

JAKUB SZAFRAŃSKI

## Hermeneutyka dyskursu postpolitycznego

---

The hermeneutics of the post-political discourse

Władza, czyli domniemana, bezosobowa kategoria kształtująca rzeczywistość społeczną, funkcjonuje dzisiaj w charakterystyczny, dający się już opisać z perspektywy kilkudziesięciu lat sposób. Dominujące ideologie zawłaszczyły bowiem nie tylko odpowiednie miejsca na arenie zmagania, ale również samą arenę, uniemożliwiając rzucenie sobie wyzwania przez nowe, nieprzewidywalne ruchy emancypacyjne. Dzięki temu mogą poświęcić pełnię sił na zmagania, chociaż *de facto* gwarantują sobie wzajemnie cyrkulację u szczytu sceny politycznej. Sytuacja ta bardzo wyraźnie uobecnia się w języku, jakim do swoich wyborców zwracają się władarze oraz w treści ich komunikatów. Dzięki temu poddaje się krytycznej ocenie analityków. Trafność ocen najważniejszych spośród nich poddyktowana jest faktem zakorzenienia w tradycji hermeneutyki filozoficznej, która okazuje się bardzo dobrym narzędziem tak w opisie rzeczywistości politycznej, jak i w projektowaniu jej pożądanego rozwoju.

### POSTPOLITYKA: ŽIŽEK, SLOTERDIJK I HABERMAS

Pojęcie postpolityki wywodzić należy z tradycji, która podjęła się opisu i krytyki kondycji człowieka u schyłku XX wieku. Czas ten nazywany jest więc ponowoczesnością wówczas, gdy refleksja dotyczy stosunków gospodarczych istniejących w ramach porządku wolnorynkowego oraz postmodernizmem wtedy, gdy mowa o kulturowej odpowiedzi na ten porządek. W ten sposób uprościć można wnioski płynące z dociekań takich badaczy, jak Jean-François Lyotard, Jacques Derrida czy Richard Rorty. Do najistotniejszych wyznaczników postmodernizmu, z punktu widzenia tematu poniższej pracy, należą: zakończenie wielopłaszczy-

znowej dominacji tradycyjnych, wielkich ideologii i systemów wartości (jako wyraz zniechęcenia do nich i przeświadczenia o ich bezproduktywności), krytyka racjonalizmu (w odpowiedzi na racjonalizację pracy i idące za tym próby racjonalizacji stosunków społecznych) oraz swobodne posługiwanie się dorobkiem tradycji i kultur przy tworzeniu nowych treści (przeciwko hegemonii autorytetów).

W wieku XX w Niemczech istotną rolę odgrywała reprezentowana przez Theodora Adorno i Maxa Horkheimera tzw. szkoła frankfurcka. Jej przedstawiciele dokonali gruntownej krytyki tradycji oświeceniowej, której przejawy upatrywali przede wszystkim w dojrzałym kapitalizmie oraz w ustroju demokratycznym podporządkowanemu gospodarce wolnorynkowej. Dla intelektualistów z tego kręgu podstawowa była kategoria władzy, którą operowali w sferze metapolityki (wobec ówczesnego kryzysu filozofii polityki). Fala niepokojów społecznych, która pod koniec lat sześćdziesiątych przetoczyła się przez świat, spowodowała wielu teoretyków życia politycznego do zajęcia stanowiska i bezpośredniego zaangażowania się w sferze publicznej. Odnoszenie się do bieżących wydarzeń reprezentowanych przez prawdziwe postacie rządzących otworzyło niejako furtkę do identyfikacji trzeciego spośród porządków ponowoczesnych, czyli właśnie postpolityki.

W taką logikę refleksji politycznej wpisuje się Peter Sloterdijk. Jego myśl wyraza na gruncie niemieckim i z tego być może powodu nie wplata on w swój system pojęciowy pojęcia postpolityki jako takiego. Niemniej jednak badana przez niego kategoria cynizmu i polityki cynicznej, gdzie „kłamcy nazywają kłamców kłamcami”<sup>1</sup>, wydaje się odpowiadać zasadniczemu dla nas pojęciu. Świadczyć może o tym fakt, że Slavoj Žižek, który już uchodzi za teoretyka samej postpolityki, czerpie inspirację z dorobku Sloterdijka, chociaż swój rodowód wyprowadza z myśli francuskiej, a przede wszystkim z psychoanalitycznej szkoły Jacquesa Lacana.

Sloterdijk traktuje przedstawicieli władzy jako urzędników administracji państwowej. Okazuje się bowiem, że nie tylko urzędnicy, ale także przywódcy polityczni oraz klasa rządząca deprecjonują idee, skłaniając się jedynie ku walce o zdobycie i utrzymanie władzy w danym kraju. W języku władzy mamy, zdaniem Sloterdijka, do czynienia z ciągłą reprodukcją treści:

Szerokie działania polityczne zorientowane na masy albo zakładają prowadzenie wojen, albo stają się faszyzoidalno-teatralnym sterowaniem masami. Symptodem tego jest fakt, że ludzie nigdzie indziej tak bardzo nie czują wtrętu do polityki, jak w tak zwanych krajach socjalistycznych, w których oficjalnie władzę powinno sprawować robotnicze Ja. Retorykę partyjną odbierają powszechnie jako modlitewny młynek i parodię tego, czego naprawdę pragną, czyli trochę więcej dobrobytu, złagodzenia obciążeń w pracy, liberalizacji.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 4.

<sup>2</sup> Tamże, s. 85.

Z podobnym „młynkiem” mamy do czynienia w postmodernizmie z tą różnicą, że zastosowany do tworców kultury daje on zaskakujące efekty i produkuje zupełnie nowe zjawiska. Jakikolwiek porządek postpolityczny, socjalistyczny czy konserwatywno-liberalny unika nowych treści, ponieważ nawet jeśli jeden z tych porządków znajduje się w danym państwie w opozycji do chwilowo rządzącego drugiego porządku, to utrzymanie dotychczasowego dyskursu jest korzystne dla obu tradycji. Za Szkołą Frankfurcką, Sloterdijk demaskuje panujący dyskurs jako oświeceniowy:

[...] oświecenie załamuje się w obliczu oporu przeciwstawnych mu sił (władzy hegemonicznej, tradycji, przesądu). Ponieważ wiedza daje władzę, każda władza hegemoniczna, której jakaś »inna wiedza« rzuciła wyzwanie, musi próbować zachować wiedzę, która daje jej władzę. Nie każda jednak władza jest odpowiednim podmiotem każdej wiedzy. Wiedzy refleksyjnej na przykład nie sposób oddzielić od jej podmiotu, dlatego hegemonom pozostaje tylko jeden środek: odseparowanie reprezentantów możliwej władzy opozycyjnej od środków autorefleksji.<sup>3</sup>

W praktyce oznacza to totalizację języka publicznej dyskusji zachodzącą między innymi poprzez media masowe. Utrzymaniem określonego porządku stosunków społecznych będą bowiem zainteresowane nie tylko oficjalne partie parlamentarne, ale również dobrze prosperujące w danej rzeczywistości organizacje produkcyjno-handlowe czy też koncerny, które przez znanych polityków i znany sobie językiem mogą w korzystny dla siebie sposób wpływać na władzę.

Slavoj Žižek traktuje postpolitykę jako rzeczywistość zastaną. W swoich wczesnych dociekaniach kładzie on duży nacisk na pojęcie ideologii oraz związane z nią zjawisko populizmu. Žižek odnosi je przede wszystkim do krytyki faszyzmu i komunizmu, ale pokazuje także, w jaki sposób ujawniają się one u progu i na początku drugiego tysiąclecia, czyli po około pięćdziesięciu latach od pierwszego szoku zaistniałego w wyniku związanych z nimi wydarzeń oraz identyfikacji ich.

Nie chodzi tylko o to, że dzisiejsza polityka rozpada się na dwa bieguny, z jednej strony postpolitycznej administracji, a z drugiej populistycznego upolitycznienia. Fenomeny takie jak Berlusconi [premier Włoch – J. Sz.] pokazują, jak te przeciwieństwa mogą współwystępować w jednej politycznej sile: czyż bowiem ruch Berlusconiego *Forza Italia!* nie jest przykładem postpolitycznego populizmu, tzn. medialno-administracyjnego rządu szukającego legitymizacji populistycznymi środkami. Czy to samo nie dotyczy też do pewnego stopnia brytyjskiego rządu Blaira? Albo amerykańskiej administracji Busha? Innymi słowy, czy populizm nie zastępuje stopniowo wielokulturowej tolerancji w roli »spontanicznego« ideologicznego suplementu do postpolitycznego administrowania jako jego »pseudokonkretyzacja«, przełożenie na formę, która nie może odwołać się do bezpośredniego doświadczenia jednostek? Kluczowe jest to, że czysta postpolityka (ustrój, którego samouprawomocnienie byłoby zawsze technokratyczne, polegałoby na prezentowaniu siebie jako kompetentnej administracji) jest ze swej istoty niemożliwa: każdy ustrój polityczny potrzebuje dodatkowego poziomu „populistycznego”, by zdobyć samolegitymizację.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Tamże, s. 94.

<sup>4</sup> S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 256.

Mamy tu do czynienia z dosyć precyzyjnym wyjaśnieniem interesujących nas pojęć. Słoweński filozof dopełnia refleksję Sloterdijka, przekraczając symboliczną granicę między XX a XXI wiekiem.

Pozwólcie, że wyjaśnię to – pisze Žižek – za pomocą odniesienia do tezy, że dziś żyjemy w świecie postideologicznym. Istnieją dwa sposoby rozumienia takiego stwierdzenia: możemy rozumieć je w naiwnym postpolitycznym sensie (wreszcie uwolniliśmy się od brzemienia wielkich ideologicznych narracji i Spraw, możemy oddać się pragmatycznemu rozwiązywaniu realnych problemów) albo w sposób bardziej krytyczny, jako znak dominującego dziś cynizmu (dziś władza nie potrzebuje już spójnej ideologicznej struktury, by legitymizować swoje panowanie; stać ją na mówienie wprost, że chce profitów i brutalnego narzucenia interesów ekonomicznych).<sup>5</sup>

Czy rozpoznanie postpolityki ma charakter naiwny względem zdemaskowania cynizmu politycznego, jak chce Žižek? Nie wydaje się, by zestawienie tych dwóch kategorii poddawało się takiemu wartościowaniu. Postpolitykę trudno oceniać jako zjawisko złe bądź dobre. Jest to po prostu określenie cech pewnej zastanej rzeczywistości, w której dopiero pojawiają się elementy, które trzeba oceniać, a jednym z nich jest cynizm. Z drugiej strony cynizm, taki jaki opisuje Sloterdijk a za nim Žižek, jest obecny w kulturze europejskiej znacznie dłużej niż postpolityczny sposób sprawowania władzy. Jednak dopiero wówczas, gdy występuje wraz elementami konstytutywnymi ponowoczesności, stwarza podstawy do krytykowania go w świetle postpolityki właśnie. Jest to jednak zaledwie pewne robocze założenie, którego nie będziemy tu rozwijać.

Trzeba się również zastanowić nad twierdzeniem głoszącym, że władzę stać dzisiaj na mówienie wprost o swoim jednoznacznie ekonomicznym ukierunkowaniu. Jeśli to prawda, to można odrzucić twierdzenie o współistnieniu populizmu i postpolityki, ponieważ ten pierwszy przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę. Tymczasem wydaje się, że język wielkich ideologii jest najprzystępniejszym środkiem ujawniania cynizmu i identyfikacji postpolityki. Cynizm polega właśnie na tym, że chociaż rządzący i rządzeni zdają sobie sprawę z podporządkowania dążeń władzy interesom ekonomicznym, to nie rezygnuje się z maskowania tego faktu językiem zarezerwowanym dotychczas dla określania wartości moralnych czy kulturowych. Jeśli tak, to najprostsze wydają się dwa wyjaśnienia takiego stanu rzeczy. Z jednej strony mamy cyników, którzy wstydzą się zrzucenia pozorów realizacji tradycyjnie podniosłych ideałów, z drugiej zaś tych, którzy szczerze w nie wierzą i jako elektorat są obiektem zainteresowania władzy i jej populistycznych zabiegów. Žižek, pisząc o językowym zabiegu „pikowania”, podaje uproszczony opis funkcjonowania tradycyjnych ideologii:

W „pikowaniu” dokonuje się totalizacja, za pomocą której swobodny przepływ elementów ideologicznych zostaje zatrzymany i utrwalony – dzięki „pikowaniu” stają się one częścią ustrukturyzo-

<sup>5</sup> Tamże, s. 284.

wanej sieci znaczenia. [...] Jeśli płynne znaczące „zapikujemy” słowem „komunizm”, to na przykład pojęcie „walki klasowej” nadaje ścisłe i trwałe znaczenie wszystkim pozostałym elementom. W rezultacie słowo demokracja zostaje utożsamione z tak zwaną demokracją rzeczywistą, przeciwstawioną „formalnej demokracji burżuazyjnej” jako zalegalizowanej formie wyzysku. Słowo feminizm z kolei zostaje utożsamione z wyzyskiem kobiet, który bierze się z uwarunkowanego klasowo podziału pracy [...]. I tak dalej.<sup>6</sup>

Hegemonia ideologii ustąpiła miejsca władzy pragmatycznej, jednak owe „elementy ideologiczne” nie zniknęły przecież z publicznego dyskursu. Do czego więc się odnoszą? Wydaje się że do emocji, które zdążyły za czasów świetności utrwalić się w danym społeczeństwie czy kulturze i jako takie stanowią bardzo atrakcyjny instrument kształtowania wyborów owego społeczeństwa.

By zmienić ten stan rzeczy, potrzebny jest więc dwukierunkowy ruch demaskatorski. Z jednej strony niezbędne jest ujawnianie prawdziwych intencji władzy, skrytych za językiem dobranym pod kątem jednostek podatnych na emocje będące kulturową spuścizną dawnych ideologii. Z drugiej zaś konieczne jest skłócenie pozostałej, bardziej świadomej części społeczeństwa do zarzucenia logiki cynicznego rozumu. Jednym torem przebiegać będzie analiza komunikacji między władzą a ludem, równoległe zaś postępować powinno odniesienie do indywidualnego podmiotu owej komunikacji.

## HERMENEUTYKA: GADAMER I RICOEUR

Jürgen Habermas opisuje Strukturalne Przeobrażenia Sfery Publicznej w sposób sugerujący ich dziejową konieczność. Jest to specyficznie historyczna perspektywa pokazująca, że przyjąwszy pewien system ekonomiczno-społeczno-polityczny, instytucja ta musiała stać się tym, czym jest obecnie, czyli podatną na manipulację, targaną emocjami, zatowarowaną i bezsilną *opinią publiczną*.<sup>7</sup> Dyskurs prowadzony w ramach opinii publicznej jest, zdaniem Habermasa, zupełnie bezużyteczny, a jego degeneracja rozszerza się z publiczności również na aktorów. Wobec zanizonych wymagań wyborców zmniejszają się oczekiwania wobec klasy rządzących i sposobu, w jaki jej przedstawiciele porozumiewają się także między sobą:

Dziś rozmowa jako taka jest administrowana: profesjonalne dialogi prowadzone na podium, dyskusje panelowe, *round table shows* – rozprawianie ludzi prywatnych staje się programowym numerem gwiazd radia i telewizji, na tyle kasowym, by wydawać karty wstępu; zyskuje formę towarową także na konferencjach, gdy każdy może „wziąć udział” w rozmowie. Dyskusja włączona do „interesu”, formalizuje się; przeciwstawne stanowiska są podporządkowane z góry ustalonym re-

<sup>6</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. 110.

<sup>7</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 2007, s. 424.

gułom gry, w zakresie ich przedstawiania, konsens co do meritum jest w dużej mierze zbędny, skoro panuje konsens co do prowadzenia dyskusji. Kwestie problematyczne zdefiniowane są jako kwestie etykiety; konflikty, kiedyś rozstrzygane w publicznej polemice, spycha się na płaszczyznę osobistych utarczek<sup>8</sup>.

Habermas postuluje w związku z tym własny ideał dyskusji: „Dyskusja ta ma voluntas zamienić w ratio, która w toku publicznej rywalizacji prywatnych argumentów wykształciła się jako konsensus w kwestii tego, co jest praktycznie niezbędne w interesie powszechnym.”<sup>9</sup>

Dla koncepcji Habermasa kluczowe są dwa pojęcia: *ratio*, czyli racjonalność oraz konsensus. Przytoczmy tu jeszcze jeden obszerny cytat, który przybliży pomysł tego niemieckiego myśliciela:

[...] działania regulowane przez normy, samoprezentacje artykułujące stany wewnętrzne oraz ekspresje ewaluatywne stanowią dopełnienie konstatających działań językowych, tworząc razem praktykę komunikacyjną, która mając za podłoże i tło świat życia, jest nastawiona na osiągnięcie, utrzymanie i odnawianie konsensusu i to konsensusu, który opiera się na intersubiektywnym uznawaniu poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych. Tkwiąca w tej praktyce racjonalność widoczna jest w tym, że porozumienie osiągnięte przez komunikowanie się musi *ostatecznie* opierać się na racjach. Miarą zaś racjonalności tych, którzy uczestniczą w tej praktyce komunikacyjnej, jest to, czy w *stosownych okolicznościach* potrafiliby uzasadnić swe ekspresje.<sup>10</sup>

*Teoria Działania Komunikacyjnego* Habermasa była, w swoim czasie, wyróżniającą się i głośną propozycją, a co za tym idzie – spotkała się z krytyką, której podstawowe wątki podtrzymuje się do dnia dzisiejszego. Dotyczą one przede wszystkim pojęcia racjonalności. Wskazuje się nie tylko na utopijność takiego projektu komunikacji społecznej, ale również, a może przede wszystkim, na błędne rozpoznanie sił napędzających życie społeczeństw. Peter Sloterdijk, ujmując to następująco: „[...] tam gdzie rozumność nie oznacza autorefleksji opartej na wrażliwości, tam nie będzie jej w stanie wywołać żadna argumentacja, nawet wsparta na solidnej teorii komunikacji.”<sup>11</sup> Habermas zauważa, że zdegenerowana sfera publiczna traci racjonalność i zaczyna kierować się zasadami rynku i produkcji oraz emocjami.

W codziennej praktyce komunikacyjnej – jak pisze Habermas – stabilność i jednoznaczność stanowią raczej wyjątek. Bardziej realistyczny jest rysowany przez etnometodologię obraz komunikacji rozmytej, kruchej, stale rewidowanej, tylko chwilowo zwięźczonej powodzeniem, w toku której uczestnicy opierają się na problematycznych i niewyjaśnionych presupozycjach i po omacku zmierają od jednego okazjonalnego momentu wspólnego do drugiego.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Tamże, s. 313.

<sup>9</sup> Tamże, s. 184.

<sup>10</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 45.

<sup>11</sup> P. Sloterdijk, *Krytyka...*, s. 11.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Teoria...*, s. 188.

Jednakże autor *Teorii działania komunikacyjnego* traktuje te czynniki jedynie jako wypaczenia i siły niepożądane. Sloterdijk widzi zaś w momentach irracjonalnych kluczowy element dynamiki życia politycznego.

Propozycji Habermasa nie może akceptować również Žižek, według którego rozstrzygnięć w analizie dyskursu politycznego należy poszukiwać nie w jego racjonalnych przejawach lecz w dekonstrukcji jego podporządkowania ideologii. Ideologię Žižek pojmuje następująco:

Ideologia nie jest iluzją podobną do marzenia sennego, którą tworzymy, by uciec z rzeczywistości nie do wytrzymania. W swoim podstawowym wymiarze jest ona konstrukcją fantazmatyczną, która służy za podporę naszej „rzeczywistości”. Jest „iluzją”, która strukturalizuje nasze faktyczne, rzeczywiste relacje społeczne i w ten sposób maskuje trudne do zaakceptowania przez nas rzeczywiste, niemożliwe jądro.<sup>13</sup>

Fundamentem życia społecznego w koncepcji Žižka jest więc czynnik irracjonalny. Podejście komunikacyjne wymienia on jednak jako komplementarne dla analizy psychologicznych uwarunkowań podmiotu. Pojawiają się więc dwie procedury:

– Pierwsza jest *dyskursywna*, polega na „symptomatycznej lekturze” tekstu ideologicznego i prowadzi do „dekonstrukcji” spontanicznego doświadczenia jego znaczenia, to znaczy wskazuje ona, że dane pole ideologiczne jest rezultatem montażu heterogenicznych „przepływających znaczących”, ich totalizacji następującej w wyniku interwencji „punktów węzłowych”;

– Druga procedura zmierza do wyodrębnienia jądra *rozkoszy* [rozkosz to stan pragnienia samej rozkoszy, co zdaniem Žižka jest również kluczową właściwością ideologii – J. SZ.], do artykulacji sposobu w jaki ideologia – ponad polem znaczenia, ale zarazem wewnątrznie w relacji do niego – implikuje i wytwarza przed ideologiczną rozkosz ustrukturyzowaną w fantazmacie oraz nią rozporządza.<sup>14</sup>

Trzeba jednak zauważyć, że zarówno wymienione ścieżki badawcze – tekstualna i psychologiczna – zawierają się w tradycji, do której odnosi nas kluczo-wo dla obu pojęcie interpretacji. Chodzi o tradycję hermeneutyczną.

Zarówno Žižek, jak Habermas, a także Sloterdijk, dystansują się od hermeneutyki ukształtowanej przez myśl Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Wszyscy trzej zgłaszają względem niej wątpliwości i na pewnym etapie rozważań stają w opozycji do założeń, które wykrystalizowali twórcy hermeneutyki filozoficznej. Niemniej jednak można przyjąć, że zarówno Žižek oraz Habermas i Sloterdijk czerpią z tej teorii interpretacji, bowiem teoria ta na stałe weszła do kanonu współczesnej europejskiej filozofii. Jednakże w różny sposób przyswoili sobie oni nastawienie interpretacyjne.

<sup>13</sup> S. Žižek, *Wzniosły...*, s. 62.

<sup>14</sup> Tamże, s. 155.



Žižek w odniesieniu do psychoanalitycznych ustaleń zaczerpniętych od Lacana pisze: „Analityk skonfrontowany z symptomami pacjenta musi je najpierw zinterpretować i dotrzeć przez nie do podstawowego fantazmatu jako jądra rozkoszy, które stoi na przeszkodzie dalszego procesu interpretacji.”<sup>15</sup> Taka zaś operacja prowadzi go do wniosku, że „Decydującym krokiem w analizie każdej konstrukcji ideologicznej jest wykrycie, poza oślepiającym blaskiem, elementu, który nadaje jej spójność (»Bóg«, »Ojczyzna«, »Partia«, »Klasa«), tautologicznej, performatywnej operacji samoodniesienia.”<sup>16</sup>

Z kolei Sloterdijk stwierdza:

Metoda wiwisekcji wydobywa na światło dzienne ustawiczny blamaż idei wobec leżących u ich podstaw interesów. [...] Po takim prześwietleniu przeciwnik wydaje się nadszarpięty zarówno psychologicznie, jak i socjologiczno-politycznie. Jego punkt widzenia można zrozumieć dopiero wówczas, gdy do jego autoportretu dołączy się to, co naprawdę kryje się z nim i po nim. Taka oto krytyka ideologii wysuwa roszczenie, by „autora” zrozumieć lepiej niż on sam siebie rozumie, w czym łączy się z hermeneutyką.<sup>17</sup>

Zatem można dojść do wniosku: „Nowy cynizm nie manifestuje się już w sposób wyraźnie zauważalny, co odpowiadałoby jego pojęciu, ale funkcjonuje właśnie jako mentalność prywatna, która stała się kondycją świata.”<sup>18</sup>

Habermas pisze natomiast, że: „Zadanie interpretacyjne, przed jakim stoją obydwie strony [chcące się porozumieć – J. Sz.], polega na tym, by interpretację sytuacji dokonywaną przez Innego w taki sposób włączyć we własną interpretację sytuacji, żeby w zrewidowanej wersji »jego« świat zewnętrzny i »mój« świat zewnętrzny mogły być – mając za tło »nasz świat życia« relatywizowane względem »świata« i żeby odbiegające od siebie definicje sytuacji mogły w dostatecznym stopniu pokryć się ze sobą.”<sup>19</sup>

Odnieśmy powyższe stanowiska do podstawowych założeń hermeneutyki filozoficznej, jak opisał je Marek Szulakiewicz. Po pierwsze więc: „Człowiek nie jest czystym podmiotem poznania lecz jego doświadczenie jest zawsze określone przez historię i tradycję.”<sup>20</sup> Twierdzenie to zbliża hermeneutykę do podstawowej tezy Szkoły Frankfurckiej o kształtowaniu doświadczenia przez warunki bytowe podmiotu. Po drugie: „[...] to, co w tekście trzeba zinterpretować, to propozycja świata, jakiegoś świata, który mógłbym zamieszkiwać. Aby weń wcielić jedną z owych możliwości.”<sup>21</sup> Dalej: „W hermeneutycznym zadaniu rozumienia Drugi

<sup>15</sup> Tamże, s. 95.

<sup>16</sup> Tamże, s. 124.

<sup>17</sup> P. Sloterdijk, *Krytyka...*, s. 35.

<sup>18</sup> Tamże, s. 24.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Teoria...*, s. 188.

<sup>20</sup> M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 97.

<sup>21</sup> Tamże, s. 241.



nie tylko nie jest już Obcym ale też wymaga, aby relacja międzyludzka z poznawczej, w której chodziło tylko o koncentrowanie na nim uwagi zmieniła się w etyczną, w której chodzi o skierowanie się ku niemu.”<sup>22</sup> I ostatni cytat:

Interpretacja jest zawsze aktem politycznym. Dokonuje jej zawsze „ktoś” „dla kogoś” i „w jakimś celu”. Rozumienie jest bowiem takim myśleniem, w którym ważną rolę odgrywają nie tylko podmiot dokonujący tego aktu i „przedmiot” tego aktu ale również Drugi: czytelnik, słuchacz, odbiorca. Rozumiemy zawsze z kimś i dla kogoś.”<sup>23</sup>

Rysuje się tu zdecydowanie różnica w pojmowaniu aktu interpretacji przez Žižka a filozofami kręgu niemieckiego. Sloterdijk komentuje podejście psychologiczne wprost: „Żle, gdy krytyka ideologii staje się psychopatologią, ucieka się do niej, poglądy innego traktując jako chorobę.”<sup>24</sup> Tym samym znajdujemy go w opozycji do obu zestawianych tu z nim myślicieli. Krytykę wikłania psychologii w zagadnienia dyskursu znajdujemy jednak u samych źródeł myślenia hermeneutycznego pod postacią też Paula Ricoeura, który pisze:

Konkludując, problem związany z interpretacją wynika nie tyle z niekomunikowalności psychicznego doświadczenia autora, ile z samej natury słownej intencji tekstu. To właśnie dlatego, że znaczenie przekracza intencję, rozumienie rozgrywa się w niepsychologicznej i czysto semantycznej przestrzeni wykrojonej przez tekst w wyniku zerwania więzi łączącej go z autorem i jego intencją.<sup>25</sup>

Sam Žižek utożsamia takie podejście z poststrukturalnym wyabstrahowaniem tekstu, w wyniku czego traci on zakorzenienie w rzeczywistości ludzkiej praktyki, a tym jest niewiarygodne.<sup>26</sup> Ricoeur stawia jednak hermeneutykę w opozycji do strukturalizmu, pisząc o nieprzekraczalnym dystansie, jaki owa teoria wyznacza pomiędzy tekstem a interpretującym, co uniemożliwia mu odniesienie tekstu do samego siebie. Jednocześnie francuski hermeneuta nie zgadza się na zrelatywizowanie znaczenia tekstu do przygodnych okoliczności jego wypowiedzenia, zaś obiektywnej ważności danego zdania każe szukać w intersubiektywnie rozpoznawalnej strukturze semantycznej.<sup>27</sup>

Trochę inne stanowisko reprezentuje Hans-Georg Gadamer, który obiektywnych gwarancji dla swojej teorii dyskursu i jego interpretacji doszukuje się w powszechności tradycji:

Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z *tradycją*. To jej mamy doświadczać. Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy poprzez doświadczenie i który uczymy się

<sup>22</sup> Tamże, s. 40.

<sup>23</sup> Tamże, s. 166.

<sup>24</sup> P. Sloterdijk, *Krytyka...*, s. 36.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 162.

<sup>26</sup> S. Žižek, *Wzniosły...*, s. 184.

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Język...*, s. 245–249.

opanować, lecz *językiem*, tj. mówi sama z siebie niczym jakiejś ty. Ty nie jest przedmiotem, lecz odnosi się do kogoś. Nie należy przez to rozumieć, że coś tu doświadczanego tradycja rozumiała jako pogląd innego o charakterze ty. Uważamy raczej, że rozumienie tradycji nie rozumie przekazanego tradycją tekstu jako wyrazu życia jakiegoś ty, lecz raczej jako pewną zawartość sensu, oderwaną od wszelkiego związku z mającym poglądy, z ja i ty.<sup>28</sup>

Niemniej jednak i u Gadamera widzimy próbę oderwania tekstu od przygodności aktu jego wypowiedzenia.

Podejście Gadamera skrytykował Habermas, pisząc, że hermeneutyka buduje pewną utopię komunikacyjną, w której interpretatorzy „geniusze” będą rozwiązywać doraźnie problemy, które pojawiają się na drodze ich wzajemnego rozumienia. On sam chce zaś ufundować jakąś stałą, na którą będzie można i trzeba powoływać się nieustannie, czyli wspomnianą racjonalność.<sup>29</sup>

W przypadku Sloterdijka trudno wskazać jednoznacznie deklarację względem hermeneutyki. Opowiada się on za modelem dyskursu opartym na wrażliwości i moralności, co może korespondować ze specyficznym etycznym nastawieniem, o którym wspominał Szulakiewicz. Sloterdijk bardzo też ceni Heideggerowską analitykę „Się”<sup>30</sup>, która w istocie stanęła niegdyś u podstaw projektu hermeneutyki filozoficznej. Z trzech przytaczanych tu krytyków praktyki postpolitycznej Sloterdijkowi wydaje się być najbardziej po drodze z tradycyjną teorią interpretacji, aczkolwiek każdy z nich obrał kurs ukierunkowany przede wszystkim na językowe i tekstualne fenomeny politycznego aspektu kultury ludzkiej.

Jak pisze Stanley Rosen, „Każdy program hermeneutyczny jest zarazem politycznym manifestem albo konsekwencją manifestu politycznego!”<sup>31</sup> Dzisiaj dominuje manifest wyrażający się jednym pojęciem: postpolityka. Brak w nim postulatów oczywistych, brak też oczywistych przekłamań, chociaż wyraźny jest w sferze publicznej, to zdominował też prywatność podmiotów społecznych. Może się jednak okazać, że w istocie mamy do czynienia ze znaczną redundancją możliwą do zredukowania w aktach interpretacji, która przy zachowaniu hermeneutycznych prawideł nie doprowadzi do konfliktów związanych z wzajemnym wykluczeniem, marginalizacją czy stosowaniem przemocy względem opozycyjnych stronnictw.

#### BIBLIOGRAFIA

- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.  
Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, Wyd. Naukowe PWN Warszawa 2007.

<sup>28</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 487.

<sup>29</sup> J. Habermas, *Teoria...*, s.239–244.

<sup>30</sup> P. Sloterdijk, *Krytyka...*, s.222–229.

<sup>31</sup> S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 185.

- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego* t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. [z fr.] P. Graffi i [z ang.] K. Rosner Państw. Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989.
- Rosen S., *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1998.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław 2008.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.
- Žižek S., *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

#### SUMMARY

Essay shows how a hermeneutical approach to political philosophy deals with populism and ideology. Thesis are build upon ideas of modern Slovenian philosopher Slavoj Žižek, German critical school successors Jürgen Habermas and Peter Sloterdijk and at last creators of 20<sup>th</sup> century hermeneutics Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur.

While traditional Enlightenment era values seem no longer obliging for political leaders and they are treated as instruments rather to keep the power than to control it, also official political language lost its meaning. It is far more important to understand situation of speaker than previous use or dictionary definition of words he says.

Modern political philosophy offers different solutions and approaches to these problems. Differences between them are fundamental and refer to opposite traditions but as I'm trying to show they do have one important aspect in common – hermeneutical heritage.