

Postmodernistyczna struktura, hermeneutyczny autorytet, czyli polityczne implikacje dwóch ponowoczesnych odmian konstruktywizmu

Postmodernistic structure, hermeneutic authority – a political implications of two postmodern forms of constructionism

22/2017

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2017.005>

Abstract:

In this text I am dealing with the question of how the criticism of basic cultural categories translates into the attitude of the institutions of the modern democratic-liberal state. The result is the conclusion that for the opportunity to their criticism it is necessary to assume the existence - as a practical postulate - of socio-cultural reality independent of political power, which is possible on the ground of hermeneutics and very difficult on the ground of postmodernism.

Słowa kluczowe: postmodernizm, idea dekonstrukcji, hermeneutyka, idea autorytetu, konstruktywizm

Keywords: postmodernism, idea of deconstruction, hermeneutics, idea of authority, constructivism

Przedmiotem artykułu jest analiza różnic w zakresie filozoficzno-politycznych implikacji postmodernistycznej idei dekonstrukcji oraz hermeneutycznej idei autorytetu. Oba uznają za rodzaj konstruktywizmu. Pojęcie konstruktywizmu

jest wieloznaczne i używane jest w różnych kontekstach¹. Tym niemniej, można przyjąć, że implikuje skoncentrowanie się na ujawnianiu nowych możliwości interpretacji zjawisk kulturowych, uwarunkowanych przez ich aktualne rozumienie, lecz jeszcze nie wyartykułowanych lub nie w pełni wyartykułowanych². Również podstawowym założeniem hermeneutyki jako metodologii jest koncentrowanie się na języku, a nie na (rzekomo) obiektywnej rzeczywistości którą język ten ma odzwierciedlać. Hermeneutyka przyjmuje więc założenie, które uznaje się za cechę charakterystyczną

¹ A. Skrendo, *Tożsamość w perspektywie konstruktywizmu*, Teksty Drugie 2004, nr 1-2, s. 165.

² A. Skolimowska, *Konstruktywizm w studiach europejskich*, Warszawa 2013 s. 162. Związany jest więc z XX-wiecznym „zwrotem językowym”. Należy jednak zauważyć, że jako konstruktywizm polityczny swą teorię określał również J. Rawls, przypisujący „konstruktywizm moralny” Kantowi [za:] K. Kędziora, *Moralny i polityczny konstruktywizm*, *Ruch Filozoficzny* 2001, t. LXVIII, nr 3, s. 575–576. Jako konstruktywizm jest też określana metodologia odwołująca się do „hermeneutyki podejrzania”, inspirowana Marksem i Freudem [za:] M. Adamczak, *Kategoria tożsamości w perspektywie konstruktywizmu społecznego*, *Człowiek i Społeczeństwo* 2006, t. XXVI, s. 98–99.

konstruktywizmu społecznego³. Skoncentrowanie się na języku w celu demitologizacji jego struktur stanowi oczywisty cel postmodernizmu.

W niniejszym tekście zajmuję się kwestią, w jaki sposób krytyka podstawowych kategorii kulturowych przekłada się na stosunek do instytucji współczesnego państwa demokratyczno-liberalnego. Rezultatem jest konstatacja, iż dla możliwości ich krytyki konieczne jest przyjęcie założenia o istnieniu, choćby jako postulatu praktycznego, rzeczywistości społeczno-kulturowej niezależnej od władzy politycznej, co jest możliwe na gruncie hermeneutyki, a bardzo utrudnione na gruncie postmodernizmu.

Znana jest krytyka postmodernizmu (a także hermeneutyki), przeprowadzona przez Jürgena Habermasa, zdaniem którego odejście od idei uniwersalności rozumu (choćby w postaci powszechnie ważnych warunków wolnej komunikacji) przekłada się na relatywizm etyczno-polityczny⁴. Problem z postmodernizmem jest jednak głębszy: postmodernizm, odrzucając obiektywność ontologiczną, jak również podmiotową, zakłada jednak obiektywną ważność samej dekonstrukcji jako działania politycznego, konsekwencją jest współczesny marksizm posstrukturalistyczny. Na jego gruncie zanika idea obiektywnych tożsamości jednostkowych i zbiorowych, a zatem również praw i interesów przedpolitycznych, które miały by być realizowane w przestrzeni politycznej – zanika więc kryterium oceny porcesu politycznego wobec niego zewnętrzne. Tymczasem hermeneutyka

Gadamerowska, narażona na zarzut historyzmu i relatywizmu, broni się jednak przed nimi dzięki idei autorytetu, która zarówno jako warunek poznania, jak i istnienia przestrzeni publicznej zakłada rzeczywistość poprzedzającą te procesy, a zatem od nich (względnie) niezależną.

Odwolania do postmodernizmu ograniczam do autorów zaliczanych do francuskiego poststrukturalizmu, uznając, że właśnie w tym nurcie sformułowane zostały hasła najczęściej służące do krytyki kulturowo-politycznej – dekonstrukcja, różnia, podmiot nomadyczny, łańcuch ekwiwalencji itd. Za najbardziej interesującą w hermeneutyce uważam hermeneutykę filozoficzną w wersji zaproponowanej przez H. – G. Gadamera, w niej bowiem wyraziło się to, co nurt ten najbardziej różni od postmodernizmu (pomijam więc hermeneutykę „postmodernistyczną”)⁵. Hermeneutykę pojmuję przy tym bardziej jako postawę poznawczą, niż procedurę zbliżoną do uznawanych za charakterystyczne dla nauk przyrodniczych⁶.

⁵ Za Guntherem Scholtzem, odwołującym się do koncepcji Otto Friedricha Bollnowa, przyjmuję rozróżnienie na filozofię hermeneutyczną, zajmującą się problemami istnienia i czasowości, hermeneutykę filozoficzną – teorię rozumienia i interpretowania, wreszcie hermeneutykę techniczną – reguły interpretacji: G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”* [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, t. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń 1994, s. 42.

⁶ Pomijam tutaj okoliczność, iż celem Gadamera było przede wszystkim przedstawienie koncepcji ontologicznej. Istnieją wypowiedzi Gadamera, z których zdaje się wynikać, że nie proponował żadnej określonej metodologii, nie wyłączał również stosowania w naukach humanistycznych metod nauk przyrodniczych. W tym sensie ujawnienie interpretacji jako czynnika konstytuującego poznanie miałyby raczej charakter opisu ontologicznego (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 24–25, znamieną jest również wypowiedź Gadamera z listu do E. Bettiego: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka*

³ A. Skolimowska, *Konstruktywizm...*, s. 163; K. Gurczyńska, *Konstruktywizm i dekonstrukcja podmiotu a tak zwany stan nadmiaru we współczesnej humanistyce*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 2011, nr 2 (78), s. 264 i n.

⁴ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2007, s. 315–333.

O wyborze postmodernizmu i hermeneutyki zadecydowało zarówno historyczne, jak i symboliczne znaczenie tych kierunków. Oba jawią się jako próba odpowiedzi na XX-wieczne zakwestionowanie fundamentalnej symboliki polityczno-kulturowej, już nie tylko religijnotradycyjnej, ale i postoświeceniowej. Koncepcje są więc próbą odpowiedzi na pytanie o tożsamość współczesnych społeczeństw zachodnich. Szczególnie ważna jest kwestia, jak udzielone przez nich odpowiedzi przekładają się na identyfikację źródeł ładu instytucjonalnego. Rozważania zawarte w niniejszym tekście mają stanowić przyczynek do dyskusji na temat kryteriów „wyboru” różnych wątków tradycji, jak również różnic pomiędzy tradycją (pojmowaną choćby jako horyzont rozumienia), a różnymi postaciami ideologii, którymi uzasadniany jest obecny porządek instytucjonalny.

Idea dekonstrukcji w postmodernizmie

Założenia epistemologiczne poststrukturalizmu najlepiej wyraża hasło dekonstrukcji, upowszechnione przez Jacquesa Derridę. Wyszedł on od inspirowanej strukturalizmem koncepcji gramatologii, opartej na założeniu, że każde znaczenie odnosi się, w procesie „różni” („différence”) ⁷, do innego znaczenia, nie ma zaś

H.-G. Gadamera, Lublin 1988, s. 95–96). Niewątpliwie jednak te przesądzenia ontologiczne uzasadniają przyjęcie interpretacji jako postawy badawczej, ze szczególnym uwzględnieniem przekazu tradycji. (Należy zauważyć, że również M. Heidegger uważał, że jego hermeneutyka jako ontologia uzasadnia hermeneutykę jako epistemologię: „W tak pojętej hermeneutyce zawarte jest to, co nazwać musimy „hermeneutyką” w sensie pochodnym: metodologia historycznych nauk o duchu”, cytat z *Sein und Zeit* za: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 209).

⁷ J. Derrida, *Różnia* [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Warszawa 1978.

odniesienia do rzeczywistości zewnętrznej – przedmiotu lub podmiotu. Stanowić ma to odejście od koncentrowania się na „mowie”, implikującej „metafizykę obecności”, w pełni przejrzystą dla zamiarów podmiotu, zamiast na pozapodmiotowej strukturze – „piśmie”⁸. Co więcej, znaczenia te nie wynikają z siebie logicznie, lecz „rozpleniają się”. Filozofowanie musi więc polegać nie na odnajdywaniu obiektywnego sensu czy tworzeniu nowych konstrukcji, lecz na ujawnianiu przypadkowości już istniejących zapisów – dekonstruowaniu sensu ⁹. Idea dekonstrukcji zakłada więc istnienie znaków, które jednak nie mają koniecznego odniesienia ani do przedmiotów świata zewnętrznego, ani przedmiotów czy stanów świadomości, również ich wzajemne relacje są przypadkowe. Idea ta wyraża przekonanie o nieusuwalnej niepełności i nieadekwatności prób skonceptualizowania świata. Derrida chce usunąć „przemoc” dyskursu wprowadzając na miejsce centrum jako obecności nieobecność: (non-lieu) funkcję mającą umożliwiać nieskończoną liczbę podstawień ¹⁰. Różnia nie jest bytem, ale nie jest też jego zaprzeczeniem. Stanowi „śląd” nieobecności w „istniejących” elementach. Świat nie ma formy, ale nie jest też nicością, jawi się natomiast jako nieskończona możliwość gry, polegająca na ciągłej dekonstrukcji. Warunkiem objawienia jakiegokolwiek porządku, choćby ponowoczesnego, jest wprowadzanie chaosu.

⁸ Różnia to „przyczynowość konstytutywna wytwórcza i źródłowa proces rozszczepiania i podziału, którego wytworami lub ukonstytuowanymi skutkami byłoby różni lub różnice”: B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa 1997, s. 115.

⁹ B. Banasiak, *Jacques Derrida – najgłośniejszy myśliciel XX wieku*, dostępne przez: http://bb.ph-f.org/teksty/bb_derrida.pdf, 12 września 2015 r..

¹⁰ B. Markowska, *Gramatologia jako projekt polityczny: Dekonstrukcja i kwestia sprawiedliwości*, „Idea” 2008, nr 20, s. 8.

Hasło dekonstrukcji wychodzi jednak poza myśl Derridy i jawi się jako charakterystyczne dla całości myśli ponowoczesnej z jej odrzuceniem możliwości sformułowania raz na zawsze ustalonych kategorii ontologicznych, poznawczych i etycznych, oraz postulatem ciągłego ich przekształcania. Dekonstrukcja konotuje wyjście od uznanego znaczenia w celu ujawnienia nieograniczonej możliwości innych znaczeń („trzeba pomyśleć byt jako obecność lub nieobecność wychodząc do możliwości gry, a nie odwrotnie” – J. Derrida)¹¹, w ten sposób ujawniając niemożności jakiegokolwiek ustalonego znaczenia¹². Idea dekonstrukcji ma więc charakter krytyczny – ma ujawniać historyczną przypadkowość sensów wydających się odzwierciedlać obiektywny stan rzeczy¹³. W myśli politycznej implikuje ona odrzucenie projektu całościowych przekształceń politycznych według z góry ustalonego wzorca (meta-narracji politycznej) na rzecz ciągłych zmian znaczenia poszczególnych idei politycznych, ujawniających niemożność przypisania im ustalonego znaczenia. Obok tzw. „postmodernizmu reakcji” uzasadniło to „postmodernizm oporu” asymilowany przez niektórych marksistów, jeszcze w latach 80-tych, dokonujących odrzucenia idei raz na zawsze ustalonej i w każdym warunkach takiej samej „wielkiej narracji” marksistowskiej (Ch. Mouffe,

E. Laclau, F. Lyotard)¹⁴. Również w myśli Derridy w latach 90-tych nastąpił „zwrot etyczny”, przejawiający się w bezpośrednim zastosowaniu konsekwencji jego idei do problematyki etyczno-politycznej (Jego wyrazem są dzieła *Spectres de Marx*, *Force de loi*, i *Politiques de l'amitié*, Derrida nawiązał wówczas do myśli E. Levinasa). Odrzucenie „metafizyki obecności” miało się, w zamyśle autora, przełożyć na etykę uznania Inności¹⁵, zaś w koncepcji politycznej – w idei „la démocratie à venir”.

Polityka postmodernizmu – między dekonstrukcją a uznaniem „systemu”

Prawno-polityczną implikacją dekonstrukcji jest otwarcie normatywne przekonanie o możliwości przekraczania zastanych kategorii polityczno-kulturowych. „Normą” staje się prowizoryczność i niepewność struktury politycznej i prawnej. Nie zostaje ona jednak odrzucona.

W tym miejscu przypomnieć należy postmodernistyczne założenie o pozorności oddzielenia jednostkowości od struktury społecznej. Najbardziej znana jest koncepcja Michela Foucaulta. U autora „Archeologii wiedzy” ujawnienie podmiotowości jako elementu techniki władzy implikuje odrzucenie tych ideologii emancypacyjnych, które zakładają zniesienie opresji politycznej dzięki przejęciu lub zreformowaniu władzy dyscyplinującej i wykorzystanie jej dla szczęścia społeczeństwa lub jednostki, jawiących się w oczach reformatora jako w pełni przejrzyste. U Foucaulta opór wobec władzy jest wobec niej wewnętrzny – nie tylko jako konieczny skutek jej działań,

¹¹ Cyt. *Ibidem*, s. 7.

¹² Derrida chce usunąć przemoc mającą tkwić w języku pojętym jako odzwierciedlenie obiektywnych stanów rzeczy wprowadzając na miejsce centrum jako obecności nieobecność (non-lieu) funkcję umożliwiającą nieskończoną liczbę podstawień. Centrum przekształca się „w system czyli strukturę zanurzoną w historyczności, żywiole czasu”: cyt. za *Ibidem*, s. 8, centrum jest zarazem wewnątrz struktury jako jej możliwość, i na zewnątrz jako jej cel.

¹³ M. Markowski, *Tożsamość i dekonstrukcja*, dostępne przez: <http://p-ntzp.com/dok/11Markowski-p.pdf>, 19 marca 2014 r.

¹⁴ B. Smart, *Postmodernizm*, przeł. M. Wasilewski, Poznań 1998, s. 22–23, 39–47.

¹⁵ S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford–Cambridge 1992.

ale też jako element ją konstytuujący. Próba uwolnienia się od władzy w imię autentyczności umacnia ją, wprowadza bowiem nowe „autentyczne”, ale równie normalizujące rozumienie podmiotu: „człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają jest już, sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarznienia¹⁶. U Gillesa Deleuza zaprzeczenie możliwości postawienia się podmiotu poza strukturą społeczną jawi się właśnie jako czynnik emancypacji. Jest tak dzięki utożsamieniu dynamiki podmiotowości z dynamiką społeczeństwa. Nowożytny pojęcia spontaniczności, powrotu do natury itd. zachowują jeszcze, według Deleuza zbyt represyjny charakter, tamujący kreację, możliwą tylko w sytuacji zrozumienia braku sprzeczności między nieświadomością a społeczeństwem¹⁷. By opisać taki podmiot Deleuze sięga do swojej idei „maszyny”, metafory opisu rzeczywistości (w tym społecznej), wyrażającej spontaniczność działania, kreację i autokonstrukcję¹⁸.

Nie oznacza to jednak relatywizmu i apolityczności. Przekroczenie uznanych kategorii i symboli prawno-politycznych jawi się jako warunek ciągłego poszukiwania sprawiedliwości, co jednak ma miejsce na określonym gruncie społeczno-politycznym.

Emancypacja może następować gdzieś w przestrzeni między jednostkowością a systemem. U Deleuza pragnienie (w tym natury seksualnej) to nie przed-socjalny instynkt podlegający następnie stłumieniu (sublimacji, ukierunkowa-

niu itp.) przez normy społeczne. Wręcz przeciwnie, samo pożądanie jawi, tak jak u Deleuza, jako wyraz uspołecznienia, od razu przechodząc w „instytucję”. Nie ma więc sprzeczności między chęcią spełniania pragnień a kształtowaniem więzi społecznej, którą tworzą właśnie, według określenia autora „Anty-Edypa” „inwestycje pragnienia” (investissement de désir). Powraca „sprywatyzowana” foucaultowska idea powszechności władzy. Kluczową kategorią analizy teoretycznopolitycznej są więc te miejsca pola władzy, w których występuje szczególnie dużo inwestycji pragnienia – czyli, jak to określa Deleuze, jej „foyer” (ogniska). Są nimi m.in. szczególnie istotne w zindywidualizowanym społeczeństwie tematy oraz mechanizmy instytucjonalne, służące ich przeforsowaniu, w tym ciało i seksualność¹⁹.

Uznanie istnienia systemu za warunek emancypacji przekłada się też na rozważania o tematyce filozoficzno-prawnej. Warto wrócić do koncepcji J. Derridy. Dla Derridy osoba działająca w sferze politycznej winna mieć świadomość niemożności wcielenia ideału sprawiedliwości²⁰. Stosując ideę „różni” i dekonstrukcji do problematyki prawnej Derrida zestawia akt twórczej przemocy, związany z każdym aktem interpretacji jako tworzenia nowego sensu z „potocznym” poglądem na temat prawa jako

¹⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Warszawa 1993, s. 37.

¹⁷ Deleuze krytykuje psychoanalizę freudowską i lacanowską za „prywatyzację” problemu nieświadomości poprzez sprowadzenie go do stłumionych relacji między członkami rodziny: M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, s. 163–172.

¹⁸ *Ibidem*, s. 162–163.

¹⁹ G. Lambert, *Critical Horizons*, „Brill Academic Publishers” 2003, t. 4, z. 2, s. 178–189. Również Foucault w trzecim tomie *Historii Seksualności* poszukując „pozytywnego” programu etycznego osłabia napięcie między społeczeństwem a jednostką. „Troska o siebie”, która znaleźć miała pełny wyraz w ideach stoickich i epikurejskich I – II wieku to starannie skonceptualizowana postawa prowadząca do „wzmocnienia relacji społecznej” „powstaje dzięki niej nie ćwiczenie w pojedynkę, ale prawdziwa praktyka społeczna”: M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 428, 430.

²⁰ L. Koczanowicz, 2007, s. 13.

zjawiska mającego swe źródło w przemocy i potrzebującego jej dla swego zachowania (enforceability)²¹, stwierdzając odmienność prawa od sprawiedliwości, ujawnionego przez zabiegi jego dekonstrukcji, Derrida konstatuje zarazem niemożność sformułowania idei sprawiedliwości. Sama sprawiedliwość okazuje się bowiem dekonstrukcją. Wyraża się to w znanym paradoksie derridiańskim – skoro prawo jest dekonstruowalne, zaś sprawiedliwość jest niedekonstruowalna, więc jeśli dekonstrukcja jest sprawiedliwością to dekonstrukcja ma miejsce pomiędzy niedekonstruowalnością sprawiedliwości i dekonstruowalnością prawa. Jest więc „doświadczeniem niemożliwego”²². Koncepcja ta nie jest więc trywialną konstatacją pozaprawnych źródeł prawa pozytywnego. Instytucjonalny charakter prawa jawi się jako niezbędny dla jego istnienia – dekonstrukcji może podlegać bowiem wyłącznie istniejący już tekst. Z drugiej zaś strony, istotowo już w prawie zawarta przemoc może się spotkać z „przemocą” zawartą w akcie dekonstrukcji. Nie jest więc właściwe „idealistyczne” oddzielenie prawa od sprawiedliwości w imię tej ostatniej. Sprawiedliwość domaga się wprowadzenia w życie, a prawo powinno być oparte na sprawiedliwości. Próba ujawnienia, a zarazem przepracowania tego paradoksu jest właśnie dekonstrukcja²³.

Uświadomienie sobie tej zależności uniemożliwia zarazem jakiegokolwiek próby apriorycznego określenia treści sprawiedliwego prawa. Poznanie prawa to jego odnalezienie w konkretnej sytuacji. Nie jest to jednak akt interpretacji hermeneutycznej, nie polega bowiem na po-

łączeniu punktu widzenia interpretatora z punktem widzenia tradycji. Każdy akt prawny jest poszukiwaniem „niemożliwej” sprawiedliwości. Stąd aporie – odnajdywanie (stosowanie, poznawanie) prawa jest zawsze aktem jego tworzenia ex nihilo, niemożność stwierdzenia, iż prawo jest sprawiedliwe, skoro sprawiedliwość jest niemożliwą do apriorycznego opisanego konkretnością, wreszcie bezczasowość prawa jako niemożliwej do uchwycenia partykularności decyzji²⁴. Prawo jawi się więc jako z istoty otwarte na inność, pojętą przez Derridę, jak już wspominałem w kategoriach filozofii dialogu²⁵. Każda decyzja obarczona jest nieskończoną odpowiedzialnością, pojmowaną nie tyle jako przypisanie jej skutków określonego podmiotowi, ile jako świadomość konieczności podjęcia próby uchwycenia jej niepowtarzalności, wynikającej z niepowtarzalności Innego²⁶. Derridiańska koncepcja prawa po raz kolejny ujawnia swój istotowy związek z twórczą przemocą, która jednak jest możliwa dzięki dekonstrukcji istniejącego już tekstu²⁷.

Ostatecznie więc dekonstrukcja

²⁴ *Ibidem*, s. 249–253.

²⁵ O paradoksalnym pojmowaniu etyki i prawa u Derridy: por. szerzej F. Raffoul, *Derrida and the ethics of Im-possible*, „Research in Phenomenology” 2008, t. 38.

²⁶ Kolejnym kluczowym pojęciem teoretyczno-prawnym, obok „enforceability” jest dla Derridy „address”: J. Derrida, *Force of...*, s. 244.

²⁷ Podobnie sprawę ujmuje Deleuze. Również na gruncie jego koncepcji, jeśli źródłem więzi społecznej jest pożądanie, więc społeczna i kontekst instytucjonalny muszą mieć charakter dynamiczny – ich statyczność byłaby autodestrukcyjna. To samo należy odnieść do prawa pozytywnego. Jego sprecyzowanie i formalizacja, pojmowanie go raczej jako zakazu niż czynnika społecznej inwencji, przeprowadzanie rozumowań prawniczych *in abstracto* zapoznaje jego istotę. Tę zaś winna uchwycić dynamicznie pojmowana, kreatywna, wypracowująca swój pogląd na gruncie konkretnej sytuacji „jurysprudencja” jawiąca się nie jako metoda zachowania status quo lecz czynnik społecznej zmiany:

²¹ J. Derrida, *Force of law* [w:] G. Anidjar, J. Derrida, *Acts of religion*, London–New York 2002, s. 233–239.

²² *Ibidem*, s. 243.

²³ *Ibidem*, s. 248.

jawi się jako „operacja” która nigdy nie może osiągnąć kresu, ale zawsze musi wyjść nie od „czystej” idei, lecz od jakiegoś układu instytucjonalnego. Nie może wyjść od spontaniczności podmiotu wychodzi więc od struktury pozapodmiotowej, która jednak dekonstrukcji nie ogranicza – wręcz przeciwnie, umożliwiając ją, z niej również czerpie swą siłę. „Płynność” struktury a zarazem jej konieczność (a zatem, przynajmniej potencjalnie, jej opresyjność) jawią się jako dwie strony tego samego zjawiska. Postmodernistyczna krytyka władzy może być uznana za jej afirmację.

Polityka postmodernizmu – postmarksizm

Postmodernizm okazuje się dogodnym narzędziem promowania zmian polityczno-kulturowych. Dostrzegają to autorzy identyfikujący się jako marksiści inspirowani poststrukturalizmem. Według Mouffe pojęcie „konstytutywnego zewnątrz”, sformułowane przez Derridę uwydatnia znaczenie dekonstrukcji w rozumieniu przygodności każdej tożsamości²⁸. Zdaniem Laclau ujawnienie konstruowania tożsamości w przestrzeni politycznej poszerza zakres „odpowiedzialności”, czyli dopuszczalny zakres politycznej zmiany, w tym sensie właśnie dekonstrukcja jest emancypacją: tak samo jak, według Derridy, jest ona sprawiedliwością²⁹. Na

gruncie marksizmu poststrukturalistycznego podmiot jednostkowy ulega jednak ostatecznej demistyfikacji. Ma być to rozwiązanie stałego problemu marksizmu, wyrażającego się w pytaniu, jaka jest relacja między podmiotem uznawanym za czynnik realizacji jego obietnicy (czyli, do połowy XX wieku, różnie definiowanym proletariatem) a empirycznie identyfikowalnymi grupami społecznymi.

Zdaniem Laclau „jednostki nie są koherentnymi całościami lecz tożsamościami relacyjnymi, które muszą być rozdzielone w serii lokalnych pozycji podmiotowych. Połączenie zaś pomiędzy tymi pozycjami jest sprawą społeczną, a nie indywidualną”³⁰. Skoro nie istnieje naturalny substrat podmiotowości, nie można też przyjąć istnienia określonej tożsamości indywidualnych podmiotów politycznych. Według Rancièrè’a podstawą określenia tożsamości podmiotu politycznego, czyli wykazania, do jakiej grupy należy lub jaką grupę się reprezentuje nie jest adekwatne odzwierciedlenie rzeczywistości: „prawda nie stanowi tu fundamentu czy ideału”³¹. Tożsamość, jak wprost stwierdza, nie jest manifestacją, „głosem” określonego „ciała”, lecz tożsamością prowizorycznie przyjętą „pomiedzy kilkoma nazwami, statusami czy tożsamościami”³². Taki podmiot dopiero się tworzy w akcie reprezentacji politycznej, która jest potrzebna nie tyle dla odzwierciedlenia woli reprezentowanego, ile dla ujawnienia niepełności jego tożsamości,

A. Lefebvre, *The image of law: Spinoza, Bergson, Deleuze*. Stanford 2008, s. 56–58.

²⁸ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 31–32.

²⁹ E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004, s. 106–114, „proces demokratyczny dokonujący się w dzisiejszych społeczeństwach może zostać znacznie pogłębiony i poszerzony jeśli obejmie się nim żądania (...) które tradycyjnie były z niego wykluczone. W tym sensie teoria i instytucje liberalnej demokra-

cji powinny zostać zdekonstruowane” E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 64. Laclau stwierdza, że idea dekonstrukcji wpisuje się we właściwie rozumiany marksizm E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 117.

³⁰ E. Laclau, *Populism: what's in a name?*, www.essex.ac.uk, odczyt 16 sierpnia 2014 r., s. 3.

³¹ J. Rancièrè, *Na brzegach politycznego*, Kraków 2008, s. 108.

³² J. Rancièrè, *Na brzegach...*, s. Kraków 2008, s. 110.

a następnie jej skonstruowania³³. Każda tożsamość, tak samo jak każde znaczenie ma charakter rozstrzygnięcia hegemonicznego, a zatem, jak pisze Laclau, „polityka ... przejmując rolę, którą moglibyśmy nazwać ontologią tego, co społeczne”³⁴. Podstawową kategorię analizy społeczno-politycznej, a zarazem podstawową formę tworzenia więzi społecznej stanowi „demand”, czyli żądanie zgłaszane innemu - społeczeństwu, instytucji, państwu³⁵. Koncepcja marksizmu post-strukturalistycznego nie jest jednak indywidualistyczna. Partykularne żądania jednostki, nabierając znaczenia ideologicznego, odrywają się od jej interesów, podmiot, sprowadzony do roszczenia o przekształcenie struktury polityczno-kulturowej, sam okazuje się aktem jej przekształcania³⁶. Jak wprost stwierdza Rancière, tożsamości podmiotów należy identyfikować według kryterium skutków politycznych³⁷.

W pełni wyraża to sformułowana przez Laclau i Mouffe koncepcja ekwiwalencji. Laclau, odwołując się do językoznawstwa Saussure’a przyjmuje, że każdy system zakłada granice, które są warunkiem jego istnienia, a zarazem do niego nie należą. Warunkiem znaczenia jest więc to, co, na gruncie systemu nic

nie znaczy, czyli to, co na jego gruncie jest niemożliwe. Z tego punktu widzenia to co nic nie znaczy można skonceptualizować tylko jako przeciwstawienie znaczenia, które z kolei można pomyśleć jako cechę, przysługującą wszystkim elementom systemu. (Jak zaznacza Laclau, nie chodzi tu o cechę której treść można pozytywnie wskazać, poza samą funkcją znaczenia, w przeciwnym wypadku ta cecha też byłaby częścią systemu znaczących). W obliczu tego podobieństwa – wspólnego odniesienia do konstytutywnej zewnętrzności zróżnicowanie elementów systemu (a muszą być one zróżnicowane właśnie jako różne elementy) schodzi na plan dalszy³⁸.

Założenia te, przeniesione na płaszczyznę polityczną, pozwalają na ujawnienie ideologicznej funkcji roszczeń, wydawałoby się, typowo partykularnych i odpowiedzieć na pytanie, w czym imieniu występuje marksizm. Tutaj jako system jawi się „dyskurs”, czyli ideologia, instytucje i praktyki społeczne interpretowane z punktu widzenia aktorów politycznych jako całość³⁹. W obrębie dyskursu działają logika dyferencjacji (jak stwierdził Saussure każdy element języka coś znaczy tylko poprzez odróżnienie od innych elementów) oraz ekwiwalencji: wszystkie tak samo są elementami systemu. Na dyskurs składają się żądania. Jeśli rządzi nimi logika zróżnicowania, mają one charakter „punktowy” dotyczą tylko określonego problemu, zgłaszając tego typu żądanie nie kwestionuje się, według Laclau, układu władzy⁴⁰. Dla polityki emancypacji istotne są

³³ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 137.

³⁴ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 141. Tak rozumianego pojęcia podmiotu można używać zamiennie z pojęciem tożsamości M. Bobako, „Radikalna demokracja” według Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, w: red. S. Szahaj, *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, Toruń 2006, s. 143

³⁵ E. Laclau, *Populism...*, s. 3.

³⁶ Jak stwierdza Laclau, w swej koncepcji przyjmuje on założenia holistyczne, z tym jednak zastrzeżeniem, że zdefiniowanej tożsamości nie ma również wspólnota E. Laclau, *Populism...*, s. 3.

³⁷ J. Rancière, *Na brzegach ...*, s. 108. Wyśuwane przez proletariuszy w XIX wieku żądanie uznania ich za obywateli jako podmiotów praw liberalne w swej istocie, służyło wówczas polityce emancypacji, a obecnie w oczywisty sposób byłoby z nią sprzeczne. J. Rancière, *Na brzegach...*, s. 108

³⁸ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 67–71, 80–84.

³⁹ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i strategia socjalistyczna*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007, s. 115–117. Kategoria dyskursu eliminuje rozróżnienie na fakt i język, czyli kategorię rzeczywistości obiektywnej E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 117–118

⁴⁰ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 51–66.

żądania, pozostające w logice ekwiwalencji. Dyskurs tworzy się bowiem przez hegemoniczny akt wiązania, czyli praktykę ustanawiającą relację między elementami, w wyniku której ich tożsamość zostaje przekształcona⁴¹. By takie wiązanie mogło mieć miejsce, musi wystąpić przekonanie o niewystarczalności zgłaszania roszczeń bez kwestionowania całości struktury politycznej – musi wystąpić świadomość ucisku. W aspekcie politycznym wszystkie tożsamości i roszczenia definiują się wówczas w odniesieniu do tożsamości i praktyki grupy uciskającej, zaczyna więc nimi rządzić logika ekwiwalencji. Wszystkie one jednak nie mogą reprezentować całości zbioru podmiotów uciskanych – ta całość byłaby bowiem kolejnym podmiotem uciskany. Jedna z tożsamości musi więc jawić się jako ta, która najlepiej reprezentuje to, co wspólne wszystkim uciskany, stać się „pustą znaczącą”⁴². O tym, która tożsamość i które żądanie stanie się pustą znaczącą decyduje aktualna konstelacja władzy symbolicznej⁴³.

Jeśli jednak tożsamość podmiotu, a co za tym idzie jego żądania stają się pustymi znaczącymi, logika ekwiwalencji nabiera u nich coraz większego znaczenia. W skrajnych przypadkach rządzi nimi tylko ten rodzaj logiki, nie są już bowiem identyfikowalne z żadnym elementem systemu⁴⁴. Każde indywidualne

żądanie jest więc „rozszczerzone” – na interes, który ma reprezentować i na powiązanie z innymi „demands”⁴⁵. Zarówno czysta logika różnicowania jak i czysta logika ekwiwalencji rodzi, jak zauważa Laclau, zagrożenia. Jednym z niebezpieczeństw orientacji na czystą różnicę jest powstanie systemu, który nie będzie ingerował w życie grup społecznych i rządził całością społeczeństwa z pozycji technokratycznych. Tym niemniej, aby puste znaczące mogły pozostać w logice systemu, czyli coś znaczyć muszą wychodzić od żądań partykularnych. Laclau akceptuje więc używane w dyskusji nad multikulturalizmem pojęcie esencjalizmu strategicznego, czyli aktu uznania określonej tożsamości grupy uciskanej, stanowiącego metodę walki o jej prawa. Z drugiej jednak strony, im bardziej rozbudowany jest łańcuch ekwiwalencji, tym skuteczniejszy ma być w pretendowaniu do uniwersalnej reprezentacji, a tym bardziej oderwany od partykularnego żądania⁴⁶. Laclau zauważa, że całkowite oderwanie się od logiki dyferencjacji może być szkodliwe, zastrzega więc, że żądania nie powinny znaleźć się w pełni w logice ekwiwalencji⁴⁷. Zarówno społeczeństwo zdominowane przez logikę

populistycznej Francuskiej Partii Komunistycznej przez Front Narodowy. Przyznaje jednak, że to rozróżnienie ma charakter „analityczny” i w konkretnych warunkach historycznych oba zbiory znaczących krzyżują się. (E. Laclau, *Populism...*, s. 9).

⁴⁵ E. Laclau, *Populism...*, s. 5.

⁴⁶ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 99–100, 72–78, 83

⁴⁷ Czego przykładem ma być powrót do władzy Juana Perona w Argentynie latach 70-tych, gdy jego osoba jako symbol oderwała się od wszelkiej pozytywnej treści i od określonych idei czy żądań grupowych. Przywódca ten stanął jednak przed zadaniem zarządzania skomplikowanym układem roszczeń w sytuacji unicestwienia struktury instytucjonalnej, środkiem przywrócenia jedności państwa okazała się wówczas wyłącznie przemoc, czyli przewrót wojskowy. E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 86–89

⁴¹ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 111.

⁴² E. Laclau, *Populism...*, s. 5.

⁴³ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 89.

⁴⁴ E. Laclau, *Emancypacje...*, s. 69–71. Pojawia się oczywiście pytanie, czy każdy akt wiązania będzie nie tylko wyrażał, ale i zakładał płynność i otwartość tożsamości podmiotu politycznego. Laclau wprowadza rozróżnienie na puste znaczące i płynne znaczące. Te ostatnie mają być skutkiem zatarcia granic między zbiorem reprezentowanym a zewnątrz, czyli między zbiorem grup opresjonowanych a władzą opresjonującą. Jako przykład Laclau wskazuje zastąpienie we Francji jako siły

różnicy jak i logikę ekwiwalencji stanowią przypadki graniczne⁴⁸.

Gdy interpretuje się marksizm poststrukturalistyczny jako filozofię polityki i prawa, a nie kolejną postać mitu⁴⁹, pojawiają się pytania o granice logiki ekwiwalencji oraz o kryteria demokracji. Jeśli czysta logika ekwiwalencji jest, co przyznają sam Laclau, szkodliwa, to jak daleko sięga „prawo” do politycznego wyrażania tożsamości partykularnej, bez brania pod uwagę postulatu walki o powszechne wyzwolenie? Czy sensem walki prowadzonej pod hasłem marksizmu mogą być interesy sformułowane *hic et nunc*? A jeśli odpowiedź jest przecząca – czy zakorzeniony w postmodernizmie neomarksizm nie jest podejrzanie zgodny z praktyką współczesnego państwa demokratyczno-liberalnego, gdzie coraz większą rolę odgrywają organy typowo elitarne (sądy konstytucyjne, banki centralne), których władza jest uzasadniana „prawami człowieka”? Na pytanie o te zagrożenia Laclau ani żaden z postmarksistów nie daje odpowiedzi. Nie sposób bowiem dać odpowiedzi na pytanie o normatywne znaczenie rzeczywistości, jeśli kategorię taką się wyeliminowało, ewentualnie traktuje się ją wyłącznie jako hasło podlegające nieograniczonym przekształceniom w ramach struktury.

Inaczej sytuacja wygląda na gruncie hermeneutyki.

Idea tradycji i autorytetu w hermeneutyce

W II połowie XX wieku szeroko rozumiane podejście hermeneutyczne stało się popularną postawą badawczą w huma-

nistyce i naukach społecznych. Jego znaczenie wynika z chęci odejścia od prób stosowania w tych naukach paradygmatu nauk przyrodniczych (czego wyrazem była filozofia analityczna, strukturalizm, a obecnie jest np. neuropsychologia). Lata 60-te i 70-te XX w. to również czas znaczącego rozszerzenie zakresu przedmiotowego pojęcia hermeneutyki, co przełożyło się na jego wieloznaczność⁵⁰.

Hermeneutyka stanowi zarazem, w opozycji do kierunków postmodernistycznych, próbę zachowania na gruncie humanistyki ponadjednostkowych i w tym sensie obiektywnych kryteriów oceny. Ich źródłem ma być język i kultura^{51 52}.

⁵⁰ Np. A. Bronk, *op. cit.*, s. 29–34, M. Kołodziejczak (red.), *Hermeneutyka politologiczna. Na marginesie lektury Stevena Lukesa 'Niezwykle oświecenie profesora Caritata'*, Poznań 2009, s. 12, J. Sochoń, *Hermeneutyka – wstępne rozpoznania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” VIII, 1995, s. 219–220, B. Baszczak, *Paula Ricoeura hermeneutyka...*, s. 3. Użyteczne jest też dokonane przez R. E. Palmera wyszczególnienie, ze względu na wyróżniony moment interpretacji: biblijny, filologiczny, scjentystyczny, humanistyczny, egzystencjalny i kulturowy, sześciu współczesnych definicji hermeneutyki: 1) jako teorii egzegezy biblijnej, 2) jako ogólnej metodologii filologii, 3) jako nauki o wszelkim rozumieniu językowym (Schleiermacher), 4) jako metodologii nauk humanistycznych (Dilthey), 5) jako fenomenologii istnienia i rozumienia (Heidegger i Gadamer), 6) jako systemu interpretacji mitów i symboli (Ricoeur): R. E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969, [za:] A. Bronk, *op. cit.*, s. 27. Definicje te nie uwzględniają jednak wszystkich sposobów rozumienia tego pojęcia, pomijają np. hermeneutykę prawniczą: A. Bronk, *op. cit.*, s. 27.

⁵¹ Lista współczesnych autorów, odwołujących się do idei hermeneutyki lub uważanych za hermeneutów: B. Baszczak, *Paula Ricoeura hermeneutyka tekstu*, dostępne przez: <http://www.filozofia.pl/old/zf06/prezentacje/bbaszczak.pdf>, s. 3, 10.11.2014 r.

⁵² Również u autorów odwołujących się do konstruktywizmu formułuje się stwierdzenie, iż gry językowe nie są możliwe do redefiniowania w sposób dowolny, w każdym czasie i sytuacji. Są obszary bardziej i mniej konstruowalne. Granicą jest

⁴⁸ E. Laclau, *Populism*, 7, 11–12

⁴⁹ Interpretację marksizmu jako mitu dokonał Leszek Kołakowski, (L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu, Część III Rozkład*, Poznań, b. r. w., w szczególności s. 524–526, 613–614).

Hermeneutyka jako postawa poznawcza zrodziła się z konieczności interpretacji, o której decyduje istotowa polisemia języka⁵³. Pojawienie się hermeneutyki jawi się jako wynik różnicowania się światopoglądów i rozpad wspólnego horyzontu interpretacyjnego, który dokonał się w epoce nowożytnej⁵⁴. Herme-

bowiem zniweczenie kultury, która ma charakter instytucjonalny, czyli ponadjednostkowy. Jak pisze Zybertowicz: „różnica w stopniu społecznego konstruowania faktów polega m. in. na tym, że różne są koszty społecznego rozmontowywania (jak i zresztą konstruowania) faktów rozmaitych kategorii” np. uniwersalności prawa grawitacji czy śmierci organizmu ludzkiego” [za:] A. Zybertowicz, *Przemoc...*, s. 156. Zybertowicz, konstruując konstruktywistyczny model poznania stosuje metafory gry, systemu i otoczenia oraz statku na morzu (cywilizacji w wymiarze historycznym). W każdym z tych obrazów istotny jest element obiektywny, uniemożliwiający dowolność zmiany: reguły gry, decydujące o jej tożsamości, otoczenie systemu, wreszcie „morze”, do którego załoga statku-kultury musi się dostosować [za:] A. Zybertowicz, *Przemoc...*, s. 116–122. Również według Jerzego Kmity, nawet przyjęcie założenia konstruktywistycznego – o umowności i zmienności relacji między znaczącym i znaczoną, jak również eliminacja kategorii znaczonego, nie uprawnia do przyjęcia, że znaczenie (jeśli ma pozostać znaczeniem) jest przypadkowe w lub w pełni podatne na indywidualne formowanie. Jeśli nawet odrzuca się Arystotelesowskie, jak to określa Kmita, „prostolinijnie ontologiczne” pojęcia znaczenia jako przyporządkowywanie bytów do kategorii, to należy przyjąć, że zmiana znaczenia zakłada już jakieś jego uprzednie utrwalone znaczenie, dzięki któremu zmiana jest widoczna. Co więcej, znaczenie jest wyznaczone kulturowo i dlatego ma charakter normatywny (nie ma znaczeń idiosynkratecznych) [za:] J. Kmita, *Od eleatów do lingwistyki kognitywnej* [w:] *Konstruktywizm w humanistyce*, A. Pałubicka, A. Kowalski (red.), Oficyna 2003, s. 27–29.

⁵³ „Interpretacja polega (...) na rozpoznawaniu jaki stosunkowo jednoznaczny sens został skonstruowany na polisemicznej podstawie wspólnego zasobu słów”: P. Ricoeur, *op.cit.*, s. 193.

⁵⁴ E. Kobylińska, *Hermeneutyczna wizja kultury*, Warszawa – Poznań 1985, s. 5–6. O różnieniu na hermeneutykę filozoficzną i filozofię hermeneutyczną (filozofię przyjmującą założenia hermeneutyczne), wyróżnieniu typów hermeneutyki, jak dziejach hermeneutyki: A. Bronk, *op. cit.*, s. 29–34, M. Kołodziejczak (red.), *op. cit.*, s. 12, J. Sochoń, *op. cit.*, s. 219–220, G. Scholtz, *op. cit.*,

neutyka jest więc korelatem tych samych zjawisk cywilizacyjnych co ideologia. Ma umożliwić analizę tradycji jako faktu kulturowego, a zarazem zachowanie historyczno-kulturowej obiektywności sfery aksjologicznej.

Hermeneutyka Gadamera (i częściowo Ricoeura) nie tyle ujawnia nieodmienną kondycję ludzką, co chce ją zrozumieć drogą okrężną – poprzez wytwory kultury. Ma być więc receptą na utratę sensu, sposobem na ponowny kontakt ze sferą symboliczną⁵⁵. Hermeneutyka w rozumieniu Gadamera i Ricoeura polegać ma ona na poruszaniu się po „kole hermeneutycznym” – od ogółu do szczegółu, a następnie od szczegółu do ogółu – od wstępnego rozumienia analizowanego tekstu do uchwycenia jego specyfiki, a następnie do uzgodnienia sensu dzieła z założeniami, które legły podstaw jego wstępnego rozumienia, a także do ich ewentualnej rewizji⁵⁶. Należy więc „przejrzeć” swe uprzedzenia nim przystąpi się do analizy⁵⁷, świadomie rozpoznawać głos tradycji przemawiającej poprzez „rzeczy same”⁵⁸. Hermeneutyka polega na wrażliwości na inność tekstu, ale zarazem „taka wrażliwość jednakże nie za-

s. 42, B. Baszczak, *Paula Ricoeura hermeneutika...*, s. 3 (autor formułuje listę współczesnych autorów, odwołujących się do idei hermeneutyki lub uważanych za hermeneutów).

⁵⁵ E. Kobylińska, *op. cit.*, s. 6–7, 12.

⁵⁶ Abstrahuję tu od różnic między oboma autorami. Ricoeur kładzie nacisk na samoistny sens dzieła, którego „przyswojenie” polegać ma na przekształceniu zarówno (projektowanej) tożsamości jego autora jak i postawy poznawczej jego odbiorcy poprzez kategorie właściwe dla „świata”, zakładanego przez sens dzieła. Gadamer z kolei podkreśla znaczenie czasowości, pojętej jednak nie tylko jako sposób istnienia podmiotu (Heidegger) lub psychologiczny warunek uznania samoistnego sensu dzieła (Ricoeur), lecz sposób konceptualizacji warunków wstępnych interpretacji – przesądów, generowanych przez kulturą terażniejszość i przeszłość: H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 257.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 259–260.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 259.

kłada ani treściowej „neutralności” ani tym bardziej samolikwidacji, lecz zawiera świadome przyswojenie sobie własnych wstępnych mniemań i uprzedzeń⁵⁹.

Istota metody hermeneutycznej na gruncie metodologii nauk historycznych Gadamera polega na postawieniu pytania tekstowi, co jest możliwe dzięki „zagadnięciu” przez tradycję. Tradycja jest przez Gadamera rozumiana jako jedna z postaci autorytetu. Gadamer krytykuje oświeceniowe, aprioryczne odrzucenie tej idei. Wskazuje, że skoro każde poznanie jest uwarunkowane kulturowo, każde dokonuje się pod wpływem autorytetu – choćby fałszywego, głoszącego hasło odrzucenia wszelkiego autorytetu. Autorytet nie jest więc przeszkodą w rozumieniu ani nawet jego ograniczeniem, lecz jego warunkiem. Jego uznanie nie wynika z chęci uniknięcia odpowiedzialności za wyniki poznania ani z założenia o nieomyślności jakiegoś źródła wiedzy. Jest natomiast rezultatem uświadomienia sobie konstytutywnych cech procesu poznawczego. Autorytet jest zjawiskiem z dziedziny poznania, a nie władzy. Gadamer wyróżnia autorytet osobowy – posiada się go ze względu na cechy osobiste lub miejsce w hierarchii organizacji, którą ocenia się pozytywnie, oraz autorytet rzeczowy. Warunkiem posiadania prawdziwego autorytetu osobowego jest autorytet rzeczowy⁶⁰.

Tradycja stanowi podstawowe źródło autorytetu rzeczowego⁶¹. Gadamer potępia aprioryczne jej odrzucenie przez oświecenie, a zarazem odcina się od uprzedmiotawiającego, jego zdaniem, pojęcia tradycji które legło u źródeł jej pozornej afirmacji przez romantyzm i niemiecką szkołę historyczną⁶². Jedna

i druga postawa wobec tradycji wynikają z założenia, że składa się ona z ustalonego zespołu sądów, które można w całości odrzucić lub w całości zaakceptować. Tymczasem, według Gadamera, tradycja to proces konstytutywny dla poznania, praktyka, polegająca na wyrażaniu aktualnych problemów w języku sformułowanych już wcześniej pytań, a następnie odpowiadaniu na nie przy uwzględnieniu wcześniej już udzielonych odpowiedzi. Poznanie tradycjonalistyczne ma u Gadamera charakter dialogu, a nie kontemplacji czy iluminacji⁶³. Istotne znaczenie ma więc skonceptualizowanie (częstkowe) własnych „przesądów” co do danej materii. Przesąd jest kolejną ideą, której wartość poznawcza została zapoznana zarówno przez oświecenie, jak i bezkrytyczny tradycjonalizm. Przesąd nie oznacza sądu błędnego, przyjmowanego bezrefleksyjnie, lecz wiedzę stanowiącą warunek poznania.

W ten sposób następuje uświadomienie sobie poruszania się kręgu hermeneutycznym. By tekst mógł przemówić, należy go interpretować przy założeniu jego „doskonałości”. Jak wskazuje Gadamer ma to niewiele wspólnego z wczuciem się w umysłowość autora, które proponowali Schleiermacher i Dilthey. Polega natomiast na potraktowaniu tekstu jako partnera w interpretacji tradycji - wsłuchanie się w niego poprzez przypisanie mu spójności i racjonalności (prawdziwości) – założenia „jedności

ogład świata ma już w jakimś stopniu charakter poznania (dopuszcza, że coś może lub mogłoby być inaczej). „Wszelka świadomość mityczna jest już zawsze wiedzą i jeśli zna boskie moce to wykracza ponad zwykle drżenie z lęku przed mocą (jeśli uznawać je za stadium pierwotne) ale i ponad zakłete w magicznym rytmie życie zbiorowe (jak np. we wczesnych epokach Wschodu). Wie ona o sobie, a w tej wiedzy nie jest wprost poza sobą”: *Ibidem*, s. 263.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 267–268.

⁶¹ *Ibidem*, s. 268–272.

⁶² Tymczasem wszelka tradycja czy mityczny

⁶³ A. Bronk, *op. cit.*, s. 239.

sensu” a zarazem „oczekiwania sensu”⁶⁴. W końcu następuje ponowna interpretacja tekstu i przesądów – stwierdzenie, że tekst je potwierdza i jest z nimi zgodny, lub że ujawnia niezgodność z nimi, a zatem, że wymagają one modyfikacji, odrzucenia, albo właśnie potwierdzenia. „Jeśli uprzedzenie staje pod znakiem zapytania – w obliczu tego, co nam mówi ktoś inny lub jakiś inny tekst – to nie oznacza to, że zostaje ono odsunięte po prostu na bok, a jego miejsce zajmuje od razu inny lub coś innego (...) W rzeczywistości zaś własne uprzedzenie zostaje wprowadzone do gry przez to, że samo jest stawką w grze”⁶⁵. Otwartość na tekst nie oznacza przyjęcia perspektywy autora tekstu – oznaczałoby to uprzedmiotowienie tekstu i wyłączenie do procesu tradycji⁶⁶.

Dla przeprowadzenia wszystkich tych etapów procesu poznawczego konieczne jest zastosowanie tekstu do konkretnego problemu stojącego przed interpretatorem. Tutaj wzorem dla hermeneutyki filologicznej jest hermeneutyka biblijna i prawnicza, gdzie akt zastosowania nie jest oddzielony od aktu poznania⁶⁷. Zdaniem Gadamera należy odwołać się również do Arystotelesowskiej kategorii *fronensis* (samo-wiedzy - cnoty roztropnego namysłu) oraz prawa naturalnego, pojętego jako wiedza, która ma charakter rozumny, ale ujawnia się w konkretnych przypadkach poprzez „przewodnie obrazy”, a nie normy. Analiza Arystotelesowska jest „modelem problemów hermeneutyki” jako metody, na gruncie której interpretator stosuje tradycję do samego

siebie. W koncepcji Arystotelesa „przeciwieństwem widzenia tego, co słuszne nie jest błąd lub złudzenie, lecz zaślepienie” – poddanie się namiętnościom⁶⁸. Stąd egzemplaryczne znaczenie hermeneutyki prawniczej. Pozycja prawnika interpretującego prawo współczesne i historyka prawa jest z punktu widzenia hermeneutyki taka sama – odnoszą tekst do konkretnego współczesnego problemu, rozpatrując go w horyzoncie tradycji. Ma ona zarazem charakter subiektywny i obiektywny - hermeneutykę prawniczą umożliwia powszechne obowiązywanie prawa - tam, gdzie prawo może być wykładane dowolnie, gdzie prawem jest słowo władcy, tam nie ma hermeneutyki⁶⁹. Pojawia się pytanie, czy taka metodologia nie implikuje, z jednej strony, bezkrytycznego uznania tradycji i analizowaniu tekstu według jej kryteriów, z drugiej zaś, czy, poprzez przypisanie mu „doskonałości”, nie prowadzi do relatywizmu. Pierwszy zarzut stawiają Gadamerowi J. Habermas i J. Caputo. Autor „Teorii działania komunikacyjnego” zarzuca rezygnację z obiektywizmu poznania i popadnięcie w irracjonalizm⁷⁰, drugi, przyjmując, że Gadamer traktuje tradycję jako ustalony zespół sądów, twierdzi, że w takim wypadku nawet interpretacja dzieła przynoszącego nowe treści nie może zmienić jej rozumienia. Z drugiej strony Georgia Warnake zarzuca Gadamerowi, iż założenie doskonałości tekstu uniemożliwia jego krytykę – jeśli założyć, że każdy tekst objawia prawdę, jest spójny itd. to jako objawiające sens tradycji należy interpretować nawet teksty w ro-

⁶⁴ Gadamer, *op. cit.*, s. 280.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 284.

⁶⁶ Jak to określił Bronk „Muszę tego drugiego człowieka zrozumieć właśnie jako drugiego. Gdybym się z nim zidentyfikował przekreśliłbym go jako drugiego i tym samym nie byłoby to już moje rozumienie”: A. Bronk, *op. cit.*, s. 258.

⁶⁷ Gadamer, *op. cit.*, s. 291–294.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 294–305.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 305–310.

⁷⁰ Z. Krasnodębski, *Rozumienie i emancypacja. Spor między teorią krytyczną i hermeneutyką*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1979, nr 25, s. 301–328.

dzaju Mein Kampf⁷¹. Zasadna wydaje się krytyka tych stanowisk zaprezentowana przez C.E. Atkinsona. Rozumie on hermeneutykę Gadamera jako koncepcję zakładającą historyczność i kontekstualność interpretacji, jednak bez uwarunkowania przez tradycję o określonej treści. Gadamer, traktując tradycję jako proces, nie wykazuje przywiązania do tradycji pojętej jako określony zespół przekonań⁷². Uświadomienie sobie uwarunkowania przez tradycję nie wyklucza zajęcia wobec niej pozycji krytycznej. W tej perspektywie odwołanie do tradycji to uznanie radykalnej czasowości istnienia i rozumienia. Uznanie to decyduje o tym, że Gadamer nie uznaje tradycji, wbrew twierdzeniom Caputo, za nośnik prawd ponadczasowych⁷³. Odnosząc się do kry-

tyki sformułowanej przez Georgię Warnke Atkinson stwierdza, że dla Gadamera kryterium spójności i adekwatności tekstu nie jest zamiar autora. Nie chodzi o to, aby każdy tekst mógł prowadzić do zakwestionowania przesądów interpretatora, lecz aby doświadczenie interpretacji tekstu mogło prowadzić do spojrzenia na przesady w innym świetle⁷⁴. Nie należy więc z góry dyskwalifikować żadnego tekstu, lecz właśnie analizując go świetle przesądów poddawać je próbie, a zarazem, dzięki nim, oceniać go. Tylko bowiem poddając swoje przesady próbie kontaktu z tekstem, umożliwiającą ich potwierdzenie lub odrzucenie, można twierdzić, iż tekst się zrozumiało⁷⁵.

Ostatecznie, według Atkinsona, Gadamerowskie idee tradycji czy doskonałości to idee regulatywne⁷⁶. Podobnie otwartą interpretację Gadamera przedstawiła Ewa Kobylińska. Gadamer, jak twierdzi, proponuje nowy model kultury, praktyki symboliczno-komunikacyjnej odróżnionej od religii i świeckich światopoglądów metafizycznych. Założenia jej semantyki mogą być jednak poddane namysłowi, wzięte w „nawias epistemologiczny”⁷⁷. Również Woroniecka przyjmuje

⁷¹ C.E. Atkinson, *Is Gadamer's Hermeneutics Inherently Conservative?*, „Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy” 2009, nr 14, t. 2, s. 289–299.

⁷² *Ibidem*, s. 289 i n. Podobne rozumienie tradycji prezentują niektórzy myśliciele konserwatywni, np. E. Burke, a także M. Barrès: A. Barut, *Egotyzm, etyka, polityka. Myśl konserwatywna Maurycego Barrèsa*, Kraków 2009, s. 30–31.

⁷³ C.E. Atkinson, *op. cit.*, s. 295–297. Nie przeczy temu również odwoływanie się Gadamera do „klasycyzmu” – jeśli nawet jakieś dzieła uznawane są za klasyczne, to tylko dlatego, że wciąż do nas przemawiają – ich klasyczność jest potwierdzana dzięki naszemu ich rozumieniu, temu, że są ważne dla nas i uznaniu przez nas za klasyczne: *Ibidem*, s. 291. Jak wskazuje np. przeprowadzona przez Gadamera analiza Arystotelesowskiej *fronensis*, mająca stanowić przykład zastosowania hermeneutyki, nie chodzi o to, że wciąż uznaje się bohaterów antycznych za wzory męstwa, lecz że do współczesnych przemawia idea cnoty jako punktu pośredniego między skrajnościami. Sam ideał klasyczny nie ma pozytywnej treści, wymaga „zastosowania”, postawienia aktualnego pytania, rozumieć można bowiem tylko to, co się odnosi do sytuacji i problemów interpretatora. Zdaniem Atkinsona fuzja horyzontów nie oznacza u Gadamera połączenie tradycji w sensie zespołu sądów, lecz stawianie wspólnych pytań: *Ibidem*, s. 292–297. Jeśli tak rozumieć tę ideę Gadamera to niezasadny staje się zarzut A. Szahaja, który akceptuje hermeneutykę Gadamera, stwierdzając jednak, że metafora fuzji horyzontów jest nietrafna, opiera się bowiem na

założeniu, że istnieją obiektywne horyzonty interpretatora i autora, które mogą się „stopić”, tymczasem jedyną obiektywność to obiektywność sensu, jaki nadaje tekstowi wspólnota interpretacyjna: A. Szahaj, *Sila i słabość hermeneutyki*, „Teksty Drugie” 2012, nr 12, dostępny przez: www.ceeol.com, DATA.

⁷⁴ C.E. Atkinson, *op. cit.*, s. 297–299.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 304.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 299–302. U Gadamera występować ma prymat pytania nad odpowiedzią, wskazywanym przez Gadamera przykładem takiego powracającego pytania na które wciąż udziela się nowych odpowiedzi jest odziedziczone po Grekach pytanie o Logos. Ostatecznie, zdaniem Atkinsona, Gadamer nie jest ani konserwatystą, ani relatywistą, celem jego jest wskazanie na skończoność i historyczność podmiotu: *Ibidem*, s. 305–306.

⁷⁷ Gadamer, jej zdaniem, odróżnia sferę przedrozumienia – nie poddająca się w zasadzie konceptualizacji (w czym widoczna ma być inspira-

interpretację Gadamera opartą na założeniu względnej swobody jednostki w procesie interpretacji, a przez to zmiany wartości i norm kulturowych⁷⁸.

Oceniając dynamiczne sposoby rozumienia Gadamerowskich idei tradycji, zgodzić się należy, iż niewątpliwie hermeneutyka Gadamerowska może pełnić funkcję krytyczną wobec przesądów przyjmowanych bezrefleksyjnie (w szczególności przesądu scjentystycznego)⁷⁹. Należy jednak zauważyć, że tak rozumiana hermeneutyka nie może rezygnować z koncepcji tradycji przynoszącej pewne ustalone wartości i sądy, choćby były one nie do końca sprecyzowane. Podejście hermeneutyczne traci znaczenie, jeśli tradycja zaczyna przybierać jedynie postać zbioru symboli, mówiąc językiem teorii E. Laclau „pustych znaczących”, pod które można podstawić dowolne desygnaty. Tradycja nie może oznaczać je-

dy nie woli interpretacji, w każdym razie nie można też takiego stanowiska przypisywać Gadamerowi, który podkreślał znaczenie autorytetu - najważniejszym źródłem autorytetu ma być właśnie tradycja⁸⁰. Proces hermeneutyczny i traktowanie „tekstu” jako potencjalnego przynajmniej interlokutora oznacza natomiast otwarcie się na inność - ale nie inność w sensie ciągłych przekształceń struktury lecz inność tego, co strukturę tę poprzedza - zarówno tradycji, jak i „faktu surowego”, widocznego choćby jako opór, stawiany przez tekst.

Autorytet w hermeneutycznie zorientowanej filozofii polityki

Pojęcie autorytetu prowadzi do filozofii polityki, w szczególności w jej wersji hermeneutycznej, prezentowanej przez Arendt, a także Carla Schmitta. Na jej gruncie spotykamy bowiem ideę autorytetu zbliżoną do Gadamerowskiej. Autorytet Arendt, podobnie jak autorytet Gadamera nie przekazuje określonej treści, lecz uprawomocnia pewną tradycję kulturową, w ten sposób uzasadnia pewien porządek polityczno-prawny, nie sprowadzając go zarazem do określonej ideologii czy rozwiązania instytucjonalnego. Jest to wyrazem konieczności wsłuchania się we wspólny ethos polityczny, pojmowany choćby jako horyzont rozumienia. Sprzeczny z nim jest zarówno kulturowo-etyczny relatywizm, jak i ideologiczna afirmacja określonego stanu rzeczy. Właśnie uznanie autorytetu, chociaż nie daje gotowych odpowiedzi, pozwala widzieć

cja Heideggera) oraz sferę przesądów kulturowych, poddających się refleksji (co stanowić ma inspirację Kantowską): E. Kobylińska, *op. cit.*, s. 11-12, 118. Jednostka, czerpiąc wzory zachowań ze sfery kultury - sfery obiektywnej, winna jednak dokonywać autonomicznych wyborów: *Ibidem*, s. 14-16. Jej zdaniem, w świetle jego teorii można wyróżnić trzy poziomy partycypacji kulturowej: poziom przedpojęciowego przeżycia - prywatny fundament aksjologiczny, poziom żywej mowy, odpowiadający indywidualnemu użytkowaniu semantyki przez uczestników wspólnoty komunikacyjnej, wreszcie poziom uprzedmiotawiającej świadomości naukowej, estetycznej, językowej i historycznej - poziom ukształtowanie społecznie semantyki komunikacji symboliczno-kulturowej. Stosunek poziomu II do III jest zawsze krytyczny: *Ibidem*, s. 117.

⁷⁸ Odwołuje się do przedstawionej przez Kobylińską koncepcji trzech poziomów partycypacji kulturowej, uznając, że przesady należą do pierwszego poziomu i to zasadniczo one, jako warunek rozumienia i swobodnego wyboru, częściowo tylko możliwy do konceptualizacji, muszą pozostać niezmiennie: G. Woroniecka, *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia*, Warszawa 1998, s. 54-57. Autorka przyznaje zresztą, że formułując swą ideę interakcji symbolicznej modyfikuje stanowisko Gadamera: *Ibidem*, s. 58.

⁷⁹ A. Bronk, *op. cit.*, s. 71-72.

⁸⁰ Atkinson, chociaż w swej polemice mocno akcentuje „otwarty” charakter tradycjonalizmu Gadamera, wskazuje zarazem, że u Gadamera pytania ograniczają ilość możliwych odpowiedzi: „czym są przesady jak nie szczególnymi ograniczeniami (particular limitations), które nie pozwalają nam osiągnąć ani stanu absolutnej świadomości ani pełnej otwartości”: C.E. Atkinson, *op. cit.*, s. 304.

rzeczywistość polityczną w jej specyfice.

Według Arendt autorytet to perswazja, która ma jednak moc niemożliwą do pominięcia dzięki pozycji piastuna autorytetu. Właściwe jego pojęcie prezentowali Rzymianie⁸¹. Autorytet Rzymian był zakotwiczony w zdarzeniu politycznym – akcie założenia miasta, które jednak, jako zdarzenie „illo tempore”, przekraczało polityczną empirię. Miał więc charakter religijny w sensie funkcjonalnym: piastunem autorytetu był senat, nie będąc zarazem jego samoistnym źródłem⁸². Autorytet uprawomocnił rzymską tradycję: odwołanie do tego aktu stabilizowało życie polityczne Rzymian, nadając mu *gravitas*⁸³. Wraz z nowożytnością nadzedeł jego kryzys, nierozłącznie związany z kryzysem politycznym religii i tradycji. Kryzys autorytetu jest jednak przede wszystkim kryzysem polityczności społeczeństwa, wyraża odrzucenie samoistności i specyfiki działania politycznego, nie sprrowadzalnego do techniki⁸⁴.

Właśnie autorytet umożliwia podmiotową różnorodność, wyrażającą się w sferze publicznej. Skutki zaniku autorytetu ujawniła rewolucja francuska. Rewolucja ta odeszła bowiem od jedynie właściwego, zdaniem Arendt, rozumienia wolności, to jest utożsamienia jej z równą możliwością działania politycznego. Zidentyfikowała ją natomiast z równością „naturalną”: przypisaną ludziom ce-

chą, mającą być niezależną od ich przejawiania się na płaszczyźnie politycznej. W ten sposób, nawet jeśli „burżuazyjna” rewolucja francuska nie posługiwała się, w szerokim zakresie, hasłami równości ekonomicznej i społecznej, to jednak otworzyła drogę do ich formułowania. Wprowadziła w ten sposób do polityki masy, podległe konieczności biologicznej, wynikającej z nędzy. Wejście do polityki kwestii socjalnej wyzwala litość i współczucie – uczucia apolityczne. Nie można stawiać ograniczeń w realizacji wyznaczonych w ten sposób celów. Jako niepolityczne, mogą być osiągnięte drogą przemocy, dlatego uzasadniają absolutyzm ideologiczny i fanatyzm praktyczny⁸⁵. Rewolucja francuska gorączkowo poszukiwała więc autorytetu, który mógłby ją uprawomocnić, stąd groteskowe, zdaniem Arendt, pomysły, jak kult Najwyższej Istoty wprowadzony przez Robespierre’a. Poszukując autorytetu poszukiwała absolutu, który miał spełniać funkcję taką, jak niegdyś Bóg, czyli być zjawiskiem pozapolitycznym⁸⁶. Arendt podkreśla różnicę między amerykańską (1776) i francuską deklaracją praw. Ta pierwsza miała chronić przed nadużyciami władzy prawa jednostki już wyposażonej w status polityczny. Druga ustanawiała prawa człowieka i obywatela jako fundament społeczeństwa politycznego, traktując jednostkę jako istotę naturalną, nie-polityczną⁸⁷. Różny był więc sposób rozumienia źródła władzy politycznej. Rewolucja amerykańska wywodzi władzę centralną z wielkiej ilości władz lokalnych: komitetów, władz hrabstw, władz stanowych. Była to, zdaniem Arendt, realna podstawa legitymizacji, zapewniająca stabilność. Rewolucja francu-

⁸¹ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 114–115. Arendt pisze (za Mommsensem) o rzymskim autorytecie: „jest czymś więcej niż porada i mniej niż rozkazem, jest to porada, której nie można zignorować bez obaw”: *Ibidem*, s. 151.

⁸² Stąd zasada, że władza pochodzi od ludu, autorytet – od senatu. Chrześcijaństwo przejęło ideę autorytetu instytucjonalizując Kościół, autorytet ten odwoływał się do wcielenia Boga – aktu historycznego: *Ibidem*, s. 157–167.

⁸³ *Ibidem*, s. 148–157.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 171–172.

⁸⁵ H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 69 i n.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 229–232.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 133–134.

ska wyprowadzała legitymizację władzy z woli narodu: fikcji, którą nie dało się na gruncie ideologii rewolucyjnej skonkretyzować pod groźbą utożsamienia „woli powszechnej” z wolą empirycznie istniejącej grupy ludzi: „woli wszystkich”. Charakteryzujące rewolucję francuską utożsamienie źródła władzy i źródła prawa było skutkiem braku ponadpolitycznego autorytetu którego rolę w USA pełni Konstytucja – akt z nieodległej stosunkowo historii, a zarazem przekraczający polityczną empirię⁸⁸. Źródłem prawa nie jest już, przemyślane uzgodnienie, świadomy wybór, dokonany w drodze wspólnego rozumowania i wzajemnego przekonywania, lecz wola. Co więcej, nie jest to wola większej liczby obywateli, lecz „wola powszechna”. Wola w znaczeniu uzgodnienia zakładała uprzednie istnienia społeczności politycznej, wola powszechna dopiero ją tworzy⁸⁹. Francuskie dążenie do wolności publicznej, identyfikowanej z wyzwoleniem ludu z nędzy, z ciągłym stanem nowego początku przejawiało się w stanie rewolucji permanentnej – jedynym stanie, w którym wolność publiczna się zachowuje⁹⁰.

Polityczny charakter autorytetu jako czerpiącego swą siłę z nietożsamości z instytucją, ideą czy osobą podkreślał również Schmitt. Dla Schmitta źródłem

wszystkich idei politycznych (również tych, składających się na ideologie anty-religijne) są pojęcia teologiczne (idea stanu wyjątkowego odpowiada idei cudu, z kolei liberalizm i idea rządów prawa pozytywnego odpowiada deizmowi⁹¹). Kościół katolicki jest przykładem – rzadkim w świecie współczesnym Schmittowi – myślenia politycznego. Autorytet swój czerpie z reprezentowania rzeczywistości nadziemskiej – Chrystusa. Idea, którą chce wyrażać Kościół nie ma jednak pretensji do pełnego i całościowego opisu świata, stąd unika charakterystycznego dla nowożytności dualizmu ideologicznego (implikującego bezwzględne zwalczanie przeciwnika) lub automatycznej, zadekretowanej syntezy. Idea ta nie istnieje więc wyłącznie w świadomości, co nie przeszkadza temu, że chce się w niej wyrazić i ją kształtować – zachowuje więc nierozzerwalny związek z władzą. Kościół jest więc instytucją par excellence polityczną. Stanowi przykład przednowożytnego, ale też i ponadczasowego, ponieważ prawdziwie ludzkiego doświadczenia i widzenia świata⁹². Kościół posługuje się tym wszystkim, co ustanawiając wspólną symbolikę, umożliwiając wspólne bytowanie: retoryką (czerpanie ze wspólnych tematów i topoi), formą estetyczną (znaczenie obrzędowości), formą prawną (Kościół jak sędzia rozstrzyga o sprawach przekraczających bieżącą grę interesów) wreszcie formą polityczną. Dlatego Kościół w perspektywie nowożytnej jawi się jako „mieszanina przeciwieństw”, ewentualnie instytucja zabiegająca wyłącznie o władzę i przetrwanie, potrafiąca łączyć się z każdą ideologią. Jest tak z tego względu, że stanowi przeciwieństwo dominującego w nowożytności myślenia

⁸⁸ *Ibidem*, s. 200–211.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 91. Nie jest ona związana z partykularnym interesem, który może być wyrażony na scenie publicznej. Aby kierować się wolą powszechną trzeba w sobie zwalczyć wolę partykularną, tę właśnie, która zakotwiczyła politycznie rewolucję amerykańską: *Ibidem*, s. 91–94. Paradoksalnie, niepolityczny charakter rewolucji francuskiej przejawia się w tym, że w przeciwieństwie do rewolucji amerykańskiej, nie przyjęła za swe hasło dążenia do szczęścia, lecz do wolności. Tymczasem, zdaniem Arendt, to właśnie dążenie do szczęścia we wspólnocie politycznej – rywalizacja, porównywanie się, oddziaływanie składa się na istotę polityczności: *Ibidem*, s. 147–148.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 164–167.

⁹¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Kraków-Warszawa 2000, s. 60–61.

⁹² *Ibidem*, s. 84–114.

ekonomicznego, technicznego i prywatno-etycznego, urzeczowiających stosunki społeczne.

Dla Arendt, jak i dla Schmitta autorytet jest więc tym czynnikiem, który stabilizując dziedzinę publiczną, pozwala dostrzegać jej aktorów jako istoty o samoistnych interesach i ambicjach (Arendt) oraz o samoistnej tożsamości, nie podlegającej pseudo-naukowej analizie (Schmitt).

Postmodernizm, zakładając dekonstrukcję wszelkich tożsamości, nie może jednak założyć dekonstrukcji samego procesu krytycznego – samej dekonstrukcji. Szczególnie dogodną metodą dekonstrukcji zastanych kategorii kulturowych okazują się mechanizmy polityczno-prawne, co przekłada się, przynajmniej na horyzoncie myśli postmodernistycznej, na ich afirmację – jako warunków, a w dalszej kolejności metod krytyki. Konsekwencją jest uznanie ich przewagi nad żądaniami konkretnych jednostek, których tożsamości ostatecznie poddane zostały przecież „dekonstrukcji”. Hermeneutyka z kolei, chociaż odwołuje się do pojęć, z punktu widzenia postmodernizmu, „metafizycznych” – autorytetu, tradycji, fuzji horyzontów itd., to jednak, dzięki świadomemu odrzuceniu możliwości ich utożsamienia z określonymi teoriami i ideologiami, może służyć zarazem jako podstawa krytyki instytucji, jak i jako punkt wyjścia dla odbudowy ładu politycznego.

Bibliografia

Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003.

Atkinson C. E., *Is Gadamer's Hermeneutics Inherently Conservative?*, „Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy” 2009, nr 14, t. 2.

Banasiak B., *Filozofia “końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa 1997.

Banasiak B., *Jacques Derrida - najgłośniejszy myśliciel XX wieku*, dostępne przez: http://bb.ph-f.org/teksty/bb_derrida.pdf.

Barut A., *Egotyzm, etyka, polityka. Myśl konserwatywna Maurycego Barrèsa*, Kraków 2009.

Baszczak B., *Paula Ricoeura hermeneutyka tekstu*, dostępne przez: <http://www.filozofia.pl/old/zf06/prezentacje/bbaszczak.pdf>, s. 3, 10.11.2014 r.

Bobako M., *Radykalna demokracja” według Chantal Mouffe i Ernesto Laclau*, w: red. Szahaj S., *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, Toruń 2006.

Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.

Critchley S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford-Cambridge 1992.

Derrida J., *Force of law [w:] G. Anidjar, J. Derrida, Acts of religion*, London-New York 2002.

Derrida J., *Różnia [w:] Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Warszawa 1978.

Foucault M., *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995.

Foucault M., *Nadzorować i karać*, Warszawa 1993.

- Gadamer H., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Kraków 1993.
- Gurczyńska K., *Konstruktywizm i dekonstrukcja podmiotu a tak zwany stan nadmiaru we współczesnej humanistyce*, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2011, nr 2 (78).
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2007.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006.
- Kmita J., *Od eleatów do lingwistyki kognitywnej [w:] Konstruktywizm w humanistyce*, Pałubicka A., Kowalski A. (red.), Oficyna 2003.
- Kobylińska E., *Hermeneutyczna wizja kultury*, Warszawa – Poznań 1985.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu, Część III Rozkład*, Poznań 2001.
- Kołodziejczak M. (red.), *Hermeneutyka politologiczna. Na marginesie lektury Stevena Lukesa 'Niezwyczajne oświecenie profesora Caritata'*, Poznań 2009.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie i emancypacja. Spor między teorią krytyczną i hermeneutyczną*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1979, nr 25.
- Laclau E., Mouffe Ch., *Hegemonia i strategia socjalistyczna*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007.
- Laclau E., *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004.
- Laclau E., *Populism: what's in a name?*, www.essex.ac.uk.
- Lambert G., *Critical Horizons*, „Brill Academic Publishers” 2003.
- Lefebvre A., *The image of law: Spinoza, Bergson, Deleuze*. Stanford 2008.
- Markowska B., *Gramatologia jako projekt polityczny: Dekonstrukcja i kwestia sprawiedliwości*, „Idea” 2008, nr 20.
- Markowski M., *Tożsamość i dekonstrukcja*, dostępne przez: <http://pntzp.com/dok/11Markowski-p.pdf>.
- Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005.
- Palmer R. E., *Hermeneutics, Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969.
- Raffoul F., *Derrida and the ethics of Im-possible*, „Research in Phenomenology” 2008.
- Rancière J., *Na brzegach politycznego*, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichoński, Kraków-Warszawa 2000.
- Scholtz G., *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna” [w:] Studia z filozofii niemieckiej*, red. Czerniak Stanisław, Rolewski Jarosław, t. 1: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń 1994.
- Skolimowska A., *Konstruktywizm w studiach europejskich*, Warszawa 2013.
- Skrendo A., *Tożsamość w perspektywie konstruktywizmu*, *Teksty Drugie*, 2004, nr 1-2.
- Smart B., *Postmodernizm*, przeł. M. Wasilewski, Poznań 1998.



Sochoń J., Hermeneutyka - wstępne rozpoznania, „Warszawskie Studia Teologiczne” VIII, 1995.

Szahaj A., Siła i słabość hermeneutyki, „Teksty Drugie” 2012, nr 12, dostępny przez: www.ceeol.com.

Zybertowicz A., Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.