

# Paul Ricoeur

---

## Ku hermeneutyce krytycznej

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 83/1, 182-192

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PAUL RICOEUR

## KU HERMENEUTYCE KRYTYCZNEJ

### 1. Krytyczna refleksja nad hermeneutyką

Chciałbym teraz rozważyć na własny rachunek przesłanki obu koncepcji i zająć się problemami sformułowanymi już we *Wstępie*. Problemy owe, jak mówiłem, dotyczą znaczenia najbardziej fundamentalnego poczynania filozoficznego. Hermeneutyka pokornie zmierza ku rozpoznaniu historycznych warunków, w których wszelkie ludzkie pojmowanie podlega skończoności; krytyka ideologii rzuca dumne wyzwanie zniekształceniom komunikacji między ludźmi. Wybierając drogę pierwszą włączam się w nurt historycznego stawania się, do którego przynależności jestem świadomy; wybierając drugą – obecnemu zafałszowaniu komunikacji między ludźmi przeciwstawiam ideę wyzwolenia słowa [*parole*], wyzwolenia zasadniczo politycznego, którego horyzontem jest komunikacja bez granic i bez przeszkód.

Nie jest moim zamiarem stopienie hermeneutyki tradycji [*herméneutique des traditions*] i krytyki ideologii [*critique des idéologies*] w jakiś ogarniający je nadsystem. Jak powiedziałem na początku, każda z nich przemawia z innego miejsca. I tak jest dobrze. Ale od każdej można wymagać, żeby uznała drugą nie za stanowisko obce i tylko przeciwstawne, lecz zgłaszające na swój sposób uprawnione żądanie.

W tym oto duchu wracam do dwóch zagadnień wprowadzonych we *Wstępie*.

Na jakich warunkach filozofia hermeneutyczna może sama z siebie zdać sprawę z postulatu krytyki ideologii? Za cenę jakiego przeformułowania bądź gruntownego przerobienia swego programu?

Pod jakim warunkiem możliwa jest krytyka ideologii? Czy może być ona ostatecznie pozbawiona założeń hermeneutycznych?

Pierwsze pytanie porusza kwestię możliwości wyjaśnienia przez hermeneutykę instancji krytycznej w ogóle. Jak krytyka może istnieć w obrębie hermeneutyki?

Zwrócę najpierw uwagę, że rozpoznanie instancji krytycznej jest zamiarem, do którego hermeneutyka wraca stale, lecz bezskutecznie. Począwszy bowiem

---

[Paul Ricoeur – notkę o nim zob. w: „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3, s. 313.

Przekład według: P. Ricoeur, *Pour une herméneutique critique*. W: *Du Texte à l'action. Essai d'herméneutique*. Paris, Édition du Seuil, 1986, rozdz. 2, s. 362–377. W początkowych akapitach tekstu autor odwołuje się do zamieszczonego w tym tomie wstępu].

od Heideggera, hermeneutyka jest bez reszty zaangażowana w ruch powrotu do podstaw, wiodący od epistemologicznego pytania o warunki umożliwiające powstanie „ nauk o duchu ” do ontologicznej struktury rozumienia. Można zatem zastanawiać się, czy możliwa jest droga powrotna. A na niej przecież mogłoby się poświadczyć i okazać prawdziwe twierdzenie, że pytania krytyki egzegetyczno-historycznej są „ pochodne ”, że koło hermeneutyczne – w sensie, jaki mu nadają egzegeci – „ zasadza się ” na strukturze antycypacji rozumienia na podstawowej płaszczyźnie ontologicznej.

Ale hermeneutyka ontologiczna wydaje się niezdolna do ukazania owej problematyki powrotu z przyczyn strukturalnych. Sam Heidegger odchodzi od tego pytania natychmiast po jego sformułowaniu. W *Sein und Zeit* czytamy:

W kole ukryta jest pozytywna możliwość najpierwotniejszej odmiany wiedzy. Z pewnością chwytną tę możliwość poprawnie dopiero wówczas, gdy zrozumiemy, że naszym pierwszym, ostatnim i stałym zadaniem przy interpretacji jest nie pozwolić na to, by nasze domniemanie, przewidywanie, prekonceptja <tego, co interpretujemy> przedstawiały się nam przez fantazje lub obiegowe wyobrażenia: musimy natomiast zagwarantować naukowy charakter tematycznej myśli wypracowując owe struktury uprzednie w kategoriach samych rzeczy. <s. 153><sup>1</sup>

Tak więc w założeniu pojawia się rozróżnienie między antycypacją według rzeczy samych a antycypacją wywodzącą się ze skrótów myślowych (*Einfälle*) i obiegowych wyobrażeń (*Volksbegriffe*); oba te terminy w widoczny sposób są spokrewnione z przesądzeniami [*préjugés*]<sup>2</sup> poprzez „pośpiech” oraz „uprzedzenie”<sup>3</sup>. Ale jakże iść dalej, skoro zaraz potem się oznajmia, że „ontologiczne przesłanki wszelkiego poznania historycznego w zasadniczy sposób wykraczają poza ideę precyzji cechującą nauki ścisłe” (s. 153) i skoro się pomija zagadnienie rygoru właściwego samym naukom historycznym? Troska o to, by koło sięgnęło głębiej niż wszelka epistemologia, nie pozwala powtórzyć pytania epistemologicznego po ontologii.

Czy to znaczy, że u samego Heideggera nie pojawia się żaden wywód, który by odpowiadał momentowi krytycznemu w epistemologii? Owszem, ale pojawia się on gdzie indziej. Gdy przechodzi się od Analityki *Dasein*, obejmującej jeszcze teorię rozumienia i interpretacji, do teorii czasowości i całości, obejmującej drugie rozważanie o rozumieniu (paragraf 63), zauważyć można, że cały wysiłek krytyczny pochłania dzieło dekonstrukcji metafizyki. Powód tego jest zrozumiały: z chwilą gdy hermeneutyka staje się hermeneutyką bytu – sensu bytu – to historia metafizyki, zajmującej dokładnie miejsce przesądzenia, podsuwa strukturę antycypacji stosowną dla zagadnienia sensu bytu. Odtąd hermeneutyka bytu demonstruje całe bogactwo swych procedur krytycznych w dyskusji z substancją grecką i średniowieczną,

<sup>1</sup> [Stronice podane w tekście głównym odsyłają do wyd.: Freiburg i. Baden 1927. Ten fragment cyt. za: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner. Przełożyli P. Graff i K. Rosner. Warszawa 1989, s. 216. – Wszystkie przypisy w niniejszej publikacji pochodzą od tłumaczkii].

<sup>2</sup> [Termin przyjęty za pracę: A. Szahaj, *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*. W zbiorze: *Dyskursy rozumu: między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*. Pod redakcją L. Witkowskiego. Toruń 1990, s. 147].

<sup>3</sup> [Terminy za: Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Z oryginału francuskiego przełożyła [...] W. Wojciechowska. Warszawa 1970, s. 22.]

z Kartezjańskim i Kantowskim *cogito*; konfrontacja z tradycją metafizyczną Zachodu zajmuje miejsce krytyki przesądzeń. Innymi słowy, w perspektywie Heideggerowskiej jedyną krytyką wewnętrzną, którą by można ująć jako integralną część procedur odsłaniania, jest dekonstrukcja metafizyki; właściwą zaś krytykę epistemologiczną można włączyć ponownie jedynie pośrednio, w tej mierze, w jakiej da się rozpoznać ślady metafizyki sięgającej aż po nauki rzekomo pozytywne lub empiryczne. Lecz owa krytyka przesądzeń wywodzących się z metafizyki nie może zastąpić prawdziwej konfrontacji z naukami humanistycznymi, z ich metodologią i założeniami epistemologicznymi. Innymi słowy, właśnie dręczące pragnienie radykalizmu przeszkadza powrócić od hermeneutyki ogólnej do hermeneutyk cząstkowych: filozofii, historii, psychologii głębi itp.

Pewne jest, że Gadamer doskonale rozumiał pilną potrzebę owej „dialektyki zstępującej” od tego, co zasadnicze, ku temu, co pochodne. Stwierdza więc:

Będzie można się zastanowić nad skutkami, jakie dla hermeneutyki nauk o duchu wynikają z faktu, że Heidegger zasadniczo wyprowadza *⟨Ableitung⟩* kołową strukturę rozumienia z czasowego aspektu *Dasein*. *⟨Wahrheit und Methode, s. 250⟩*

Właśnie owe „skutki” są dla nas istotne. W procesie wywodzenia trudno jest bowiem oddzielić przedrozumienie od przesądzenia i pytanie o krytykę wypływa ponownie, w samym centrum rozumienia. Tak więc mówiąc o tekstach naszej kultury Gadamer nie przestaje podkreślać, że znaczą one same przez się, że istnieje „sprawa tekstu [*chose du texte*]”, która się do nas zwraca. Ale jak można pozwolić przemówić „sprawie tekstu” nie podejmując krytycznego pytania o przemieszanie przedrozumienia i przesądzenia?

Otóż, jak sądzę, hermeneutyka Gadamera nie może pójść tą drogą do końca; przeszkadza jej nie tylko to, że, jak u Heideggera, cały wysiłek intelektualny koncentruje się na radykalizacji problemu podstaw, ale i fakt, że samo doświadczenie hermeneutyczne odstręcza od podejmowania kroków wiodących ku rozpoznaniu jakiegokolwiek instancji krytycznej.

Doświadczenie *princeps*, określające miejsce, z którego owa hermeneutyka domaga się uznania swej uniwersalności, zawiera odrzucenie „efektu alienującej obcości [*distanciation aliénante*]” — *Verfremdung* — decydującego o obiektywizującej postawie nauk humanistycznych. Odtąd wszelkie dzieło ma charakter dychotomiczny, widoczny nawet w tytule: *Prawda i metoda*, w którym alternatywa przeważa nad koniunkcją. Jak sądzę, ta właśnie początkowa sytuacja alternatywy, dychotomii, przeszkadza w rzeczywistym rozpoznaniu instancji krytycznej, a zatem w uznaniu wagi krytyki ideologii, będącej nowoczesnym i postmarksistowskim wyrazem instancji krytycznej.

Moje własne pytanie wywodzi się z tego stwierdzenia. Czy by nie należało, pytam się, przesunąć punkt, z którego wywodzi się pytanie hermeneutyczne, i przeformułować podstawowe pytanie hermeneutyki w taki sposób, żeby pewna dialektyka między doświadczeniem przynależenia a efektem alienującej obcości stała się właściwą przyczyną, kluczem do wewnętrznego życia hermeneutyki?

Sama historia zagadnień hermeneutycznych sugeruje mi myśl o podobnym przesunięciu. W ciągu całej tej historii nieustannie akcentowano egzegezę i filologię, tzn. ten rodzaj stosunku do tradycji, który się zasadza na pośrednictwie tekstów, dokumentów i zabytków mających status podobny

do tekstów. Schleiermacher jest egzegetą *Nowego Testamentu* i tłumaczem Platona. Dilthey upatruje specyfikę interpretacji (*Auslegung*) porównując ją z bezpośrednim rozumieniem drugiej osoby (*Verstehung*), w utrwalaniu na piśmie, a ogólnie w zapisie.

Taki powrót do problematyki tekstu, egzegezy i filologii sprawia wrażenie, jak byśmy przede wszystkim zacieśniali cele, zasięg i kąt widzenia hermeneutyki. Ale skoro wszelki postulat uniwersalności płynie z jakiegoś miejsca, można się spodziewać, że przywrócenie więzi hermeneutyki z egzegezą ujawni z kolei te cechy uniwersalności, które nie przecząc faktycznie hermeneutyce Gadamera, skorygują ją w kierunku decydującym o wyniku debaty z krytyką ideologii.

Chciałbym naszkicować cztery wątki stanowiące swego rodzaju krytyczne dopełnienie hermeneutyki tradycji.

a) Dystans, w którym ta hermeneutyka skłonna jest upatrywać pewnego rodzaju upadek ontologiczny, jawi się jako pozytywny składnik bycia dla tekstu; dystans należy w pełni do interpretacji nie jako jej przeciwieństwo, lecz warunek. Ten moment nabierania dystansu wynika z utrwalania na piśmie i z wszelkich podobnych zjawisk z zakresu przekazywania dyskursu. Zapis bowiem nie ogranicza się bynajmniej do materialnego utrwalenia dyskursu; warunkuje on zjawisko dużo bardziej zasadnicze, zjawisko autonomii tekstu. Autonomii trojakiej: względem intencji autora, względem sytuacji kulturowej i wszystkich socjologicznych uwarunkowań wytwarzania dyskursu, wreszcie względem pierwotnego odbiorcy. Oznacza to, że tekst nie jest już zbieżny z tym, co autor chciał powiedzieć; znaczenie słowne i mentalne czeka różny los. Już pierwszy typ autonomii pociąga za sobą możliwość, by „sprawa tekstu” wymykała się poza ograniczony horyzont intencji autora i by świat tekstu rozsadził świat autora. Lecz to, co jest prawdziwe w odniesieniu do warunków psychologicznych, jest też prawdziwe w odniesieniu do socjologicznych, kto zaś gotów jest usunąć autora, mniej jest gotów wyeliminować porządek społeczny; właściwości dzieła sztuki, dzieła literackiego, po prostu dzieła jest wszakże to, że wykracza ono poza psychologiczno-socjologiczne warunki swego wytworzenia i że otwiera się w ten sposób na nieograniczoną serię lektur; te z kolei zakorzenione są w stale innych kontekstach socjokulturowych. Słowem, dzieło cechuje się dekontekstualizacją, zarówno z punktu widzenia socjologicznego, jak i psychologicznego, i możliwością innej kontekstualizacji; dzieje się tak w akcie lektury. Wynika stąd, że mediacji tekstu nie da się traktować jako rozszerzenia sytuacji dialogu, w dialogu bowiem dyskursywne *vis-à-vis* wyznacza sama rozmowa; w przypadku pisma wykracza się poza pierwotnego odbiorcę. Poza nim dzieło samo tworzy swoje audytorium, potencjalnie obejmujące każdego, kto umie czytać.

W tym wyzwoleniu można widzieć najbardziej fundamentalny warunek rozpoznania instancji krytycznej w samym centrum interpretacji, ponieważ tutaj dystans zawiera się w samym zapośredniczeniu.

W pewnym sensie niniejsze uwagi są jedynie kontynuacją tego, co sam Gadamer mówi z jednej strony o „dystansie czasowym” (który, jak widzieliśmy powyżej, jest składnikiem „świadomości wystawionej na oddziaływanie historii [*conscience exposée à l'efficace de l'histoire*]”), a z drugiej – o *Schriftlichkeit*, która, zdaniem Gadamera, dorzuca nowe cechy do *Sprachlichkeit*. Ale stano-

więc przedłużenie analizy Gadamera, niniejsza nieco inaczej rozkłada akcenty. Bo dystans, jaki ujawnia pisanie, obecny jest już w samym dyskursie, zawierającym w załączku odległość między powiedzianym a mówieniem, w myśl słynnej analizy Hegla na początku *Fenomenologii ducha*: mówienie zanika, ale powiedziane trwa. Pod tym względem zapis nie stanowi żadnej radykalnej rewolucji w tworzeniu dyskursu, ale realizuje jego najgłębsze dążenie.

b) Hermeneutyka musi spełnić drugi warunek, jeśli ma zdać sprawę z instancji krytycznej wychodząc z własnych przesłanek: musi wyjść poza odziedziczoną po Diltheyu złą dychotomię między „wyjaśnić” a „rozumieć”. Jak wiadomo, dychotomia ta wywodzi się z przekonania, że wszelka postawa wyjaśniająca zapożyczona jest z metodologii nauk przyrodniczych i w sposób nieuprawniony rozszerzona na nauki o duchu. Pojawianie się w dziedzinie teorii tekstu modeli semiotycznych przekonuje nas, że wszelkie wyjaśnienie nie jest przyrodnicze ani przyczynowe; modele semiotyczne, zastosowane w teorii opowiadania, zapożyczono właśnie z dziedziny mowy, na drodze rozszerzania jednostek mniejszych niż zdanie do jednostek większych niż zdanie (werszy, opowiadań itp.). Kategorią, w której ramach trzeba umieścić dyskurs, nie jest już pisanie, lecz dzieło, tzn. kategoria wchodząca w obręb *praxis*, pracy; właściwością dyskursu jest to, że można go wytworzyć podobnie jak dzieło mające strukturę i formę. W większym jeszcze stopniu niż pisanie — wytwarzanie dyskursu jako dzieła przyczynia się do pewnej obiektywizacji, dzięki czemu można go odczytywać w stale nowych warunkach bytowania. Lecz w odróżnieniu od prostego dyskursu, jakim jest rozmowa, poddającego się spontanicznej przemienności pytania i odpowiedzi, dyskurs jako dzieło „gęstnieje” w strukturach domagających się opisu i wyjaśnienia, pośredniczących w „rozumieniu”. Znajdujemy się tu w sytuacji podobnej do tej, którą opisał Habermas: rekonstrukcja jest drogą rozumienia. Nie jest to jednak sytuacja właściwa psychoanalizie i wszystkiemu, co Habermas określa jako „hermeneutykę głębi”; warunek ten cechuje dzieło w ogóle. Jeśli zatem istnieje hermeneutyka — a ja w to wierzę wbrew strukturalizmowi, który by chciał się ograniczyć do etapu wyjaśnienia — to nie powstaje ona idąc wbrew wyjaśnieniu strukturalnemu, lecz za jego pośrednictwem. Trud rozumienia polega więc na tym, żeby przenieść do dyskursu to, co najpierw ukazuje się jako struktura. Ale zanim stwierdzi się, że się „zrozumiało” tekst wychodząc od „tego czegoś [*chose*]”, co w nim przemawia, trzeba pójść jak najdalej drogą obiektywizacji, aż do punktu, w którym analiza strukturalna odsłania głęboką semantykę tekstu. Owo „coś” tekstu nie jest ujawnione przez prostoduszną lekturę, ale zapośredniczone przez jego formalny układ. Jeśli tak się sprawy mają, to prawda i metoda nie tworzą alternatywy, lecz proces dialektyczny.

c) Po trzecie, hermeneutyka tekstów zwraca się ku krytyce ideologii. Momentem prawdziwie hermeneutycznym jest ten, jak sądzę, w którym pytanie, przekraczając granice tekstu, kieruje się ku temu, co Gadamer nazywa „sprawą tekstu [*chose du texte*]”, mianowicie ku pewnemu światu otwartemu przez tekst. Moment ten można też nazwać momentem znaczenia [*référence*], w nawiązaniu do rozróżnienia Fregego między sensem a znaczeniem. Sens dzieła jest jego wewnętrzną organizacją, a jego znaczenie jest sposobem bycia-w-świecie rozpostartym przed tekstem.

Zauważę na marginesie, że tutaj właśnie zrywa się najbardziej zdecydowanie z hermeneutyką romantyczną; nie istnieje ukryta intencja, której należałoby szukać poza tekstem, lecz świat, jaki należy przed nim roztoczyć. Otóż ta zdolność tekstu do otwierania pewnego wymiaru rzeczywistości obejmuje, w samym założeniu, zwrot przeciw wszelkiej danej rzeczywistości i, przez to właśnie, możliwość jej krytyki. Owa niszcząca moc najwyższa jest w dyskursie poetyckim. Cała strategia takiego dyskursu zasadza się na równowadze dwóch momentów: zawieszenia znaczenia mowy potocznej i otwarcia znaczenia drugiego stopnia, będącego inną nazwą tego, co określiliśmy tutaj jako świat dzieła, świat otwarty przez dzieło. Obok poezji fikcja stanowi drogę, na której dokonuje się ponownego opisu, lub też, by się wyrazić słowami Arystotelesa z *Poetyki*, tworzenie *mythos*, fabuły, stanowi drogę *mimesis*, twórczego naśladowania.

Raz jeszcze rozwijamy wątek naszkicowany przez samego Gadamera, szczególnie na wspaniałych stronicach poświęconych grze. Ale doprowadzając do końca rozważanie o zależności między fikcją a ponownym opisem, wprowadzamy krytyczny wątek, który hermeneutyka tradycji skłonna jest wyrzucić poza swe granice. Ów krytyczny wątek zawierał się wszakże potencjalnie w Heideggerowskiej analizie rozumienia. Jak pamiętamy, Heidegger łączy z pojęciem rozumienia pojęcie „projekcji naszych własnych możliwości [*projection de mes possibles les plus propres*]”; znaczy to, że sposób bycia świata otwartego przez tekst wyznacza, co jest możliwe – lub lepiej: co być-może; tu tkwi niszcząca siła wyobraźni. Paradoks znaczenia poetyckiego polega na tym właśnie, że rzeczywistość opisuje się ponownie tylko o tyle, o ile dyskurs zbliża się do fikcji.

Tak więc hermeneutykę tego, co być-może, cechuje zwrot ku krytyce ideologii, którą umożliwia ona w sposób najbardziej zasadniczy. Tym samym dystans wpisuje się w centrum referencji: ujmując byt jako możliwość-bycia, dyskurs poetycki dystansuje się od codziennej rzeczywistości.

d) Hermeneutyka tekstów oznacza wreszcie nie wypełnione miejsce w krytyce ideologii. Ten ostatni punkt dotyczy statusu subiektywności w interpretacji. Jeśli bowiem hermeneutyka zabiega przede wszystkim nie o odsłonięcie intencji kryjącej się za tekstem, lecz o rozpostarcie przed nim świata, to autentyczne jest takie rozumienie siebie, które, jak pragnęli Heidegger i Gadamer, pozwala się wieść materii tekstu. Stosunek do świata tekstu zastępuje stosunek do subiektywności autora; tym samym inne miejsce przypada subiektywności czytelnika. Rozumienie nie polega na rzutowaniu siebie w tekst, tylko na poddaniu mu się; polega na otrzymaniu „ja” poszerzonego o propozycje świata roztoczone przez interpretację. Słowem, to materia tekstu nadaje czytelnikowi jego wymiar subiektywności; rozumienie nie jest już więc konstrukcją, której kluczem byłby podmiot. Jeśli pójść za tą sugestią do końca, trzeba powiedzieć, że subiektywność czytelnika jest zawieszona, odrealniona, przeniesiona w sferę możliwości nie mniej niż sam świat rozpostarty przez tekst. Innymi słowy, jeśli fikcja jest podstawowym wymiarem znaczenia tekstu, to w nie mniejszym stopniu jest ona zasadniczym wymiarem subiektywności czytelnika. Czytając odrealniam się. Lektura wprowadza mnie w imaginacyjne przemieszanie „ego”. Metamorfoza świata zgodna z zasadami gry jest także ludyczną metamorfozą „ego”.

W idei „imaginacyjnej przemiany »ego«” upatruję najbardziej podstawową możliwość uprawiania krytyki złudzeń podmiotu. Więż ta mogła być ukryta lub nie rozwinięta w hermeneutyce tradycji, której groziło przedwczesne wprowadzenie pojęcia przyswojenia, kierującego swe ostrze przeciwko efektowi alienującej obecności. Ale jeżeli dystans względem samego siebie nie jest usterką do zwalczania, tylko warunkiem możliwości zrozumienia samego siebie wobec tekstu, to przyswojenie jest dialektycznym uzupełnieniem dystansu. Tak więc krytyka ideologii może ogarnąć pojęcie zrozumienia samego siebie, które organicznie wiąże się z krytyką złudzeń podmiotu. Dystans wobec samego siebie wymaga, żeby przyswojenie propozycji świata ofiarowanych przez tekst dokonywało się poprzez wywłaszczenie siebie. Krytyka fałszywej świadomości może w ten sposób stać się integralną częścią hermeneutyki i nadać krytyce ideologii wymiar metahermeneutyczny, jaki jej przyznaje Habermas.

## 2. Hermeneutyczna refleksja nad krytyką

Chciałbym teraz krytykę ideologii uczynić przedmiotem rozważania symetrycznego do przedstawionego powyżej, które by zbadało jej uniwersalistyczne rozszerzenie. Oczekuję po tym nie sprowadzenia krytyki ideologii do kolebki hermeneutyki, lecz potwierdzenia opinii Gadamera, według którego obie „uniwersalności”, hermeneutyki i krytyki ideologii, przenikają się. Można by wyrazić to zagadnienie słowami Habermasa: w jakich warunkach krytyka może przybrać postać metahermeneutyki?

Proponuję trzymać się kolejności tez, którą przyjąłem przedstawiając w zarysie myśł Habermasa.

1. Zacznę od teorii interesów stanowiącej podstawę krytyki ideologii, fenomenologii transcendentalnej i pozytywizmu. Można zastanowić się nad tym, co upoważnia do następującego ciągu hipotez: wszelką *Forschung* warunkuje interes, ujmujący znaczenia ze swego pola w ramy znaczenia zakreślanego przez przesądzenie; liczba interesów wynosi trzy (a nie jeden, dwa bądź cztery): interes techniczny, interes praktyczny i interes emancypacji<sup>4</sup>; interesy te zakorzenione są w ewolucji rodzaju ludzkiego, ale oznaczają wznoszenie się człowieka ponad naturę i kształtują się w środowisku pracy, władzy i mowy; w refleksji nad sobą samym wiedza i interes stanowią jedno; o jedności wiedzy i interesu zaświadcza dialektyka, która rozpoznaje historyczne ślady tłumienia dialogu i odtwarza to, co uległo stłumieniu.

Czy te „hipotezy” można poddać opisowi empirycznemu? Nie, gdyż wtedy popadłoby się w zależność od nauk empiryczno-analitycznych, co do których stwierdziliśmy, że wiążą się z jednym tylko interesem, wymienionym jako pierwszy. Czy tezy te są teorią w takim sensie, jaki nadaje temu słowu np. psychoanaliza, czyli zespołu hipotez wyjaśniających, które pozwalają odtworzyć scenę pierwotną? Nie, ponieważ wtedy tezy stałyby się cząstkowe, jak wszelka teoria, i znowu miałyby za uzasadnienie jeden tylko interes, być może emancypacji, wyjaśnienie zaś krążyłoby po kole.

<sup>4</sup> [Zob. J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*. Wybrał, opracował i posłowiem opatrzył Z. Krasnodębski. Wstępem poprzedził S. Rańko. Przetłoczyli M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski. Warszawa 1983, s. 21, 22. Używa się także wyrażenia „interes emancypacyjny” – zob. Szahaj, *op. cit.*, np. s. 135.]



Czy nie trzeba zatem uznać, że odkrycie interesów u korzeni wiedzy, ustalenie hierarchii interesów i ich stosunek do triady praca – władza – mowa należą do antropologii filozoficznej pokrewnej Analityce *Dasein* Heideggera, a szczególnie jego hermeneutyce „troski”? Jeśli rzeczy tak się mają, to interesy nie stanowią ani danych obserwacyjnych, ani całości teoretycznych, takich jak „ego”, „superego” i „id” u Freuda, lecz „egzystencjalna”. Ich analiza wchodzi w zakres hermeneutyki, zważywszy że są one tym, co „najbliższe” i zarazem „najbardziej ukryte”, i że trzeba je ujawnić, by je rozpoznać.

Można, skoro się chce, nazwać tę Analitykę interesów metahermeneutyką, jeśli przyjmie się, że hermeneutyka jest zasadniczo hermeneutyką dyskursu, czyli idealistyczną koncepcją życia mowy. Widzieliśmy jednak, że tak wcale nie jest, że hermeneutyka przedrozumienia jest zasadniczo hermeneutyką skończoności. Dlatego właśnie chętnie się zgodzę ze stwierdzeniem, że krytyka ideologii zgłasza swoje roszczenie z innego miejsca niż hermeneutyka, stąd mianowicie, gdzie splata się ciąg praca – władza – mowa. Lecz oba roszczenia krzyżują się w pewnym miejscu wspólnym: jest to hermeneutyka skończoności, gwarantująca *a priori* powiązanie między pojęciem przesądzenia a pojęciem ideologii.

2. Chciałbym teraz ponownie zastanowić się nad przymierzem, jakie Habermas ustanawia między krytyczną nauką społeczną a interesem emancypacji. Z całą mocą przeciwstawiliśmy przywilej krytycznych nauk społecznych przywilejowi nauk historyczno-hermeneutycznych, który skłania się raczej ku uznaniu autorytetu tradycji niż ku rewolucyjnemu czynowi wymierzonemu przeciwko uciskowi.

Pytanie, jakie hermeneutyka kieruje tu pod adresem krytyki ideologii, brzmi następująco: czy interesowi emancypacji, który uzasadnia trzeci typ nauk, możesz przyznać status równie odrębny, co interesowi stanowiącemu o naukach historyczno-hermeneutycznych? To rozróżnienie stwierdzone jest w sposób dość dogmatyczny, jakby chodziło o stworzenie przepaści między interesem emancypacyjnym a etycznym. Ale konkretne analizy samego Habermasa zadają kłam temu dogmatycznemu mniemaniu. Jest rzeczą najwyższej wagi, że zniekształcenia, jakie opisuje i wyjaśnia psychoanaliza, interpretuje się na płaszczyźnie metahermeneutycznej, gdzie umieścił je Habermas – jako zniekształcenia kompetencji komunikacyjnej. Wszystko wskazuje, że na tym właśnie poziomie funkcjonują zniekształcenia wchodzące w zakres badań krytyki ideologii. Pamiętamy, w jaki sposób Habermas reinterpretuje marksizm opierając się na dialektycznym związku między działaniem instrumentalnym a komunikacyjnym. Instytucjonalizacja stosunków międzyludzkich ulega reifikacji właśnie w samym centrum działania komunikacyjnego, wskutek czego uczestnicy komunikacji nie mogą jej rozpoznać. Tak więc wszystkie zniekształcenia, zarówno odkrywane przez psychoanalizę, jak i ujawniane przez krytykę ideologii, są zniekształceniami ludzkiej kompetencji komunikacyjnej.

Czy można zatem traktować interes emancypacyjny jako odrębny? Nie wydaje się to możliwe, jeśli zważyć ponadto, że ujęty pozytywnie, jako swoista motywacja, a nie negatywnie, od strony zwalczanych przezeń reifikacji, interes ten nie zawiera treści innej niż ideał komunikacji bez przeszkód i bez granic. Interes emancypacyjny byłby w istocie abstrakcyjny i pusty, gdyby nie wpisy-

wał się w tę płaszczyznę, która stanowi dziedzinę nauk humanistyczno-hermeneutycznych, tzn. w działania komunikacyjne. Ale jeśli tak, to czy można oddzielić krytykę zniekształceń od samego doświadczenia komunikacji, tam gdzie się ono zaczęło, gdzie jest rzeczywiste, wzorcowe? Zadaniem hermeneutyki tradycji jest przypomnienie krytyce ideologii, że na to tło twórczej reinterpretacji dziedzictwa kulturowego człowiek może rzutować swoją emancypację i na tym tle przewidywać przyszłą komunikację bez przeszkód i bez granic. Gdybyśmy nie mieli żadnego doświadczenia komunikacji, jakkolwiek byłaby ona ograniczona i zdeformowana, czy moglibyśmy jej pragnąć dla wszystkich ludzi i na wszystkich poziomach instytucjonalizacji więzi społecznej? Wydaje mi się, że krytyka nie może być nigdy ani pierwsza, ani ostatnia; zniekształcenia krytykuje się tylko w imię konsensusu, którego nie można po prostu zapowiedzieć w oderwaniu od rzeczywistości, na wzór pojęcia regulującego, jeśli nie jest ono odniesione do jakiegoś przykładu: jednym z miejsc, w których konkretyzuje się ideał komunikacji, jest właśnie nasza zdolność pokonania dystansu kulturowego, gdy interpretujemy dzieła, jakie otrzymaliśmy z przeszłości. Ten, kto nie jest zdolny do reinterpretacji własnej przeszłości, nie jest, być może, także zdolny do tworzenia konkretnego zamysłu swego interesu emancypacyjnego.

3. Doszedłem do trzeciego punktu niezgody między hermeneutyką tradycji a krytyką ideologii. Dotyczy on przepaści mającej jakoby oddzielać zwykłe niezrozumienie od patologicznego lub ideologicznego zniekształcenia. Nie powtarzam argumentów przedstawionych powyżej, które zmierzają do złagodzenia różnicy między niezrozumieniem a zniekształceniem; hermeneutyka głębi jest wciąż hermeneutyką, nawet jeśli ją nazwać metahermeneutyką. Chciałbym raczej podkreślić pewien aspekt teorii ideologii, który w niczym nie przypomina paralelizmu między psychoanalizą a teorią ideologii. Cała część dzieła Habermasa zwraca się nie do abstrakcyjnie pojętej teorii ideologii, lecz do ideologii współczesnych. Otóż jeśli w ten sposób konkretnie rozwija się teorię ideologii w ramach krytyki epoki obecnej, to odślania ona pewne zjawiska, które wymagają, aby konkretnie, a nie tylko teoretycznie zbliżyć interes emancypacyjny i komunikacyjny na gruncie zreinterpretowanych tradycji.

Jaka bowiem ideologia, zdaniem Habermasa, dominuje w czasach obecnych? Jego odpowiedź bliska jest opiniom Herberta Marcusego i Jacques'a Ellula: jest to ideologia naukowo-technologiczna. Nie będę tu przedstawiał szczegółowo argumentów Habermasa, odwołujących się do ogólnej interpretacji zaawansowanego kapitalizmu i rozwiniętych gospodarczo społeczeństw przemysłowych; przejdę wprost do cechy podstawowej, która, moim zdaniem, w sposób nieodparty ponownie sytuuje teorię ideologii w polu hermeneutyki. Współczesne społeczeństwo przemysłowe, według Habermasa, zastąpiło tradycyjne uzasadnienia i podstawowe przekonania, jakimi ideologia nauki i technologia posługiwały się dla uprawomocnienia władzy. Nowoczesne państwo nie jest już w istocie państwem mającym reprezentować interesy klasy uciskającej, lecz mającym usuwać zaburzenia w funkcjonowaniu systemu przemysłowego. Usprawiedliwianie wartości dodatkowej przez ukrycie jej mechanizmu przestało być w związku z tym podstawową uzasadniającą funkcją ideologii, jak

w epoce kapitalizmu liberalnego opisanego przez Marksa, po prostu dlatego, że wartość dodatkowa nie jest już głównym źródłem produktywności, a jej przywłaszczenie — dominującą cechą systemu. Główną cechą systemu jest produktywność samej racjonalności wpisana w komputery; tym, co należy przeto uzasadniać, są utrzymanie i rozrost samego systemu. Temu właśnie celowi służy aparat naukowo-techniczny podniesiony do rangi ideologii: chodzi o uprawomocnienie stosunków dominacji i nierówności koniecznych do funkcjonowania systemu przemysłowego, choć zamaskowanych przez gratyfikacje, polegające na wszelkiego rodzaju przyjemnościach, jakie ów system oferuje. Współczesna ideologia różni się więc wyraźnie od ideologii opisanej przez Marksa, gdyż ta odnosi się tylko do krótkiego okresu kapitalizmu liberalnego, a zatem nie cechuje się żadną uniwersalnością w czasie; nie istnieje też zresztą ideologia przedburżuazyjna, ideologia burżuazyjna zaś wyraźnie łączy się z ukrywaniem dominacji przez prawną instytucję wolnej umowy o pracę.

Co oznacza dla problematyki interesu przyjęcie takiego opisu nowoczesnej ideologii? Oznacza to, że podsystem działania instrumentalnego przestał być podsystemem i że jego kategorie ogarnęły sferę działania komunikacyjnego. Na tym właśnie polega słynna „racjonalizacja”, o której mówił Max Weber: racjonalność nie tylko zdobywa nowe dziedziny działania instrumentalnego, lecz także podporządkowuje sobie dziedzinę działania komunikacyjnego. Max Weber opisał to zjawisko jako „odczarowanie świata [*désenchantement*]”<sup>5</sup> i „zanikanie charyzmy [*dédivinisation*]”<sup>6</sup>. Habermas opisuje je jako zapomnienie i zatarcie różnicy między płaszczyzną działania instrumentalnego, a zarazem pracy, i działania komunikacyjnego, a zarazem uznanych norm, symbolicznej wymiany, struktur osobowości i metod podejmowania racjonalnych decyzji. W nowoczesnym systemie kapitalistycznym, który wyraźnie zdaje się utożsamiać z systemem przemysłowym *tout court*, odwieczne greckie zagadnienie „dobrego życia” zostało zniesione i zastąpione przez funkcjonowanie sterowanego systemu. Problemy *praxis* związane z komunikacją — a w szczególności pragnienie poddania pod publiczną dyskusję wyboru głównych opcji politycznych i demokratycznego podejmowania decyzji w tej sprawie — nie znikły; trwają, lecz zepchnięte na daleki plan. Dzieje się tak właśnie dlatego, że ich usunięcie nie jest automatyczne i potrzeba uprawomocnienia stałe jest nie zaspokojona, nieustannie bowiem potrzeba ideologii, aby uprawomocnić władzę zapewniającą funkcjonowanie systemu. Dziś tę rolę ideologiczną grają technika i nauka.

Ale wtedy pytanie, jakie hermeneuta kieruje pod adresem krytyka ideologii, brzmi następująco: przyjmijmy, że ideologia polega dziś na ukrywaniu różnicy między normatywnym porządkiem działania komunikacyjnego a uwarunkowaniami biurokratycznymi, zatem na rozmywaniu sfery interakcji, która za pośrednictwem mowy przenika do struktur działania instrumentalnego. Jeśli

---

<sup>5</sup> [Zob. M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Przekład: J. Prokopiuk i H. Wandowski. Wstęp, przypisy i redakcja naukowa: S. Kozyr-Kowalski. Warszawa 1984, s. 137. — M. Orzechowski, *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Weбера*. Warszawa 1984, s. 357. Można też użyć wyrażenia „odrzuć magii” — zob. R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*. Tłumaczył K. Jakubowicz. Posłowiem opatrzył S. Kozyr-Kowalski. Warszawa 1975, s. 130, 420.]

<sup>6</sup> [Zob. Bendix, *op. cit.*, s. 292.]

interes emancypacyjny nie ma pozostać pobożnym życzeniem, to czy można postępować inaczej, niż nadawać mu postać powrotu do samego działania komunikacyjnego? A na czym konkretnie oprzesz powrót do działania komunikacyjnego, jeśli nie na twórczym nawiązaniu do dziedzictwa kultury?

4. To nieuniknione zbliżenie między budzeniem odpowiedzialności politycznej a przywracaniem do życia tradycyjnych źródeł działania komunikacyjnego skłania mnie na zakończenie do kilku słów na temat tego, co wydawało się czwartą i najbardziej uderzającą różnicą między świadomością hermeneutyczną a krytyczną. Jak mówiliśmy, pierwsza zwraca się ku porozumieniu, konsensusowi, który nas wyprzedza i, w tym sensie, istnieje; druga zapowiada przyszłość jakiegoś wyzwolenia, określanego pojęciem regulującym nie bytu, lecz ideału, ideału komunikacji bez granic i bez przeszkód.

Ta pozorna antyteza prowadzi nas do tego, co w całej dyskusji jest najistotniejsze, ale może najbardziej czcze.

Bo w końcu, powie hermeneuta, skąd przemawiasz wzywając do *Selbstreflexion*, jeśli nie z miejsca, które sam ukazałeś jako nie-miejsce, nie-miejsce podmiotu transcendentalnego? Wszak przemawiasz z głębi jakiejś tradycji. Nie jest ona, być może, ta sama, co u Gadamera, może chodzi właśnie o tradycję *Aufklärung*, podczas gdy u Gadamera chodziłoby o tradycję romantyzmu. Ale przecież stale jest to tradycja, raczej wyzwolenia niż przypominania. Krytyka jest także pewną tradycją. Powiedziałbym nawet, że korzenie jej sięgają tradycji wywierającej najsilniejsze wrażenie: aktów wyzwolenia – Wyjścia i Zmartwychwstania. Być może, nie istniałby już interes emancypacji ani zapowiedź wyzwolenia, gdyby rodzaj ludzki zatracił pamięć o Wyjściu, o Zmartwychwstaniu...

Jeśli tak właśnie jest, to nie ma rzeczy bardziej fałszywej niż rzekoma antynomia między ontologią przedrozumienia a eschatologią wyzwolenia. Spotkaliśmy te fałszywe antynomie gdzie indziej: jak gdyby trzeba było wybierać między wspomnieniem a nadzieją! Mówiąc słowami teologii: eschatologia jest niczym bez rycytatywu minionych aktów wyzwolenia.

Szkicując tę dialektykę przypominania tradycji i zapowiedzi wyzwolenia nie chcę bynajmniej znosić różnicy między hermeneutyką a krytyką ideologii. Każda, powtórzę to, ma swoje uprzywilejowane miejsce i, by tak rzec, inne lokalne preferencje: tu – zajmowanie się dziedzictwem kultury, kierujące się może najwyraźniej ku teorii tekstu; tam – teoria instytucji i zjawisk dominacji, zogniskowana na analizie reifikacji [*réifications*] i alienacji [*aliénations*]. Zważywszy, że jedna i druga strona muszą nawiązać do wymiaru cząstkowego, aby upewnić się, że ich roszczenie do uniwersalności jest konkretne, różnice między nimi należy chronić przed wszelkim zamętem pojęciowym. Ale to jest zadanie refleksji filozoficznej: ustrzec przed zwodniczymi opozycjami dążenie do reinterpretacji dziedzictwa kultury, jakie dała nam przeszłość, i dążenie do przyszłościowych wizji wyzwolonej ludzkości.

Niechby te dwa dążenia radykalnie się rozdzieliły, a hermeneutyka i krytyka same zostaną tylko... ideologiami!