

**Stanisław FILIPOWICZ**

Uniwersytet Warszawski

inp@uw.edu.pl

## O FUNDAMENTALNEJ ROLI INTERPRETACJI

### ABSTRACT **On fundamental meaning of interpretation**

The article looks at the field of hesitant self-definitions reflecting ambiguities of scientific thinking in a rapidly changing (late) modern world. It concentrates on matters belonging to the domain of political science, bringing to light a fundamental question – how should we understand a current crisis of legitimacy undermining the canons of scientific knowledge, plunged in contradictions, stretched between two opposite poles of technical efficiency and communicative rationality. It advances the conception of a radical revision aimed at counterbalancing the influence of a positivist tradition, celebrating the idea of empirical knowledge, following the demands of a “scientific” method. In expectation to open a new and promising perspective it puts forward a conception of experience concentrating on language (language is looked upon as a sphere of primary and most important experience). In this effort the article brings to focus the questions of understanding and interpretation, putting to the fornt line the notion of heremenutics and considering possible advantages resulting from establishing links between cultural anthropology and political science.

**Key-words:** empiricism, hermeneutics, communication, political science, interpretation

**Słowa kluczowe:** empiryzm, hermeneutyka, komunikowanie, politologia, interpretacja

**R**ozważania o fundamentalnej roli interpretacji zostaną zaprezentowane w czasie III Kongresu Politologii. Niniejszy tekst będzie więc nawiązywał do stylistyki referatu. W sposób lakoniczny, w kilku punktach, zostaną przedstawione uwagi,

które pozwalają zastanawiać się nad poznawczymi horyzontami politologii. Zgodnie z założeniem stać się one powinny punktem wyjścia w dyskusji. W żadnej mierze nie mogą być więc traktowane jako wyczerpujące i definitywne ujęcie rozważanej materii. Z drugiej strony wyrażać mają one jednak dość wyraźnie ukształtowane stanowisko autora.

## 1. UWAGI OGÓLNE

Podjmując rozważania dotyczące nauki i wiedzy naukowej, musimy mieć pewność, czy nasz namysł chcemy usytuować na poziomie teorii, zastanawiając się nad różnymi wariantami istniejących teorii (czego wymaga od nas zawsze „metoda”), czy też chcemy sięgnąć głębiej, pytając o sens i charakter samego poznania, o jego „warunki możliwości” (mówiąc językiem Kanta) i jego granice. Pytajmy dalej – jakiego typu wiedza jest nam potrzebna, jakiego typu ciekawość realizuje się w naszych koncepcjach wiedzy, jakiego typu aspiracje mieć powinniśmy na względzie, zastanawiając się nad naszym dążeniem do wiedzy i usankcjonowaniem tego, co nazywamy „wiedzą naukową”? Są to oczywiście pytania natury filozoficznej. Ich wagi nie należy pomniejszać. Żyjemy w epoce, która nauce nie składa już hołdów (co najwyżej natarczywie domaga się rezultatów, zgodnych z dominującym dziś kultem sukcesu) i przestała traktować wiedzę naukową jako uprzywilejowaną formę poznania. Wiedza jako wiedza nie jest już wysoko ceniona. W domenie rozumu naukowego – podkreśla Jean-François Lyotard – dominuje „ideologia techniki”. „Nowym stanem rozumu” stała się „technonauka”<sup>1</sup>. *Rozum naukowy nie jest już badany wedle kryterium prawdy lub fałszu (poznawczego), na osi przekaz-desygnat, lecz wedle performatywności swoich wypowiedzi, na osi nadawca-adresat (kryterium pragmatyczne)*<sup>2</sup>. Coś staje się przydatne nie dlatego, że jest prawdziwe, jest prawdziwe tylko o tyle, o ile jest przydatne.

Przyjmując pragmatyczne koncepcje wiedzy, odrzucamy ideę jej samowystarczalności (związaną z religią i metafizyką); oceniamy wiedzę wedle skutków. Mamy do czynienia z konsensem, który w coraz większej mierze decyduje o obliczu świata nauki. Regułą stała się – jak pisze w innym miejscu – Lyotard *legitymizacja przez przyrost mocy*<sup>3</sup>. *Stosunek nauki do techniki ulega odwróceniu. [...] Podział funduszy na badania, jakiego dokonują państwo, przedsiębiorstwa i spółki mieszane, jest podporządkowany logice wzrostu mocy*<sup>4</sup>. W perspektywie, którą stwarza idea legitymizacji związanej ze skutecznością, oceniane są też oczywiście humanistyka i nauki społeczne. Tendencji tej dość trudno już dziś się przeciwstawić. Zacytujmy Wittgensteina:

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *Depesza w sprawie pomieszania racji*, [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 86-87.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 86.

<sup>3</sup> Tenże, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 113.

<sup>4</sup> *Tamże*.

*Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią, [...] nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia*<sup>5</sup>. Taki właśnie charakter ma „porozumienie językowe”, które pozwala przyjmować bądź odrzucać pewne koncepcje wiedzy. Dzisiejsze „porozumienie językowe” ukształtowane w środowisku uczonych ma już charakter bardzo mocno ugruntowany. „Sposoby życia” ludzi nauki coraz wyraźniej zbliżają się do ideału technonauki, afirmującej wymogi efektywności.

Czy istnieje jakaś, zgodna z regułami pragmatycznego kanonu, formuła uprawomocnienia, która pozwalałaby nam zachować odrębność własnego stanowiska, wykraczającego poza proste rachuby rozumu instrumentalnego? Możemy, jak myślę, odwoływać się do komunikacyjnego potencjału wiedzy, definiując własną pozycję jako pozycję specjalistów w dziedzinie wiedzy stwarzającej narzędzia komunikowania. Wiedza o polityce – mówiąc najogólniej – stwarzać powinna pewną płaszczyznę komunikowania. Oznaczałoby to również powstrzymywanie wpływu myślenia czysto instrumentalnego, utożsamiającego pojęcie naukowego rozumu z technologią skutecznego działania (*casus* politycznego marketingu).

## 2. INTERPRETACJA JAKO POJĘCIE PIERWSZOPLANOWE

W punkcie wyjścia, myślę o sytuacji poznawczej, mamy zawsze do czynienia z językiem. Nie ma żadnego – utrwalonego, mogącego stać się przedmiotem komunikowania oraz intersubiektywnej oceny – doświadczenia poza językiem. Nasza wiedza ubrana jest w słowa; na początku mamy zawsze do czynienia ze słowami. Z pewnymi obrazami rzeczy, a nie z faktami rozumianymi jako „rzeczy same w sobie”, które mają swój własny kształt, niezależnie od tego, jak o nich mówimy.

Posługując się językiem, interpretujemy. To właśnie interpretacja jest fundamentalnym wymiarem naszego doświadczenia. Nie jest ono nigdy bezpośrednio zakorzenione w żadnej wiedzy dotyczącej „rzeczy samych w sobie”. Traktując jako kwestię oczywistą potrzebę powiązania naszej wiedzy z doświadczeniem, podkreślmy zdecydowanie, iż u swych podstaw nasze doświadczenie jest zawsze doświadczeniem języka. W tym też znaczeniu, zaznaczmy, politologia jest nauką interpretującą. Interpretacja nie jest jednym z nurtów politologii. W istocie tworzy jej osnowy, w tej mierze, w jakiej myślenie jest zawsze interpretacją. Cały problem polega wszakże na tym, iż interpretacja jest bardzo często zakonspirowana, zaszyfrowana jako obserwacja, jako obiektywne „badanie” rzeczy. Kamuflaż ten sprzyjał powstawaniu pewnego typu naukowego przesądu, znajdującego swój wyraz we wzorcach dogmatycznie rozumianej metody „empirycznej”.

Günter Abel – najbardziej bodaj dziś znany przedstawiciel „interpretacjonizmu”, ujmowanego jako odrębne, integralne rozumiane stanowisko filozoficzne – podkreśla: wszelka wiedza związana jest z interpretacją. *Wszystko jest lub dzieje się dla nas*

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2008, cz. 1, teza 242, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

w pewnym horyzoncie interpretacji i na podstawie pewnej praktyki interpretacyjnej<sup>6</sup>. Nie ma więc żadnych „czystych” obserwacji zdarzeń. Każda obserwacja jest interpretacją ustanowioną w „sieci interpretacji” tworzącej ramy naszego doświadczenia. Kluczowe znaczenie ma tu problem intencjonalności. *Obserwacja jest obserwacją czegoś i zawsze jest [już] ukierunkowana. Taką intencjonalność można pojmować jako pewną wersję interpretatywizmu, bowiem w propozycjonalnej treści i w ukierunkowaniu tkwią już założone funkcje interpretacyjne*<sup>7</sup>. Każda obserwacja jest więc w istocie „konstruktem interpretacyjnym”. Zależy ona zawsze od języka, od planowanych działań, od wyuczonego metodycznego postrzegania<sup>8</sup>. Zakłada też oczywiście zawsze pewną „wiedzę ukrytą”. Ostatecznie jest więc zawsze pewnym kodem kulturowym. Jego rozpoznawanie powinno być traktowane jako jeden z najistotniejszych aspektów praktyk związanych z tworzeniem wiedzy naukowej. To rozpoznawanie nie będzie oczywiście nigdy miało charakteru definitywnego. Pamiętajmy, *w filozofii interpretacji stosunki charakteryzujące pewne rozumienie rzeczywistości pojmują się jako stosunki między interpretacjami*<sup>9</sup>.

### 3. ODRZUCENIE PRZESĄDU POZYTYWISTYCZNEGO

Ugruntowanie koncepcji badań wysuwającej na plan pierwszy pojęcie interpretacji wymaga przeciwstawienia się dość szeroko rozpowszechnionemu przesądowi pozytywistycznemu. Zaznaczmy więc: pojęcia faktu i doświadczenia nie mają żadnego oczywistego znaczenia. Poważne wątpliwości budzi też, rzecz jasna, samo pojęcie empiryzmu. Empiryzm jest w istocie – jak przekonywał Leszek Kołakowski, podejmując krytykę filozofii pozytywistycznej – stanowiskiem metafizycznym<sup>10</sup>. Analizując poglądy pozytywistów logicznych, którzy odrzucali wszelkie koncepcje wiedzy lekceważącej wymogi empirycznej weryfikowalności, Kołakowski przypominał nam zasadnicze wątpliwości dotyczące kwestii podstawowej: *Czym jest, pytali krytycy, reguła weryfikowalności? Skoro nie jest tezą empiryczną ani twierdzeniem analitycznym, należeć musi do wypowiedzi metafizycznych, w takim rozumieniu słowa, w jakim pozytywiści się nim posługują*<sup>11</sup>. A samo doświadczenie – wiedza czerpana z doświadczenia? O jakiego typu doświadczenie miałyby tu chodzić? Myślenie i używanie języka też jest doświadczeniem. Uprzywilejowanie obserwacji, traktowanej jako czysty model poznania, jest jednym z naukowych przesądów, wyrastających z najogólniej rozumianego pozytywizmu, z kultu faktów.

<sup>6</sup> G. Abel, *Interpretacjonistyczna filozofia nauki*, [w:] tenże, *Świat jako znak i interpretacja*, przeł. W. Małecki, Warszawa 2014, s. 156.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 164.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 158.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 156.

<sup>10</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 206.

W pozytywizmie mamy do czynienia ze swoistym regresem. Z odwróceniem skutków „kopernikańskiego przewrotu”, którego dokonał Kant, tworząc podwaliny filozofii transcendentalnej. Pozytywizm odwraca sens poznawczej sytuacji definiowanej przez Kanta. Mamy uchwycić to, co „jest”; już jest. Pozytywiści powracają na grunt metafizycznego realizmu. Według realizmu metafizycznego – wyjaśnia Hilary Putnam – *można myśleć i mówić o rzeczach takich, jakimi one są, niezależnie od naszego umysłu, a czynić to można dzięki relacji „korespondencji”, która zachodzi między terminami naszego języka a pewnego rodzaju niezależnymi od umysłu jestestwami*<sup>12</sup>. Zastanówmy się jednak nad zasadniczym pytaniem – co oznacza „być” poza językiem? Czy rzeczy mają jakiś własny pierwotny kształt? Czy możemy mieć dostęp do jakiejś pierwotnej rzeczywistości poza językiem? Jakiej? Jeśli nie, jeśli zgodzimy się ze znaną tezą Wittgensteina (trudno ją dziś raczej odrzucić), że *granice naszego języka są granicami naszego świata*, uczciwie przyznać musimy, iż zawsze konstruujemy określone obrazy za pomocą określonego języka. W tym właśnie fundamentalnym znaczeniu poznanie jest zawsze konstruktem. Tak zwany „konstruktywizm” nie jest więc żadną postmodernistyczną aberracją. Określenie to, używane bardzo chętnie jako termin piętnujący, pozwalający wyrażać zgorzienie, odnosi się w istocie do dość oczywistej, banalnej zgoła – jak dziś możemy powiedzieć – sytuacji. Wszelka wiedza powstaje w ramach pewnych schematów poznawczych, które są przez nas konstruowane. Czy też inaczej, każdy „fakt” jest dany poprzez język, jawi się dzięki pewnej strategii opisu.

Dogmatyczny empiryzm, gloryfikujący koncepcję wiedzy opartej na „faktach”, które poznajemy dzięki obserwacji, wielokrotnie został poddany druzgocącej krytyce. Przez pragmatystów, przedstawicieli fenomenologii, a także na gruncie filozofii analitycznej. William James mówił, że *prawda kryje się we wszystkich typach doświadczenia*. Zaznaczmy zresztą, iż już średniowieczny nominalista Roger Bacon do metod empirycznych (szeroko, jak się okazuje, rozumianych) zaliczał doświadczenie mistyczne.

Oddajmy na moment głos Richardowi Rorty’emu, przedstawicielowi neopragmatyzmu. Rorty – odnotujmy – był pragmatystą, który miał za sobą niezwykle solidną i wymagającą szkołę filozofii analitycznej. W jakiś sposób łączył obie tradycje – pragmatyzm i filozofię analityczną. Filozofowie analityczni – mocno podkreślał – odrzucają empiryzm. *Ich zdaniem zmysły nie cieszą się jakimś specjalnym odniesieniem do rzeczywistości, które odróżniałoby ich przekazy od przekazów wyobraźni*<sup>13</sup>. Idea korespondencji – przypomina Rorty – *sięga analogii między umysłem a woskową tabliczką*. Dziś wiemy już jednak, że *zachodzi duża różnica między mechanizmem typu termostatu, który po prostu odpowiada na zmiany w otoczeniu, a organizmem wyposażonym w układ nerwowy zdolny zawierać przedstawiennia otoczenia. Termostat tylko reaguje. Organizm pobiera informację*<sup>14</sup>. O tej różnicy decyduje rejestrujący doznania język. To dzięki niemu

<sup>12</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wybór i przeł. A. Grobler, Warszawa 2013, s. 225, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

<sup>13</sup> R. Rorty, *Pragmatyzm a romantyzm*, [w:] tenże, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 177, *Nowy Sympozjon*.

<sup>14</sup> *Tamże*.

bodźce zmieniają się w informacje, zawierające już w sobie – co ma ogromne znaczenie – interpretację. *Umysł* – jak pisze Rorty – *to nie kino w czasie z kolejnymi przedstawieniami otoczenia wyświetlającymi się na ekranie*<sup>15</sup>.

W istocie nie ma żadnych powodów, by okazywać zgorszenie z powodu „konstruktywizmu”, traktowanego jako przykład awanturnictwa, któremu przeciwstawić wypada zdrowe zasady „obiektywizmu”. Wszyscy, zawsze, jesteśmy „konstruktywistami”. Dotyczy to w największej mierze uczonych, którzy w istocie – pozostając w zgodzie ze swym powołaniem – traktować powinni myślenie jako poszukiwanie nowych rozwiązań. Zacytujmy jeszcze jednego analityka, Nelsona Goldmana: *Prawda nie tylko nie jest poważnym i surowym mistrzem, lecz raczej pojętną i posłuszną służącą. Uczony, któremu wydaje się, że jest oddany wyłącznie poszukiwaniu prawdy, oszukuje samego siebie. [...] Zasada: „prawda, cała prawda i tylko prawda” byłaby perwersyjną i paralizującą taktiką dla każdego twórcy świata*<sup>16</sup>. Myślenie – tutaj drogi pragmatystów i analityków się przecinają – jest więc zawsze nasycone pierwiastkiem k r e a c j i.

Próbując zamknąć wywód dotyczący pokusy pozytywistycznych uproszczeń, dodajmy – politologia, w odróżnieniu od wielu innych dyscyplin z interesującego nas obszaru, nie przeżyła rewolucji związanej z wpływami fenomenologii. Tak więc cały problem intencjonalności, pozwalający spojrzeć zupełnie inaczej na zagadnienie przedmiotu i inaczej ująć cały problem wiedzy i świadomości, nie pojawił się w polu widzenia. A to była rewolucja. W interesujący sposób pisał o tym Lyotard w pracy *Fenomenologia*<sup>17</sup>.

Podsumujmy, posługując się językiem, nigdy nie można stanąć ponad (czy poza) językiem. W jaki sposób mógłby zatem powstać słownik nadrzędny (*master vocabulary*) pozwalający oceniać wszelkie pozostałe sposoby myślenia? Empiryzm logiczny uzurpował sobie status języka nadrzędnego, narzucając pogląd, iż autentyczną wiedzę tworzyć mogą jedynie zdania odnoszące się do obserwacji. Ale właśnie w tym rozstrzygnięciu zawierał się moment arbitralności, moment spekulacji. W dyskusjach filozofów wpływ logicznego empiryzmu został przewyżniony. Ostatecznie miał on jednak szersze znaczenie. Przyczynił się do powstawania swoistego *ethosu* poprawności, nadającego uprzywilejowaną rangę podejściu empirycznemu.

Spoglądając na wiek XX, Kołakowski akcentował znaczenie, jakiego w kształtowaniu praktyk związanych z rozwojem wiedzy naukowej nabierać zaczynał *fenomenalizm* (nie ma różnicy pomiędzy zjawiskiem i istotą) oraz *fizykalizm* (wszystkie sądy wszystkich nauk muszą być – pod groźbą unieważnienia – przetłumaczalne na język fizyki)<sup>18</sup>. Ostatecznie coraz większego znaczenia zaczął nabierać (ta sytuacja trwa nade wszystko) nowy kanon naukowej poprawności, oznaczający nieustanne ograniczanie aspiracji nauk, któ-

<sup>15</sup> Tamże, s. 178.

<sup>16</sup> N. Goldman, *Ways of Worldmaking*, cyt. za: A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 2014, s. 33, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 3521.

<sup>17</sup> J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2000, zwł. cz. 2: *Fenomenologia i nauki humanistyczne*.

<sup>18</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna...*, s. 194.

re nie chcą przyjąć wymagań związanych z rygorem policzalności. Tak zrodziła się na gruncie politologii dość groteskowa teoria *rational choice*. W istocie należy poważnie zastanawiać się nad władzą dyskursu empirycznego w politologii. Nad władzą uczonych, którzy go próbują uprawomocnić, zapewnić mu wyłączność (odwołując się bardzo chętnie do strategii zawstydzania, wskazując na wzorce politologii amerykańskiej, która przeszła błogosławioną konwersję umożliwiającą skupienie się na metodach ilościowych. Ten sposób myślenia staje się, niestety, mimowolnym przykładem farsy historycznej. Przypomina czasy, w których zawstydzano maruderów, powołując się na wzorce nauki radzieckiej).

#### 4. POKUSA FETYSZYZMU W NAUCE

Z walką o zachowanie empirystycznych preferencji związana jest groźba naukowego fetyszyzmu – mam tu na myśli fetyszycowanie metody. Nawiązując do rozważań, które podejmował Clifford Geertz, mówiąc o „etnografii myśli współczesnej”, można zapytać: w jaki sposób metody zmieniają się w klanowe obrzędy, w jaki sposób dochodzi do ukształtowania się grup, w których myślenie nabiera charakteru rytuału, wykluczającego interpretację (namył nad przesłankami własnych przeświadczeń), sankcjonującego postawy dogmatyczne. Jak powstają specyficzne „wioski” (określenie i sugestia Geertza) ludzi wiedzy, nieprzychylnie nastawionych wobec „obcych”<sup>19</sup>. Tu oczywiście, siłą rzeczy, wylania się problem kolonizacji. Kolonizacji obszarów wiedzy i dyskursów, a także kolonizacji związanej z zawłaszczeniem instytucji, centrów decyzji i dyspozycji. Ta reguła kolonizowania jest wpisana w mechanizmy rozwoju nowożytnej nauki. Zwracał na to uwagę Hans-Georg Gadamer w swoim fundamentalnym dziele *Prawda i metoda*, pisząc: *Prawda poznania humanistycznego znalazła się pod władzą obcego jej z istoty kryterium metodycznego myślenia nowożytnej nauki*<sup>20</sup>.

Jest jeszcze jedna bardzo ważna kwestia. Im bardziej „poprawna” staje się politologia, angażując się w dość schematyczne, najczęściej, badania ilościowe (sondaże opinii!), tym wyraźniej przyswaja sobie stylistykę k i c z u. Mówiąc zatem z bezcerebralną otwartością – staje się kiczowata. *Słowo kicz* – posłużmy się w tym miejscu wyjaśnieniem Milana Kundery – *oznacza postawę kogoś, kto chce podobać się za wszelką cenę jak największej liczbie ludzi. Aby się spodobać, należy potwierdzać to, co wszyscy chcą usłyszeć, należy służyć komunatom*<sup>21</sup>. W dobie demokracji kicz staje się potęgą, kształtującą rozległą, powszechnie uznawaną przestrzeń komunikowania. Czyni to oczywiście w sposób podstępny, ale też bardzo natarczywy. Kicz – to leży w jego naturze – stwarza pozory wyrafinowania, pozory wyszukanej formy. W ten sposób kamufluje swoje ubó-

<sup>19</sup> C. Geertz, *Jak dziś myślimy. Ku etnografii myśli współczesnej*, [w:] tenże, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 153-169, *Cultura*.

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 54, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

<sup>21</sup> M. Kundera, *Sztuka powieści. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015, s. 188, *Don Kichot i Sancho Pansa*.

stwo. To właśnie dlatego mógł się ostatecznie zadomowić także w nauce. Ona również z łatwością ulega pokusie naiwnej, powszechnie akceptowanej komunikatywności. Pomysłmy o rutynie powierzchownych badań sondażowych, o groteskowej stylistyce telewizyjnych „ekspertyz”, które stały się elementem demokratycznej gry pozorów.

*Kicz* – to jeszcze raz Kundera – *przekłada głupotę komunalów na język piękna i wzruszenia*<sup>22</sup>. W jakiej mierze dotyczyć to może nauki? Otóż, w niemalej. Nauka także dostarcza wzruszeń. Tych najszlachetniejszych, związanych – jak chcemy wierzyć – z dążeniem do prawdy. I tu zjawiają się nasi „eksperci”. Wzruszają nas dociekliwością swych wywodów, ozdabiając komunały ornamentami naukowych zaślug, funkcji, stopni, tytułów. To rzecz bardzo interesująca – szersze wpływy (tzw. „rozpoznawalność”) nauka jest dziś w stanie zdobyć jedynie w domenie kiczu. Wniosek przygnębiający, ale cóż, demokracja ma swoje wymagania. Ostatni cytat: *Estetyka mass mediów staje się nieuchronnie estetyką kiczu; w miarę jak środki przekazu ogarniają i przenikają całe nasze życie, kicz okazuje się naszą codzienną estetyką i moralnością*<sup>23</sup>. Czy tak być musi? Czy próba zrealizowania szerszej rozumianej misji nauki, związanej z tworzeniem przestrzeni komunikowania, oznaczać musi adaptację do kultury kiczu? Byłaby to niezmiernie posępna konkluzja i nie wolno nam na nią przystać. Wyjście istnieje. Należy wszakże podjąć ryzyko związane ze sprzeciwem wobec kanonów „poprawności”. Jeśli ta misja ma przybrać sensowny kształt, wypada odwołać się do pojęcia, które może skierować nasze wysiłki na inne tory (poza granice schematów) – do pojęcia r o z u m i e n i a.

## 5. FUNDAMENTALNA ROLA ROZUMIENIA – PRZESŁANIE HERMENEUTYKI

Najszerzej potraktowana hermeneutyka oznacza rozumienie ludzkiego doświadczenia. Nie jest ona – co mocno podkreśla Gadamer – wąsko ujętą metodą, odnoszącą się do sfery interpretacji. Jest pewną formułą racjonalności i ostatecznie, jeśli rozważymy pełny sens „doświadczenia hermeneutycznego”, pewną formułą tożsamości. „Doświadczenie hermeneutyczne” jest nie tylko formą tworzenia wiedzy, lecz także pewnym sposobem bycia w świecie. *Fenomen hermeneutyczny* – wyjaśnia Gadamer – *zawiera w sobie pierwotność rozmowy i strukturę pytania i odpowiedzi*<sup>24</sup>.

Na czym polega emancypujący sens heremenutyki? Dlaczego rozumienie oznacza ostatecznie wyjście poza schematy? Nie będziemy tu rzecz jasna streszczać koncepcji Gadamera, to oczywiście niemożliwe<sup>25</sup>. Na jedną kwestię wszakże możemy zwrócić uwagę. Ma ona, jak się wydaje, rozstrzygające znaczenie. Chodzi właśnie o akcentowa-

<sup>22</sup> *Tamże*.

<sup>23</sup> *Tamże*.

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 503.

<sup>25</sup> Wymieńmy trzy podstawowe opracowania, które pozwalają zapoznać się z problemami Gadamerowskiej hermeneutyki: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, *Mysli i Ludzie*; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, *Horyzonty Nowoczesności*, 95; M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.



ny przez Gadamera prymat pytania w hermeneutyce. Fundamentalny sens rozumienia związany jest z pierwszorzędną rolą pytania – stajemy w obliczu pytania (każdy tekst to pytanie) i sami zadajemy pytania – tak przebiega nasze myślenie. *Logika humanistyki* – podkreśla Gadamer – *jest logiką pytania*. I dodaje: *Dopiero bliski związek, jaki się objawia między zapytywaniem a rozumieniem, odsłania prawdziwy wymiar doświadczenia heremenutyicznego*<sup>26</sup>.

Żywiołem uruchamiającym moce heremenutyki jest oczywiście język. Świadomość uwarunkowania przez język decyduje o sensowności naszych praktyk związanych z tworzeniem wiedzy. Hermeneutyka oznacza tworzenie i przesuwanie horyzontu rozumienia, zgodne z formułą dialogu (każda uzyskana odpowiedź umożliwia zadawanie kolejnych pytań). *Pośród przemian rozumienia* – mówi Gadamer – *przejawia się pełnia sensu*<sup>27</sup>. Oparta na stawianiu pytań interpretacja nie jest nigdy rozstrzygnięta, zamknięta. Prawda hermeneutyki to prawda nieustannie ponawianych prób rozumienia. Ta gotowość do przesuwania horyzontu rozumienia pozwala nam oczywiście zastanawiać się nad sensem praktyk, w które sami jesteśmy zaangażowani. Interpretacja, wąsko i najdosłowniej rozumianego tekstu, jest oczywiście kluczowym *toposem* heremenutyki. „Doświadczenie hermeneutyczne” wykracza jednak poza tekst, w tej mierze, w jakiej przesuwanie horyzontu rozumienia oznacza zawsze wewnętrzną przemianę. Doświadczenie to ulegać też musi, w naturalny sposób, ekstrapolacji. Rozumienie jest przecież zawsze aktywne, zawsze tworzy wokół nas swój horyzont. Dotyczyć też więc może ostatecznie znacznie szerzej rozumianych doświadczeń związanych z tworzeniem wiedzy czy szeroko rozumianego doświadczenia bycia w świecie. Możemy np. zapytać: do czego są nam potrzebne badania empiryczne, w jaki sposób jest uwarunkowane nasze przekonanie o ich przydatności, z jakiego typu kultury one wyrastają, jak pojmujemy ich znaczenie dla naszej praktyki? Hermeneutyka jako tego typu krytyczny namysł powinna towarzyszyć wszelkim poczynaniom związanym z tworzeniem wiedzy. Postawa krytyczna sprzyja oczywiście rozwojowi racjonalności wykluczającej dogmatyzm i jednostronność, opartą na gloryfikowaniu „metody”.

## 6. POLITOLOGIA W ALIANSIE Z ANTROPOLOGIĄ

Nastawienie hermeneutyczne pozwala dostrzec niebezpieczeństwa związane z pokusą myślenia instrumentalnego znajdującą swój wyraz w idei systemu. Politologia bardzo chętnie realizuje swoje poznawcze aspiracje, przyjmując *credo* funkcjonalizmu. Faworyzowane z głębokim zaangażowaniem pojęcie systemu politycznego zamyka horyzont rozumienia polityki, narzucając schemat interpretacyjny, który pozbawia dociekania związane z materią polityki wszelkiego ryzyka i wszelkich cech nowatorstwa. Wszystko już z góry wiemy, wszystko jest poukładane. Należy zająć się badaniem funkcji, które nadają kształt systemowi. Ich wyrazem są pojęcia przypominające klocki lego, wystarczy je

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 503 i 510.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 508.

połączyć, tworząc dobrze znane konfiguracje. Obraz świata zastyga. W języku systemu mówimy o jego funkcjach, o elementach, o samoregulacji. W ten sposób sam opis staje się funkcją w systemie. Naukowe myślenie przybiera postać ideologii służącej utrwalaniu *status quo*. Analiza funkcji systemu i mechanizmów samoregulacji przybiera postać formuły legitymizującej. Dość często trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż podtrzymując tę linię, tworzymy jedynie fantazmaty funkcjonalności i racjonalności. Opisywane funkcje są często dysfunkcjami, racjonalność bywa irracjonalna. Czy w Iraku odbyły się rzeczywiście demokratyczne wybory? Czy istnieje tam rzeczywiście *s y s t e m* demokratyczny? A może inna strategia opisu, inna lektura wydarzeń umożliwiłaby nam stworzenie innej formuły rozumienia irackich doświadczeń, innego obrazu rzeczywistości? Potrzebne byłby inne słowa, inne pojęcia, inna *i n t e r p r e t a c j a*. Interpretacja mająca u swych podstaw spojrzenie z zewnątrz, wykraczające poza schematy funkcjonalności, które narzuca pojęcie systemu politycznego. A może w istocie cała polityczna praktyka irackiej „demokracji” jest jedynie obrazem dysfunkcji, całkowicie podważających wartość schematycznych charakterystyk? Jak często dopasowujemy rzeczywistość do istniejących schematów? Funkcjonalistyczna idea samoregulacji, zakładająca, iż wszelka wiedza należy zawsze do systemu, ma – jak twierdzi Lyotard – nachylenie paranoidalne. *Atoli realizm systemowej samoregulacji i doskonale zamknięty krąg faktów i interpretacji* – pisze on w *Kondycji ponowoczesnej – można ocenić jako przejaw paranoi jedynie wtedy, gdy dysponujemy – lub mniemamy, że dysponujemy – takim punktem obserwacyjnym, który z zasady wymyka się ich oddziaływaniu*<sup>28</sup>. Potrzeba wiedzy krytycznej, badającej przesłanki własnej wiarygodności, wydaje się czymś oczywistym.

Czy takie spojrzenie z zewnątrz, sprzeciwiające się imperatywom systemu, jest możliwe? Możemy tu odwoływać się do doświadczeń antropologii kulturowej, która zaczynając od interpretacji „innego”, od peregrynacji po obszarach odmiennych światów, rozwinęła nie tylko bogate instrumentarium hermeneutyczne, ale przede wszystkim zakorzeniła nawyk myślenia opartego na dystansie, niezaangażowanego w wysiłek legitymizowania istniejących porządków (na co zawsze narażona jest politologia; i odwrotnie – *etnologia to sposób myślenia, który każe mierzyć się z odmiennością* – Merleau-Ponty). Ugruntowawszy ten nawyk, dokonała pewnego zwrotu. Zrezygnowała z egzotyki, skupiając uwagę na naszych własnych doświadczeniach. *Usytuowanie badacza w konfrontacji z etnograficznym Innym* – pisze Wojciech Burszta, przedstawiając obecny stan rzeczy w badaniach antropologicznych – *traci swą zasadniczą wagę*<sup>29</sup>. Jednym z najciekawszych doświadczeń intelektualnych późnej nowoczesności jest przeniesienie potencjału poznawczego antropologii na obszary naszej własnej kultury. Antropologia kulturowa, w swym najbardziej pasjonującym kształcie, staje się dziś „krytyczną hermeneutyką nowoczesności”<sup>30</sup>. Badamy nowoczesność, patrząc na nią okiem „przybysza”, czerpiąc wielkie korzyści z tego, co można

<sup>28</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 51 Paranoidalne nachylenie znajduje wyraz w przeświadczeniu, że poza funkcjami systemu nie ma już żadnej innej rzeczywistości. System ma więc swoistą władzę absolutną, której nic nie może zakłócić (samoregulacja!).

<sup>29</sup> W. Burszta, *Preteksty*, Gdańsk 2015, s. 70.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 78 i nast.

nazwać defamiaryzacją własnego postrzegania. Czy to jest możliwe? Oczywiście. Najlepszą książkę na temat demokracji napisał autor, który wystąpił właśnie w roli antropologa-przybysza. Był nim oczywiście Alexis de Tocqueville. Tylko w takim spojrzeniu, wykraczającym poza logikę systemu, tkwić może energia nowatorstwa.

## 7. NAUKA I KOMUNIKOWANIE

Wypełniając swoje funkcje emancypacyjne, hermeneutyka otwiera jednocześnie przestrzeń swobodnego komunikowania. Ma to szczególne znaczenie dzisiaj, w dobie kryzysu tradycyjnych form akademickiego nauczania, związanego z dość wyraźną erozją tradycji odwołującej się do wygłaszanego *ex cathedra* wykładu. Wiedza domaga się dziś innych form uprawomocnienia, związanych w znaczącym stopniu z formułą dialogu. Paradoks późnej nowoczesności polega na tym, iż warunki te w większej mierze spełnia tradycja scholastyczna aniżeli tradycja nowoczesna, czy też uściślając, tradycja oświeceniowego encyklopedyzmu, w której zakorzenione są podstawy nowoczesnych systemów wiedzy, a zwłaszcza koncepcja nowoczesnego przekazu. Pisze o tym, w bardzo interesujący i przekonujący sposób, Alasdair MacIntyre w pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*<sup>31</sup>.

Gadamerowski program hermeneutyki, akcentujący fundamentalną rolę modelu myślenia zawartego w formule pytania i odpowiedzi, stwarza bardzo solidne oparcie dla wysiłków, które mogłyby sprzyjać rekonstrukcji encyklopedycznego kanonu. Być może to jest właśnie rozwiązanie – połączenie sfery badań i sfery przekazu węzłem hermeneutycznej spójności. Komunikowanie stałoby się wtedy również formułą najściślej rozumianego *kształcenia*. Zacytujmy Gadamera: *Porozumienie w rozmowie nie polega na samym tylko monologu i forsowaniu własnego stanowiska, lecz jest przemianą we wspólnotę, w której nie pozostaje się tym, czym się było*<sup>32</sup>. Hermeneutyka, pozwalająca na nieustanne przesuwanie horyzontu rozumienia, ma więc swój oczywisty wymiar egzystencjalny. Formuła dociekań i badań, powtórzmy zasygnalizowaną już wyżej myśl, staje się jednocześnie formułą bycia w świecie.

Jest jeszcze jedna ważna kwestia, humanistyka – co mocna podkreśla Gadamer – osiąga samowiedzę dzięki nauczaniu i tradycji, a nie poprzez kształtowanie nowych modeli poznawczych, co ma decydujące znaczenie dla nauk obserwacyjnych. Rozwój poznania w dziedzinie szeroko rozumianej humanistyki jest możliwy jedynie dzięki nieustannemu namysłowi nad jej własną przeszłością. Autentyczne nowatorstwo musi więc zawsze oznaczać przemyślenie fundamentalnego zagadnienia *dziejowości* i wszelkiego poznania, wszelkiego myślenia. Prawda dotycząca poznania pojawia się *wyłącznie* w wymiarze upływającego czasu. Ta konstatacja – to rzecz zrozumiała –

<sup>31</sup> A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, przeł. M. Filipczuk, red. nauk. J. Zdybel, Warszawa 2009, *Współczesna Myśl Humanistyczna. Wykłady Akademickie*, rozdz. *Przeobrażenia uniwersytetu jako instytucji oraz wykładu jako formy przekazu*.

<sup>32</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 515.

powinna nas skłaniać do pewnego dystansu wobec tego, co określamy mianem wyzwań i wymagań nauki światowej. Nie negując ich, powinniśmy zdobyć się na pewną rezerwę. Imitacyjny wzorzec rozwoju nauki – nauki o polityce dotyczy to w szczególnej mierze – nie ma żadnego sensu. Może przynieść sporo szkód. Co jest najpilniejszym zadaniem stojącym przed polską nauką o polityce? Odpowiedź wydaje się przesądzona – trzeba przemyśleć dziejowość własnych doświadczeń związanych z refleksją dotyczącą polityki. Historia polskiej myśli politycznej i uprawiana na sposób filozoficzny historia polskiej nauki o polityce – oto dwa niezmiernie ważne obszary badań.

Tworzenie wiedzy – sformułujmy tezę zasadniczą – nie może dziś nabrać kształtu poza obszarem komunikowania. Kończąc nasz wywód, zaznaczmy jednocześnie – przyjmując to stanowisko, musimy zmierzyć się z bardzo trudnym pytaniem i jeszcze trudniejszym dylematem. A więc pytanie: czy potrafimy zapanować nad rozproszaniem, nad fragmentaryzacją dziedzin poznania, nad efektami specjalizacji? Czy istnieje jakaś komunikacyjna wspólnota świata nauki; choćby ograniczona do obszaru nauk humanistycznych i społecznych? I związany z tym pytaniem dylemat: czy poważnie potraktowaną efektywność naszego poznania możemy oderwać od całej problematyki, którą implikuje pojęcie *sensus communis* (bardzo mocno eksponuje to pojęcie Gadamer)? Czy też staniemy raczej na stanowisku Wittgensteina, przyjmując za rzecz przesądzoną zróżnicowanie, odrębność różnorodnych gier językowych, które mogą co najwyżej wykazywać „rodzinne podobieństwa”, jak to ujmował autor *Dociekań filozoficznych*<sup>33</sup>.

Poszukując pointy, powróćmy na chwilę do Güntera Abela i jego filozofii interpretacjonizmu. Pożytki związane z przyjęciem przesłania interpretacjonizmu dotyczą nie tylko sfery badań. Ostatecznie dotyczą demokracji i demokratycznej kultury myślenia, która sformułowana powinna być, w niemalym stopniu, przez uniwersytet. Abel przedstawia następujące stanowisko: *Podniesienie poziomu zrozumiałości i racjonalnej akceptacji demokracji jako politycznej formy sprawowania władzy jest – co już podkreślałem – związane z przejściem od ujęcia polityki jako „porządku prawdy i wiedzy” do pojmowania jej jako porządku mniemań i przekonañ (zasadniczo tymczasowych i omylnych)*<sup>34</sup>. Nie oznacza to jednak wcale całkowitego odrzucenia pojęcia prawdy: *oddzielenie pytania o demokrację od pytania o prawdę ma tu istotne znaczenie. Jednak należy zważyć, że dotyczy tylko odłączenia się od tradycyjnej metafizycznej problematyki prawdy w znaczeniu jednej, absolutnej i esencjalistycznej „prawdy-w-rzeczy”*<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Przypatrz się np. kiedyś temu, co nazywamy „grami”. Chodzi mi tu o gry typu szachów, gry w karty, w piłkę, gry sportowe itd. Co jest im wszystkim wspólne? – Nie mów: Muszą mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się „grami” – tylko patrz, czy mają coś wspólnego. [...] A wynik tych rozważań brzmi: *Widzimy skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw. I ostatecznie – Podobieństw tych nie potrafię scharakteryzować lepiej niż jako „podobieństwa rodzinne”* – L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, cz. 1, teza 66 i 67.

<sup>34</sup> G. Abel, *Świat jako znak...*, s. 229. Tu widać wyraźnie różnicę pomiędzy podejściem Abela i Hbarmasa. Ten ostatni swoje koncepcje racjonalności intersubiektywnej i działania komunikacyjnego powiązał z rozważaniami wiodącymi w stronę pojęcia „idealnej sytuacji komunikacyjnej”.

<sup>35</sup> *Tamże*.

Interpretacjonizm nie oznacza więc wcale pochwały relatywizmu. Rozwiązania należy szukać – jak uważa Abel – pomiędzy przeciwległymi skrajnościami „ostatecznego uzasadnienia” i relatywizmu. Należy po prostu uznać, iż żadna prawda nie ma nigdy charakteru rozstrzygającego, a samo jej poszukiwanie – rzetelne i uczciwe – nie powinno być związane z narzucaniem aksjomatów, lecz z tworzeniem precyzyjnych formuł interpretacji, ukazującej swoje własne przesłanki (co oznacza spełnienie postulatu nastawienia krytycznego, antydogmatycznego). Ostatecznie Abel stwierdza, iż jego wywodów dotyczących demokracji *nie należy pojmować jako bezpośredniego uzasadniającego ją argumentu, lecz jako pośredni i perswazyjny argument z przekonania*<sup>36</sup>. Relacja pomiędzy pojęciami uzasadnienia i perswazyjności wymagałaby oczywiście dalszych analiz. Wywody niemieckiego filozofa przedstawiliśmy z konieczności w sposób niesłychanie skrótowny. Zaznaczmy wszakże, zamykając w tym miejscu kwestię, iż ostatecznie Abel myśli o ukształtowaniu podstaw „etyki interpretacjonizmu”, co nadawałoby całemu zamysłowi związanemu z formułą „interpretacjonizmu” charakter rzetelnej i wymagającej koncepcji myślenia, opartej na założeniu, iż związane z myśleniem wymogi etyczne są w istniejącej dziś sytuacji ważniejsze od epistemologicznych schematów. Skonstatujmy też: rozważania dotyczące fundamentalnej roli interpretacji mają dziś bez wątpienia ogromne znaczenie. W przedstawionych w całym tekście uwagach chodziło oczywiście jedynie o zarysowanie pewnej perspektywy, o pierwsze kroki, a nie o definitywne ustalenia.

## BIBLIOGRAFIA

- Abel G., *Interpretacjonistyczna filozofia nauki*, [w:] tenże, *Świat jako znak i interpretacja*, przeł. W. Małecki, Warszawa 2014.
- Burszta W., *Preteksty*, Gdańsk 2015.
- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 2014, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 3521.
- Dybel P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, *Horyzonty Nowoczesności*, 95.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Geertz C., *Jak dziś myślimy. Ku etnografii myśli współczesnej*, [w:] tenże, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, *Cultura*.
- Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003.
- Kundera M., *Sztuka powieści. Esej*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015, *Don Kichot i Sancho Pansa*.
- Liotard J.-F., *Depesza w sprawie pomieszania racji*, [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Liotard J.-F., *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2000.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

<sup>36</sup> Tamże, s. 232.

- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, przeł. M. Filipczuk, red. nauk. J. Zdybel, Warszawa 2009, *Współczesna Myśl Humanistyczna. Wykłady Akademickie*.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Warszawa 2006, *Mysli i Ludzie*.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wybór i przeł. A. Grobler, Warszawa 2013, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Rorty R., *Pragmatyzm a romantyzm*, [w:] tenże, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, *Nowy Sympozjon*.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2008, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

---

**Prof. dr hab. Stanisław FILIPOWICZ** – profesor Uniwersytetu Warszawskiego związany z Instytutem Nauk Politycznych. W kręgu jego zainteresowań badawczych znajdują się: historia myśli politycznej oraz filozofia polityki. Uwagę koncentruje na przemianach formuł racjonalności i koncepcji wiedzy związanych z erozją tradycji Oświecenia. Ostatnio opublikował pracę *Galimatias. Zaprzepaszczone sens Oświecenia* (Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014).