojęcie to unaocznia niemożliwość pozostania obojętnym, neutralnym, niewrażliwym na przekaz kulturowy. Przekaz ów zawsze stawia opór, staje się przeszkodą dla naszego rozumienia, ale starając się ten opór przezwyciężyć, otworzyć się na prawdę przekazu, angażujemy tym samym całość naszego dziejowo ukształtowanego samorozumienia oraz otwieramy się na nowe, inne rozumienie [Gadamer, 2013: 472–492]. Dlatego też lepiej mówić tutaj nie o badaczu kultury, lecz o uczestniku (*der Teilnehmer*), czynnie biorącym udział w procesie tworzenia i kształtowania sensu przekazów kulturowych. Zatem sytuacja badacza skonfrontowanego ze świadectwami kulturowymi przeszłości posiada strukturę dialogową i komunikacyjną. Powstaje tutaj jednak niezmiernie ważne pytanie, jak jest możliwe przejście od tego, co dziejowo partykularne, do tego, co kulturowo zobiektywizowane – pytanie, które postawiłem na samym początku tego artykułu w odniesieniu do problematyki autonomizacji przedmiotów intencjonalnych. Przedmiot

intencjonalny, przypomnijmy, choć daje się genetycznie wywieść z samych twórczych aktów naszej świadomości, to mimo wszystko pozostaje czymś samoistnym – faktem kulturowym, realną częścią świata kulturowego. Innymi słowy, posiada on samoistny byt, przynależy do zobiektywizowanego świata wytworów kulturowych. Problem dotyczył więc przejścia z płaszczyzny twórczych działań intencjonalnych na płaszczyznę zobiektywizowanych sensów kulturowych. Było to możliwe, powtórzmy, dzięki twórczym aspektom języka i samych działań komunikacyjnych. Tutaj pojawia się analogiczna trudność. Pytanie dotyczy możliwości przejścia od tego, co dziejowo partykularne w rozumieniu danego przekazu kulturowego, do tego, co w nim wspólne wszystkim uczestnikom procesu komunikacji kulturowej i co umożliwia porozumiewanie się ze sobą na płaszczyźnie intersubiektywnej. Pytanie to uznać można za szczegółową formę ogólnego problemu: co zapewnia ciągłość procesu kształtowania się wiedzy w naukach społecznych? Innymi słowy, co sprawia, że wylaniające się kolejne odczytania i interpretacje minionych kultur, epok, dzieł sztuki czy utworów literackich nie stanowią analitycznie odrębnych i wzajemnie nieprzenikliwych światów, ale tworzą całokształt procesu kulturowego, w obrębie którego badacze porozumiewają się ze sobą co do sensu wytworów kultury. W teorii racjonalności komunikacyjnej Habermasa tą klamrą spinającą jest społeczny *Lebenswelt*, reprodukowany w działaniach komunikacyjnych (które proponowałem ujmować jako odmianę działań intencjonalnych). Składa się on z trzech wzajemnie powiązanych, strukturalnych komponentów: kultury, społeczeństwa i osobowości. Każdy z nich z osobna również reprodukuje się poprzez twórcze działania intencjonalne, czyli działania komunikacyjne [Habermas, 2002: 251]. Działania intencjonalne są więc odpowiedzialne z socjologicznego punktu widzenia za transmisję treści kulturowych (kultura); integrację społeczną (społeczeństwo) oraz socjalizację (osobowość). Teoria działania komunikacyjnego Habermasa wykracza więc poza obszar kultury, obejmując swym zasięgiem wszystkie obszary społecznego świata życia. Racjonalne społeczeństwo to społeczeństwo zdolne reprodukować społeczny świat życia we wszystkich jego strukturalnych wymiarach, w oparciu o zdolności komunikacyjne aktorów społecznych, rozumiane jako rodzaj twórczego potencjału. Racjonalność komunikacyjna zostaje powiązana z twórczymi aspektami języka i tym samym z twórczością konstytutywną dla działań intencjonalnych (choć sam Habermas nie ujmuje tej kwestii w ten sposób).

Natomiast w perspektywie Gadamerowskiej hermeneutyki klamrą spinającą jest dana w języku tradycja, czyli dziejowy proces, w którym kształtuje się ogólny horyzont sensu, obejmujący swym zasięgiem poszczególne horyzonty historyczne: ludzkich wytworów, zachowań oraz działań. Wydaje się, że obydwie te kategorie (Gadamerowska i Habermasowska) posiadają status transcendentalny, tzn. są warunkami możliwości naszego doświadczania świata kultury, stanowiąc ontologiczny gwarant możliwości zrozumienia czegokolwiek. Społeczny *Lebenswelt* staje się przy tym nieproblematycznym punktem odniesienia dla naszych działań, nieredukowalnym horyzontem naszych poczynań. Otaczające nas rzeczy wydają się być w jego horyzoncie trwale, zwarte, spoiste i niezmiennie, niezależnie od tego, co na temat struktury świata twierdzą fizycy kwantowi. Na tle oczywistości naszego świata życia jako świata dnia codziennego badacz humanista doświadcza dziejowej obcości i odrębności przeszłych świadectw kulturowych. Sens, z którym się konfrontuje, jest doświadczeniem kulturowej inności, którą trzeba sobie przyswoić, włączając ją w horyzont własnego rozumienia. Związek poznania z samopoznaniem, wiedzy z samowiedzą pozwala również wyjaśnić, jak możliwe jest twórcze oraz wybiegające w przyszłość działanie, niebędące tylko odtwarzaniem i powtarzaniem tego, co minione. Związek ten pozwala zatem uchwycić sedno zmiany społecznej, transgresji. Nie jest ona odtwórczym działaniem, ale

twórczym przekształcaniem, podobnie jak działanie komunikacyjne jako działanie intencjonalne jest czynieniem twórczego użytku ze skończonych zasobów oraz reguł języka jako uniwersalnego medium komunikacji społecznej. Zmiana społeczna jest w perspektywie komunikacyjnej zakodowana w potencjalnych możliwościach oraz zdolnościach komunikacyjnych społeczeństwa, z drugiej strony zaś jej charakter zależy od własności samej struktury społecznej [por. Maślanka, 2007: 162–163]. Takie sprzężenie pozwala wyjaśnić, w jaki sposób zdolni jesteśmy do innowacyjnych i twórczych działań, które przybierają postać samoprzekształceń społeczeństwa, oraz do nowych interpretacji utrwalonych i starych sensów. Nie popadamy przy tym, jak się zdaje, w aporie myślenia antykwarycznego, zdemaskowane przez Nietzschego [Nietzsche, 2003]. Nie powielamy zatem przeszłości, odnosząc się do niej z szacunkiem tylko dlatego, że miała miejsce dawno temu. Istnieje oczywiście ciągle napięcie pomiędzy zachowywaniem tradycji a jej twórczym przekształcaniem, pomiędzy rozwojem a strukturą, ale to właśnie istnienie tego napięcia decyduje o naszej kulturowej tożsamości. Gadamer podkreślał, że w perspektywie hermeneutycznej chodzi zawsze o coś więcej niż tylko badanie tego, co możliwe do zakomunikowania, takimi lub innymi środkami symbolizacji. Stąd różnica pomiędzy stanowiskiem hermeneuty a np. antropologią strukturalną Claude’a Lévi-Straussa czy różnymi wariantami szkół semiotycznych. Gadamera nie interesuje bowiem rekonstrukcja formy językowej wytworu kulturowego, a więc traktowanie świadectw kulturowych jako szczególnego typu obiektów posiadających strukturę językową *tout court*. W analizie hermeneutycznej, w przeciwieństwie do lingwistycznej, chodzi o zrozumienie tego, co dany przekaz wypowiada i komunikuje. Funkcjonowanie języka jest tutaj jedynie warunkiem wstępnym. Paradygmat komunikacji unaocznic ma to, że symbole są żywe, że nie są spetryfikowanymi obiektami w muzealnych gablotach, ale podstawowym komponentem intencjonalnych działań twórczych, które również stanowią racjonalne, w sensie komunikacyjnym, działania społeczne. Ostatecznie cały społeczny *Lebenswelt* jest reprodukowany dzięki naszym zdolnościom komunikacyjnym, czyli zdolnościom do twórczego posługiwania się symbolami<sup>3</sup>.

Badając kulturę, nawiązujemy z nią zatem dialog, wchodzimy w relację podobną do komunikacyjnej relacji interpersonalnej. Traktujemy przekazy kulturowe jak partnerów komunikacji, autentycznych Ty, mających coś do powiedzenia – wkraczamy tym samym w obszar rozumienia i mowy. Podejmując rozmowę z tradycją, otwieramy się ku nieskończonym w istocie możliwościom innego rozumienia wytworów kulturowych. Tym, co zapośrednicza nasze rozumienie z językiem, jest akt komunikacji. Tylko na gruncie tego rodzaju doświadczenia (procesu rozumienia jako rozmowy, komunikacji) do pomyślenia jest wszelki społeczny oraz kulturowy byt człowieka. Przedmioty intencjonalne, tworzące kulturę symboliczną kategoryzują natomiast nasze postrzeganie świata, podobnie jak czyni to nauka, filozofia czy socjologia. Świat bowiem, oprócz tego, że ujawnia się na poziomie czysto sensualnym – w barwach, dźwiękach czy zapachach – ujawnia także swe głębokie sensy oraz wartości – dzięki twórcom intencjonalnym. Bez pośrednictwa przedmiotów intencjonalnych, czyli bez kultury symbolicznej sensy te nie ujawniłyby się nigdy [por. Lurker, 2011: 9–39].

Filozoficzny wymiar socjologicznej refleksji nad kulturą polega zatem na bezpośrednim związku pomiędzy rezultatami takiej refleksji, a całością wiedzy, jaką człowiek posiada o świecie i o sobie samym. Kwestia sensu wytworów kulturowych, działań i zachowań społecznych, gestów i symboli, a tym samym kwestia interpretacji tego sensu, nie stanowi analitycznie odrębnego

<sup>3</sup>Warto wspomnieć, że procesy symbolizacji wiązali z działaniem również Norbert Elias czy Pierre Bourdieu.



przedmiotu badań socjologicznych, lecz zawsze odniesiona jest do samorozumienia człowieka oraz owo samorozumienie nieustannie przeobraża i przekształca. W rozmowie jako twórczym działaniu komunikacyjnym otrzymuje życie każda ekspresja, choć nasze mówienie jednocześnie zawsze znaczy więcej, niż faktycznie wypowiada. Patrząc na świat kultury jako socjologowie czy filozofowie, musimy zatem uświadomić sobie naszą skończoność, jako że w aktach komunikacji nigdy nie wyczerpiemy naszego doświadczenia świata i samych siebie. Choć, z drugiej strony, tylko owe akty komunikacji refleksję nad kulturą umożliwiają, są jedyną ścieżką dostępu do świata kultury. Zagadki życia i świata oczywiście nie rozwiąże nam paradygmat komunikacji, ponieważ żaden akt komunikacji, żadne słowo nie jest w stanie wyczerpać tego, czym jesteśmy i jak mamy siebie rozumieć. Paradygmat ten jest tylko próbą wypracowania bidyscyplinarnego w istocie podejścia do badania fenomenów świata kultury. Żadnych ostatecznych pytań jednak nie eliminuje, skłania raczej do przyjrzenia się im w inny sposób. Jeśli miałbym wysuwać w tym miejscu jakieś roszczenia do uniwersalności podejścia komunikacyjnego, to zasugerowałbym, że uniwersalna jest sama skończoność i ograniczoność wszelkich podejść, w tym komunikacyjnego. Zdaję sobie sprawę, że takie podejście do problematyki kultury nie wszystkich przekona, ale tylko wystawiając się na możliwy sprzeciw, można wyjść poza ciasnotę własnych przesądów.

### Bibliografia

- De Saussure F., (1961) *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Draaisma D., (2009) *Machina metafor*, tłum. R. Pucek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Dybel P., (2004) *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Flis M., (2001) *W poszukiwaniu kryterium kultury symbolicznej*, w: „Kwartalnik filozoficzny”, XXIX, z. 3, Kraków.
- Gadamer H.-G., (1993) *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Gadamer H.-G., (2003) *Język i rozumienie*, w: *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Gadamer H.-G., (2013) *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Habermas J., (1999) *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Habermas J., (2002) *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, tłum. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Halas E., (2001) *Symbole w interakcji*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Husserl E., (1967) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ingarden R., (1988) *O dziele literackim: badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kłoskowska A., (2007) *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kolakowski L., (1972) *Obecność mitu*, Paryż.
- Lakoff G., Johnson M., (2010) *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

- Lurker M., (2011) *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Maślanka T., (2011) *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Maślanka T., (2007) *Postęp społeczny a komunikacyjna teoria racjonalności J. Habermasa*, w: „Państwo i Społeczeństwo” 2007, nr 2, Wydawnictwo Krakowskiej Szkoły Wyższej, Kraków, s. 149–166.
- Maślanka T., (2012) *Pragmatyczno–motywacyjny horyzont świata życia codziennego*, w: T. Maślanka, K. Strzyczkowski (red.), *Między rutyną a refleksyjnością. Praktyki kulturowe i strategie życia codziennego*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Nietzsche F., (2003) *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Schütz A., (2008) *O wielości rzeczywistości*, w: tenże, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska, Kraków.
- Stróżewski W., (2007) *Dialektyka twórczości*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.