

Stanisław Filipowicz

Uniwersytet Warszawski

Idola theatri. Interpretacja i zagadnienie realizmu

Idola Theatri. Interpretation and the Question of Realism

Abstract: Concentrating on current debates the article confronts notions of realism and interpretation. Challenging the position of those who see an irremovable contradiction between a realistic approach and a school of thinking putting the idea of interpretation in the first line, it tries to explain in what sense – today, after *the linguistic turn* – interpretation can be considered a form of realism. It highlights a dispute between realists and anti-realists, stressing the importance of a whole controversy for shifting perspectives in the domain of political science and political thinking. Addressing the problem of interpretation and understanding it attempts to emphasize the role of hermeneutics as a model for reestablishing the influence of critical rationality in a confused world, where a notion of reality itself seems to be slipping away. Pointing to the notion of the linguistic turn and the classical Gadamerian idea of a hermeneutic experience it also tries to cast light on the delusions of dogmatic empiricism.

Keywords: realism, antirealism, interpretation, understanding, hermeneutics, science on politics

Zwrot w stronę języka

Nauki o polityce – podkreślał w swoim eseju *Czym jest filozofia polityki* Leo Strauss – są „szczerze niefilozoficzne”. Czy ktoś, kto spogląda w stronę filozofii, staje zatem poza ich obszarem? Bądźmy ostrożni. Wiemy przecież, że Strauss formułował w istocie poważny zarzut, ubolewając nad tym, iż aspiracje nauk o polityce wyrastają z pozytywistycznych przesądów. Piętnował skłonność, która była znamienym rysem kultury naukowej narzucającej pojęcie rzeczywistości zakorzenione – jak to ujmował Edmund Husserl – w „fizykalistycznym obiektywizmie” (Husserl, 2017, s. 39–42). W *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii*

transcendentalnej Husserl przypominał: „pozytywizm ucina głowę filozofii”. Wyjaśniając, dodawał: czyni to, eliminując wszelkie „pytania metafizyczne”, a więc pytania „wykraczające poza świat rozumiany jako uniwersum samych tylko faktów” (Husserl, 2017, s. 25).

Dziś, kiedy rozwiały się wszelkie iluzje pozytywizmu, awersja, którą Strauss napiętnował, nie powinna już odgrywać większej roli. Nauki o polityce nie mogą z pewnością zrezygnować z pytań dotyczących ich usytuowania w domenie myślenia. Bez filozofii nie można tu uczynić żadnego kroku. Chodzi przecież o kwestie mające znacznie najbardziej podstawowe. Przekonanie, iż poznanie naukowe oznacza zawsze bezstronne badanie faktów i zjawisk oraz poszukiwanie „obiektywnej” prawdy, jest dziś już po prostu anachronizmem.

Naiwne formy naturalizmu, znajdujące wyraz w przeświadczeniu, że świat po prostu „jest” i należy tylko sięgnąć do katalogu „przedmiotów”, by ustanowić własną domenę i podjąć stosowne „badania”, nie wytrzymują już żadnej próby krytyki. Symbolem definitywnego zwrotu, oznaczającego odrzucenie dogmatycznie pojmwanych formuł „obiektywności”, stała się lapidarna formuła Wittgensteina: „granice naszego języka są granicami naszego świata”. Świadomość uwarunkowań związanych z językiem wykracza daleko poza dziedzinę humanistyki. Również w domenie nauk eksperymentalnych coraz większej wagi nabiera przekonanie, że naukowe badania w sposób oczywisty powiązane są z interpretacją. Zwraca na to uwagę niemiecki filozof Günter Abel, przedstawiając swą koncepcję „świata jako znaku i interpretacji” (Abel, 2014, s. 75–111). Prawda – jak wyjaśnia – jest „stosunkiem interpretacyjnym”. Roszczenia do prawdy powiązane są zawsze z określonymi „praktykami interpretacyjnymi” (Abel, 2014, s. 42, 43). To dzięki nim powstają obrazy świata, którym przypisujemy cechy prawdziwości – to właśnie te obrazy stają się „gwarantami pewności” (Abel, 2014, s. 82). Dotyczy to wszelkich sfer myślenia i wszelkich dziedzin nauki. Przynajmniej od czasów Popperowskiej *Logiki odkrycia naukowego* zdajemy sobie sprawę, że w procesie poznania decydującą rolę odgrywają teorie (Chalmers, 1993, s. 45–76). Bezżyteczność koncepcji wiedzy szafujących pojęciem obiektywności jest dziś rzeczą przesądzoną. Ukrywając swoją proveniencję, naturalistyczna metafizyka poszukiwać dziś musi nowych kostiumów (Kornblith, 2017, s. 141–159). Świetnie przecież wiemy, iż w schematach poznania wpisany jest zawsze pierwiastek konstrukcji i kreacji. Jak powiada Bruno Latour: fakty powstają w laboratoriach (Latour, 2013, s. 338).

Puenta Latoura nie powinna nas zaskakiwać. Już wraz z Kantem porzuciliśmy nadzieję, że poznanie zapewni nam dostęp do „rzeczy samych w sobie”. Nasz umysł ma do czynienia jedynie ze zjawiskami. Są one zawsze – jak dziś mówimy – pewnymi konstruktami. W XX wieku fenomenologia, ukazując decydujące znacznie pierwiastka intencjonalności, ostatecznie zdyskredytowała kano-

ny „obiektywności” zakorzenione w tradycji metafizycznego realizmu. „Pytanie o rzecz” przeniósł na grunt fenomenologii najzdolniejszy uczeń Husserla, Martin Heidegger, przesuując myślenie dotyczące „przedmiotów” i obiektywności na całkiem nowe tory. W rozprawie *Bycie i czas* napisze: „ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia” (Heidegger, 2004, s. 45). Pytania o to, co „jest”, zawarte są więc zawsze w pytaniach dotyczących tego, w jaki sposób „ukazuje się” to, co jest. W *Pytaniu o rzecz* Heidegger przypomina kantowską tezę, że „warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia” (Heidegger, 2001, s. 167). W tradycji pokantowskiej, podkreśla Hilary Putnam, „pojęcie prawdy staje się pojęciem radykalnie epistemicznym” (Putnam, 2013, s. 232, 233). Wedle trafnego określenia, które Putnam proponuje, „świat nie jest wyrobem gotowym” (sam, podkreślmy jednak, deklaruje się jako realista).

Realia naszego myślenia ukształtowały tendencje związane ze „zwrotem językowym” (*linguistic turn*). Nabraliśmy przekonania, że wiedzy o „rzeczach” nie możemy oderwać od użytku, jaki czynimy z języka. Oznacza to – sprowadźmy całą kwestię do najprostszego schematu – iż teorie prawdy wchodzić muszą w bezpośrednie związki z teoriami znaczenia (Davidson, 2009). Najkrócej ujął to George Steiner: „ontologia jest składnią” (Steiner, 2016, s. 220).

Realizm i antyrealizm

Porządek myślenia związany jest zawsze z ustanowieniem domeny przedmiotów. To jest nasz punkt wyjścia. Przedmioty nie są nam dane w sposób bezpośredni, jak chciałaby tego świadomość potoczna. „Rozum poznający – zaznacza Jean-François Lyotard – tkwi w regułach gry językowej” (Lyotard, 1998, s. 85). Jeśli pojęcie „gry językowej” miałoby budzić podejrzenia (czasami jest traktowane jako jeden z emblematów „postmodernizmu”), przywołajmy wypowiedź bardzo znanego filozofa-analityka Willarda Van Ormana Quine’a. Quine mówi właściwie to samo: „żadnej poważniejszej konceptualizacji nie da się odseparować od języka” (Van Orman Quine, 1999, s. 15). Nie można bowiem – wyjaśnia filozof – „usunąć zdanie po zadaniu wszystkich warstw konceptualizacji, tak by w rezultacie powstał nam tylko opis obiektywnej rzeczywistości” (Van Orman Quine, 1999, s. 17). Jeśli usuniemy ostatnie zdanie, żadnej „rzeczywistości” już nie będzie. Nasze przedmioty konstruujemy więc zawsze za pomocą narzędzi językowych. Doświadczenie języka – podkreślmy to bardzo zdecydowanie – jest kluczowym elementem każdego typu doświadczenia. Konceptualizacja oznacza też zawsze ukształtowanie spójnego obrazu tam, gdzie w istocie mamy do czynienia z natłokiem, niejednorodnością i wieloznacznością. W tym fundamentalnym znaczeniu każdy nasz przedmiot jest konstruktem. Poznawanie

oznacza kreowanie spójności, tam gdzie początkowo jej nie ma; Quine ujmując to krótko: „dążenie do obiektywności: czyli *e pluribus unum*” (Van Orman Quine, 1993, s. 17). Powtórzmy więc: „obiektywność” jest zawsze skonstruowana.

Amerykański filozof Wilfrid Sellars, podejmując swą krytykę koncepcji narzucających sztywne pojęcie obiektywności, przekonuje, że jedną z najważniejszych przeszkód powstrzymujących rozwój krytycznego myślenia jest, ukształtowany w tradycji empirycznej, „mit tego, co dane” (*Myth of the Given*). Demaskując ten właśnie mit w swoim artykule *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Sellars stworzył jeden z najbardziej charakterystycznych i najmocniej ugruntowanych toposów amerykańskiego pragmatyzmu i filozofii analitycznej¹. Mówiąc najkrócej, Sellars przekonuje, iż „to, co dane”, w istocie nigdy nie jest „dane”. To my kreujemy swoje obrazy, przyjmując, że zawierają one to, co „dane”.

Konwenanse związane z pojęciem tego, co „dane”, stają się w istocie izolującą kurtyną. „Tworzymy – jak powiada Lew Szestow, odnosząc się krytycznie do ideałów empiryzmu – coś w rodzaju zasłony mai” (Szestow, 2016, s. 30). Wraz z petryfikacją obrazów rzeczywistości myślenie zmienia się w przestrzeń mitotwórczej repetycji, ukazującej wciąż te same „przedmioty”. Ta skłonność do zaciągnięcia kurtyny tkwi w samej naturze naszego myślenia. Pojawia się już w momencie, gdy zaczynamy definiować „problemy”, gdy dokonuje się „problematyzacja”, bez której trudno określić własną pozycję w domenie wiedzy. „»Problemy« – to słowo, wzięte w cudzysłów – ostrzega Heidegger – oznacza dla nas pytania, które nie są już pytane. Są one jako pytania już ustalone i trzeba tylko na nie znaleźć odpowiedź, a raczej tylko znalezione już odpowiedzi przeformułować, dotychczasowe poglądy na sprawę zostawić i wzajemnie pogodzić. Takie »problemy« mogą dlatego zasłonić autentyczne pytania, pozwalają bowiem z góry odrzucić – jako dziwaczne – pytania, których dotąd nigdy jeszcze nie stawiano” (Heidegger, 2017, s. 16). Heidegger i Sellars nie zawarli żadnej umowy, ich pozycje wyraźnie jednak korespondują ze sobą.

Mamy więc do czynienia z polaryzacją – z jednej strony epistemologiczny mit odwołujący się do pojęcia „tego, co dane”, z drugiej nacisk na rolę języka w kształtowaniu poznawczych schematów. W istocie polaryzacja ta istnieje pod postacią sporu realistów z antyrealistami, który zastąpił tradycyjny spór realistów z idealistami. Tradycyjnie rozumiane pojęcie „idealizmu” traci swe dawne znaczenie od momentu, gdy wspomniany już „zwrot językowy” postawił pod znakiem zapytania wszelkie koncepcje wiedzy, które nie uwzględniałyby konstytutywnej roli ję-

¹ Artykuł ten ukazał się po raz pierwszy w „Minnesota Studies in the Philosophy of Science” w roku 1956; szerszą charakterystykę zagadnienia przedstawia Richard Rorty w *Philosophy as Science, Metaphor, Politics*, w: R. Rorty, *Esays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

zyka². Skrajne stanowisko „metafizycznych realistów” (tak ich określa Putnam) przekonanych, że prawdziwy świat ukryty jest za zasłoną pojęciowych schematów, spotyka się z krytyką podnoszącą, iż przyjęcie tej tezy oznaczałoby w istocie chęć „przeciwstawiania świata temu, co jest za świat uznawane”, a w konsekwencji – jak to ujmuje Thomas Nagel – przyjęcie poglądu, że „jakimś cudem udało nam się wydostać z naszych umysłów” i zapewnić sobie „widok znikąd”³.

Antyrealiści przekonują, że z naszych umysłów nie wydostajemy się nigdy i trzymają nas tam na uwięzi nasz język. Poznanie jest więc zawsze opisem, który – z istoty – nie wykracza poza granice języka. Nasze myślenie nie jest nigdy neutralne, pozajęzykowe czy – jak kiedyś zakładano, wysławiając bezstronność myślenia naukowego – „obiektywne”. Jak pisze Donald Davidson: „nie jest więc możliwe, aby ktoś zajął pozycję uprzywilejowaną dla porównania schematów pojęciowych, porzucając na jakiś czas swój własny” (Davidson, 1991, s. 17). W tym fundamentalnym znaczeniu nasza wiedza o świecie jest zawsze jakąś formą interpretacji.

Interpretacje muszą jednak troszczyć się o swój *logos*. Zwraca na to uwagę Hans-Georg Gadamer, przekonując, iż projekt hermeneutyki należy powiązać z tradycją myślenia uwzględniającą pojęcie *sensus communis* (Gadamer, 2013, s. 47–63). Beztroska rozrzutność, a więc wykluczająca wszelkie ograniczenia swoboda interpretacyjna, miałaby charakter groteskowy. Jak ostatecznie wyglądałby świat „tęgiego poety”, którego uczynił bohaterem swego projektu liberalnej utopii Richard Rorty (Rorty, 1996)? Czy pozbawiona hamulca *licentia poetica* nie jest ostatecznie formułą *ant-logosu*, wykluczającą wszelkie uporządkowanie? Idea *logosu* zawiera przecież w sobie pojęcie scalenia. Być może znaleźliśmy się dzisiaj u kresu – kultura interpretacji staje się kulturą nadmiaru i podejrzliwości. Mądrość zaczynamy utożsamiać z kwestionowaniem. Gotowi jesteśmy uznać – jak wyjaśnia to George Steiner – że „zrozumiałość sygnalizuje dezinformację” (Steiner, 2016, s. 221). W konsekwencji znaczenie postrzegamy jako semantyczny miraż domagający się dekonstrukcji. Czy grozi nam ostatecznie swoista ucieczka od języka? „Owe związki, które zawiodły – pisze Steiner – rodzą niemal gorączkowe poszukiwanie komunikacyjnych, semiotycznych kodów innych niż klasycznie językowe. Logika symboliczna, języki matematyczne wszelkiego rodzaju, dążenie do polityczno-moralnego oczyszczenia ludzkiego języka są próbami stworzenia „nowomowy”, ale tym razem w sensie pozytywnym, zapewniającym funkcjonalność prawdzie” (Steiner, 2016, s. 221).

Interpretacyjna swoboda, utożsamiana z wolnością myślenia, nie jest – jak widzimy – bezgrzeszna i niewinna. Z realizmem mamy też jednak niemało zmartwień. Putnam zwraca uwagę na coraz wyraźniejszy konflikt dwóch re-

² Szerzej na ten temat: Rorty 1999, s. 9–261.

³ T. Nagel, *Widok znikąd*, cyt. za: Rorty 1999, s. 25.

alizmów: tego „naturalnego” i naukowego (naukowy realizm ma świadomość dyskursywną, zakłada, że wiedza rodzi się na płaszczyźnie dyskursów i nie pojawia się w żadnej „naturalnej” postaci). Oddajmy głos Putnamowi: „[...] człowiekowi z ulicy stół jawi się jako »ciało stałe«, to znaczy jako rzecz *przed wszystkim* masywna, pełna. Jednak fizyka odkryła, że stół składa się głównie z wolnych przestrzeni: że odległości międzycząsteczkowe są ogromne w porównaniu z promieniem elektronu lub jądra któregośkolwiek z atomów, z których stół jest zbudowany”. To właśnie dlatego Sellars w pracy *Science, Perception and Reality* „zaprzeczył istnieniu stołów w postaci, w jakiej je sobie zwykle wyobrażamy [...]”. Potoczne wyobrażenie zwykłych, średniowymiarowych przedmiotów materialnych, jak stoły i kostki lodu (jawny wizerunek świata), jest według Sellarsa po prostu fałszywe” (Putnam, 2013, s. 324).

Naukowy realizm przynosi więc swoją *dobrą nowinę*, swoje zapewnienie – dostęp do „rzeczywistości”, dostęp do „przedmiotów” daje nam tylko „poznanie naukowe”. Ten realizm – ironizuje Putnam – przypomina jednak „Uwodziciela ze staromodnego dramatu”, składającego „Naiwnej Panience różne obietnice, których nie dotrzymuje, gdy nadchodzi pora”. Puenta jest następująca: „Realizm (niegodziwy Uwodziciel) obiecuje zdrowemu rozsądkowi (Niewinnej Panience) obronę przed wrogami (Idealistami, Kantystami i Neokantystami, Pragmatystami oraz straszliwym, jak sam się nazwał, »Irrealistą« Nelsonem Goldmanem), którzy (jak twierdzi Realista) chcą ją pozbawić pocziwych kostek lodu i krzesel”. Finał przynosi jednak wielkie rozczarowanie, obietnice nie zostają spełnione: „po chwili wspólnej wędrówki »Naukowy Realista« oznajmia Panience, że zamiast swoich kostek lodu, stołów i krzesel dostanie *co innego*”. Co mianowicie? Oczywiście „naukowe” teorie, naukowe opisy świata. Problem polega jednak na tym, że jest ich bardzo dużo, a właściwie za dużo i nie tworzą żadnej spójnej całości. „Panna zostaje z wekslem na Nie Wiadomo Co” (Putnam, 2013, s. 326).

Nauki o polityce żyją oczywiście marzeniami o skuteczności metod zapewniających dostęp do „rzeczy”. Czy obrazy mebli i kostek lodu powinny zniknąć z pola widzenia? Jak daleko sięgać mogą miraże „metody”? Czy nie grozi nam ostatecznie sytuacja, w której – tak jak Putnamowska Panna – zostaniemy z wekslem na „Nie Wiadomo Co”? We wniosku o zaliczenie nauk o polityce do dziedziny nauk społecznych, skierowanym przez Komitet Nauk Politycznych PAN do ministra Jarosław Gowina, mogliśmy przeczytać, że nauki o polityce (w odróżnieniu od humanistyki) „wyróżnia większa metodologiczna więź z naukami przyrodniczymi” (Pismo z 1 lutego 2018 r.). Wypadałoby więc jedynie zapytać, gdzie są wszystkie laboratoria, w których prowadzone są badania nad strukturą „politycznego białka”, i wszystkie traktaty metodologiczne, które podjęcie takich badań przewidują i umożliwiają? No i oczywiście co zrobić z niefortunnymi poglądami Arystotelesa, który przekonywał, że osnowę świata polityki tworzy słowo

i związana z nim przestrzeń komunikowania. Pokusa pozwalająca szukać nadziei w sferze wymagowanych powinowactw z przyrodoznawstwem jest silna i niebezpieczna. Mit „empirii” ma jednak – jak się okazuje – swój nieodparty urok.

Interpretacja – doświadczenie języka

Czy wiemy, czym jest doświadczenie? Gadamer, podejmując tę kwestię, zaznacza: „pojęcie doświadczenia wydaje mi się – choć brzmi to paradoksalnie – jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy” (Gadamer, 2013, s. 472). Rzeczywiście, mówimy przecież o doświadczeniu religijnym, o doświadczeniu mistycznym, o doświadczeniu zmysłowym, o doświadczeniu intelektualnym. Katalog można oczywiście wydłużyć. We wszystkich tych określeniach pojawia się to samo przeświadczenie: mamy do czynienia z doświadczeniem. Czy istnieje więc jakaś ogólna, abstrakcyjna forma „doświadczenia”, odpowiadająca pojęciu formy platońskiej? Żadna z nauk nie podpisze się dziś pod taką tezę. Musimy zatem przyznać rację Gadamerowi – pojęcie doświadczenia jest w istocie jednym z najbardziej problematycznych pojęć, którymi dysponujemy. Sam Gadamer mówi o „doświadczeniu hermeneutycznym”, o „efektywnodziejowej świadomości”, która ma „strukturę doświadczenia”. Podkreśla przy tym, iż „medium doświadczenia hermeneutycznego jest język” (Gadamer, 2013, s. 519–547). Doświadczenie – zaznaczymy to bardzo mocno – może być więc także doświadczeniem języka. Jest to kwestia, którą po raz kolejny tu akcentujemy.

Podkreślmy też, że posługując się określeniem „nauki empiryczne”, powielamy pewien konwenans. Nauki „empiryczne”, odwołując się do „doświadczenia”, przyjmują jako swą podstawę ideę doświadczenia rozumianego jako „wytwór organów zmysłowych człowieka” (Rorty, 1999, s. 80). Ta koncepcja mocno się jednak chwieje. Sporo lat minęło od czasu, gdy archaiczna psychologia percepcji pozwalała traktować doznania jako odcisniętą pieczęć. Nie możemy tu oczywiście rozwijać tej kwestii, ale zaznaczymy – powołując się na stanowisko znawcy tematu, amerykańskiego pragmatysty Richarda Bernsteina – że w nurcie interpretacyjnych przewartościowań związanych ze „zwrotem językowym” pojęcie doświadczenia uległo dysocjacji. Ujawniło ono swój wieloznaczny kształt. Analiza idei doświadczenia, ujawniająca pułapki nastawienia dogmatycznego, stała się już dzisiaj elementem tradycji, którą zainicjowali twórcy podstaw pragmatyzmu, tacy jak Charles S. Peirce czy William James (Bernstein, 2010, s. 125–152). Putnam podkreśla, że to wiek XVII, narzucając rozdwojony obraz przedmiotu i poznającego podmiotu, stworzył mit „niepokalanej percepcji” (Putnam, 2013, s. 466–469). Dzisiaj nikt już jednak nie traktuje na serio pojęć takich jak „surowe doznanie” czy też „dane zmysłowe”, które miałyby jakiś pierwotny i własny

sens poza kontekstem, jaki wyznaczają reguły interpretacyjne związane z określoną koncepcją myślenia o „przedmiotach” i określonym językiem, który jest jej osnovą (Putnam, 2013, s. 331).

Empiryzm nie jest już więc pojęciem bezdyskusyjnie uznawanym. Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że koncepcje badań „empirycznych” są zawsze elementem określonej tradycji naukowej. Nie uznajemy już dziś poglądu, który przyjmowała „tradycyjna filozofia”, wyznaczając „danym zmysłowym” rolę epistemologiczną, która wymagała, by były one »dane«, by były *absolutnie pewne niezależnie od teorii naukowej*” (Putnam, 2103, s. 331). Wiemy dobrze, że określone koncepcje doświadczenia są zawsze pewną strategią interpretacyjną. Nauka o naturze – co podkreśla Rorty – nie jest „kategorią naturalną” (Rorty, 1999, s. 71–97).

Z polaryzacją, o której wspomnieliśmy, przeciwstawiając realizmowi antyrealizm, wiąże się fundamentalny spór dotyczący języka. Wyodrębniamy – co podkreśla Charles Taylor – dwie przeciwstawne koncepcje języka: koncepcję desygnacyjną, związaną z tradycją empiryczną, i koncepcję holistyczną, związaną z tradycją hermeneutyki (Taylor, 2016, s. 3–50).

Z jednej strony mamy więc do czynienia z teorią „umiejscowienia” (*enframing*), jak to określa Taylor. Zgodnie z jej założeniami język już zawsze jest, istnieją bowiem przedmioty, które język inwentaryzuje. Taki właśnie obraz przedstawia „desygnacyjna” teoria języka (Taylor, 2016, s. 4–5). Jej powstanie i rozwój są związane z wpływami epistemologii odwołującej się do pojęcia korespondencji i reprezentacji. Teoria ta pozwala traktować język jako szkatułkę, w której przechowujemy etykiety odnoszące się do „rzeczy”. Jest ona związana z nastawieniem „empirycznym”, zakłada, że fundamentalną funkcją języka pozostaje deskrypcja. W opozycji wyrasta „konstituująca” (*constitutive*) teoria języka, zakładająca, iż jest on polem doświadczeń związanych z kreacją. W tym kierunku poprowadzą nas Hamann, Herder i Humboldt, sprzeciwiając się koncepcjom wysuniętym przez Locke’a czy Condillaca. Stworzą oni, jak to przedstawia Taylor, „holistyczną” koncepcję języka, zakładającą współzależność znaczeń, wykluczającą prosty model desygnacji i deskrypcji. Ostatecznie chodzi tu jednak o coś więcej – o rozumienie języka w kategoriach doświadczenia, które jest doświadczeniem egzystencjalnym oznaczającym uruchomienie potencjału ludzkiej kreatywności. „Konstituująca” teoria języka prowadzi nas w stronę symboliki *logosu* i obrazów ludzkiego działania, oznaczającego udział w procesie kreacji.

A zatem jaką rolę odgrywa język? Czy jest on jedynie katalogiem pozwalającym ewidencjonować przedmioty? Czy też – to druga ewentualność – język sytuuje nas w nurcie doświadczeń związanych z rozumieniem, idąc dalej z kreowaniem zrozumiałego porządku rzeczy? Zauważmy, że w rozdzieleniu, które pozwala widzieć dwie rywalizujące ze sobą teorie języka, dostrzegamy też dwie odrębne, wykluczające się formuły realizmu. Po pierwsze, konwencjonalnie ro-

zumiany realizm powiązany z kanonem korespondencji, a po drugie ten, który w domenie słowa pojmowanego jako *logos*, a zatem twórcza potęga, pozwala widzieć na pierwszym miejscu nadawanie znaczenia, a nie opis.

Tą właśnie drogą, oznaczającą poszukiwanie w języku najgłębiej ukrytej podstawy, poszedł Heidegger. „Późny” Heidegger dojdzie do przekonania, że jedynie poezja jest w stanie wydobywać z mroku autentyczny sens doświadczenia związanego z językiem.

Stawiając pytanie zasadnicze – co wiemy o języku? – oznajmiał on: „mówić o języku jest przypuszczalnie jeszcze gorzej niż pisać o milczeniu” (Heidegger, 2007, s. 6). Autentyczne doświadczenie języka domaga się porzucenia wszystkich poznawczych schematów. „Zastanawianie się nad językiem – wyjaśnia Heidegger – wymaga przeto, abyśmy przystali na mówienie języka i zamieszkali przy języku, tzn. w *jego*, nie naszym mówieniu” (Heidegger, 2007, s. 6). Filozofia nie jest w stanie sprostać tym wymaganiom. Nie potrafi „zamieszkać przy języku”, narzuca mu swoje własne miraże. Jest w istocie uzurpatorką, która nie umie uchwycić najgłębszego sensu myślenia. „Zajmowanie się filozofią – przekonuje Heidegger – może nas nawet najuporczywiej łudzić pozorami, że myślimy, bo przecież nieustannie »filozofujemy«” (Heidegger, 2000, s. 13). Nie przekraczamy jednak żadnego progu, nie słyszymy języka, który „mówi” (Heidegger, 2007, s. 6). Heidegger cytuje fragment listu Johanna Georga Hamanna do Herdera: „Gdybym był tak elokwentny jak Demostenes, nie musiałbym tego jednego słowa po trzykroć powtarzać: rozum jest językiem, *logos*. Wgryzam się w tę zdobycę i będę się nią gryzł aż do śmierci. Do tego zdaje mi się, że nad tą głębią jest zawsze ciemno; wciąż jeszcze czekam na anioła apokalipsy z kluczem do tej otchłani” (Heidegger, 2007, s. 7). Poeta staje na krawędzi otchłani, filozof odwraca się od niej plecami. Kto jest piastunem prawdy związanej z tym, „co zwie się myśleniem”?

Czy istnieje „materia” polityki?

W rozważaniach dotyczących polityki trudno oczywiście celebrować misterium słowa. Racjonalność interpretująca nie może oderwać się od doświadczenia, które pozwala widzieć świat. Pojęcie rzeczywistości jest oczywiście sporne, zwolennicy racjonalności interpretacyjnej go jednak nie odrzucają. Charles Taylor oraz Hubert Dreyfus w wydanej ostatnio pracy dokonują rewizji schematów oznaczających radykalne przeciwstawianie pojęć interpretacji i realizmu. W książce *Retrieving Realism (Wskrzeszenie realizmu)* podkreślają, że krytykę realizmu należy w istocie rozumieć jedynie jako sprzeciw wobec fałszywej doktrynie korespondencji. Nawiązując do Wittgensteina, przekonują, iż w kulturze myślenia narzucającej pojęcie reprezentacji staliśmy się „zakładnikami obrazów” (Drey-

fus, Taylor, 2015, s. 1–27). Miraże adekwatności pozwalały nam żywić nadzieję, że słowa są zwierciadłem ukazującym właściwy kształt rzeczy. Sam Wittgenstein ujmował to tak: „[...] więził nas pewien *obraz*. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłaganie powtarzać”. Groźną pułapką stały się „metafizyczne zastosowania” słów (Wittgenstein, 2008, s. 73). Autor *Dociekań filozoficznych* uważa jednak, że możemy z tej sytuacji wyrwać – język stwarza szansę na ucieczkę z pułapki języka: „wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności” (Wittgenstein, 2008, s. 74).

Pojęcie rzeczywistości, do którego nas odsyła epistemologia oparta na schemacie korespondencji, jest kruche. Związana z nią doktryna realizmu nie stała się niepodważalnym kanonem. Taylor i Dreyfus mówią dziś o „realizmie spluralizowanym”, uwzględniającym przesłanie, jakie stwarza idea interpretacji, przenosząca pytania o rzeczywistość na grunt sporów i kontrowersji (Dreyfus, Taylor, 2015, s. 148–168).

Cytowany już wielokrotnie realista Putnam podkreśla: „filozofia z konieczności dotyczy języka” (Putnam, 2013, s. 15). Tę właśnie kwestię podejmuje w eseju *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, przedstawiając krytykę korespondencyjnej koncepcji prawdy, która zawsze była „firmowym znakiem” realizmu metafizycznego. „Jak można – pyta – wyróżnić jakkolwiek *jedną* określoną korespondencję między wyrazami (lub myślami) a domniemanymi rzeczami niezależnymi od umysłu, *skoro nie mamy bezpośredniego dostępu do rzeczy niezależnych od umysłu?*” (Putnam, 2013, s. 228).

Realizm metafizyczny – jak uważa Putnam – nadal jednak miewa się dobrze. Przybrał on postać zgodną z wymaganiami kultury wyrzekającej się wszelkich pokus oddalających umysł od wiedzy opartej na świadectwie zmysłów – postać materializmu. „Spotykamy wielu materialistów – pisze Putnam – posługujących się słownictwem metafizycznym, w którym pobrzmiewa echo czternastego wieku: materialistów, którzy mówią o »mocy sprawczej«, o »wpisanych« w przyrodę podobieństwach i różnicach między rzeczami, a nawet materialistów, którzy bez żenady mówią o »istocie«” (Putnam, 2013, s. 228).

A my? My chętnie mówimy o „materii” polityki. Czy istnieje materia polityki? Powodzenie tego określenia jest dobitnym świadectwem siły, z jaką przemawiają pokusy metafizycznego realizmu. Chcielibyśmy z pewnością mieć do czynienia z materią twardą jak kamień. Moglibyśmy ją badać, używając coraz bardziej precyzyjnych metod. Cóż, wiemy jednak, że określenie to jest jedynie metaforą. Udaną, nośną, przemawiającą do wyobraźni, mocno osadzoną w języku, ale jedynie metaforą. Na pocieszenie zaznaczmy, że mówimy też o materii słowa czy uczuć, choć i tutaj żadnych materialnych kształtów nie odnajdziemy.

My zajmujemy się ludzkimi relacjami. Tyle najogólniej można powiedzieć. Spoglądamy na nie pod pewnym kątem. Wiele jednak zmieniło się, w dość krót-

kim czasie. Zastanówmy się: jak wielki dystans dzieli Carla Schmitta, starającego się wydobyć istotę „tego, co polityczne”, od dyskursu „transpolityki”? (Baudrillard, 2009). Schmitt chce wyznaczyć ostre krawędzie, odseparować domenę polityki od pozostałych dziedzin ludzkiego doświadczenia, zapewniając wiedzy o polityce odrębną pozycję – czyni to, uściślając „pojęcie polityczności” (Schmitt, s. 191–208). Idąc w tym kierunku, możemy oczywiście myśleć o metaforycznym zastosowaniu pojęcia „materii polityki”, mając na uwadze pewne specyficzne relacje. Ale w świetle pojęcia transpolityki widzimy już wszystko inaczej. Odrębna i ustabilizowana sfera polityki znika. Rzecznicy pojęcia transpolityki przekonują, że polityka stała się dziś dziedziną permanentnego transferu znaczeń. Taki właśnie charakter – jak uważają – ma dynamika postklasycznego świata polityki, niweczącego nieustannie swe własne podstawy, wprawiającego w ruch wielką, nieprzerwanie działającą maszynę semiotycznych transfiguracji. Polityka oparta na strategiach marketingowych nie uznaje żadnych ograniczeń i wcale nie dba o swoje ontologiczne podstawy. Dokonując nieustannych konwersji, narzuca idiomu transgresji i transpozycji. Wszystko zmienia we własne tworzywo. „W ramach gry znaków dąży ona do spekulowania znakami” (Kłosiński, 2015, s. 146). Moda i dieta, sport i pogoda, opinie i plotki, urodziny i pogrzeby – liczy się wszystko. Faktura i symbolika świata polityki są wyrazem permanentnej płynności. Uczestniczymy w trwającej nieprzerwanie „precesji symulaków”, a więc znaków pozbawionych referencji, które znaczenia nabierają jedynie we wzajemnych relacjach (Baudrillard, 2005, s. 5–57). Świat polityki nie ma już żadnych wyraźnie zaznaczonych konturów. „Gdy wszystko staje się polityczne – pisze Jean Baudrillard – nic już nie jest polityczne” (Baudrillard, 2009, s. 13). Polityczno-marketingowe praktyki przypominają alchemię – stajemy się uczestnikami misterii transmutacji. Ich adherenci posługują się kamieniem filozoficznym nowego języka – na miejsce referencji i desygnacji wprowadzają symboliczne transfiguracje. Nasze poczucie „rzeczywistości” (jeśli jeszcze istnieje) zmieniło się całkowicie. „Materia” polityki ulotniła się. Nauki o polityce – jak przekonuje, pewnie słusznie, Baudrillard, – uprawiać dziś należy jako „ekonomię znaków” (Kłosiński, 2015, s. 139–144).

Idola theatri

Czy jest język, któremu moglibyśmy zaufać? Co ostatecznie przemawia za wiarygodnością języka? Jak rozstrzygnąć spór dwóch realizmów, związanych z dwoma odrębnymi koncepcjami języka, o których mówi Taylor? Czy wykluczenie jednostronnych referencji, otwierające przestrzeń interpretacji, zapewnia nam pewniejsze oparcie? Przecież z faktu, że nie faworyzujemy żadnego z wielu obrazów

i godzimy się z ich różnorodnością – do czego ostatecznie nakłaniał nas Wittgenstein – nie wynika żadna prawda. Obalenie nieprawdy nie oznacza także bezapelacyjnego ustanowienia prawdy. Pamiętajmy o argumencie Donalda Davidsona: porównywanie odrębnych schematów pojęciowych, oznaczające wyjście poza nasz własny, jest po prostu niemożliwe.

Popadamy w konfuzję. Co oznacza pocieszenie Wittgensteina zawarte w stwierdzeniu: „*My sprowadzamy słowa z ich zastosowania metafizycznego z powrotem do użytku codziennego*” (Wittgenstein, 2008, s. 73)? Czy z pułapki języka można rzeczywiście wydostać się za pomocą języka? Czy jest to w ogóle możliwe? A język „codziennosci”? Czym jest język codzienności?

Przypomnijmy sobie wciąż aktualne przestrogi Francisa Bacona. Jego teoria *idoli* pozwala wyraźniej dostrzec cały dramatyzm wyzwania, z którymi musi się mierzyć filozofia egzorcyzmująca moce języka. W poznaniu – przekonuje Bacon – nie ma żadnej neutralnej czy też naturalnej pozycji: „falszem bowiem jest twierdzenie – jak podkreśla – że zmysły ludzkie są miarą rzeczy. Przeciwnie, wszystkie percepcje, zarówno zmysłowe, jak i umysłowe, są dostosowane do człowieka” (Bacon, 1961, s. 115). Ludzki umysł osaczają idole. „Cztery są rodzaje idoli – mówi Bacon. – Pierwszy rodzaj to idole plemienia (*idola tribus*), drugi to idole jaskini (*idola specus*), trzeci – idole rynku (*idola fori*), czwarty – idole teatru (*idola theatri*)” (Bacon, 1961, s. 115). Poruszamy się właściwie w zakłętym kręgu. Jesteśmy obdarzeni pewnymi skłonnościami, których nie wybieramy. Ale oprócz „błędów związanych z naturą ludzką w ogóle każda jednostka ma pewnego rodzaju jaskinię, czyli pieczarę osobistą”. Dodajmy do tego przestrzeń interakcji, jak powiedzielibyśmy dzisiaj – a więc obcowanie z innymi, codzienne używanie języka. „Zły i niezręczny dobór wyrazów – mówi Bacon – w dziwny sposób krępuje rozum” (Bacon, 1961, s. 116). No i wreszcie – i to jest dla nas kwestia najważniejsza – „idole, które weszły do umysłów ludzkich z rozmaitych doktryn filozoficznych, a także z przewrotnych prawideł dowodzenia” (Bacon, 1961, s. 116–117). A więc pole nauki. I fundamentalny problem, z którym musimy się zmierzyć. „Rozum ludzki – powiada Bacon – ma tę właściwość, że skłonny jest przyjmować większy porządek i większą prawidłowość w świecie, niż naprawdę znajduje” (Bacon, 1961, s. 116). Dbają o to właśnie niestrudzone *idole teatru*.

Jaką jednak korzyść odniesiemy, jeśli do walki z *idolami teatru*, a więc podseptami „doktryn filozoficznych”, skierujemy *idole rynku*, czyli moce języka odczarowanego, „codziennego”, o czym myśli Wittgenstein? Czy wyłonią się wtedy te „właściwe” przekonania?

Pozostawmy to pytanie bez odpowiedzi. Przyjmijmy jednocześnie, iż zagadnienie realizmu należy być może ująć jako element *praxis* myślenia, a nie jako problem związany z pytaniem o podstawy języka. Takiego właśnie podejścia domaga się hermeneutyka. Interpretacja zmusza nas przecież do zawarcia znajo-

mości z idolami teatru. Dostęp do „rzeczy myślenia” – przynajmniej w punkcie wyjścia – zdobywamy, słuchając ich głosu, zastanawiając się nad tym, jak brzmi ich mowa. Jako użytkownicy języka nie możemy stanąć poza językiem. Możemy jedynie zdobyć krytyczne rozeznanie, pozwalające nam zrealizować *credo* Wittgensteina, który zaświadcza: „filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka” (Wittgenstein, 2008, s. 72).

Pamiętajmy też o uwagach antropologa Clifforda Geertza: społeczności uczonych przypominają w istocie niewielkie „wioski wiedzy” (Geertz, 2005, s. 152–169). Są zawsze podzielone, na wiele różnych sposobów. Nie istnieje żaden zespolony głos „nauki”. Na obszarze nauk o polityce jest podobnie. Tu także mamy do czynienia z wielogłosem: szkoły, tradycje, koncepcje – władza idoli teatru jest rozległa.

Powstaje jeszcze jedna ważna kwestia, jeszcze jedno ważne pytanie: w jakiej mierze nasze krytyczne, naukowe nastawienie domaga się podejrzliwości wobec samej idei i samego pojęcia nauki? Przypomnijmy sobie jeden z klasycznych teksów Jürgena Habermasa – *Technika i nauka jako „ideologia”*. Habermas przywołuje weberowskie pojęcie racjonalności: „racjonalizacja oznacza przede wszystkim rozszerzenie zakresu, w jakim życie społeczne podlega miernikom racjonalnego rozstrzygnięcia” (Habermas, 1977, s. 342). Efektem tych przemian jest powstanie wielkiego aparatu wytwórczego. Machina wytwarzania – zgodnie z wymogami działania celowo-racjonalnego – musi określić swoje *a priori*, określić racje nadrzędne, wskazać swój *telos*. Mówiąc inaczej: skonstruować formuły uprawomocnienia sankcjonujące podejmowane praktyki. Powstają one na płaszczyźnie, którą wyznaczają pojęcia nauki i postępu.

Nauka – w tym kierunku zmierza krytyka Habermasa – staje się ideologią służącą uprawomocnieniu poczynań związanych z rozwojem dziedziny wytwarzania, z rozwojem aparatu wytwórczego. W momencie gdy machina zostanie wprawiona w ruch, sama nauka traci już jednak swą autonomię. Jej wiarygodność rozpatrywana będzie od tej pory pod kątem wymogów związanych z realizacją celów aparatu wytwórczego. „Rozum naukowy – uzupełnijmy Habermasowski akapit wyjaśnieniami Lyotarda – nie jest już badany wedle kryterium prawdy lub fałszu (poznawczego)” (Lyotard, 1998, s. 86). Liczy się jedynie skuteczność zgodna z wymogami rozumu instrumentalnego, na krytykę związaną z pytaniami o cele nie ma już miejsca. Habermas przypomina znane tezy Herberta Marcusego: „zdaniem Marcusego – pisze – to, co Max Weber nazwał »racjonalizacją«, prowadzi nie do racjonalności jako takiej, ale – w imieniu racjonalności – do określonej formy zamaskowanego panowania politycznego” (Habermas, 1977, s. 343). Jeśli uwzględnimy ten punkt widzenia, naukę należy widzieć jako – ukrytą pod pozorami bezstronności i afirmacji prawdy – doktrynę skuteczności konstytuującą racjonalne *a priori* systemu wytwarzania.

Dla przedstawicieli nauk o polityce ta kwestia ma oczywiście olbrzymie znaczenie. Stoimy w obliczu wyboru. Z jednej strony *dictum* technosfery – presja imperatywów wytwórczej efektywności. Przypomnijmy, że Hannah Arendt ostrzegła nas przed pochopną niefrasobliwością: obsesja wytwarzania, którą realizuje *homo faber*, oznacza destrukcję. Formuły racjonalności instrumentalnej wprawiają zawsze w ruch mechanizmy dehumanizacji. Czy nauki społeczne powinny rzeczywiście uczestniczyć w podziale pracy realizującym się w obrębie technosfery? Wyrażając gotowość do zastąpienia problematyki rozumienia roszczeniami kultu efektywności i aspiracjami rozumu instrumentalnego? Pamiętajmy, że fenomen politycznego myślenia związany jest jednak ze sferą *praxis*, a nie z dziedziną *techne*. Od czasów Arystotelesa niewiele się tu zmieniło.

Mówimy o „politycznych technologiach”, kładąc nacisk na skuteczność działania. A cele działania? Czy można jeszcze o nich mówić? Idea marketingowej skuteczności przenosi nauki o polityce na obszary wiedzy związanej z manipulacją. Dokonuje się znamienna inwersja, o której mówi Lyotard – miarą prawdy staje się skuteczność. Poznawcze funkcje nauki zaczynają być traktowane w sposób czysto instrumentalny. Pytanie o prawdę traci znaczenie.

Dylemat, z jakim mamy do czynienia, jest oczywisty: *res publica* czy technosfera? Manipulacja czy komunikowanie? Produktywność czy wyrafinowanie związane z ideą *Bildung*? Jaki sens powinno mieć poznanie naukowe?

Pamiętajmy, że imperatywy efektywności realizujące roszczenia rozumu instrumentalnego i wymagania technosfery popadają w konflikt z fundamentalnymi wymogami racjonalności krytycznej. Niweczą całą architekturę rozumu praktycznego, która w zamyśle Kanta miała tworzyć podstawy republikańskiego ładu. Czy pamiętamy jeszcze Kantowski imperatyw rozumu praktycznego?

Delektując się sukcesami politycznego marketingu, musimy Kanta odesłać do archiwum. Poważne potraktowanie żądania, by człowieczeństwo uznawać zawsze za cel, a nie za środek naszego działania, oznaczałoby, iż specjaliści od marketingu utracą swoje zajęcie.

Realizm – *ethos* prawdy i *praxis* myślenia

Zagadnienia najszerszej rozumianego realizmu – warto to chyba podkreślić – nie można ograniczyć do kwestii związanych z koncepcjami poznania. Docieranie do prawdy wymaga nie tylko zdolności intelektualnych, wymaga też zdolności etycznych. Oświecenie postawiło nas w dość trudnej sytuacji, pozostawiając koncepcje wiedzy oparte na formule rozdzielenia władz poznawczych. Dokonuje się zatem rozbitcie *logosu*, a *logos* jest przecież całością. Przypomni nam to Hegel. Heglowskie utożsamienie ontologii z logiką pozwoli przedstawić samo-

myślącą się myśl jako integralną formułę prawdy, pokonującą rozbitcie i wewnętrzne sprzeczności. Wykluczając wszelkie rozdarcie.

U Hegla nie może być mowy o oddzieleniu władz poznawczych i etyki. Sfera „ducha absolutnego” jest sferą scalenia. Wszystkie dziedziny ludzkiego doświadczenia uczestniczą w dialektyce całości. Życie jest całością. Ponieważ wszystko mieści w sobie pierwiastek negatywności, każda różnica jest ostatecznie identycznością. W Hegłowskiej *Logice* czytamy: „[...] to, co jest różne od różnicy, jest identycznością. Różnica jest więc [jednocześnie] sobą samą i identycznością” (Hegel, 1968, s. 51–52). W bezwzględny rozdzielaniu nie ma żadnej prawdy. Może dlatego właśnie zwolennicy hermeneutyki, odrzucając oświeceniową epistemologię, wracają do Hegla. Czyni to Gadamer, czyni to też Rorty. Każdy na swój sposób⁴. Sprawa ma zresztą szersze znaczenie. Odnosząc się do poglądów Wittgensteina, Steiner podkreśla: „dobrze zrozumiana logika wiąże się bezpośrednio z etyką” (Steiner, 2016, s. 165).

Przekonanie o samowystarczalności rozumu teoretycznego usunęło jednak w cień wszelkie pytania dotyczące „moralności prawdy”. Tymczasem pamiętajmy: przyjmując Baconowski punkt widzenia, wypada uznać, iż filozofia i nauka przemawiają głosem idoli. Sytuacja jest oczywiście bardzo skomplikowana, ale cała kwestia ma swoją wagę i jest niezmiernie absorbująca. Gadamer w swojej *Prawdzie i metodzie* uczynił z krytyki kantowskiej idei separacji władz poznawczych punkt wyjścia w rozważaniach dotyczących poznawczych horyzontów humanistki (Gadamer, 2013, s. 27–97). Alasdair MacIntyre przedstawia radykalne rozdzielanie wiedzy dotyczącej faktów i wiedzy dotyczącej wartości jako fałszywą cnotę nowoczesności, która stała się przyczyną wielkiego kryzysu przekonania i erozji systemów wiedzy (MacIntyre, 1996, s. 83–146).

Patrzając na wszystko z nieco innej strony, podkreślmy też, że problemu prawdy nie można oczywiście oddzielić od problemu zdolności mówienia prawdy. Instrumentalne koncepcje racjonalności wyrastające w nurcie oświecenia pozwalały tę kwestię zbagatelizować. Wcześniej miała ona swoje olbrzymie znaczenie i dla ludzi antyku, i w kulturze chrześcijańskiej, na co zwraca uwagę w swych pochodzących z ostatniego okresu życia wykładach Michel Foucault⁵. Foucault mówi, odnosząc się do doświadczeń chrześcijaństwa, o fundamentalnym znaczeniu „reżimów prawdy” (Foucault, 2014). Mówi też o potrzebie podjęcia ba-

⁴ W przedmowie do wydania trzeciego *Prawdy i metody* Gadamer odsyła wszystkich czytelników zainteresowanych problemami hermeneutyki do swojej pracy *Hegels Dialektik* (1971). Zob. Gadamer 2013, s. 18. O wpływie Hegla na swój własny sposób myślenia Richard Rorty mówi właściwie w każdej ze swoich prac.

⁵ Jest to cykl wykładów z Collège de France pt. *Rządzenie żywymi* (1979–1980), w którym Foucault wprowadza pojęcie *aleurgii* – mając na myśli koncepcje docierania do prawdy, symbolikę prawdy i praktyki uprawomocnienia poprzez prawdę – oraz wykłady z Uniwersytetu Louvain pt. *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości* (1981).

dań w zakresie „etnologii prawdomówności”, które pozwoliłyby nabrać głębszego rozeznania w materii prawdy dzięki porównaniom dotyczącym różnych kulturowych wzorców prawdomówności (Foucault, 2018). Nowoczesność nie ma w tej kwestii zbyt wielkich osiągnięć. Narzuciła pochopną nadzieję dotyczącą samowystarczalności instrumentalnie pojmowanego rozumu naukowego. Nauka powie nam prawdę, zakładamy. Obiekcje Bacona usunęliśmy w cień.

W domenie pytań dotyczących zdolności mówienia prawdy mamy więc bardzo wiele do zrobienia. Jeśli najszerszej rozumiane zagadnienie realizmu oznaczać ma namysł nad warunkami możliwości dyskursu prawdy, kwestii „moralności prawdy” pominąć nie można. Rzecz znamienita: klasyczna amerykańska doktryna realizmu w stosunkach międzynarodowych, związana z imionami trzech mentorów: Niebuhra, Kennana i Morgenthaua, określana bywa jako „realizm etyczny” (*ethical realism*), w czym mieści się przekonanie, że realistyczne myślenie jest ekspozycją bardzo określonych zdolności moralnych, a nie tylko dobrego rozeznania i trzeźwego osądu. Oba te przymioty – pozwalające dochodzić do trafnych przekonań – są zresztą w gruncie rzeczy cnotami odnoszącymi się do sfery moralności myślenia (Lieven, Hulsman, 2006, s. 53–87).

A więc zdolność mówienia prawdy. Zagadnienie to stara się oświetlić hermeneutyka, odwracając się od schematów oświeceniowej epistemologii. „Problem hermeneutyki – podkreśla Gadamer – już od strony swojego historycznego źródła przekracza granice ustanowione przez pojęcie metody nowożytnej nauki” (Gadamer, 2013, s. 19). Zaryzykujmy takie oto stwierdzenie: to właśnie koncepcja rozumienia jest dziś najpełniejszą, najbardziej przekonującą formułą racjonalności krytycznej. Oczywiście pod warunkiem, że racjonalność ujmowali będziemy w kategoriach fundamentalnych pytań związanych z doświadczeniem myślenia, a nie w świetle nakazów rozumu instrumentalnego. Kończąc, przywołajmy zdanie Heideggera, który wyjątkowo sumiennie starał się całą kwestię wyjaśnić. Pytanie jest proste: co oznacza zdolność docierania do „rzeczy”? W jaki sposób możemy zdobywać wiedzę o tym, co „jest”? Przedstawmy raz jeszcze bardzo ważne – we fragmencie cytowane już wcześniej – stwierdzenie Heideggera: „Fenomenologia stanowi pewien sposób podejścia do tego, co ma stać się tematem ontologii, oraz określanie tego na sposób wykazywania. *Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia*” (Heidegger, 2004, s. 45). Fenomenologiczne „wykazywanie” wypada zatem traktować jako kardynalny warunek realizmu; to ono zapewnia dostęp do „rzeczy”. I jeszcze jedna kwestia: „Co do treści fenomenologia – mówi Heidegger – jest nauką o byciu bytu – ontologią”. Natomiast „metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest *interpretacja*” (Heidegger, 2004, s. 47). Wkraczamy więc na tory hermeneutyki. I właśnie ona – jak przekonuje Heidegger – ustala „warunki możliwości wszelkiego badania ontologicznego” (Heidegger, 2004, s. 47). Zastanawiając się nad zagadnieniem realizmu, warto tę kwestię mieć na uwadze.

Literatura

- Abel, G. (2014). *Świat jako znak i interpretacja*, przeł. W. Małecki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bacon, F. (1955). „Novum Organum”, przeł. J. Wikrajak. W: K. Leśniak (oprac.). *Franciszek Bacon. Wybór pism* (1961). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak. Warszawa: Sic!
- Baudrillard, J. (2009). *Przejrzystość zła: esej o zjawiskach skrajnych*, przeł. S. Królak. Warszawa: Sic!
- Bernstein, R. (2010). „Experience after the Linguistic Turn”. W: R. Bernstein. *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity Press, s. 125–152.
- Chalmers, A. (1993). *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nowoczesnej nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, przeł. A. Chmielewski. Wydawnictwo Siedmioróg.
- Davidson, D. (1991). „Opis schematu pojęciowego”. W: B. Stanosz (wybór, oprac. i wstęp). *Empiryzm współczesny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Davidson, D. (2009). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyfus, H., Taylor, Ch. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Foucault, M. (2014). *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2018). *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain 1981*, przeł. A. Zawadzki. Kraków: Znak.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geertz, C. (2005). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Habermas, J. (1977). *Technika i nauka jako „ideologia”*, przeł. M. Łukasiewicz. W: J. Szacki (oprac.). *Czy kryzys socjologii?* Warszawa: Czytelnik.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Nauka logiki*, t. 2, przeł. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (2000). *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2001). *Pytanie o rzecz*, przeł. J. Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Krąg.
- Heidegger, M. (2004). *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2007). *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Heidegger, M. (2017). *Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane „problemy” „logiki”*, przeł. W. Rymkiewicz. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

- Husserl, E. (2017). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-Vis/Etiuda.
- Kłosiński, M. (2015). *Ratunkiem jest tylko poezja. Baudrillard – teoria – literatura*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich.
- Kornblith, H. (2017). „A Naturalistic Methodology”. W: G. d’Oro, S. Overgaard (eds.). *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. (2013). „Działanie przynosi coś nieoczekiwanego. Fakty, fetysze, faktysze”. W: B. Latour. *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. M. Zuber. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Lieven, A., Hulsman, J. (2006). *Ethical Realism: A Vision for America’s Role in the World*. New York: Pantheon Books.
- Lytard, J.-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, przeł. J. Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Putnam, H. (2013). *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rorty, R. (1996). *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Rorty, R. (1999). *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Rouse, J. (2003). „From Realism or Antirealism to Science as Solidarity”. W: Ch. Guignon, D.R. Hiley (eds.). *Richard Rorty: Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, C. (2000). „Pojęcie polityczności”. W: C. Schmitt. *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki. Kraków–Warszawa: Znak i Fundacja im. Stefana Batorego.
- Steiner, G. (2016). *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Strauss, L. (1998). *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Szestow, L. (2016). *Wielkie wigilie*, przeł. P. Nowak. Warszawa: Kronos.
- Taylor, Ch. (2016). *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Van Orman Quine, W. (1999). *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Wittgenstein, L. (2008). *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Streszczenie

Artykuł konfrontuje koncepcje wiedzy oparte na pojęciu interpretacji z zagadnieniem realizmu. Ma na celu obronę tych koncepcji przed zarzutami ukazującymi interpretację jako niezobowiązujące refleksje oddalające nas od pojęcia rzeczywistości. Wskazuje też na fundamentalną sporność pojęcia realizmu. W konkluzjach zmierza do przedstawienia, odwołujących się do tradycji hermeneutyki, koncepcji wiedzy eksponujących pojęcie interpretacji i rozumienia jako bardzo gruntownie uzasadnionej wersji realizmu, która swą nośność czerpie z doświadczenia języka, pozwalającego wyjść poza ramy naiwnie rozumianego realizmu, zawartego w powierzchownych i schematycznych koncepcjach obiektywności. Dowodzi również, jak poważne ograniczenia mogą stwarzać tego typu schematy w domenie myślenia o polityce.

Słowa kluczowe: realizm, antyrealizm, interpretacja, rozumienie, hermeneutyka, nauki o polityce