

UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

DARIUSZ KULAS

DYSKURS FILOZOFII POSTMODERNISTYCZNEJ

ROZPRAWA DOKTORSKA
NAPISANA POD KIERUNKIEM
PROF. DR. HAB. KRZYSZTOFA WIECZORKA

KATOWICE 2006

Spis treści	strona
WSTĘP	4
Rozdział I	
CZYM JEST POSTMODERNIZM	
1. Kłopoty z postmodernizmem	24
2. Postmodernizm	45
3. Post-pytania i otwartość	51
Rozdział II	
ZMAGANIA Z NARZĘDZIAMI FILOZOFII	
1. Użyteczność	58
2. Wiedza i społeczeństwo	64
3. Teoria i praktyka	71
4. Anty-metoda	80
5. Niewspółmierność	86
Rozdział III	
NOMADYCZNA FILOZOFIA	
1. Pytanie o przyszłość i terażniejszość filozofii	90
2. Postmodernistyczne spojrzenie na przyszłość filozofii	98
Rozdział IV	
ROZUM I HISTORIA	
1. Postmodernistyczne scalanie rozumu i historii	106
2. Odchodzenie wielkiej opowieści	114

3. Spór Lyotarda z Habermasem w kwestii rozumu	121
4. Tożsamość historii	125
5. Nieporozumienia z końcem historii	129
6. Jaka historia?	132

Rozdział V

POSTMODERNISTYCZNY OBRAZ JĘZYKA

1. Retoryczność języka	137
2. Niereferencyjność słowa	140
3. Metaforyzacja i użyteczność	144
4. Kontekst	150
5. Gry językowe	154
6. Dyskurs filozofii – literackość	164

Rozdział VI

JAK MOŻLIWA JEST ANTROPOLOGIA POSTMODERNISTYCZNA

1. Tradycja antropologii w postmodernizmie	170
2. Kwestia ugruntowania człowieka w dyskursie postmodernistycznym	181
3. Postmodernistyczny „tekst” człowieka	191

ZAKOŃCZENIE	206
-------------	-----

BIBLIOGRAFIA	216
--------------	-----

Wstęp

Postmodernizm rodzi kontrowersje, jest bowiem wyrazem tego, co nowe, a zatem podlega wzmożonej krytyce. Jego pozycja nie jest ugruntowana. Szczególnie widoczne jest to na gruncie dyscypliny filozofii, gdyż dociekania Gillesa Deleuze'a czy Jean-François Lyotarda, wymierzone są w tradycyjne uprawianie filozofii i kanon dysputy akademickiej. Podejrzenia budzi niejednolitość samego postmodernizmu, gdyż nie stanowi on jednolitego stanowiska, nie tworzy szkoły, nie ogłasza manifestu postmodernistycznego. A taki manifest dla wielu praktyków akademickich byłby mile widziany, świadczyłby bowiem o umownej „powadze” tego, co nowe i mógłby uprawomocnić krytykę, której wiele kłopotu sprawia nieokreśloność i niesystemowość przedmiotu badań.

Postmodernizm nie daje jednak takiego komfortu czytelności i bezpieczeństwa intelektualnego, pozostaje wyzwaniem dla wszystkich, którzy mierzą się z postmodernistyczną refleksją, każe podążać nieschematyczną drogą. Częstym zarzutem wysuwany odnośnie myśli filozofów, kojarzonych z postmodernistycznym przeinterpretowaniem tradycji, jest fragmentaryczność ich myśli i nieprecyzyjny zakres tematyczny. To pozwala sceptycznie odnosić się zarówno do problematyki postmodernizmu, uznając ją za nieprecyzyjny bełkot.

Problemem jest też powszechność obiegowego, tzw. publicystycznego, felietonowego wizerunku postmodernizmu, który często przesłania wiedzę o filozoficznych tezach Gianniego Vattimo czy Paula Virilia. A tezy te nie są ani błahe, ani oczywiste. Warto im się przyjrzeć. Obiegowa wersja wiedzy o postmodernizmie rzadko podejmuje podnoszony przez postmodernistów problem kresu nowożytności, czyli końca historyczności. Wiedza potoczna rzadko łączy ponowoczesność z rozpadem metafizyki¹. Nie wglębia się w zawile próby reinterpretacji, nie koncentruje się też na kategorii prędkości, za nic ma dromologię Virilia i estetykę znikania². To, co obiegowo deprecjonuje postmodernizm, jako nihilizm naszych czasów, nie odnosi się do trudnej w lekturze interdyscyplinarności Michela Serresa, który poprzez metafory rzeki, skrzyżowania dróg, Arlekina, śladów na śniegu wypowiada sądy o rozgałęzieniach wiedzy, swobodnych odniesieniach, wielowątkowości³.

To tylko kilka ustaleń, którymi zajmę się szczegółowo dalej, ale przytaczam je dlatego, że wiedza potoczna o postmodernizmie rzadko się do nich odnosi. Taka obiegowa wiedza o tym, czym postmodernizm jest staje się najważniejszym wrogiem rzetelnego podejmowania tematu. Prowadzi ona do traktowania postmodernizmu jako mody, chwilowego trendu. Jednocześnie rodzi konstatacje, że to, co jest trudne do objęcia badawczego wymaga czasu — zgodnie z

¹ P. Vattimo: *Ponowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 128 -144.

² P. Virilio: *Esthétique de la disparation*, Paris 1980.

³ D. Egea-Kuehne: *The Humanities and Serres's „New Organization of Knowledge”* [w:] „The International Journal of Humanities”, 2006 vol. 3, number 3, p. 131 - 137.

Heglowską tezę, iż „sowa Minerwy wylatuje z zapadającym zmierzchem...”⁴. Powinno się mieć zaufanie, do tego, co jest utrwalone i zakorzenione, gdyż dopiero po okrzepnięciu idei i utracie statusu nowości, możliwa jest ocena zjawiska *ex post*. Ale jest to podejście trudne do zaakceptowania na gruncie myśli postmodernistycznej. Dla orędowników różnorodności i nomadologii teza o konieczności dystansu czasowego w ocenie zjawiska nie jest uprawomocniona, gdyż każde stanowisko jest tak samo doraźne i tak samo, jak napisałby Richard Rorty, „przygodne słownikowo”⁵. Oddalenie badawcze tylko daje złudzenie pewności, jest też jednym z wyznaczników, jak napisał Lyotard, modernistycznej wiary naukowej, która chce objąć poznawczo całość i ufa ostatecznym sądom⁶. Musimy uznać na gruncie postmodernizmu, że nic nie jest całościowe. Dlatego ważne jest dla mnie, by starać się podjąć myśl postmodernistyczną w jej fragmentaryczności i nieokrzepnięciu, w jej permanentnym niedokończeniu. Sądzę, że postmodernizm jest ważną intelektualnie propozycją filozoficzną i jest wart analizy bez negatywnych emocji.

Przeinterpretowanie tradycji „obecnościowej filozofii”, jak chciał Jacques Derrida, przepełnionej metaforami „świadomości”, „Ja”, „prawdy”, „natury rzeczy”, „głosu”, „logosu”— prowadzi do wypracowania specyficznego dyskursu. Bez względu na niejednolitość postmodernizmu czy wręcz niechęć do określania własnego stanowiska tym terminem (np.

⁴ Zob. G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.

⁵ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 12 -15.

⁶ J-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 79 – 87.

casus Derridy) można odnaleźć powiązania i podobieństwa między różnymi tekstami myślicieli, którzy podobnie, jak powiedziałby Vattimo, uprawiają „przebolenie” tradycji zachodniej filozofii. Odejście, przeformułowanie, ale i próba powołania własnego słownika, odrębnych pojęć i narzędzi badawczych stanowi o specyfice dyskursu postmodernizmu. Ów nowy słownik postmodernistyczny jest wyraźny poprzez wysuwane tezy o porzuceniu metafizycznych rozstrzygnięć, konieczności pogrzebania metafor „natury rzeczy” czy „prawdy”, akcesu na rzecz rizomatycznego uprawiania filozofii Deleuze’a czy Guattariego, zauważenia przemieszania granic dyscyplin wiedzy. Postmodernizm jest dyskursywny, gdyż wypracowuje sobie właściwy sposób prowadzenia sporów, język, pojęcia.

Sądzę, że ważne jest dziś podjęcie w refleksji naukowej konsekwencji badawczych postmodernistycznych rozwiązań w filozofii. Postmodernizm nie jest bowiem wrogiem dla filozofii, gdyż nie jest wrogi względem myślenia. Jest natomiast, jak myślę, wymagający, każe myśl poddawać przekształceniom, wykorzeniać z utartych schematów. Sam postmodernizm silnie uwydatnia odrębność ścieżki poznania. Czyni to na gruncie racjonalizmu, ale osłabionego, co pokazuje Wolfgang Iser, pisząc o rozumie transwersalnym, zdolnym przekraczać granice i typy racjonalności. Nie schodzi na grunt irracjonalny, jest tylko, a może jest aż, osłabieniem ufności względem rozumu i reguł

logiki jako „najwyższych praw myślenia”⁷. Utrata ufności względem metody naukowej i wiedzy naukowej, jak w koncepcji Lyotarda, przechodzi w uznanie wiedzy narracyjnej, która rodzi więź społeczną. Powyższe rozstrzygnięcia przekładają się, jak już napisałem, na pułap językowy i poziom sensów, które ze sobą niosą. Istotne jest, by rozważając ową odrębność słownikową posiłkować się słowem „dyskurs”, gdyż to pomaga dotrzeć do organizacji mentalnej i językowej postmodernizmu.

Dyskurs to słowo skupiające w sobie dwa znaczenia, które dają się ze sobą powiązać. Pierwsze wiąże się bezpośrednio z praktyką filozofii — to cykl operacji intelektualnych, w których poznanie przebiega etapami, jest to poznanie rozumowe⁸. Filozofia musi być dyskursywna⁹. Wiąże się to z tradycją dysputy, która swój nowy wymiar zyskuje w hermeneutyce Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadamera¹⁰. Drugie znaczenie to rozmowa, dyskusja¹¹. Postmodernizm należy postrzegać bardziej w tym drugim znaczeniu, co nie znaczy, że pierwsze odniesienie jest nieadekwatne do terminu postmodernizm. Jak już ustalono — jesteśmy wszak na gruncie racjonalności, która przeinterpretowuje samą siebie, nie tyle odrzuca, ile zamierza się wyzwolić z dawnej racjonalnej pewności. W jakiejś mierze to kontynuacja tendencji, już

⁷Por. K. Devlin: *Żegna Katezjuszu: rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1999; R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980.

⁸A. Nowak (red.): *Encyklopedia powszechna*, Kraków 2001, s. 248.

⁹E. Martens i H. Schnädelbach (red.): *O aktualnej sytuacji filozofii*, [w:] Tanze: *Filozofia podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 33 - 56.

¹⁰P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja: wybór i oprac. K. Rosner*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989; H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.

¹¹*Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, s. 167.

zaistniałych w myśli humanistycznej, co znalazło wyraz u José Ortegi y Gasset, gdy pisał, iż istotne dla Europy jest, by wyzwolić się z racjonalności, która jest wiarą w rozum, która prowadzi do kostyczności i jednolitej wykładni człowieka¹².

Takie podwójne znaczenie dyskursu okazuje się bardzo przydatnym narzędziem, gdyż postmodernizm jest myślą, która swą wykładnię przeszłości przeprowadza na granicy modernistycznej naukowości i postmodernistycznej praktyki narracyjnej. Z jednej strony jest to terytorium dyskursu określone przez prawdę, weryfikację, wynikanie, uprawomocnienie, falsyfikację, rozstrzyganie itp. Z drugiej strony jest to terytorium naznaczone postmodernistyczną narracją — z określeniami paralogii, kreacyjności, dyssensu, nieuprawomocnienia¹³, o czym wielokrotnie zaświadcza *écriture* Derridy czy Lyotarda.

Powyższy przypadek prowadzi do przenikania się modernistycznego modelu naukowości z kreacją postmodernistycznego opisu, który charakteryzuje się antyścjentyzmem, metaforyzacją, fragmentarycznością wielowątkową narracyjnością, różnorodnością. Dlatego wskazany jest na potrzeby analizy postmodernizmu eseistyczny model namysłu, który swobodnie przechodzi między różnymi porządkami wiedzy, o którym Rorty pisał, że ma kreacyjnie i bez obiektywnej pychy sytuować problem. Pozostając w zgodzie z tymi ustaleniami zamierzam posłużyć się esejem w celu rozważenia dyskursu postmodernistycznego.

¹² J. Ortega y Gasset: *Dzieje jako system*, przeł. A. Jancewicz, [w:] Tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 171 - 207.

Do dwóch pierwszych określeń dyskursu należy na gruncie postmodernizmu dołączyć trzecie, które sformułował Michel Foucault. Dyskurs w jego koncepcji odnosi się do pewnego zespołu reguł konstruowania wypowiedzi w poszczególnych dziedzinach aktywności człowieka. Jest więc dyskurs organizacją tekstową, która posiada swoje reguły wyłaniania, pęknięcia, granice, dyskontynuacje, przestrzenie manifestacji. Jest polem wyłaniania się tekstów, ma odniesienie do *parole* a nie do *lanque*, jak czytamy w *Archeologii wiedzy*, gdyż jest to konsekwencja poststrukturalnego rozumienia dyskursu jako zbioru zdarzeń dyskursywnych. O ile powyższe skupienie się na *parole* jest zbieżne z koncepcją dyskursu Ricoeura, o tyle już tropienie pęknięć, progów jest sprzeczne z hermeneutycznym wydobywaniem sensów jako prawdy. W Foucaultowskim badaniu dyskursu chodziłoby zatem jedynie o wskazanie na „współistnienie owych rozproszonych i niejednorodnych wypowiedzi – system rządzących ich rozłożeniem, oparcie jakie wzajemnie dla siebie stanowią, sposób, w jaki wynikają z siebie lub się wykluczają, przekształcenie, którym ulegają, grę, jaką tworzą, ich układ, przekazywanie i wzajemne zastępowanie”¹⁴. Takie rozumienie dyskursu zauważamy również u Lyotarda. Owe konstruowanie nie przekształca się w system, gdyż dyskurs postmodernistyczny nie jest systemowy, pozostaje na gruncie komunikacji między gramami językowymi.

¹³ B. Baran: *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 168 - 182.

¹⁴ M. Foucault: *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 60.

Już wcześniej Martin Heidegger, pisząc *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*,¹⁵, projektował drogę *innego myślenia* w wyniku odwrotu od metafizycznej tradycji, dla której dyskurs konstytuowany jest *zdziwienie* wyrażające się w pytaniu. W Heideggerowskim *innym myśleniu* jest to raczej *wytrzymałość w nasłuchiwanu*, co realizuje się w odpowiadaniu, w rozmowie. Takie konstruowanie wypowiedzi obserwujemy w postmodernizmie. Sądzę, że to właśnie owa **wytrzymałość w nasłuchiwanu**, przez zmaganie się z tradycją filozoficzną, przez odpowiadanie jako ukazywanie w tej tradycji negatywnych bądź pozytywnych skutków na gruncie praktyki społecznej — jest dla postmodernizmu symptomatyczna. Dyskurs postmodernistyczny jest — gdybym mógł posłużyć się terminem Heideggera — wytrzymały.

Dlatego dyskurs postmodernistyczny — jego reguły i konstruowanie, rola autora — zostają wyartykułowane stanowczo przez Lyotarda:

Artysta, pisarz postmodernistyczny jest w takiej samej sytuacji jak filozof; tekst, który pisze, dzieło, które tworzy, nie są z zasady we władzy reguł już ustanowionych i nie mogą być osadzone za pomocą sądu refleksyjnego przez zastosowania do tego tekstu czy do tego dzieła znanych kategorii. Reguły i kategorie są tym, czego dzieło lub tekst poszukuje. Artysta i badacz pracują bez reguł, i - by ustanowić reguły tego, co zostanie wykonane. To dlatego właśnie dzieło i tekst mają własności wydarzenia, to znaczy przybywają zawsze za późno dla ich autora lub - co na jedno wychodzi - praca nad nimi zaczyna się zbyt wcześnie. P o s t m o d e r n ę trzeba by rozumieć wedle paradoksu przyszłości (post) uprzedniej (modo)¹⁶.

¹⁵ Zob. M. Heidegger: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

¹⁶ F. Lyotard: *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, przeł. M. Gołębiowska, przejrzał St. Czerniak, [w:] St. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 42 - 43.

To, co stanowi największą trudność w pisaniu o postmodernizmie, to konieczność posługiwania się pojęciami filozoficznymi, które w tradycji filozofii zostały już zdefiniowane, przeddefiniowane, konstruowane, jak i dekonstruowane. W praktyce filozoficznej taką trudność obrazuje np. pojęcie prawdy, spór o uniwersalia. Ten fakt powoduje, że w dyskursie naukowym pojęcia te są odnoszone do różnych namysłów, występują w wielu systemach, ale różnie rozumianych i akcentowanych, jak i podlegających różnym kontekstom. Taka sytuacja sprawia, że autor staje przed ogromnym wyzwaniem wychwycenia tego, co w podejściu naukowym rozumiane jest jako specyficzny, wydzielony dyskurs filozofii postmodernistycznej, a jednocześnie nie może ograniczać się jedynie do omawiania poszczególnych stanowisk i prezentowania ich uprawomocnienia. Szukanie postmodernizmu nawet u Arystotelesa, jak to ma miejsce u Lyotarda, jest też ważną przestrożą dla tych, którzy chcieliby wydzielić postmodernizm tylko jako nowość i odrzucenie tradycji. Powyższa Lyotardowska praktyka jest jednocześnie wyzwaniem dla interpretatorów, którzy nie chcą dzielić myśli filozoficznej, a jednocześnie ukazują fragmentaryczność opisu naukowego.

Niezwykle ważne jest uchwycenie dyskursu postmodernistycznego poprzez pokazanie jego składowych, języka, pojęć, opisów, metafor, dynamiki, uwikłania w kontekst, zmagania się z tradycją filozoficzną. Sam dyskurs jako całość jest czymś bezpośrednio nieuchwytnym, wyłania się poprzez

jego elementy składowe. Dlatego rozumienie i definiowanie tych elementów staje się podstawą do mówienia o wielości dyskursów. A to przekłada się na związek, a raczej relację nauka — dyskurs. Stanisław Kamiński pisał, że „nauka bowiem może jawić się obserwatorowi jako pewien język lub jako pewne poznanie, lub wreszcie jako pewien przedmiot poznania”.¹⁷

Wynika z tego, że nauka może być umiejscowiona w różnych kontekstach w zależności od odbiorcy, jak i podejmowanych problemów czy przyjętej metodologii. Dlatego postmodernistyczne akcentowanie wielości dyskursów w nauce jest umiejscowieniem nauki w takich różnych kontekstach¹⁸. Jednym z kontekstów jest kontekst historyczno-socjologiczny. Składowymi takiego dyskursu są instytucje, działalność uczonych i ich wytwory, narzędzia, środki pozwalające na prowadzenie tej działalności. Efektem jest poznawczo-abstrakcyjny obraz rozwoju społeczeństwa, tzw. świadomość społeczna. Kontekst genetyczno-formalny natomiast charakteryzuje się jednolitym układem sądów logicznych, które są poprzedzane uzasadnieniem i uporządkowaniem, odnoszą się do przedmiotu poznania z zastosowaniem określonej metody i pojęć ogólnych, przedstawione są w języku informatywnym. Kontekst funkcjonalno-treściowy nastawiony jest zaś na wiedzę, która ma zaspokoić dążenia intelektualne człowieka, jako tego, który nakierowany jest w swej działalności na prawdę. Kontekst antropologiczny ujmuje w sobie zrozumienie człowieka, jak i

¹⁷ S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauki*, Lublin 1981, s. 19.

¹⁸ Por. Tamże, s. 19.

jego otoczenia przez zastosowanie krytycyzmu, argumentacji, wszechstronności i bezstronności. Przytoczone tu przykłady są najbardziej reprezentatywne dla stanowienia o wielości dyskursów, o znaczeniu relacji nauka — dyskurs. Nauka jest kontekstowa, filozofie w jej obrębie również są kontekstowo dyskursywne.

Dyskurs jest również kontekstem, który modyfikuje słowniki pojęciowe, poddaje je obróbce poprzez wplatanie ich w tok namysłu, nie statycznie, ale przez dynamikę posługiwania się nimi. Na gruncie postmodernizmu prowadzi to do tego, że namysł staje się rozmyty, a rozumienie przeplata się z niezrozumieniem. Staje się to problematyczne i w dużej mierze jest ograniczeniem dla namysłu postmodernistycznego. Samo ograniczenie wiąże się z przypadłością wpadnięcia w nieokreśloność namysłu. Jest to również możliwość, aby wykorzystać w interpretacji wielość, nieprecyzyjność, aby stawiać pytania i podejmować problemy z różnych perspektyw.

Dlatego zajmując się postmodernizmem jest się zobowiązanym do przedstawienia składowych dyskursu filozofii postmodernistycznej. Wskazanie to jest oczywiście podyktowane subiektywnym kryterium oceny i zainteresowaniem autora, co do problematyki postmodernizmu. Wyróżniającymi elementami takiego dyskursu są pytania o jakość postmodernizmu, rolę języka, atrakcyjność narzędzi, przyszłość samej filozofii, rozum, historię i swoistą antropologię, która w swej kreacji jest antyantropologią.

Innym istotnym problemem związanym z namysłem postmodernistycznym jest kwestia pisania o postmodernizmie,

co oznacza kilka możliwych sposobów. Taką samoograniczającą się praktyką jest krytyka postmodernistyczna realizująca się w omówieniach tego, co postmodernistyczne. Rezultatem tego byłoby skodyfikowanie, analiza i interpretacja myśli postmodernistycznej. Problem różnorodności postmodernizmu byłby niwelowany na potrzeby takiego dyskursu przez przywoływanych myślicieli postmodernistycznych: Lyotarda, Rorty'ego, Deleuze'a, Derridy, Cliforda Geertza, Zygmunta Baumana i innych. Oczywiście kryterium autorskie jest umowne, gdyż należy pamiętać o różnicach tkwiących w tekstach samych autorów, różnych koncepcjach samego postmodernizmu. Takim piem, wokół którego krytyka postmodernistyczna byłaby prowadzona to swoiste podobieństwa w prowadzeniu namysłu danych autorów, perspektywizm, narzędzia badawcze, pewien typ narracji. To wszystko miałyby zapewnić, że ta różnorodność i wielowątkowość postmodernizmu, na mocy tych kryteriów, daje się zamknąć w ramach takiego dyskursu krytycznego i skupić się na jego omówieniach. Wadą takiego krytycznego podejścia jest możliwość traktowania wielości postmodernistycznej przez wydzielenie jedności postmodernizmu: artystycznego, filozoficznego, społeczno-kulturowego. To prowadziłyby do nieustającego zestawiania, interpretowania, uzupełniania nurtującego problemu i poszerzania namysłu o pośrednie zakotwiczenia samego problemu. Wynikiem takiego krytycznego dyskursu byłoby techniczne opracowanie skupiające się na ocenie problemu i stosunku do niego autorów.

Inną propozycją analizy postmodernizmu jest odniesienie go do rzeczywistości kulturowej. Dyskurs taki toczyłby się w kontekstach dookreślonych. Takimi wyznacznikami kontekstów są normy, znaczenia, postrzeganie i interpretacja świata. Tak prowadzony namysł koncentrowałby się na analizie problemu w szerszym znaczeniu, to znaczy z zastosowaniem empirii, kontekstu kulturowego, przekładania i umiejscowienia namysłu teoretycznego w danym kontekście kulturowym. A wszystko to podlegałoby spojrzeniu z perspektywy postmodernistycznej. Taki dyskurs dążyłby do wiedzy uhistorycznionej. W swych założeniach mógłby dążyć do namysłu nad niemocą uogólnień i myślenia w kategoriach prawdy odkrywanej, ale i tak prymarnie pozostawałoby koncentrowanie się na analizie zjawisk kulturowych¹⁹. A traktowanie postmodernizmu jako zjawiska kulturowego jest jego zawężaniem, co nie znaczy, że sam postmodernizm ucieka od takiej perspektywy.

Moim zdaniem podejmowanie dyskursu filozofii postmodernistycznej jest możliwe, gdy opis i interpretacja zostają powiązane z postmodernistycznym myśleniem. Takie spojrzenie na postmodernizm daje możliwości odejścia od wiedzy zastanej, katalogowanej. Przez dekonstrukcje, która niewątpliwie występuje w dyskursie postmodernistycznym, ugruntowana wiedza zostaje poddana ponownej refleksji. Raczej byłby to dyskurs interpretacji, pytań, wątpliwości badawczych. Odsyłałby to tego, co zostaje porzucone bądź zapomniane w systemach skończonych i zamkniętych.

¹⁹ Zob. A. Kunce: *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003, s. 23.

Taki dyskurs wyznaczany byłby tym, jak różnie można podjąć dany problem, jak wielotorowo przebiega refleksja nad tym, co znane, wpisane w tradycję filozoficznego namysłu, jak i historię idei. Dyskurs ten w swej różnorodności byłby wyrazem dążenia to takiej jedności refleksji, która wychodzi ze stałości problemu i różnicy w jego podejmowaniu. Należy podkreślić, że dyskurs filozofii postmodernistycznej, jak i dyskurs o dyskursie filozofii postmodernistycznej nie jest sprowadzalny do klasyfikacji postmodernizmu, dzielenia na poszczególne nurty, szukania sprzeczności w odniesieniu do innych nadrzędnych filozofii. Postmodernizm w takim spojrzeniu jest dyskursem z różnych perspektyw, różnych refleksji, wielości interpretacji. Taki postmodernizm jest możliwością przedstawienia własnego namysłu w wielości stanowisk, jest prowadzeniem namysłu różnymi ścieżkami za pomocą reguł, które dopiero powstają. Przyjęcie takiego myślenia o postmodernizmie wiąże się z innością patrzenia na autora. Autor jest rozmyty, jak wskazali post-strukturaliści Foucault i Roland Barthes²⁰, nie ma już przekonania co do pewności i mocy poznania tego, co na zewnątrz tekstu. Pozostaje jedynie rozpatrywanie tekstowych gier.

Dyskurs filozofii postmodernistycznej staje przed trudnym zadaniem, gdyż postmodernistyczna kreacja spotyka się z tym, co zakorzenione i uznane w samej filozofii. Jednak taki postmodernistyczny opis daje możliwość podjęcia na nowo starych tematów, stawiania pytań. Taki postmodernizm pozwala

²⁰ M. Foucault: *What is an Author?*, [w:] J. Harari (red.): *Textual Strategies. Perspectives in Poststructuralist Criticism*, Ithaca 1981; R. Barthes: Roland Barthes: *The Death of the Author*,

na dookreślenie jego dyskursu, rozumienie czym jest dyskurs filozofii postmodernistycznej, jak wpisany jest w nim problem oświelenia na nowo starych opisów, kreacyjności, kontekstu. Wydobywanie tych cech postmodernistycznej refleksji jest pokazaniem postmodernizmu właściwego, który nie jest widziany jako moda, publicystyka, nie jest czymś wymierzonym w kanon tradycji filozofowania. Jak pisze ks. Michał Heller:

Nowy styl myślenia często nazywa się **postnowożytnym**. Przeszłość pokaże, czy dokonujące się przemiany będą na tyle głębokie i trwałe, że usprawiedliwią tę ambitną nazwę, zwiastującą następstwo epok, czy też okażą się jedynie przepływającą falą naukowej i filozoficznej mody. W każdym razie zjawisko to wydaje się być na tyle interesującym, iż warto poświęcić mu nieco analitycznej uwagi.²¹

Taki dyskurs postmodernizmu według mnie jest tym, co wyzwala zwolenników, jak i oponentów postmodernizmu z okopów własnych pozycji, stanowisk. Pozwala na przejście do sensu filozofii, dysputy filozoficznej bez wzajemnych uprzedzeń, lęków, jak ujął to Max Horkheimer:

Dochowanie wierności filozofii oznacza niedopuszczenie, by lęk zniszczył zdolność myślenia.²²

To, co będzie tworzyć dyskurs postmodernistyczny wymaga zwrócenia uwagi na zagadnienia, które analogicznie można postawić w każdej innej filozofii. Obszar badawczy będzie naznaczony pytaniami o to, czym jest postmodernizm, o sposoby jego definiowania. Postmodernizm jest odejściem od

[w:] *Image, Music, Text*, trans. S. Heath, New York 1977.

²¹ M. Heller ks.: *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, s. 74.

modernistycznej maszyny pojęciowej, definicyjnej. Toteż trudno definiować i rozstrzygać o istocie samego postmodernizmu. Tym bardziej, że na gruncie samego postmodernizmu takie próby są bezużyteczne, co jedynie mogą podkreślać zakusy rozumowego ujmowania i porządkowania rzeczy. Dlatego definiowanie postmodernizmu pozostaje sprawą otwartą, definicje zastępują pytania, które są bardziej istotne do zrozumienia postmodernizmu. Dlatego interesujący jest sam sposób prowadzenia refleksji, namysłu. Aby zrozumieć postmodernizm, jego wielowątkowość, fragmentaryczność występowania, różnorodność w podejmowaniu problemów, już na wstępie należy nakreślić niejednoznaczne i obszerne terytorium jego myśli.

Takim pytaniem, które w postmodernizmie można uważać za pewien trzon dyskursu, jest pytanie o naturę języka, o to czy posiada on pozycję uprzywilejowaną. Język jako narzędzie praktyki kreacyjnej, bez obecności jego referencyjności, jest tym, co daje w rezultacie twierdzenie, że sądy formułowane w języku odnoszą się tylko do rzeczywistości językowej²³. Określenie dyskursu językowego w jego jednowymiarowej postaci to brak zewnętrznych odniesień²⁴.

Kreowanie nowych formuł przekazu odbywa się za pomocą fikcyjności, pseudohistoryzmu, ironii, retoryczności, metaforyzacji, kontekstu, literackości, intertekstualności. Wiąże się z pokazaniem kryzysu, który wyraża się w załamaniu idei

²² M. Horkheimer: *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktór, Warszawa 1987, s. 391.

²³ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*

²⁴ J-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

nowoczesności jako swoistego projektu globalnego. Bezpośrednio wiąże się to z poczuciem niemocy „metanarracji” jako opowieści wolnościowej i spekulatywnej, które legitymizowały naukę i działania społeczne²⁵. Wyrasta ze świadomości podjęcia problemu „końca historii”, co zostaje przeinterpretowane, co pozwala na ujęcie własnej relacji „post”²⁶. Jest to patrzenie z akceptacją i optymizmem w rzeczywistość wieloznaczną, jednak przez pryzmat doświadczenia „końca historii”, jak i „martwego czasu”²⁷.

Postmodernizm jest również tym, co pozwala na przekraczanie granic między tym, co jest sztuką wysoką i sztuką popularną. Mediuje między pojęciem elitarności i nieelitarności²⁸. To również powoduje, że postmodernizm występuje w wersji popularnej, publicystycznej, felietonowej, jak i ma swoją egzystencję oficjalną wtopioną w dyskurs filozoficzny, antropologiczny i estetyczny.

Postmodernizm to prowadzenie namysłu na obszarze, który charakteryzuje się wielością, fragmentarycznością, różnicą, powtórzeniem, porzuceniem *całości*, *jedności* i *prawdy*. To odwrócenie się od platonizmu, kartezjanizmu, heglizmu²⁹. To wyrażenie radykalnego „nie” dla dualizmu duszy i ciała,

²⁵ Tamże, s. 97 - 109.

²⁶ F. Fukuyama: *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; J. Habermas: *Moderna — nie dokończony projekt (1980)*, przeł. D. Domagała, przejrzał S. Czerniak, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia...*, s. 273 - 295; G. Vattimo: *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia ...*, s. 128 - 144.

²⁷ J. Baudrillard: *The illusion of the End*, Standford 1994; J. Baudrillard: *Precesja symulaków*, przeł. T. Komendant, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 175 - 189.

²⁸ Ch. Jencks: *Architektura postmodernistyczna*, przeł. B. Gadomska, Warszawa 1987.

²⁹ E. Kuźma: *Postmodernistyczna idea powtórzenia i różnicy przeciw modernistycznej idei tożsamości i sprzeczności*, [w:] B. Tokarz, S. Piskor (red.): *Ponowoczesność a tożsamość*, Katowice 1998, s. 62 - 73.

myślenia w kategoriach porządkujących świat za pomocą opozycji w ramach logiki dwuwartościowej, które to myślenie ujawnia nowożytny rozum, jak i pewny podmiot: myślące „ja”³⁰. Podmiot postmodernistyczny jest słaby, przygodny, co wymusza rzeczywistość wieloznaczna, powołując dylematy wyboru i odpowiedzialności³¹.

Postmodernizm to podejście krytyczne do tego, co znane jak i zastane. Ten krytycyzm jest świadomy swego uwikłania w tradycję, przeszłość. Taka świadomość dochodzi do głosu w nieforowaniu własnych jednoznacznych kontrpropozycji, bardziej jest to droga przetransformowania i przesunięć. Takie odejście od schematycznego i rutynowego myślenia daje Derridiańska dekonstrukcja, która jest świadomym znoszeniem opozycji myślowych, które to opozycje są cechą logocentrycznej Europy. Postmodernizm wskazuje na „różnię”, „rozplenienie sensu”, i „dyspens”³², które to mają uwolnić od schematyzmu myślenia i nie pozwalają popadać w rutynę. Takim myśleniem jest na gruncie postmodernizmu nomadyczność, jako namysł (nie)umiejscowiony, przynależny chaosowi, nie dający się jednoznacznie uchwycić w obliczu wyraźnych znaków, które podlegałyby skodyfikowaniu, usystematyzowaniu, zorientowaniu na cel³³.

³⁰ Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1995.

³¹ G. Deleuze, F. Guattari: *Kłaczce*, przeł. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988 1-3, s. 221 - 273; Ch. Taylor: *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.): *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 9 - 21.

³² J. Derrida: *Różnia (différance)*, przeł. J. Skoczylas, przejrzał S. Cichowicz, [w:] M. J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1988, s. 374 - 411; J. Derrida: *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992; J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

³³ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

Cechą postmodernizmu jest jego fragmentaryczność widzenia rzeczywistości, rzeczywistość staje się fikcją bez odniesienia jest „simulacrum”, znaczenie rzeczy zanika³⁴. Podobną diagnozę stawia Virilio, który widzi współczesność przez prędkość, głosząc, że jej zanika realność rzeczy, zanikają punkty odniesienia³⁵. Ważnym wątkiem postmodernizmu jest jego nakierowanie na estetykę przez uznanie estetyzacji życia codziennego, co wyrażane jest w relacjach sztuka a życie codzienne. To wszystko przenosi się na obszar kulturowy, który jest nieokreślony, ze słabym poczuciem tożsamości jednostki, która jest skazana na szukania oparcia i definiowania się w doraźnie kreowanych wspólnotach³⁶. Takie kulturowe postrzeganie świata staje się epatowaniem innością, gdzie swoje uprzywilejowane miejsce posiada widzenie europejskich liberałów³⁷, wzmocnione przez projekt globalnej wioski i szybkiego dostępu do informacji³⁸. W cały ten aspekt kulturowy jest jeszcze wpleciona perspektywa moralna, gdyż moralność jest rozumiana jako działanie człowieka po odejściu od etyki — jako systemu, zbioru generalnych norm, teorii, która w postmodernizmie znajduje się na dalszym planie. Dostrzeganie moralności jest wyrazem tego, co bliższe człowiekowi w jego

³⁴ J. Baudrillard: *Precesja...*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia...*, s. 175 - 189; U. Eco: *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa 1996.

³⁵ P. Virilio: *Esthetique de la...*

³⁶ M. Featherstone: *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czapliński, J. Lang, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia ...*, s. 299 - 332.

³⁷ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*

³⁸ M. McLuhan: *Galaktyka w nowej konfiguracji, czyli nieszczęsny żywot człowieka masowego w społeczeństwie indywidualistycznym*, przeł. K. Jakubowicz, [w:] Tenże, *Wybór pism*, J. Fuksiewicz (wyb.), Warszawa 1975, s. 281 - 300.

codzienności wyborów i odpowiedzialności³⁹. Nieredukowalną cechą postmodernizmu jest ironia i przygodność.

Należy mieć również świadomość, że postmodernizm to również uwikłanie w literaturę, co na potrzeby tej pracy trzeba zasygnalizować, gdyż wielokrotnie dalej będę mówić o literackości filozofii. Postmoderniści w planie literatury sygnalizują: milknięcie literatury, odwrót od świadomości modernistycznej i racjonalistycznej, podkreślanie fikcyjnej struktury samej rzeczywistości na równych prawach, co fikcja literacka przedstawiona w piśmie⁴⁰.

Ważne jest w tym momencie, by skupić się na wybranych wątkach i problemach, które dookreślają i przybliżają dyskurs filozofii postmodernistycznej. Konieczność wyboru i ograniczenia zawsze pozostawiają pewną niepewność, co do wyboru prowadzonego namysłu, jak i rodzaj poczucie winy z faktu pomijania określonych kwestii. Ale pamiętać trzeba, że nie jest to dyskurs systemowy, że wymyka się rozumowi „fizykalnemu” jak to określił Ortega y Gasset⁴¹, że kieruje się w stronę racjonalności, którą już w 1935 roku Ortega y Gasset nazwał umysłem witalnym, a co może mniej oryginalne w 1991 roku nazwał Welsch rozumem transwersalnym⁴².

Dlatego zamierzam spojrzeć na myśl postmodernistyczną poprzez jej nomadyzm, zwracając uwagę na to, że wydobywa ona **ruch myśli, nieustannie zmienia miejsca zakotwiczenia.**

³⁹ Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1994.

⁴⁰ R. Federman: *Surfikcja - cztery propozycje w formie wstępu*, przeł. J. Anders, [w:] Z. Lewicki (red.): *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, Warszawa 1983, s.421 - 432.

⁴¹ J. Ortega y Gasset: *Dzieje jako...*, [w:] Tenże, *Po co wracamy...*, s. 173 - 182.

⁴² W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 405 - 440.

Chcę spojrzeć na szanse jakie stoją przed tak prowadzoną refleksją filozoficzną i zapytać o to, czy stąd może przyjść ożywienie filozofii. **Może postmodernizm jest tylko czymś w rodzaju wstępu, swoistego wprowadzenia do myśli⁴³, która dopiero nadejdzie?** Warto się temu problemowi przyjrzeć.

Postmodernizm jawi mi się jako klasyczny *farmakon*, który Derrida poddał dekonstrukcji. Parafrazując myśl tego filozofa, i nie ograniczając jej do pisma (*écriture*), można byłoby pokusić się o stwierdzenie, że postmodernizm może być lekarstwem, może z niego płynąć odrodzenie/uzdrowienie, może jednak być trucizną. Ważne jest to, jak jest dozowany.

Rozdział I

CZYM JEST POSTMODERNIZM?

1. Kłopoty z postmodernizmem

Perspektywa postmodernizmu jest niejednorodna i złożona pod względem merytorycznym, jak pisze Richard Tarnas:

To, co określane jest jako postmodernizm, zmienia się w zależności od kontekstu, jednak w jej najogólniejszej i najbardziej rozpowszechnionej formie umysłowość postmodernistyczną określić

⁴³ Zob. M. Heidegger., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, „Teksty”, 1976, nr 6.

można jako otwartą, nieokreśloną grupę postaw ukształtowanych przez ogromną różnorodność nurtów umysłowych i kulturowych[...]⁴⁴.

Z tych często odmiennych idei i tendencji powstają pewne zasady, podstawy wspólne, które mają zastosowanie do współczesnego oglądu świata, rzeczywistości. Te wspólne zasady nie są sztywnym kanonem refleksji, raczej są tym wokół czego buduje się namysł, nie stawiając tych zasad w samym centrum, lecz swobodnie pozwalając im się przemieszczać i zajmować pozycje adekwatne do istoty problemu. Dlatego całościowe posługiwanie się terminem postmodernizm byłoby pewnym nadużyciem, sugerowaniem całościowego systemu — a postmodernizm takiego systemu nie tworzy. Tak więc występowanie terminu postmodernizm w tej pracy traktuję na zasadzie porządkowania. Odnoszę go do luźnych, nieczystych i wielowątkowych idei występujących u różnych autorów, którzy podobnie mocują się z kwestią prawdy, rozbudzają wątpliwości, co do wiary w ład, obiektywną prawdę, uniwersalność wiedzy, neutralność i referencyjność języka. Ponadto wysuwają własne propozycje opisu, choć różne i oryginalne, które podkreślają literackość dyskursu naukowego i czynią go moralnie zobowiązującym.

Postmodernizm w filozofii stanowi specyficzny dyskurs, organizuje myślenie, mimo tej niejednorodności. Bez względu na różnice, deklarację przynależności bądź negację utożsamiania się z postmodernizmem, istnieje określona kanwa tekstów, które z praktyką postmodernistyczną są związane.

⁴⁴ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, przeł.

Trudno w analizach akademickich, podejmujących postmodernizm, o brak wyodrębnienia takich autorów, jak: Jean Baudrillard, Zygmunt Bauman, Derrida, Deleuze, Guattari, Lyotard, Rorty, Vattimo, Virilio, Serres. Koncepcje filozoficzne stworzone przez tych myślicieli, niezależnie od tego czy nazwane są dekonstrukcją czy nomadologią, czy dromologią — współtworzą obszar postmodernizmu. Wyznaczają one postmodernizm, rozumiany jako **przeinterpretowanie modernistycznej tradycji filozofii**, ale i prezentacja własnego stanowiska w **duchu „post”**.

Celem niniejszej pracy jest nie tylko prezentacja zasadniczych zagadnień, wokół których koncentruje się postmodernizm, ale i **próba krytycznego podjęcia propozycji w zakresie języka, literackości filozofii, tożsamości człowieka, historii, więzi wspólnoty**. Zamierzam zastanowić się bowiem nad możliwościami zastosowania rozwiązań postmodernistycznych w filozofii.

Chcąc zrealizować powyższe zadania należy zatrzymać się na wstępie nad zakorzenionym i zwyczajowym rozumieniem terminu „postmodernizm”. I tak może się ono odnosić do nowych tendencji we współczesnej kulturze, życiu społecznym i politycznym, związanych z postindustrialnym społeczeństwem, procesami globalizacyjnymi, hipperrealną strukturą rzeczywistości czy decentralizacją kultury, co znalazło wyraz u Baudrillarda, Baumana czy Featherstone’a. Często jest łączone z tendencjami w sztuce, które są odwrotem od nowatorstwa, elitarności i progresu, w tym rozumieniu można mówić o

postmodernizmie Leslieego Fiedlera, Ihaba Hassana, Charlesa Jencksa czy Petera Greenawaya. Wreszcie może być postmodernizm odnoszony do przewartościowania oświeceniowego dziedzictwa w zakresie refleksji humanistycznej, która pojawia się w filozofii. I to ostatnie rozumienie postmodernizmu jest dla mnie w tej pracy wiążące. Jednak nie można gubić z perspektywy rozważań kontekstu kulturowo-społecznego, który być może nie pierwszoplanowo, ale jednak na drugim czy trzecim planie wybrzmiewa w tekstach filozofów: Rorty'ego, Serresa czy Deleuze'a. Warto przyrzeć się zatem kluczowym tezom myślicieli, którzy kształtują mapę postmodernizmu.

I tak Deleuze w swoich poglądach jest wyrazisty, dotychczasową tradycję europejskiej filozofii poddaje rewizji. Ta rewizja europejskiej filozofii z perspektywy Deleuze'a odbywa się za pomocą anytracjonalizmu, anty-platonizmu, anty-heglizmu. To, co ogniskuje myśl Deleuze'a to podejście do pojęcia *różnicy* i *powtórzenia*, a właściwie do wzajemnego ich stosunku⁴⁵.

Do tej pory dotychczasowa metafizyka wobec tych pojęć, według Deleuze'a, jest niezdolna do pomyślenia różnicy i powtórzenia. Taka sytuacja istnieje ponieważ w centrum tradycji metafizyki stawia się *tożsamość*, która określa jedność bytu, pojęcia, podmiotu, przedstawienia. Taka „metafizyka tożsamości” jest dla Deleuze'a ową tradycją filozoficzną realizowaną od Platona po Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Właśnie w tej tradycji różnica i powtórzenie są

podporządkowane i przedstawiane za pomocą Tego Samego, to znaczy tożsamości. Poddanie tych pojęć władzy tożsamości, czyli braku myślenia o nich jako pojęciach autonomicznych, powoduje ich rozumienie wyłącznie negatywnie i podrzędne.

Różnica, jak konstatuje Deleuze, nie może być podrzędną zasadą względem „tego samego”, tak jak i powtórzenie nie może być uznawane jako powielanie tego, co już było. Dotychczasowy grunt tradycji filozoficznej nie pozwalał odkryć tej autonomii i niezależności różnicy. Pojęcia różnicy i powtórzenia były nie do pomyślenia osobno bez tożsamości. Tradycja metafizyczna nie negowała istnienia różnicy, ale wpisywała ją w służbę zasady tożsamości, oswajała, np. opisy Arystotelesa, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Hegla, Immanuela Kanta są fundowaniem apologii tożsamości. Dla Deleuze’a postmodernizm w myśl innej zasady myślenia wyzwala różnicę, czyniąc swobodną grę różnicy i powtórzenia, która jest zaprzeczeniem identyfikowania, porządkowania, przeciwstawiania. Deleuze buduje własną ontologię, która nawiązuje do koncepcji wiecznego powrotu Nietzschego⁴⁶. To różnica jest tym, co powraca, jest najwyższym stopniem różnicowania się różnicy, tak więc wieczny powrót jest rodzajem powtórzenia z zaznaczeniem, że powraca zawsze to, co różne⁴⁷.

Sama ontologia różnicy i powtórzenia w zamierzeniach Deleuze’a ma być ontologią pytania — pytanie rodzi problem. A podstawą wszystkiego i źródłem jest „boska gra”, jak ujmuje to

⁴⁵ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.

⁴⁶ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.

Deleuze. Ta gra charakteryzuje się brakiem reguł, a wszystkie przypadkowe kombinacje są równoczesne i równoważne. Dla Deleuze'a problem, który jest traktowany jako produkt intelektu, jest jedynie „iluzją transcendentną”. Problem różnicy i powtórzenia uwypukla obraz postmodernizmu, na który składa się odwrócenie się od „metafizyki tożsamości”, ambiwalencja, wieloznaczność, problematyczność, paradoks. Jest to charakterystyczne dla natury bytu, którą filozofia opisowo musi podejmować, aby nie poprzestać tylko na wiedzy ludowości zdroworozsądkowej. Sądzę, że tworzenie opisu, który mógłby sprostać chaotycznej naturze bytu, jest obecnie wyzwaniem dla filozofii.

Filozofia dla Deleuze'a i Guattariego jest myśleniem, które wiąże się z eksperymentowaniem postmodernistycznym — to **myślenie nomadyczne**. Charakterystyczne dla takiego myślenia jest sytuowanie swojego namysłu w zróżnicowanych przestrzeniach dyskursów, w owym „pomiędzy”. Nie obiera się optyki badacza, który poruszałby się liniowo, w sposób ciągły między analizowanymi etapami, ale wybiera się podróż punktową, bez linii łączących poszczególne ślady, chaotyczną. Sądzę, że można byłoby stwierdzić, że **myślenie nomadyczne to ciągły ruch myśli, ciągle opuszczanie danego miejsca bez roszczeń, ujarzmiania, dzielenia, wyznaczania centrum**. To ciągle bycie w „pomiędzy” nie jest myśleniem liniowym, raczej jest plątaniną. Deleuze i Guattarii określają taką przestrzeń myślenia mianem „rhizome” (kłącze)⁴⁸. Owa rhizome

⁴⁷Por. M. Herer: *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, s. 243 - 245.

⁴⁸ G. Deleuze, F. Guattari: *Kłącze...*, s. 221 - 237.

— jako roślina która nie ma rozgraniczenia na części nadziemne i pozieme, na centrum i peryferie — jest przeciwieństwem myślenia w modernizmie, które charakteryzuje się strukturą „drzewa”, gdzie elementy są hierarchicznie ze sobą powiązane i tworzą ład. Myślenie o nomadyzmie jest według mnie szczególnie ważne dla rozprawiania o filozofii, dlatego w dalszej części pracę do niego wrócę. Teraz tylko, kończąc prezentację skrótową tez Deleuze’a i Guattariego, ważne jest, by podkreślić myśl, którą na marginesie można było sformułować, że nomadyzm to ciągły ruch myśli, ciągłe opuszczanie danego miejsca bez roszczeń, ujarzmiania, dzielenia, wyznaczania centrum.

Vattimo swój postmodernizm buduje na relacji do nowoczesności, a uściślając, na przeboeniu nowoczesności⁴⁹. Jeżeli postmodernizm ma w swym namyśle być istotną zmianą w filozofii — to nie może polegać na przewyżczeniu nowoczesności. Nowoczesność wyrażała się, zdaniem Vattima, przez to, co nowe. Tak więc według Vattima odwrócenie się od nowoczesności jest niewystarczające i nie jest podstawową zasadą, która wystarczy, aby głosić, że postmodernizm przewyżczył nowoczesność. Odejście od nowoczesności jest tylko pewnym wstępem do postmodernizmu. Nowoczesność to myślenie w majestacie prawdy, która wyzwala do działania i wprowadzania nowych projektów do nowoczesnego świata.

⁴⁹ P. Vattimo: *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk [w:] St. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s.128 - 138.

Postmodernizm jest już tym, co ujmuje możliwość błędu we wszystkich przedmiotach⁵⁰.

Vattimowski postmodernizm zyskuje właściwy sobie wymiar poprzez odczytywanie Nietzschego i Heideggera⁵¹. Dla Vattima sam Nietzsche i jego koncepcja nadczłowieka nie jest kresem metafizyki, ale jest wyrazem przebolecia jej straty. Natomiast filozofia Heideggera jawi się jako otwarta na wielość hermeneutyka. Heideggerowski termin „przebolecia”⁵² jest dla Vattima tym, co właściwie wyraża sobą postmodernizm, czyli zamiast porzucenia modernizmu istotne jest rozumiejące podjęcie minionego. Postmodernizm Vattima widziany przez myślenie Friedricha Nietzschego i Heideggera zapewnia kontynuację różnych założeń, w swej istocie jest hermeneutyczny, podejmuje ponownie przeszłość, nie w imię czegoś nowego czy odbudowania przeszłości, lecz aby się od niej uwolnić, i w końcu chodzi o możliwość „nowego początku”. „Nowy początek” nie jest związany z porzuceniem krytyki i przewyciężeniem modernizmu, ale polega na uznaniu innych jej możliwości. Dlatego postmodernizm nie jest transmoderną, która charakteryzowała by się odejściem od moderny, a raczej jest wyrazem innego przejęcia i transformacji moderny. Vattimo umiejscawia postmodernizm w awangardzie, która była otwarta na różnicę kulturową, językową, swe osiągnięcia sytuowała w perspektywie wielości, jak również obca była jej cecha porządkowania, systematyzowania w imię zasady pojednania.

⁵⁰ G. Vattimo: *The end of modernity: nihilism and hermeneutics in postmodern culture (Parallax: re-visions of culture and society)*, trans. J. Hopkins, Baltimore 1991, p. 164 -181.

⁵¹ G. Vattimo: *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty II”, 1, 1996.

⁵² P. Vattimo: *Postnowoczesność i kres...* [w:] St. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia...* s. 136.

Dla Derridy dekonstrukcja to pewna przestrzeń myślenia, która możliwa jest dzięki pluralizacji świata, a jednocześnie jest to alternatywa dla metafizyki. W myśleniu Derridy następuje wskazanie na oddalający się sens, co znaczy, że sens nigdy nie jest obecny, a jego istnienie „jest” tylko dzięki ruchowi różnicy, która jest pierwotna⁵³. Postmodernizm Derridiański — przy świadomości, iż sama nazwa obca była Derridzie — charakteryzuje się różnorodnością. Dekonstrukcja jest antidotum na rutynę myślenia filozoficznego, czyli jest eksperymentowaniem, które przekracza granice. Ma za zadanie oddziaływać na systemy myślowe, pojęcia, mity — ma dokonać rewizji nadzwyczajnej. Dla Derridy centralną kategorią jest „pismo” i „pisanie”, co zdaniem Derridy na gruncie zachodniej myśli jest zawłaszczane przez mowę, czyli te kategorie są jedynie naśladowaniem mowy. To wywołuje logocentryzm, gdyż język mówiony jest tym co dominuje⁵⁴. Ta sytuacja przekłada się na myślenie w binarnych opozycjach: podmiot — przedmiot, prawda-falsz, itp. Propozycja Derridy zakłada, że miejsce myślenia opozycyjnego rozgrywa się w różnicy, którą powołuje „ruch różni”, następuje rozplenienie się sensu.

Dekonstrukcja w swym założeniu nie realizuje myślenia w wyrażaniu sprzeciwu, lecz realizuje się w pewnym przesunięciu, myśleniu obok. To z pewnością myślenie eksperymentalne, pomijające założenia, reguły (także reguły logiki). Różnica wytwarzając wielość sensów, pozbawia możliwości stosowania logiki dwuwartościowej, dlatego zastępuje ją paralogia.

⁵³ J. Derrida: *Różnica(différance)*, [w:] *Drogi współczesnej...*, s. 374 - 411.

⁵⁴ J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie...*, s. 117 - 146.

Dekonstrukcja Derridy jest rozgrywana na granicy różnych dziedzin, dyskursów, a w szczególności umiejscowiona jest w filozofii i literaturze. Derrida nieustannie postuluje o inność, która rozrywa monotonię mowy, o odmienność i różnicę, która warunkuje przyjazny stosunek do pisma.

Virilio w swym myśleniu jest kwintesencją postmodernizmu. Charakteryzuje ją brak systematyczności, pozbawienie linearności wyводу, modelowanie dyskursu filozoficznego w formę wypowiedzi artystycznych, szukanie nowych terminów. Postmodernizm Virilia skupiony jest wokół dwóch zagadnień — pierwsze zagadnienie to dromologia (filozofia prędkości), której jest twórcą; drugie zagadnienie to estetyka, a właściwie estetyka znikania. Prędkość dla Virilia to podstawowa kategoria, dzięki której należy rozpatrywać wiedzę, jest ona ujmowana fizycznie i metafizycznie. To kategoria uniwersalna. Prędkość jest tym, co kształtuje i wpływa na społeczeństwo i warunki sprawowania władzy. Prędkość jest odwzorowaniem dzisiejszego świata — świata, który charakteryzuje się przyspieszeniem rzeczywistości i rzeczy. Ten pęd prędkości odsłania nam drugie oblicze świata, którego udziałem stało się znikanie rzeczywistości, jak również ubywanie realności rzeczy. Prędkość obdarzała człowieka zawsze binarnie, to znaczy dobrodziejstwo niosło ze sobą ukrytą złowrogą twarz — np. idea energii atomowej to również idea bomby atomowej⁵⁵. Według Virilia żyjemy w wieku podróży, tym samym nasze podróże nie są już nostalgiczne wyczekiwane, ale z względu na prędkość są unifikowane tak

samo jak lotniska, hotele, muzea. Zatracamy odrębność i inność różnych miejsc. W wyniku takiej sytuacji Virilio w miejsce nomady stawia podróżnego, który zawsze jest w drodze, nie ma czasu dla siebie i innych, prędkość daje czas tylko na chwilę. To znaczy jesteśmy tutaj tylko tą chwilę i po chwili znikniemy, to powoduje znikanie ludzi i gubienie rzeczywistości.

Ogromne skutki odczuwania prędkości Virilio widzi w mediach. Tempo podawanych i narastających informacji jest ogromne. Ta prędkość generuje natłok informacyjny, zawęża się czas komunikatu i uwagi, co powoduje, że część informacji znika bez odbioru i wpisuje się jedynie w dany format informacyjny. Postmodernizm Virilia jest krytyczny, obrazuje negatywne zjawiska współczesnego świata, ale nie widzi również możliwości globalnego uzdrowienia tej sytuacji, raczej możliwej zmiany upatruje w epizodycznym działaniu. Rozwiązania „całościowe”, jak mówi, to wielki bluff historii filozofii.

Rorty wpisuje się w nurt postmodernizmu krytycznego. Jego sceptyczne nastawienie do filozofii umysłu, która jest konsekwencją Kartezjańskiego dualizmu, każe odrzucić tezę o tym, że ciało i umysł są osobnymi substancjami. Według Rorty’ego takie rozróżnienie jest pragmatyczne, a nie ontyczne. Kolejnym krokiem jest porzucenie koncepcji umysłu, która jest „zwierciadłem natury”⁵⁶. Dalszą konsekwencją odrzucenia umysłu jako „zwierciadła natury” jest pogląd na sprawę poznania. Poznanie dla Rorty’ego nie jest idealnym

⁵⁵Por. P. Virilio: *Bomba informacyjna*, przeł. J. Staszewski, Warszawa 2006.

⁵⁶R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubialka, Warszawa 1994.

przedstawieniem i odzwierciedleniem przedmiotu zewnętrznego ukazującego się w umyśle. Tak realizowane poznanie musiałoby spełnić wymóg istnienia uniwersalnych i ponadhistorycznych struktur poznawczych dla podmiotu poznającego. Takie założenie jest dla Rorty'ego nie do przyjęcia, zajmuje on stanowisko historycyzmu. Rorty tym samym poddaje w wątpliwość poszukiwania podstaw wiedzy, jak i opracowywanie uniwersalnych teorii. Jest przeciwnikiem twierdzenia, że nasza aktywność poznania jest zamknięta w określonych ramach — według Rorty'ego ramy te są historycznie zmienne oraz podlegają w pewnym sensie kształtowaniu się w procesie badawczym. Odejście od tej koncepcji jest wynikiem preferowania przez Rorty'ego rozwiązań behawiorystycznych i materialistycznych.

Neopragmatyzm Rorty'ego skierowany jest na osiągnięcie celu, tzn., że nasze przekonanie i pojęcia nie mają charakteru obiektywności i prawdziwości, ale ich charakter wyraża się w tym, że z ich pomocą możemy się realizować i dążyć do postawionych przez nas celów. Dlatego Rorty wyraża to poprzez mowę o skuteczności naszego działania, co wiąże z praktyką społeczną i jej społecznymi normami uzasadniania. Rorty wyraża pogląd, że nowożytna filozofia jest opanowana przez epistemologię i stała się metafizyczną podstawą dla filozofii i całej kultury. Przez dekonstrukcję epistemologii Rorty chce podważyć status epistemologii, która jest podstawą filozofii i kultury. Zajmuje stanowisko wobec problemów epistemologicznych twierdząc, że są to tylko pseudoproblemy. Powołuje metaepistemologię, która ma w dekonstrukcyjno-

destrukcyjnym krytycyzmie znieść samą epistemologię. Filozofia dla Rorty'ego ma być modelem egzystencjalno-hermeneutycznym. I to właśnie hermeneutyka ma być metaepistemologią. Język przestaje być narzędziem opisu rzeczywistości. Jest tym, co porządkuje, organizuje w przestrzeni konwersacji i dialogu. Dlatego filozofia zadaniem Rorty'ego nie ma już zadania odkrywania obiektywnych prawd. Taka filozofia konwersacyjna dla Rorty'ego jest wzbogacona moralnie, wyzwala i dekonstruuje przestarzałe pojęcia i wyrażenia językowe. Język dla Rorty'ego jest przypadkiem, przygodnością⁵⁷. Jego rola sprowadza się do dialogu, a nie reprezentowania świata, nie ma języka idealnego, są tylko „słowniki”, które nie reprezentują świata.

Na gruncie filozofii społecznej Rorty jest przedstawicielem liberalizmu i antyuniwersalizmu. W swym liberalnym podejściu jest przekonany o braku nadrzędnych uniwersalnych racji dla zajmowanego stanowiska w jakiejś kwestii, to powoduje powstanie pewnego relatywizmu. Postmodernizm Rorty'ego jest wsparty na historycyzmie i antyuniwersalizmie, co wyraża się w przyjęciu „postawy ironicznej”⁵⁸. Taka postawa staje się cnotą, jest sumieniem i spełnia rolę krytyki (również autoironia). Ironia jest bezradnością współczesnego racjonalizmu, ma pozwolić człowiekowi cywilizacji zachodniej, który jest „zagubiony”, uwolnić siebie (społeczności) od odpowiedzialności. Człowiek, który jest świadomy swej sytuacji posuwa się dalej i poddaje się autoironii.

⁵⁷ R. Rorty: *Przygodność, ironia ...*, s 21- 27.

⁵⁸ Tamże: s. 107 - 110.

Ważnym stanowiskiem na gruncie deklarowanego postmodernizmu jest myślenie Lyotarda. Jest ono pożegnaniem utopi marksistowskiej, w szerszym znaczeniu odejściem od całościowych systemów, wielkich opowieści. Wielkie opowieści, czyli metanarracje, były w modernizmie tym, co prezentowało wiedzę jako jedność⁵⁹. Dla Lyotarda modernizm wygenerował trzy takie metanarracje, a mianowicie emancypację ludzkości (oświecenie), filozofię ducha (idealizm) oraz hermeneutykę sensu (historyzm). Lyotard obnaża jakiemu zniewoleniu ulegał człowiek wikłany w całościowe projekty.

W swej diagnozie Lyotard zauważa, że żyjemy w świecie fragmentarycznym, który nie daje się złożyć w całość. Ten rozpad całości jest wstępnym warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym dla samego postmodernizmu. Aby postmodernizm mógł się rozwinąć konieczna jest zmiana optyki pojmowania rozpadu, powinno się go traktować jako szansę i widzieć pozytywne strony tego rozpadu. Dla Lyotarda ta fragmentaryczność staje się prawdziwą wolnością. Tu wielość jest kategorią naczelną, a nie całość, która podlegała rozumowi. Dlatego dla Lyotarda staje się ważna „mała” narracja, mniejszość, „małe” prawdy. Jest zatem orędownikiem swobody, porzuca przymus rozumu, który dąży do syntetycznej całości, nie przejmującej się tego co „poza”. Lyotard uważa, że uprawomocnienie nauki leży w społeczeństwie, gdyż to społeczeństwo chce takiej nauki, która pozwala osiągnąć stawiane przez społeczeństwo cele. Postmodernizm Lyotarda jest wyrazem precyzji namysłu, który nie jest dowolnością

⁵⁹ J-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport...*, s. 21.

pomieszania, ale będący świadomy heterogeniczności gier językowych, gatunków sztuki nie jest wyrazem hasła „wszystko jest dozwolone”. Jedność nie ma być jedyną obsesją postmodernizmu, należy mieć świadomość wielości form języka, sposobów myślenia i życia. Dla Lyotarda filozofia postmodernistyczna ma zrywać z jednością, ma być pluralistyczna i wyjaśniać problemy wewnętrzne koncepcji, gdyż wielość i heterogeniczność prowadzą do konfliktów. Chodzi tu o to, by nie powodować tych konfliktów w sensie sprawiedliwości, gdyż Lyotardowska sprawiedliwość nie wywodzi się z idei i praktyki konsensusu, ale agonu⁶⁰.

Należy powtórzyć, celem sumarycznego podjęcia myśli, że postmodernizm w filozofii jest obecny poprzez idee i obszary namysłu, które wiążą się z uznaniem upadku wielkich narracji, pluralizmem radykalnym, porzuceniem kategorii całości, jak i rozumu ogólnego — jego miejsce zajmuje koncepcja rozumu „małego” z „małymi narracjami”, jest to rozum transwersalny (odnoszący się do fragmentów, przekraczający granice różnych typów racjonalności). W postmodernizmie filozoficznym podmiot zostaje wyzwolony z całości, jest rozproszony (nomada, podróżny), podmiot mocny ustępuje miejsca podmiotowi słabemu (śmierć podmiotu należy rozpatrywać w sensie zastępowania). Do głosu dochodzi myślenie nomadyczne, eksperymentalne, linearność przestrzeni ustępuje przestrzeni „rhisomatycznej” (rizomatycznej), myślenie oparte na opozycji zastępuje różnica. Prawda rozpada się na wielość „małych” prawd, sens zostaje zastąpiony dyssensem, logika zaś

⁶⁰ Tamże, s. 163 - 178.

paralogią. Często umiejscawiana w tym nurcie dekonstrukcja, czasem wbrew intencjom samych autorów, staje się grą intertekstualną — odchodzącą tym samym od interpretacji tekstu. Rzeczywistość opisywana przez postmodernistów jest określana jako „simulacrum”, czyli traci swą realność, zatracamy bowiem punkty odniesienia poprzez brak referencyjności. Poddajemy się fikcji i symulacji, które zawłaszczają przestrzeń realności (kultura masowa, jej urok i nasze chwilowe zaspokojenie). To, co na koniec warto powtórzyć, gdyż myślę, że jest to naczelna idea, która jednoczy postmodernistów, to wydobywanie relacji postmodernizm — modernizm, która nie jest opozycją, a umiejscawia postmodernizm w tym, co w modernizmie jest skryte, zapomniane, marginalizowane.

Zwolennicy, jak i przeciwnicy postmodernizmu uwypuklają jego niejasność, złożoność, wielowątkowość, nielogiczność. Przy czym cechy te w zależności od przyjętej perspektywy są różnie waloryzowane. Krystyna Wilkoszewska podejmując rzetelną prezentację stanowisk postmodernistycznych próbuje przełamać stronniczość i emocjonalność w podjęciu postmodernizmu. Porządkuje namysł postmodernistyczny z uwagi na podobne podejmowanie kwestii⁶¹. Nie chodzi jej co prawda o wytyczanie wzorów myślenia wśród tego różnorodnego namysłu, ale o zasygnalizowanie kluczowych postaw. Wydaje się, że próba uznania jakiejś jedności w tym niekoherentnym zjawisku humanistycznym jest potrzebna.

⁶¹ K. Wilkoszewska: *Czym jest postmodernizm?*, Kraków 1997.

Również wśród przeciwników sprawa nieokreśloności i niejednoznaczności jest podnoszona, tyle że prowadzi ona do nieuznawania postmodernizmu na gruncie akademickim, jako czegoś, czego nie da się ująć kategoriami nowożytnej naukowości, a zatem z czym nie da się dyskutować na gruncie jednolitej metody badawczej czy reguł logiki pokartezjańskiej, jak nazywa to Keith Devlin. Stąd Ernest Gellner czuje się nieswojo na gruncie nieprecyzyjnym, przeznaczonym według niego „*nur für Schwindelfreie*”, gdyż „nie powstało 39 postmodernistycznych artykułów wiary ani nic na kształt postmodernistycznego manifestu, do którego można by zajrzeć, by mieć pewność, że odpowiednio zrozumiało się jego myśl.”⁶²

Ów dyskomfort nieprzejrzystości myśli, dotkliwy dla naszych przyzwyczajeń do racjonalnego dyskursu, prowadzi do szybkiej i przedwczesnej diagnozy zjawiska, którego nie potrafimy oswoić badawczo lub które jest niekoherentne z naszym modelem wiedzy. Sądzę, że żądanie wobec postmodernizmu, by się zdiagnozował, a również by sam siebie przemodelował na tyle, aby go można było zdiagnozować, stoi w opozycji do samej cechy postmodernizmu, jaką jest niedookreślenie. Stawianie zaś takich żądań wychodzi nie tylko od skrajnych przeciwników, ale i od myślicieli nieco bardziej kompromisowych, do których należy m. in. Jürgen Habermas. Staje się on orędownikiem racjonalnego projektu nowoczesności, który ma prowadzić do *universum*. Żąda on bowiem od „sztuk i od doświadczenia, którego one dostarczają, by przerzuciły mosty nad przepaścią, która oddziela dyskursy

⁶² E. Gellner: *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 36 - 37.

wiedzy, etyki i polityki [...]”.⁶³ W tym sensie postuluje wykorzystanie oświeceniowego projektu, a nie jego odrzucenie na korzyść nieprecyzji, nieokreśloności, różnicy, praktyki społecznej znoszącej poziom „meta”, to jest projektu.⁶⁴

Powyższe reakcje na nieprzejrzystość postmodernizmu, odmienne dla orędowników i przeciwników tego namysłu, jednoczy jedno: próbują sprowadzić debatę nad postmodernizmem na grunt poważnej analizy. Jest to przydatne, gdyż usuwa z pola widzenia powszechne i strywializowane mniemania o postmodernizmie jako o czymś irracjonalnym, niebezpiecznym, relatywistycznym, co wywraca porządek rzetelnej naukowoci.

Globalne oceny typu: to jest bez sensu, to jest bez wartości, to czysty relatywizm, to przecież irracjonalizm - pozwalają nam umieścić jakieś niepokojące zjawisko w relacji do naszego sensownego, jak nam się wydaje, porządku rzeczy, a przez to zapanować nad nim i uzyskać w efekcie poczucie bezpieczeństwa i spokoju.⁶⁵

Wydaje się, że przełamanie lęku względem postmodernizmu i sprowadzenie dyskusji o postmodernizmie na grunt nieemocjonalnych dociekań, jest szczególnie potrzebne w filozofii. Jest to jednak utrudnione ze względu na częste postrzeganie postmodernizmu jako swoistej mody, która zapewne przeminie i niczego do filozofii nie wniesie. Uznanie w postmodernizmie chwilowej mody przekłada się na

⁶³ J. F. Lyotard: *Odpowiedź na pytanie...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia...*, s. 31.

⁶⁴ J. Habermas: *Moderna – nie dokończony...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia...*, s. 273 - 295.

⁶⁵ K. Wilkoszewska: *Czym jest...*, s. 21 - 22.

dyskredytację całości propozycji teoretycznych. Zauważalna odmienność narracji, którą stosują postmoderniści, jest argumentem na rzecz niedyskursywności postmodernizmu, jego modnej retoryczności, która jest jedynie chwilową praktyką hochsztaplerów⁶⁶.

Dzieje się też tak za sprawą częstego utożsamiania cech postmodernizmu artystycznego, obecnego w filmie czy architekturze, z refleksją filozoficzną. Środki artystyczne, jak: pastisz, pomieszczenie konwencji, zacieranie granicy między fikcją i rzeczywistością, implozja znaków, wymieszanie odwołań i cytatów, eklektyzm — przeniesione do oceny postmodernizmu w filozofii prowadzą do uznania postmodernizmu za eksplozję bezsensu⁶⁷. Artystyczność wywodu ma miejsce w filozofii, ale nie jest pierwszoplanowa, gdyż przede wszystkim jest ona wzmocnieniem dla siły argumentacji, co przekłada się na powiązanie sposobu pisania ze stylem myślenia.

Taka ocena jest naturalną postawą obronną, gdyż postmodernizm jest odmienny retorycznie, a nade wszystko odmiennie sytuuje kwestie naukowości, prawdy, podmiotu — co postaram się w dalszych partiach pracy wykazać. Sądzę, że nie należy czynić z dyscypliny filozofii sfery, która miałaby być nietykalną względem tendencji „post”. Jak pisze Ewa Rewers filozofia i tak we współczesnej płaszczyźnie dyskursu jest najbardziej kostyczna i zamknięta na „szczepy” z czegoś

⁶⁶ E. Gellner: *Postmodernizm, rozum...*, s. 57 - 94; A. Sokal, J. Bricmont: *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.

⁶⁷ Por. T. Eagleton: *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.

odmiennego, co rozsadza jednolity wywód⁶⁸. Sądzę, że filozofia zwyczajnie może korzystać z tego, co sprzyja interpretacjom filozoficznym, a postmodernizm podpowiada tu wiele rozwiązań, może więc należy do obecności postmodernizmu w filozofii podejść pragmatycznie, jak chce Rorty.⁶⁹

Problematyczna jest komunikacja między „innymi” filozofiami czy systemami filozoficznymi a postmodernistycznym namysłem. Dzieje się tak za sprawą wysuwania zarzutów odnośnie postmodernizmu, które formułowane są względem własnych kryteriów naukowości i kanonów legitymizacyjnych. Tym samym wytykanie postmodernizmowi np. braku systemowości wydaje się wątpliwe w głębi poznawczej skoro postmodernizm zakwestionował całość i możliwość ujęcia całości czy porządku struktury. Ale powyższa trudność komunikacyjna jest powszechna ze względu na posługiwanie się jedynie wewnętrznymi regułami rozumienia, ale również ze względu na uznanie doraźnych gwarantów prawdziwości i wewnętrznej spójności myśli za „uniwersalne prawa”. Trudno pogodzić wyznawców uniwersalnych praw z tymi, którzy głoszą doraźność wszelkich stanowionych praw. Nieprzystawalność dyskursów jest wielkim problemem. Sądzę, że o ile dla postmodernistów myśl, nazwijmy to, niepostmodernistyczna jest możliwa, bo jest traktowana jako jeden ze sposobów pojmowania i wyrażania świata, wcale nie uniwersalny, to dla ich przeciwników sam postmodernizm jest niemożliwy do przyjęcia, gdyż kwestionuje ich fundamenty metodologiczne.

⁶⁸ E. Rewers: *Obsceniczna kultura cytatów*, [w:] M. Dąbrowski, T. Wójcik (red.): *Dwudziestowieczność*, Warszawa 2004, s. 83 - 96.

Sądzę, że należy przyzwolić postmodernizmowi na jego uczestnictwo w całokształcie myśli, gdyż jest to działanie świadome i nie prowadzi do bezwiednej kompilacji, irracjonalnego odrzucenia tradycji, ale do twórczego podejmowania znanych wątków filozoficznych, a może nawet jest próbą odnowienia filozofii, **zaszczepienia w niej dynamiki i rozchwiania**, nazwijmy to posiłkując się metaforą Deleuze'a i Guattariego, koczowniczego trybu myślenia.

2. Post-modernizm

Postmodernizm filozoficzny cechuje się złożonym stosunkiem do tradycji nauki i dokonań społeczeństw. Jak pisze Welsch, myślenie to „jest zasadniczo hermeneutyczne, to znaczy „nieczyste” w tym znaczeniu, że podejmuje i kontynuuje różne założenia (*Ansätze*); po drugie, zwraca się ku formom ducha przeszłości nie po to, żeby ją restytuować czy też wykorzystać do przygotowania czegoś innego, lecz aby poprzez ponowne podjęcie przeszłości (także estetyczne) równocześnie uwolnić się od niej”.⁷⁰

Dlatego to, co niesie ze sobą refleksja postmodernistyczna nie może być nazwane radykalnym sceptycyzmem czy nihilizmem. Nie należy również rozpatrywać postmodernizmu w odniesieniu do doraźnych sporów o posiadanie monopolu na prawdę, gdyż postmodernizm nie wysuwa haseł roszczeniowych. Problem polega już na samym

⁶⁹ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 27.

⁷⁰ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 189.

analizowaniu postmodernizmu, gdyż samo pytanie „Czym jest postmodernizm?” jest już rozpatrywaniem owego problemu z perspektywy „filozofii obecnościowej”, czyli takiej, która ogniskuje się wokół metafizycznych pytań i przeniknięta jest duchem esencjalizmu. Filozofia obecnościowa to metafizyka, która jest *spiritus movens* całej filozofii. Takie nakierowanie metafizyczne każe w określony sposób ujmować postmodernizm. Jest próbą porządkowania postmodernizmu w binarne spory, które wyrażają się w opozycjach: porządek/chaos, tożsamość/rozproszenie, prawda/fałsz, absolutyzm/relatywizm. Należy uwolnić się od kategorycznej oceny postmodernizmu, jak i prób jego klasyfikacji, gdyż on sam nie jest jednorodny. Niemniej, żeby zastanowić się nad złożonością myśli postmodernistycznej muszę określić kluczowe wątki, które wyznaczają postmodernistyczne myślenie w filozofii i w ten sposób, niejako wbrew intencjom samych postmodernistów, będę starał się uporządkować ten namysł.

Chciałbym dostrzec w tej refleksji ciągłość myśli wobec wcześniejszej tradycji filozofowania, tym bardziej, że postmodernizm sam akcentuje otwartość stanowiska badawczego. Zależy mi na tym, aby ustrzec się błędu, który moim zdaniem często jest popełniany. Polega on na łączeniu namysłu filozoficznego w postmodernizmie z innymi zjawiskami quasi-postmodernistycznymi w kulturze (*new age*, feminizm, globalizacja). I tak postrzegany „społeczny postmodernizm” jest przenoszony na grunt ściśle filozoficzny. Rodzi to błąd poznawczy, gdyż każe odpowiadać na typowo filozoficzne pytania przez pryzmat tego utożsamienia, z uwagi na społeczne

przesłanki. Powyższe uwikłanie umożliwia pogłębia język samego postmodernizmu preferujący wieloaspektowe, interdyscyplinarne metafory. Taka akceptacja dla wieloznaczności przekłada się na kategorie opisu. Postmodernizm opowiada się za płynnością stosowania kategorii opisu, co wiąże się z świadomym zacieraniem granic między tymi kategoriami, które dotąd w tradycji naukowej wyrażane były precyzyjnie.

Filozofia w swej typowej, profesjonalnej postaci stara się zatem, rzecz można, zignorować lub zatrzeć swój status; jednak zarówno ślady tych usiłowań, jak i faktyczna rola języka mogą zostać zdekonspirowane w dekonstrukcyjnej uważnej lekturze, ujawniającej rozmaite sposoby, dzięki którym bezwiednie stosowane figury i retoryczne strategie języka zniekształcają i rozkładają *explicite* sformułowane filozoficzne programy.⁷¹

Staje się to problemem metodologicznym, nawet wówczas, gdy jest się orędownikiem gatunków zmaconych, jak chce Geertz.⁷²

Pewne prawdy, jak myślę, są oczywiste. Po pierwsze, że w życiu umysłowym nastąpiło w ostatnich latach niebywałe pomieszanie form gatunkowych i że pomieszanie to nie słabnie. Dalej, że wielu uczonych odeszło w naukach społecznych od ideału wyjaśniania związanego z pojęciem prawa naukowego i poszczególnych jego realizacji i zwróciło się ku ideałowi wynikającemu z koncepcji konkretnego przypadku i interpretacji.⁷³

Należy pamiętać o tym rozróżnieniu, nie mieszać wszystkiego razem, ale i nie koncentrować się na

⁷¹ R. Nycz: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 31.

⁷² C. Geertz: *O gatunkach zmaconych (nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przeł. Z. Łapiński [w:] R. Nycz, (red): *Postmodernizm. Antologia...*, s. 214 - 235.

⁷³ Tamże, s. 214.

rozgraniczaniu dyscyplinarnym. Ocaleniem jest tu skupienie się na samym myśleniu, na stylu postmodernistycznym, który stanowi o specyfice namysłu. Inne sfery są jedynie na dalszym planie.

Sednem, wokół którego ogniskuje się postmodernizm jest próba zdystansowania się wobec oświeceniowego modelu wiedzy. Filozofia dotychczasowa uznana zostaje za dyskurs skoncentrowany wokół wszechwładnego rozumu, metody, prawdy obiektywnej, pewności, czystości gatunkowej, jednorodności, systemu. Postmodernizm mimo zdystansowania plasuje się jednak nie w opozycji do modernizmu, ale stanowi jego twórcze podjęcie.

Wygrywając jednak obecne zainteresowanie nieciągłością wobec dawniejszych wielkich zależności, stoimy już jedną nogą w pułapce, albo przynajmniej tkwimy w hermeneutycznym błędnym kole. Rozstanie z wielkimi jednościami jest bowiem zarazem porzuceniem pewnej koncepcji filozoficznej, mianowicie koncepcji nowoczesności. To po pierwsze. A po drugie: sama decyzja porzucenia należy do innej koncepcji filozoficznej, już nie modernistycznej, lecz postmodernistycznej. Jesteśmy nie tylko jedną nogą w pułapce, lecz obydwoma nogami tkwimy w błędnym kole. Nie pozostaje nam nic innego, jak z tej konieczności uczynić cnotę, czyli uświadomić sobie, że nasza rekonstrukcja nowoczesności dokonuje się z punktu widzenia, jaki powstał w wyniku doświadczeń – zwłaszcza krytycznych – z nowoczesnością, a więc rekonstruując modernę, upewniamy się w naszej dzisiejszej – „postmodernistycznej” – samowiedzy.⁷⁴

To zdystansowanie przybiera również formę zwrócenia uwagi na te obszary dotychczasowego namysłu, które racjonalizm pomijał lub wykorzystywał je jako negatywne przykłady na potrzeby własnej racjonalistycznej wizji świata. To,

⁷⁴ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 93.

co można nazwać zdystansowaniem postmodernizmu wobec oświecenia, nierzadko postrzegane jest jako negacja modernizmu, ale też i łączność, choć nadwątlona, wyrażona „post”, „trans”. Często też wskazuje się na korzenie postmodernizmu w modernizmie i na początek problemów na linii moderna — postmoderna.⁷⁵ Sam postmodernizm można określić jako namysł, który nie godzi się na ostateczne uprawomocnienie myśli, raczej jest zwolennikiem nieustannego trwania myśli, ciągłego bycia na początku refleksji filozoficznej niż na ostatecznym jej końcu. W takim podejściu widać sam stosunek postmodernizmu do rozumu — to nie jest rozum, który scala, syntezuje. To rozum, który nie jest ujmowany w paradygmacie kartezjańskim, ale jest wyraźnie przemieszczony, jak powiedziała by Welsch, jest transwersalny, to znaczy mogący przekraczać własne typy racjonalności.⁷⁶ Postmodernizm — zdystansowany wobec siebie samego, wobec swej modernistycznej wykładni — sam wskazuje na nieciągłości wiedzy, zniwelowanie mocnego podmiotu poznania. Ważnym postulatem jest brak przekonania do rozumu, który wyrażałby się w jednym uniwersalnym dyskursie. Tu postmodernizm proponuje uznanie wielości dyskursów i ich niehierarchiczności⁷⁷. Uznanie wielości i nieciągłości w nauce, a co za tym idzie całość obszaru poznania i wiedzy, kwestionuje to, co dla wiedzy i nauki jest podstawowe i uprawomocniające — metodę.

O metodzie Hans-Georg Gadamer pisał, że:

⁷⁵ Tamże, s. 64 - 91.

⁷⁶ Tamże, s. 405 - 441.

Logiczna autorefleksja nauk humanistycznych, towarzysząca ich kształtowaniu się XIX w. Jest całkowicie zdominowana przez wzorzec przyrodniczy. Ukazuje to już spojrzenie na dzieje określenia „nauka o duchu”, które uzyskuje znajome nam znaczenie tylko w liczbie mnogiej. Nauki o duchu tak wyraźnie pojmują siebie w analogii do nauk przyrodniczych, że zanika idealistyczny wydzźwięk pojęcia ducha i nauki o duchu. [...] Nauki humanistyczne gotują jednak myśleniu prawdziwy problem, jeśli uznać, że ich istota nie zostaje trafnie ujęta, gdy się je mierzy miarą postępującego naprzód poznania pewnych praw.⁷⁸

Metoda, jak i filozofia teź metody, nie jest traktowana przez postmodernistów rygorystycznie i prowadzi do nieufności względem jej zasadności stosowania. Przenosi się to na rozumienie i podejście do nauki i poznania. Postmodernizm przesuwając akcent na myślenie w stylu anarchizmu metodologicznego Paula Karla Feyerabenda (zasada „*anything goes*”)⁷⁹. Oprócz tak negatywnego podejścia do metody, którą postmodernizm łączy z filozofią obecności, sam wypracowuje inne sposoby opisu w duchu „post”, np. metoda „archeologiczna” Foucaulta, służąca do badania *episteme* (zasada organizująca poznanie w danym systemie tekstowym)⁸⁰. Inna propozycja na gruncie filozoficznym i filologicznym, programowo antymetodologiczna, to Derridiańska dekonstrukcja polegająca na odsłanianiu uwikłań obecnościowego pisma w wyniku pracy „różni”, a prowadząca

⁷⁷ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport...*, s. 121 - 134.

⁷⁸ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 37 - 38.

⁷⁹ E. Martens, H Schnädelbach: *O aktualnej sytuacji...*, [w:] E. Martens, H Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 33 - 56.

⁸⁰ M. Foucault: *Archeologia...*

do krytyki metafizyki, pojęcia podmiotu oraz zasady referencjalności języka⁸¹.

Należy też zaznaczyć, że postulaty przełamania metody, próby odejścia od metodycznego myślenia, nie zawsze układają się w nie-metodę. Właściwie to zawsze napotykamy jakąś metodę, choćby i bardzo chaotyczną, niekoherentną. Nawet wbrew samym autorom, chcących widzieć swe dokonania w perspektywie niemethodycznej. Dlatego metoda, jak i nie-metoda postmodernistyczna odgrywa ważną rolę w dyskursie filozoficznym, gdyż jest bezpośrednio powiązana z dociekaniem prawdy — tej wielkiej, uniwersalnej; jak i tej małej, nadwątlonej, postmodernistycznej.

3. Post-pytania i otwartość

Postmodernizm w stosunku do innych nurtów filozoficznych wciąż pozostaje przede wszystkim namysłem nad tymi samymi pytaniami. To znaczy swą refleksję kieruje na człowieka, świat, prawdę/prawdy, język, moralność. Jak każdy namysł, tak i on podlega krytyce, błędom, ocenie. Jest więc dyskursywny, choć odmiennie rozwiązuje zagadnienia. Postmodernizm jest niejednorodny. Jedne obszary akcentuje mocniej (np. język, etyka), inne zaś pomija (ontologia). Za każdym jednak razem wypracowuje specyficzną retoryczność, gdyż jest nastawiony na komunikację względem zakorzenionych w tradycji naukowej metafor, jest to jednak

⁸¹ J. Derrida: *Różnia (différance)...*, [w:] M. Siemek (red.): *Drogi współczesnej...*, Warszawa 1978, s. 374 - 411.

komunikacja fragmentaryczna i pragmatyczna. Namysł postmodernistyczny jest nieciągły i sprzeczny (sprzeczność jest wykorzystywana do wyostrenia niemożności uchwycenia pewnych problemów). Ocenianie go w kategoriach opisu modernistycznego, tropiącego niejasności i brak wyrazistości logicznej, byłoby możliwe, aczkolwiek wygubiłoby jego specyficzny charakter.

Próby jednoznacznie i prawomocnie definiujące postmodernizm nie tylko są *passé* i nie rozwiązują niczego okazując się bezużytecznymi, ale przede wszystkim sytuują się w poprzek idei rozwijanych przez postmodernistyczny namysł. Skoro postmodernizm określił siebie w relacjach „post-”, „trans-”, „contra-” do modernizmu, nie może być ujmowany poprzez definicje racjonalnie precyzujące i rozstrzygające o jego istocie, wyznacznikach, funkcjach czy relacjach, sprowadzające wszystko do substancjalnych określeń. Wszak pokusa oświeceniowego porządkowania świata przez rozum zapewne mogłaby dookreślić jego miejsce i rolę we współczesnej refleksji, jednak z perspektywy postmodernizmu niczego to nie wnosi.⁸²

Wszelkie jednoznaczne definiowanie, podporządkowywanie postmodernizmu i ubieranie go w obcy mu kanon myślenia — z perspektywy wyznawanego przez nas namysłu — zaświadcza tylko o zręczności autora, który wkomponował postmodernizm we własną maszynę pojęciową. Odebrał mu siłę retoryczną, obnażając błędy uznane z uwagi na własny system naukowy. Rzutuje to niewątpliwie na wartościowanie postmodernizmu w opozycji do własnych kryteriów poznawczych i wartości estetycznych.

⁸² A. Kunce: *Doświadczenie tożsamości w perspektywie postmodernizmu*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Wydział Filologiczny, Katowice 1999, s. 21.

Rodzi się podejrzenie, **czy aby sam postmodernizm nie staje się dogmatyczny w apologii własnych reguł, w uznaniu ich za najlepsze i najbardziej użyteczne, w domaganiu się przestrzegania zasad pragmatycznych.** Każda filozofia jest dogmatyczna, gdyż kultywuje przywiązanie do własnych fundamentów metodologicznych, jest zawsze czynionym wyznaniem wiary filozofa. Tak więc i postmodernizm można oceniać w tej perspektywie. Niemniej jego dogmatyzm, poprzez programowe rozbijanie jedności i podważanie pierwszych zasad, uniemożliwia wzniesienie systemu, warowni pojęciowej, która gwarantuje stabilność dogmatycznych słowników. Dogmatyzm postmodernizmu jest więc nieustannie burzony. Każdą filozofię, dokonując jej analizy, najlepiej rozpatrywać w odniesieniu do jej własnych kryteriów. Tak więc zamierzam postmodernizm odnieść do wypracowanych przez niego kryteriów, metafor, ścieżek poznawczych. Wtedy dopiero krytyka problemowa jest zasadna, gdyż odwołuje się do reguł wypracowanych przez analizowany system.

Postmodernizm, jak już wspominałem, buduje swój namysł intertekstualnie, to znaczy wskazuje na konstytutywną przestrzeń między tekstami literackimi, filozoficznymi, kulturowymi (normy, zachowania, artefakty, instytucje, wzory mentalne itp.) Poszukuje MIĘDZY „tekstami”. Liczne są w nim odniesienia do pism Hegla, Karola Marksa, Zygmunta Freuda, Nietzschego czy Heideggera. W takim zestawieniu dochodzi do mieszania się idei, interpretacji. Heglowski ślad w filozofii postmodernistycznej polega na odwołaniu się do interpretacji historii. To, co dla postmodernizmu jest nośne w myśleniu

Marksa i Freuda to wyzwolenie się człowieka spod dawnych absolutystycznych form przymusu, inna rzecz, że następuje zastąpienie ich innymi, np. społecznymi czy biologicznymi. To tylko kilka tropów myślowych, nie są to bowiem odwołania systemowe, a tylko wybiórcze — zainteresowania Marksem zostają odrzucone przez postmodernistów wraz z przyjściem tzw. „szoku Solżenicyna”⁸³. Nietzsche okazuje się użyteczny dla myśli postmodernistycznej jako prześmiewca zastanej filozofii, ale i jako wyzwoliciel człowieka spod prymatu rozumu i prawdy w imię życia, mocy twórczej. Jest również tym, który dał podwaliny pod zmieszanie dyskursów, głosząc artyzm filozofii i jej zbliżenie do poezji. W koncepcji Heideggera zaś postmodernizm upatruje śladu samej destrukcji, w proponowaniu destrukcji humanizmu, w odejściu od europejskiej metafizyki i zbudowania na gruzach dawnego myślenia nakierowanego na prawdziwe bycie. Tych zakotwiczeń postmodernizmu jest dużo, są jednak wśród nich takie, które odbijają się mocnym echem w piśmiennictwie postmodernistów. Są to nie tylko wspomniani tu Hegel, Marks, Freud, Nietzsche, czy Heidegger

Największe znaczenie dla postmodernizmu w historii filozofii mają sofiści⁸⁴. To oni zwrócili uwagę na to, że język jest jedynie narzędziem służącym w grach retorycznych. Sam zaś tok dowodzenia, formułowania twierdzeń, obalania sądów przeciwnika stanowi rodzaj retorycznego agonu. Logika nie jawi się tu jako odbicie najwyższych praw myślenia, ale jako zbiór

⁸³ K. Wilkoszewska: *Czym jest...*, s. 48 - 49.

⁸⁴ Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2000, t. 1, s. 271 - 272.

doraźnych reguł pozwalających wygrać własne racje. Prawda jest jedynie w języku. To już krok to Nietzscheńskiego i dalej postmodernistycznego rozstrzygnięcia Donalda Davidsona czy Rorty'ego, że pojęcia prawdy nie można odnosić do rzeczywistości pozajęzykowej, a może i prościej jest zrezygnować z tej patetycznej metafory. Sofiści wskazywali na niemożliwość budowania teorii w oparciu o jedność poznania, gdyż realizacja owego poznania następuje w języku i jest poddawana celom praktycznym. Ta binarność układu między relatywizmem a absolutyzmem poznawczym, najlepiej realizuje się w koncepcji gier językowych Ludwiga Wittgensteina⁸⁵, niemniej właśnie to sofisci są tymi, którzy pierwsi zwrócili uwagę na rolę języka, jak i na relatywistyczne akcenty poznania w uznaniu „człowieka za miarę wszechrzeczy”⁸⁶. Innym problemem dla sofistyki jest pytanie wyjściowe. Jeśli dla ontologii brzmi ono: „co istnieje?”; dla mentalistycznego stanowiska przyjmuje ono postać: „co mogę wiedzieć?”; to dla sofistów pytanie wyjściowe (przez zwrócenie na język) jest następujące: „co mogę zrozumieć?” Dlatego język u sofistów jest traktowany jako medium wyjaśniania, co kumuluje się w sztuce prowadzenia sporów. Greckie *eristikòs* jest sporem, walką i kłótnią i ma ślad w erystyce jako sztuce dyskusji. Sofistyczną erystykę w postmodernizmie można odnaleźć w postulacie pluralizmu słowników. Pluralizm postmodernistyczny na gruncie języka związany jest z relatywizmem poznawczym,

⁸⁵L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.

⁸⁶Por. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1994, t. 1, s. 233 - 296.

a raczej z wyborem wielości prawd (doraźnych, małych) zamiast obowiązującej jednej wykładni.

To tylko kilka tropów myślowych, które ogniskują się w postmodernizmie i wyznaczają pewien obszar problematyki. Postmodernizm w obszarze problematyki pozostaje jakąś uchwytną płaszczyzną, gdyż można wyodrębnić stale powracające i tak samo analizowane pojęcia. Taką płaszczyzną jest na pewno pytanie o kondycję człowieka, moralność, niereferencyjność języka, nomadyczność myślenia, otwartość tematyczną i stylową. Istotny jest sam sposób myślenia. Jest to myślenie eksperymentalne, wzorowane na awangardzie artystycznej, dokonujące zwrotu od sposobu myślenia klasycznego (homogenicznego) do myślenia heterogenicznego, poróżnionego, zdecentrowanego. Wskazywał na to Lyotard, że postmodernizm przywołuje niemoc wyrażenia, zaświadcza o tym, że nie można ufać nostalgii, która każe szukać nowych środków, aby jednak coś wyrazić. Postmodernizm znajduje zamorzenie w tej awangardzie (np. kubizm), która jeśli szuka nowości to po to, by zaświadczyć o niemocy przedstawienia.

W przestrzeni intertekstualnej postmodernizmu nie sposób nie odnotować wyrazistej formacji tekstowej, która stanowi oponenta postmodernizmu. Dyskurs poniekąd unieważniający postmodernizm jest obecny we współczesnej myśli filozoficznej⁸⁷. Można by przywołać takie formacje filozoficzne jak: chrześcijański dyskurs związany z nauczaniem Kościoła; inne dogmatyczne stanowiska religijne, o których

⁸⁷ Z. Sarała (red.): *Postmodernizm .Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995.

Gellner⁸⁸ pisał, że są ważnymi graczami na współczesnej arenie międzynarodowej; absolutyzm poznawczy orędowników idealizmu; koherentną myśl (po) oświeceniową i dalej (po) pozytywistyczną itp. Dialog z tymi formacjami jest dyskursem wzajemnych antagonizmów, bardziej polega na skupieniu się na samym sobie niż na podjęciu dialogu. Jest to dyskurs wzajemnych żądań; jak pisze Lyotard:

Nie wszystkie żądania [...] są równie ważne. Mogą nawet stać w sprzeczności. Niektóre poczyniono w imię postmodernizmu, inne - by go zwalczać. Niekoniecznie tą samą rzeczą jest żądać, by zaopatrzyć się w referencję (i rzeczywistość obiektywną) lub w znaczenie (i wiarygodną transcendencję) lub w adresata (i publiczność), lub w odbiorcę (i podmiotową ekspresję), lub w komunikacyjny konsens (i ogólny kod wymiany [*des échanges*], na przykład rodzaj dyskursu historycznego). Ale w różnorodnych wezwaniach do zawieszenia eksperymentowania artystycznego jest to samo przywołanie do porządku, pragnienie jedności, identyczności, bezpieczeństwa, popularności (w znaczeniu „znalezienia publiczności”, *Öffentlichkeit*)⁸⁹.

Powyższe nastawienie, które rzadko kiedy jest otwarte, nie wiąże się z dostrzeżeniem racji swego oponenta. Nie prowadzi też do budowaniem namysłu czy prowadzenia refleksji w oparciu o wspólnie uznane racje. Jest często dogmatycznym monologiem rozwijanym przez każdą ze stron. Niemniej obecność oponentów w przestrzeni tekstowej postmodernizmu, który programowo zakorzenia się, czerpie z tego, co go otacza, by rozbić własny narcyzm, pozwala rokować obiecująco na przyszłość. Być może takie wspólne i jednoczące formułowanie dyskursu prowadziłyby sam

⁸⁸ E. Gellner: *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 95 - 98.

⁸⁹ A. Szahaj (red.): *Postmodernizm i filozofia*, Toruń 1995, s. 31 - 32.

postmodernizm do rozumienia stałości zasad, porządku w myślowej komunikacji ze światem, a dla oponentów postmodernizmu to otwarte rozumienie wymuszałoby włączenie w swój zakres myśli takich ważnych drogowskazów postmodernistycznych, jak: nieokreśloność, wielość, rozmycie, nieciągłość myślenia itp. Byłaby więc to uzgodniona, wspólna praktyka językowa korzystna dla dotychczasowych oponentów.

Może postmodernizm jest tylko czymś w rodzaju wstępu, swoistego wprowadzenia do myśli⁹⁰, która dopiero nadejdzie. Heidegger pisał o walorach wprowadzenia nowości w myśleniu. Może postmodernizm właśnie to dziś zapowiada. Sądzę, że takie patrzenie na postmodernizm może go na nowo odkryć i docenić jego znaczenie. Można by na koniec zadać pytanie czy **postmodernizm nie jest tylko dyssensem sensu, który dopiero zostanie wydobyty i zrozumiały z perspektywy unieważnienia postmodernizmu?**

⁹⁰ Zob. M. Heidegger., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, „Teksty”, 1976, nr 6.

Rozdział II

ZMAGANIA Z NARZĘDZIAMI FILOZOFII

1. Użyteczność

Postmodernizm w filozofii jest często postrzegany poprzez jego użyteczność. Czemuś służy, jest doraźny i praktycznie wpisuje się w praktyki społeczne. Namysł filozoficzny jest sprowadzany do użyteczności w praktyce społeczeństwa liberalnego. Jak pisze czołowy neopragmatyk Rorty:

[..] utrzymywać będę, że instytucjom i kulturze społeczeństwa liberalnego lepiej służy słownik refleksji moralnej i politycznej, [...]. Spróbuję wykazać że słownik oświeceniowego racjonalizmu, choć niezbędny był dla powstania demokracji liberalnej, stał się obecnie przeszkodą w zachowaniu i rozwoju społeczeństw demokratycznych. Będę twierdził, że zdawniejszy do tego celu jest słownik [...] dla którego zasadnicze są raczej pojęcia metafory i autokreacji niż pojęcia prawdy, racjonalności i obowiązku moralnego⁹¹.

Wolność idei, kształtowanie się namysłu nie są ograniczane, lecz przepuszczane przez sito użyteczności. Coś jest potrzebne, a jakiś rodzaj opowieści naukowej nie staje się inspirujący dla społecznych celów. Samo nabywanie wiedzy dla kształtowania osobowości, zdobywanie i rozwijanie tejże wiedzy dla niej samej — tracą na popularności. Jak pisze Lyotard:

⁹¹ R. Rorty: *Przygodność, ironia...* s. 73.

Można się odtąd spodziewać radykalnego uzewnętrznienia wiedzy w stosunku do „podmiotu” wiedzy [*sachanf*], bez względu na to, w jakim miejscu procesu poznawczego miałyby się znajdować. Stara zasada, że nabywanie wiedzy jest nierozdzielnie związane z kształtowaniem (*Bildung*) umysłu, a nawet osoby, wychodzi i będzie coraz bardziej wychodzić z użycia⁹².

Stąd idea niemiecka — wedle której tworzony był chociażby Uniwersytet Berliński w latach 1807-1810⁹³ — by dążyć do wiedzy jako takiej i by budować ją w duchu narodu, wydaje się anachroniczna. Postmodernistyczna użyteczność rozstrzygnęła o przedawnieniu tej spekulatywnej metanarracji na rzecz tego, co służy informacyjnemu społeczeństwu i co buduje odpowiedzialną wspólnotę „tu i teraz”. Użyteczność idąca w parze z konkurencyjnością, zastosowaniem w organizacji społecznej wygrywa.

Należy postawić pytanie szersze, czy użyteczność, która wynika z teoretycznych założeń, jest w filozofii cechą podstawową, czy przynależy do natury myślenia, czy tylko pojawia się na marginesie namysłu, idei, systemów filozoficznych. Sądzę, że przynależy ona do natury myślenia jako takiego, gdyż ostatecznie każdy namysł jest uwikłany w porządku instytucjonalne, dalej w praktyki społeczne, we wzory myślenia, nie powstaje w próżni kulturowej i jako taki przekłada się na rzeczywistość społeczną. Faktem jest, że w praktyce liberalnego społeczeństwa użyteczność jest kreowana na cechę podstawową, dlatego postmodernistyczne myślenie ją podejmuje. Jeżeli postmodernizm jest użyteczny, to znaczy to, że nie uzurpuje sobie prawa do bycia na piedestale wiedzy,

⁹² J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport...* s. 29 - 30.

⁹³ Tamże, s. 97 - 109.

która udaje, że jest obiektywna, neutralna, niezależna od praktyk społecznych. Użyteczność ta przejawia się i w tym, że postmodernizm wykorzystuje konteksty, w których uczestniczy: kulturowe, filozoficzne, literackie, społeczne, ekonomiczne itp. Jest intertekstualny poprzez odniesienia tekstowe, to znaczy, że czerpie z całej tradycji naukowej i pozanaukowej i w ramach dyskursu swobodnie ze sobą zestawia różne porządki wiedzy. Ale to zestawienie jest „swobodne” na mocy doraźności, na potrzeby aktualnych problemów. Użyteczność stanowiska postmodernizmu przejawia się i w tym, że uznaje się przydatność samej filozofii, jako opisu, który służy i kształtuje dobre myślenie w społeczności. Użyteczność każe dostrzec w filozofii narzędzie do tworzenia ciekawych opisów i skutecznych rozwiązań ważnych dla społeczności „tu i teraz”. Sądzę, że jest to ważne, gdyż wiąże filozofię z wymogiem moralnego zaangażowania się w to, co stanowi się słowem. Myślę, że ten imperatyw, nakładający na filozoficzny opis obowiązek bycia odpowiedzialnym, prowadzi do filozofii, która jest bliższa człowiekowi i scala wspólnotę.

Taki pragmatyczny model filozofii zostaje wzmocniony przez etnocentryzm. Sądzę, że etnocentryzm jest podstawową cechą refleksji filozoficznej, gdyż formułowana jest ona z określonego punktu widzenia, który wyznacza centrum oglądu, preferuje własne normy, swoje kryteria weryfikacyjne, jest stronniczy, wyklucza obce gry językowe. Wraz z najbardziej podstawowymi pytaniami formułowanymi z określonego pułapu wiedzy, z uwagi na założenia metafizyczne, pojawiają się stronnicze i nieuniwersalne odpowiedzi, które mieszczą się w

ramach wyznawanego systemu wiedzy. Niemożność powołania uniwersalnego horyzontu badawczego i przynależność do „tu i teraz” każe widzieć we wszelkich nurtach filozofii to zakorzenienie. Nawet roszczeniowa pretensja w filozofii do formułowania sądów obiektywnych, uniwersalnych, nie uwikłanych w doraźne rozstrzygnięcia wydaje się jedynie etnocentryczną praktyką, która w tak patetyczny sposób pojmuje siebie samą. Etnocentryzm, nawet zaprzeczony, jest cechą filozofii. Postmodernizm, nastawiony użytecznie, wynosi go na piedestał. Wielki orędownik etnocentryzmu poznawczego Rorty, widział w nim szansę na ocalenie przygodności języka i uczciwą ocenę właśnie używanego przez nas opisu czy stosowanej praktyki społecznej⁹⁴. Sam dyskurs potrzebuje etnocentryzmu jako wewnętrznego przewodnika do powściągnięcia uzurpacji wiedzy, by objąć swymi założeniami całą myśl ludzką. Etnocentryzm jest po stronie uznania gier językowych Wittgensteina, które uwypuklają rolę kreacji lingwistycznej, a nie poszukują prawdy jako takiej⁹⁵

Takie usytuowanie problemu umożliwia wpisanie się w daną metodologię, świadomy jej wybór, ale i świadomość kreacji, którą się wznosi. Dlatego częste łączenie postmodernistycznych idei z relatywizmem etycznym, kulturowym czy poznawczym wydaje się nieuprawomocnione, gdyż to właśnie postmodernizm stracił ufność, co do relatywizmu, który miałby być niestronniczym oglądem znikąd na temat tego, że nie ma jednych norm, a formułując swój sąd

⁹⁴ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 20 - 43.

⁹⁵ L. Wittgenstein: *Dociekania...*

stałby na neutralnej płaszczyźnie poświeceniowej europejskiej nauki. Relatywizm uwierzył we własną neutralność, niewaloryzowanie, natomiast etnocentryzm świadomie podkreśla swoją stronniczość – nawet gdy formułuje się o wielości prawd. Jednak etnocentryzm filozoficzny wyrzeka się starego przywiązania do prawdy, pewności, absolutności, istoty. Udziałem takiej myśli może być bowiem tylko użyteczna i doraźna praktyka społeczna, w ramach której traktowanie tych pojęć jest narzędziem technicznym namysłu, metaforą, którą nie ma konstruować namysłu, a jedynie spełniać rolę użyteczną w stosunku do dyskursu. Dyskurs ma wykorzystywać figury mentalne jako figury stylistyczne. Językowy aspekt prawdy, który idzie w parze z uznaniem jej kreacji, sprzyja uznaniu każdej metodologii za doraźną słownikową próbę, co akcentował Rorty i Feyerabend. Prawda i metoda są wprzęgnięte w wzajemną relację, która wyraża się tym, że poniekąd prawda jest taka jaka metoda, a metoda jest taka jaka prawda. To ujęcie dotyczy słownika Rorty'go. Jak pisze :

Niewielka część finalnego słownika zbudowana jest z kruchych, giętkich i wszędobylskich słów w rodzaju „prawdziwy”, „dobry”, „prawy”, i „piękny”. Część większa zawiera trwalsze, sztywniejsze i bardziej konkretne słowa, takie jak „Chrystus”, „Anglia”, „wzorce profesjonalne”, „przyzwoitość”, „życzliwość”, „rewolucja”, „Kościół”, „postępowy”, „rygorystyczny”, „twórczy”. To te bardziej konkretne słowa wykonują większość roboty⁹⁶.

I dlatego na mocy konieczności wyboru słownika danej filozofii dokonuje się jej świadomego etnocentrycznego rozstrzygnięcia.

2. Wiedza i społeczeństwo

Współczesną sytuację intelektualną charakteryzuje zarówno postmodernistyczna dekonstrukcja wiedzy, nauki, całości obrazu świata, ale też i tendencja do tradycyjnego rozgraniczania, klasyfikowania wiedzy. Te nurty są kompatybilne w pewnym sensie dlatego, że są reprezentowane w myśli filozoficznej. To bodźce, które wytwarzają napięcie dyskursu. Postmodernizm jako formacja umysłowości jest pewnym zawieszeniem pomiędzy obszarem tradycji filozofowania a jej odrzuceniem. Odrzucenie przez postmodernizm spójnego systemu w filozofii jest ukierunkowaniem na wskazanie jego tymczasowej użyteczności. Postmodernizm obnaża to, iż system jedynie maskuje chaos, ostatecznie bowiem każdy system jest fikcją, ale doraźnie użyteczną, gdyż uprawomocnia powstałe stosunki władzy i jej hierarchizację. Innym pozafilozoficznym kryterium refleksji filozoficznej jest samo uprawomocnianie filozofii. Jak pisze Lyotard:

Uprawomocnienie to procedura, dzięki której prawodawca zostaje upoważniony do ogłoszenia tego prawa jako normy. Weźmy wypowiedź naukową, musi spełniać określony zespół warunków. W tym wypadku uprawomocnienie jest procedurą, dzięki której „prawodawca” wypracowujący dyskurs naukowy jest upoważniony do narzucania owych warunków (ogólnie, warunków wewnętrznej spójności i eksperymentalnej weryfikacji) po to, żeby wypowiedź stanowiła część tego dyskursu i mogła być rozważana przez wspólnotę naukową. [...] Już przecież od Platona kwestia

⁹⁶ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 107.

uprawomocnienia nauki okazuje się nierozzerwalnie związana z kwestią uprawomocnienia prawodawcy⁹⁷.

O ile w okresach wcześniejszych jest to w miarę czytelne i powiązane z pewnymi instytucjami, tak w dobie współczesności zostaje ten problem otwarty. Najbardziej przypisanym miejscem uprawomocnienia filozofii powinien być Uniwersytet, ale tutaj powstaje problem uprawiania samej dyscypliny filozofii i jej otwartości — na ile zachowuje ona dynamiczność w refleksji, czy tylko staje się serią melancholijnych glossów. Czy samo uprawomocnienie filozofii odbywa się samoistnie w ramach praktyki społecznej? Czy jest mechanizm uprawomocnienia jest oderwany od filozofii i dokonuje się w ramach wartości użyteczności? Uprawomocnienie jest w ścisłym związku z uprawomocnieniem prawodawcy, co w konsekwencji prowadzi do bliskiego związku między tym rodzajem mowy/pisma, które zwie się nauką, a tym zwanym etyką i polityką. To problem różnicy dyskursów. Całość jednak relacji i uwikłań metodologicznych i politycznych i tak odsyła nas do kultury Zachodu. W ogóle można postawić pytanie o to czy filozofia dzisiaj jest połączona ze społeczeństwem, czy są to dwa odmienne byty diagnozujące się wzajemnie, lecz bez potrzeby wzajemnych relacji, łączenia, poznania, kooperacji? Duży wpływ na kondycję filozofii dzisiaj ma samo zainteresowanie filozofią — czy społeczeństwo interesuje się filozofią, czy w ramach swej kultury filozofia jest już dyscypliną nieczytelną (tak jak specjalistyczna instrukcja obsługi) przynależną do dyskursu zamkniętego samych

⁹⁷ J-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport...*, s. 38.

filozofów, posługujących się wewnętrzną hermeneutyką. To powiązanie wiedzy (filozofii) i społeczeństwa wynika z faktu jej obszaru działania.

Bo nie można wiedzieć, co dzieje się z wiedzą, to znaczy jakie problemy napotyka dzisiaj jej rozwój i rozpowszechnienie, jeśli nie wie się nic o społeczeństwie, w którym ma ona miejsce. Dzisiaj zaś, bardziej niż kiedykolwiek, wiedzieć cokolwiek o nim, to przede wszystkim dokonać wyboru stawiania mu pytań, który jest zarazem sposobem, w jaki ono może udzielić odpowiedzi⁹⁸.

To, co moim zdaniem jest punktem newralgicznym w dyskursie filozoficznym to podjęcie „prawdy”. Społeczeństwo przyjmuje zróżnicowane postawy względem prawdy filozofów. Domaganie się absolutnego rozstrzygnięcia i oddzielenia prawdy od fałszu idzie w parze z odmiennym brakiem zainteresowania prawdą filozofów jako hermetycznie nieprzejrzyistą. Wysuwane są wreszcie żądania, na co zwrócił uwagę Lyotard, by te prawdy filozoficzne korespondowały z tym, co socjologowie określają jako sytuacja ponowoczesna, epoka informacyjna. Każdy namysł filozoficzny musi się zmagać z „prawdą”, zmagania te mogą przybierać różną formę i na przestrzeni dziejów filozofii raz są to skrajne rozstrzygnięcia, innym razem pewne kompromisy.

Na tym tle postmodernizm właściwie tylko podejmuje **dyskusję nad pojęciem „prawdy”**. Owe podjęcie wskazuje na niemożność wyrokowania w kwestii prawdy jako o czymś pewnym, jedynym. Co istotniejsze dla samego postmodernizmu to fakt, że taki wyrok wiązałby się z uprawomocnieniem i

⁹⁸ Tamże, s. 54.

posiadaniem ostatecznej prawdy, a postmodernizm od tego stroni. Postmodernizm nie chce dyskursu zamykać, jest nastawiony na ciągłą otwartość, ta otwartość dopuszcza do siebie rzeczy, problemy istotne i mniej ważne, jak również błahe. Problem jest w tym, że o ważności czegoś decyduje przygodność rozważanego problemu. Tak więc trudno jest w dyskursie zaplanować, co jest istotne a co nie. Dyskurs jest pewną **dynamiczną i otwartą formą ścierania się myśli**. Nigdy nieprzewidywalną wartością bycia z innym i wobec innego.

Kłopoty ze współczesną filozofią wiążą się też z szybkim rozwojem nauk szczegółowych. Efektem ich eksploracji jest z reguły użyteczny wynik, konkretny produkt, możliwy do zastosowania w praktyce społecznej. Nasuwa się następujące pytanie o to, co jest produktem filozofii i czy takie pytanie ma rację bytu odnośnie „myślenia liniowego”. Można założyć, że filozofia sama w sobie jest takim produktem, który uprawomocnia użyteczność nauk szczegółowych, albo że nauki szczegółowe na jakimś etapie odwołują się do filozofii. W takim razie powstaje co najmniej powinowactwo użyteczności i filozofii. O ile filozofia nie poszukuje użyteczności, a czasami bywa użyteczna, o tyle nauki szczegółowe — jako użyteczne — wymagają filozofii w procesie legalizacji i uprawomocniania się ich produktu w praktyce społecznej. Cała dotychczasowa historia umysłowości europejskiej i praktyka działań społecznych jest związana z namysłem filozoficznym i nie ma większego znaczenia dla samej filozofii czy filozofia była postrzegana pozytywnie, czy negatywnie — można powiedzieć

„zawsze jakaś była”. Innym nasuwającym się pytaniem jest to, jak filozofia sama dokonuje swej oceny, można przywołać w tym miejscu słowa ks. Józefa Tischnera:

Refleksja nad dziejami filozofii pod kątem dziejowego rozwoju doświadczenia pierwotności jest niezbędnym warunkiem filozofowania. Nie polega ona na uprawianiu historii filozofii, lecz raczej na filozofowaniu nad historią⁹⁹.

Filozofia winna podejmować refleksję nad historię społeczeństw, nad tym, co jest „byciem w historii” i „byciem poza historią”, ale też powinna być wpisana społeczne praktyki, gdyż stanowisko postmodernistyczne jest tu jasne, ma współtworzyć liberalną solidarność i potęgować przygodność wspólnot, jak chciał Rorty¹⁰⁰.

Okresy wyciszenia filozofii (np. pozytywizm Augusta Comte’a, psychoanaliza Freuda) związane były z formułowaniem się formacji kapitalistycznej, demokratycznej, faszystowskiej, komunistycznej, socjalistycznej — aż do obecnej formacji liberalno-demokratycznej. Wszystkie te formacje na płaszczyźnie społecznej praktyki cechuje użyteczność jako wartość komunikacji społecznej i cecha rozwoju, postępu naukowego. W ostatniej formacji **pytania filozoficzne zamieniają się w problemy etyczne**, co przekłada się na to, że w praktyce poszukuje się moralności doraźnej, użytecznej w danej chwili. Współcześnie filozofia jest uwikłana w kontekst szeroko rozumianego tekstu kulturowego

⁹⁹ J. Tischner ks.: *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 275.

¹⁰⁰ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 73 - 104.

(film, literatura, poezja, język itp.) Z tego kontekstu próbuje rozpoznawać rzeczywistość:

Człowiek pragnie stworzyć sobie odpowiadający mu, uproszczony i przejrzysty obraz świata, aby, zastępując nim w pewnym stopniu świat własnych doznań, przewyciężyć go w ten sposób w samym sobie. Czyni to malarz, poeta, filozof spekulatywny i przyrodnik — każdy na swój odmienny sposób¹⁰¹.

To uwikłanie pokazuje postmodernizm jako coś, co zawsze towarzyszyło filozofii, a było marginalizowane w imię racji nauki, prawdy, poznania, systemu. **Cechą filozofii jest jej ambiwalencja.** Ta ambiwalencja przejawia się z jednej strony podporządkowywaniu namysłu w imię jedności — dążenie do wyeliminowania wielości i rozproszenia, scalania części, dążenia do ostatecznej prawdy. Z drugiej zaś strony manifestuje się w namyśle niespokojnym — poszukiwaniem rozproszeń, wielości, zafascynowaniem możliwościami różnych ujęć problemu w refleksji filozoficznej. Taka sytuacja jest wielce niejasna. Można w tym miejscu przywołać słowa Gertrudy Stein, która stwierdziła, że „w XX wieku nic nie zgadza się z niczym”¹⁰². Można postawić tezę, że dla modernistycznego horyzontu badawczego wielość była jedynie materiałem — z którego czerpał umysł jednoczący — który miał być przewyciężony **w imię jedności myślenia i precyzji hierarchicznie usystematyzowanych sensów.** Postmodernizm odwrócił relacje — czerpiąc z jedności refleksji filozoficznej, **rozpraszał** ją w imię wielości, posługując się

¹⁰¹ A. Einstein: *Zasady badań naukowych*, [w:] Z. Cackowski, M. Hetmański, (red.): *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych.*, Wrocław 1992, s. 339.

poetycką i rozdrabniającą dekonstrukcją. Jak stanowi ruch myśli dokonującej dekonstrukcji:

Procedura dekonstrukcji, ta misterna robota na materiale odziedziczonej tradycji polega na tym, że wychodząc od punktu A jakiegoś twierdzenia, jakiejś prawdy czy tekstu, nie przeskakujemy w krytycznym wysiłku do nie-a, lecz lekko, na zasadzie różnicowania znaczeń przechodzimy do A1, A2, do AA i do aA, do aAA itd.; sens ulega „rozplenieniu” dzięki różni, o której — jak zapewnia sam autor [Jacques Derrida – przyp. D.K.] — niewiele da się powiedzieć (nie jest ani pojęciem, ani bytem, ani też źródłem w znaczeniu *areche*) jak tylko to, że „poprzedza” wszystkie różnice i że jest ich warunkiem¹⁰³.

Namysł postmodernistyczny każe dostrzegać w praktyce filozoficznej nieustannego ścierania się wielości z jednością. Największe zasługi na tym polega ma niewątpliwie dekonstrukcja Derridy, która wskazuje na niejednoznaczność i przesunięcia, zmagania z wielością, często wbrew założeniom filozofów, w tradycji greckiej, średniowiecznej, nowożytnej, współczesnej. Celem jest bowiem wydobyć cechy podstawowej dla refleksji filozoficznej wyrażanej w piśmie, a raczej konstruowanej przez rygory dyskursu — a jest nią obecność różnych idei współistniejących, agonistycznych, sprzecznych, pustych miejsc, jak pokazał Derrida¹⁰⁴. Powyższa „gramatologia” na poziomie języka ma swe odbicie w praktykach społecznych, gdyż postmoderniści każą przerzucać pomosty między różnymi tekstami kultury. Pokazują oni, że kształt jaki przyjmuje wspólnota zależy od praktyk językowych. Dlatego tak ważne jest powiązanie filozofii z jej użytecznym

¹⁰² Cyt. za R. Tarnas: *Dzieje umysłowości zachodniej...*, s. 481.

¹⁰³ K. Wilkoszewska: *Czym jest...*, s. 52 - 53.

byciem w społeczeństwie. Nie ma być z niej usunięta, nie ma też mieć władzy jako wiedza absolutna. O ile dla Rorty'ego filozofia ma być moralną literaturą, to można byłoby rozszerzyć ten nakaz, że ma być **cechą wiążącą społeczeństwo**. Dlatego przyjęcie takiego nakazu spełnia bardzo ważną rolę, gdyż filozofia tym samym pozostaje obecna w pragmatycznym społeczeństwie, a sam pęd społeczny do pragmatyzmu zostaje poddany refleksji filozoficznej.

3. Teoria i praktyka

Problematyka filozoficzna może być trudna w odbiorze społecznym przez sam fakt, że refleksja dotyczy samego człowieka, jak i rzeczywistości go otaczającej, wymaga zdystansowania się względem oczywistej siatki relacji społecznych i uprzedmiotowienia samego siebie. Sama filozofia mieści w swojej gamie pojęć i „praktykę”, jak i „teorię”. Praktyka jest związana z działaniem, użytecznością, teoria to myślenie, refleksja, aktywność umysłowa, dlatego też filozofia zazwyczaj jest postrzegana jako domena myślenia teoretycznego.

Czy tak postrzeganą filozofię teoretyczną można opisać poprzez praktyki ludzkiego działania? Czy możliwy jest opis teorii praktyki ludzkiego działania, który byłby użyteczny w praktyce społecznej? Refleksja nad tym pytaniem jest nieobca filozofii. Aby przybliżyć problem teorii i praktyk, który zilustrowałby postawione pytania, a zarazem byłby tekstem

¹⁰⁴ J. Derrida: *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, [w:] Tenże: *Pismo filozofii*, wybrał i przedmową opatrzył B. Banasiak, Kraków 1992, s. 39 - 61.

instruktażowym w sensie pokazania pewnych rozwiązań w obrębie samego dyskursu, posłużę się klasycznym odwołaniem. Można przywołać na myśl Arystotelesa, który w samym podziale dyscypliny filozoficznej wyróżniał filozofię teoretyczną i praktyczną. Arystoteles w rozróżnianiu wiedzy teoretycznej od praktycznej nie postuluje ścisłości naukowej, jako kryterium różniącego. Bliższa jest mu dokładność filozoficznego dociekania, samego namysłu wobec szczególnego przedmiotu w etyce i polityce¹⁰⁵. Samo podejście do przedmiotu filozofii praktycznej jest już różniące względem tego, co dzisiaj pod tym pojęciem rozumiemy — dziś praktycyzm wiążemy z każdym rodzajem aktywności. Zaś dla filozofów starożytnych, szczególnie Arystotelesa, przedmiotem filozofii praktycznej jest działanie „dobre etycznie”. Celem nadrzędnym i ostatecznym, mimo dostrzegania wielopostaciowości jest szczęście. Arystoteles odróżnia działanie od tworzenia. Tworzenie jest planowym ujęciem — jak moglibyśmy stwierdzić, jest układem paradygmatycznym w sztuce. Zaś działanie jest zwykłą aktywnością. Tak dla Arystotelesa to, co ludzie czynią jest możliwe do opisanie i objaśnienia za pomocą szczególnych narzędzi teoretycznych. Jest to podbudowane tym, co Arystoteles nazywa „rozumnymi częściami duszy”. W tych częściach są te, które są zarezerwowane dla teorii (część „wiedząca”) i praktyki (część „rozumiejąca”)¹⁰⁶. Tak dwie części duszy są władzami wiedzy teoretycznej albo mądrości praktycznej. Według Arystotelesa

¹⁰⁵ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, przeł. opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, wyd. 2, Warszawa 1982, I, 1, 1094 b.

mądrość praktyczna nie jest wiedzą lub nauką, gdyż interesuje się przedmiotem lub celem działania. Cel jest tym, co ostateczne, co wobec działania nie może być definiowane, dowodzone, tak też w tym sensie nie może być przedmiotem wiedzy teoretycznej. Tym, co pozwala ująć ostateczny cel działania jest mądrość¹⁰⁷ i na tej podstawie można określić działanie. Dla Arystotelesa działanie ludzkie to aktywność swoistego rodzaju, ale także jest jej przypisana władza duchowa, mądrość. Na tej podstawie działanie jest możliwe do określenia. Arystoteles w filozofii praktycznej nie tylko widział analizę, ale ukierunkowywanie działań na właściwy cel. To dopełnienie analizy i ukierunkowanie tworzą to, co można nazwać „teorią” praktyki. Analizując działania, które to działanie jest działaniem słusznym, Arystoteles musi przyjąć jedność myślenia i pożądania, przekonań i pragnień¹⁰⁸. Ze względu na ukierunkowanie i ostateczny cel działania teoria Arystotelesa jest modelem teleologicznym. Jest to jedno z możliwości radzenia sobie z problemem praktyki i teorii w działaniu ludzkim. Model ten wymaga współgrania, łączenia w działaniu. Dlatego nie można porzucać teorii na rzecz praktyki, jak i gloryfikować teorii spychając praktykę do roli zjawiska drugiego rzędu.

Innym obecnym w refleksji europejskiej jest model aprioryczny. Oba modele cechuje to, że podmiotem działania jest człowiek. W modelu teleologicznym rozpatruje się to w

¹⁰⁶ Tamże, IV, 3 nn.

¹⁰⁷ Tamże, VI, 6 - 12.

¹⁰⁸ W. Vossenkuhl: *Praktyka*, [w:] E. Martens, H Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 246 - 251.

jakich warunkach działania człowieka są cnotliwe. Model aprioryczny wymaga ujęcia podmiotu działania, którego etyczność jest niezależna od wiedzy praktycznej. Według Immanuela Kanta o etyczności ludzkiego działania decyduje jedynie dobra wola:

Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli... Dobra wola nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki, ani ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie¹⁰⁹.

O etyczności działania nie decydują zaś umiejętności nabyte w praktyce. Wola jest determinowana dla Kanta pomiędzy swoją zasadą aprioryczną i swymi empirycznymi pobudkami. Determinowanie woli przez rozum powoduje to odrzucenie przez Kanta teleologicznego określenia dobrego działania, ze względu na cel ostateczny.

Powyższe zestawienie pokazuje, że rozstrzygnięcie odnośnie relacji teoria — praktyka jest umocowane w szerszym systemie filozoficznym i jest tylko wypadkową zakreślonych, zamkniętych ram namysłu. Jest to ważne dla podjęcia postmodernistycznego ujęcia, gdyż tu ramy nie są jednolicie dookreślone, tym samym niesystemowo ujęta relacja teoria — praktyka ma inną realizację.

Sytuacja postmodernizmu w kwestii teorii a praktyki jest rozwiązywana poprzez wprowadzenie otwartości kontekstu. Owa perspektywa kontekstu mieści w sobie wiele nurtów takich

¹⁰⁹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1971, s. 11.

jak pragmatyzm, egzystencjalizm, marksizm, psychoanaliza, feminizm, hermeneutykę, dekonstrukcjonizm, itp. Perspektywa postmodernizmu jest bardzo niejednorodna i złożona pod względem merytorycznym. Jak pisze Tarnas:

To, co określane jest jako postmodernizm, zmienia się w zależności od kontekstu, jednak w jej najogólniejszej i najbardziej rozpowszechnionej formie umysłowość postmodernistyczną określić można jako otwartą, nieokreśloną grupę postaw ukształtowanych przez ogromną różnorodność nurtów umysłowych i kulturowych[...]¹¹⁰.

Z tych często odmiennych idei, i tendencji powstają pewne zasady, podstawy wspólne, które mają zastosowanie do współczesnego oglądu świata, rzeczywistości. Te wspólne zasady nie są sztywnym kanonem refleksji, raczej tym wokół czego buduje się namysł nie stawiając tych zasad w samym centrum, lecz swobodnie pozwalając im się przemieszczać i zajmować pozycje adekwatne do istoty problemu. Główne zasady formułowane odnośnie rzeczywistości dałyby się sprowadzić do następujących kwestii — postrzeganie rzeczywistości jako czegoś plastycznego, zmiennego (takim samym podejściem cechuje się poznanie). Ukazuje to Rorty na przykładzie czytania Derridy. Rorty przedstawia Derridiańskie kłopoty ze zestawieniem, uzupełnieniem, wypełnieniem słownika, który służy filozofom do organizowania własnego opisu rzeczywistości.¹¹¹ Rzeczywistość, jak i filozofia jest subtelnie dotknięta tym złączeniem. Jak pisze:

¹¹⁰ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości zachodniej...*, s. 465.

¹¹¹ Zob. R. Bell: *Rorty on Derrida*, [w:] A. B. Dallery, Ch. E. Scott, P. H. Roberts (ed.) by: *Ethics and Danger*, Alabany 1992.

Zawsze bowiem istnieje zapisany już margines, utkany z innych tekstów dodatek, pole, na którym wpisany uprzednio tekst filozoficzny pozostaje poza wszelką scalającą dialektyką, „teologią, teleologią, ontologią”¹¹².

Przyznanie pierwszeństwa konkretnemu doświadczeniu a nie abstrakcyjnym zasadom — to cecha postmodernistycznego myślenia. Ludzkie poznanie determinowane jest subiektywnie, wartość wszelkich prawd i założeń należy ciągle poddawać testom. Lingwistyczna struktura wiedza i pragmatyka są ciągłym poddawaniem ocenie metafizycznej refleksji, a nie zamkniętą strukturą, bardziej jest możliwością niż faktem. Postmodernizm w swojej otwartości i nieokreśloności jest czymś na wzór myślenia japońskiego, którego obrazową formą staje się *Ukiyo-e* — japońska szkoła drzeworytu z końca lat 30-tych XIX wieku (obrazy płynącego świata). Owe obrazowe zestawienie wynika z podobnych wyznaczników wznoszonej umysłowości i akcentowania braku możliwości trwałych podstaw obrazu świata. Jak pisze Aleksandra Kunce:

Ostatecznie jest to wpisanie się w powracający problem, jak wyrazić niewyraźne, jak zakcentować niemoc na gruncie poznania i wyrażenia. Zapisanie metaforami - które naprowadzają na sposób myślenia wieloznaczny, subiektywny, ulokowany „gdzieś” i poddający się dyslokacji - to zabieg strategiczny, który ma pomóc nadać kształt formalny myśleniu o tożsamości¹¹³.

Stąd myśliciel i myślenie postmodernistyczne, a także sam status filozofii potrzebuje tak metafory obrazów płynącego

¹¹² M. P. Markowski: *Efekt inskrypcji Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 80.

świata, jak i wizerunku spacerowicza Waltera Benjamina. Człowiek w zetknięciu z otaczającą go rzeczywistością może być takim spacerowiczem Benjamina:

Paryski człowiek tłum to „spacerowicz” — flâneur, którego mieszkaniem jest pasaż. Jest on równie obcy zabieganemu tłumowi londyńskiemu, co zażywającej błogiego spokoju ludzkiej masie na berlińskim targowisku[...] „ Nie chce wyrzec się swych własnych dróg”¹¹⁴, a „tam, gdzie chodzenie własnymi drogami jest ogólnie przyjęte, flâneur nie istnieje w gorączkowym ruchu City”¹¹⁵.

Człowiek ogląda i przegląda się w serwowanych mu możliwościach pojmowania jak i uzasadniania rzeczywistości, prawdy, świata. Konstruuje doraźne „teorie”, a raczej opisy, nieustannie koncentrując się na praktycznych działaniach. Działania te muszą być zróżnicowane, gdyż muszą uwzględniać pluralistyczny charakter myśli. Uznaje się ich tymczasowość, pojedynczość, przygodność. Podobnie też traktuje się każdą zakorzenioną w refleksji filozoficznej teorię — jako praktykę mentalną, praktykę literacką.

Niemniej to doraźne myślenie usytuowane jest w pasażu intelektualnych możliwości, tęskniąc za pewnością, czymś absolutnym. Ta tęsknota w postmodernizmie jest realizowana w chwilach ujęcia pewnych momentów rzeczywistości, wiedzy, ale te chwilowe wycinki nie łączą się w całość obrazu, nie są również sensem nadawanym przez projekt hermeneutyczny. To raczej refleksja skierowana na dalszą możliwość uobecniania samego pytania problemu. Ta możliwość jest wsparta na

¹¹³ A. Kunce: *Tożsamość...*, s. 50.

¹¹⁴ R. Różanowski: *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław 1997, s. 158.

¹¹⁵ W. Benjamin: *O kilku motywach u Baudelaire'a*, przeł. B. Surowska, „Przegląd Humanistyczny”, 1970, nr.5 s. 81.

umyśle, który jest otwarty, aktywny, jest wciągnięty w ciąg percepcji i poznawania. Umysł jest zanurzony w rzeczywistości, ma wpływ na jej konstruowanie, a nie tylko jest oparty na postrzeganiu rzeczywistości. Owe postrzeganie rzeczywistości jest kreacją, pozostaje interpretacją ostateczną, choćby przez sam fakt, że każde poznanie jest udziałem kontekstu¹¹⁶. Interpretacja w postmodernizmie pełni rolę rozumienia, ale nie rozumienia hermeneutycznego — dążącego do odsłonięcia prawdy i głębi jako obecności. Rozumienie jest specyficzną metaforą, które nie zamyka się w roszczeniach do posiadania absolutnych podstaw. Postmodernizm jako filozofia wpływająca i kształtująca swój namysł w duchu Nietzscheńskiego antyświecenia jest obdarzona demistyfikującym wglądem i pozostaje w obrębie rozumności. Przykładem służyć może interpretacja myśli Foucaulta:

Czytany przez Derridę, autor *Historii szaleństwa* ujawnia paradoksalność swego dyskursu. Nie może on bowiem faktycznie (tekstualnie) osiągnąć tego, co zamierza, tzn. radykalnie zerwać z etykietą rozumu i prawdy. Nie jest w stanie „odrzuć w całości mowy rozumu”, lecz to właśnie sprawia, że utrzymuje on w sobie (ale też przeciwko sobie) zdolność przekonywującego sądu. Z kolei czytany przez Habermasa — tylko na poziomie eksplicytnych twierdzeń — Foucault oskarżony zostaje o porzucenie wszelkich racjonalnych kryteriów, normatywnych roszczeń do prawdy, standardów uprawomocnienia etc., tworzących „filozoficzny dyskurs nowoczesności”¹¹⁷.

Każdy namysł jest budowany przez problem, również postmodernizm definiuje się przez podejście do takich zagadnień jak rzeczywistość, prawda itp. Swojej refleksji

¹¹⁶ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości zachodniej...*, s.468.

¹¹⁷ M.P. Markowski: *Efekt inskrypcji Jacques Derrida...*, s. 71.

postmodernizm nie doprowadza do końca, pozostawia nieznosną sytuację „niedokończenia”. Jego zmaganie się z „całością” jest warunkiem samego postmodernizmu, jak pisze Welsch:

Rozkład całości jest warunkiem wstępnym postmodernistycznego pluralizmu. Sama diagnoza rozpadu nie wystarcza. Jako taka jest też mało oryginalna, stawiano ją już dość często od czasów Schillera i Hölderlina. Rozkład całości jest tylko warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym impulsem dla postmoderny. Postmoderna nabiera rozmachu dopiero wówczas, gdy — i to jest drugi warunek — rozpoznaje i traktuje jako szansę drugą, pozytywną stronę owego rozpadu¹¹⁸.

To, co jest istotne z punktu racjonalnego rozumu to finał, konieczność udzielenia odpowiedzi¹¹⁹, a postmodernizm zarzuca to, wskazuje na pewne możliwe sensy, interpretacje, drogi, możliwe w trakcie podejmowania refleksji. Wskazuje na wieloznaczność refleksji nad danym problemem, na niemożność odpowiedzi ostatecznej. Byłby to obraz zubożały, ale praktyczny (pragmatyczny). Postmodernizm ze swego założenia próbuje łączyć obszary poznawcze, konsolidować podmiot i przedmiot. Całkowite połączenie jest niemożliwe, wynika bowiem z radykalnej niezrozumiałości świata. Owa niezrozumiałość związana jest z nieprzezwyciężalnym solipsyzmem. Pozostaje koncentrowanie się na pojedynczych opisach, uznawanie ich za praktyki społeczne, domaganie się uznania wagi społecznych działań, które pomagają żyć, dalej — utrata wiary we wznoszenie teorii, która w jakimś stopniu byłaby metodycznie usytuowana na drodze do absolutnej prawy.

¹¹⁸ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 49.

Powtórzyć trzeba, że postmodernizm przyznaje pierwszeństwo konkretnemu doświadczeniu, a nie abstrakcyjnym zasadom.

4. Anty-metoda

Metoda, w której odbywa się poznanie, jest z pułapu postmodernizmu od razu usadowiona na ławie oskarżonych. Sympatie piewców przygodności byłyby po stronie antymetody, świadomego rozbijania konstrukcji klarownych i schematycznych reguł myśli. Byłyby też czerpaniem z możliwości jakie daje uznanie języka komunikowania tylko za narzędzie, a nie zwierciadło natury¹²⁰. Usunięcie z pola badawczego metody jest usunięciem paradygmatu mentalistycznego. Metoda wymaga jednolitej ścieżki poznania, celów badawczych, narzędzi uprawomocnionych w dyskursie naukowym, czytelnych kryteriów oceny, zakorzenionych procedur weryfikacji bądź falsyfikacji, języka logicznego traktowanego jako odbicie najwyższych praw myślenia¹²¹, ale nade wszystko rygoryzmu, który, jak pisał Thomas Kuhn, potwierdza uznaną oficjalność nauki, która jest zinstytucjonalizowana¹²². W tym myśleniu naukowcy parający się rozwiązywaniem problemów posiłkują się metodycznymi wskazówkami nie po to, by poszukiwać czy odkrywać Nowe, ale by potwierdzać Stare, względnie rozwiązywać zagadki. Taka metoda nie dyskutuje własnego dyskursu, braku

¹¹⁹M. Horkheimer, T. Adorno: *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

¹²⁰Zob. R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło...*

¹²¹K. Devlin: *Żegnaj, Kartezjusz: rozstanie z logiką w poszukiwaniu...*

¹²²T. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 1968.

neutralności języka, gdyż traktuje swoje językowe zaplecze jako oczywiste i uniwersalne. Metoda wymaga poddania się, ale za to daje poczucie bycia w tym samym standardzie naukowym, prowadzi do braku pokory badawczej, gdyż jest uzurpatorska.

Postmodernizm natomiast wywraca relację, postulując antymetodę, która jak napisałem, wyrasta z porzucenia paradygmaty mentalistycznego, a jest już rozstrzygnięciem lingwistycznym. Nie jest to odkrycie postmodernizmu, gdyż już w „Tako rzecze Zratustra” Nietzsche analizował problematyczną relację języka do rzeczywistości:

Jakże rozkosznem jest to, że słowa i dźwięki na świecie są: czyż słowa i dźwięki nie są to tęczne i mosty złudne nad wieczną rozłąką rzeczy?¹²³

Pisał o nieprzystawalności języka do rzeczywistości opisywanej, o prawdzie, która jest tylko ruchomą armią metafor, o kreacji, która winna cechować poetę — filozofa, który stwarza świat. To dekonstruowanie metody poprzez język ma długą tradycję. Takim krokiem, który należałoby wskazać, ze względu na docenienie narzędziowości języka jest strukturalizm Ferdynarda de Saussurera, który zakłada arbitralność relacji między słowem a przedmiotem.¹²⁴ Dalej należy odnotować semiotykę Charlesa Peirca’a, która przyjmuje, że każde ludzkie myślenie odbywa się przez znaki, gdyż myśl jest myślą o czymś. Znak wyraża konieczność myśli, jest jej realizacją. Znak

¹²³ F. Nietzsche: *Tako rzecze zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990, s. 270.

¹²⁴ F. De Saussure: *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 2002, wyd 2.

według Peirce'a przekłada się na inne znaki, wymaga interpretacji. Strukturalno-semiotyczne odkrycia są niezwykle ważne dla uzmysłowienia sobie wagi odkrycia sztuczności znaku, konwencji społecznych, narzędziowości języka.

Analiza językowych struktur ludzkiego doświadczenia jest również przedmiotem namysłu Wittgensteina, który jest ważny dla postmodernistów, gdyż w swych „Dociekaniach filozoficznych” rozpatruje pojęcie gier językowych, agonistyki tych gier¹²⁵, co sytuuje blisko sceptycznego nurtu epistemologicznego postmodernizmu. Nawiązywał do jego koncepcji wielokrotnie Lyotard, gdy pisał o praktykach językowych w społeczeństwach informacyjnych¹²⁶.

W tym samym kręgu myślicieli odkrywających możliwości uznania języka za twórcze narzędzie w filozofii pozostaje egzystencjalno-lingwistyczna krytyka metafizyki Heideggera, w której czytamy:

Zarazem jednak „podmiot” i „przedmiot” są a obiegu jako nieadekwatne terminy metafizyki, która w formie zachodniej „logiki” i „gramatyki” już dawno zawładnęła interpretacją języka. Dopiero dziś możemy przeczuć, co się skrywa za tym procesem. Odpowiedzialność za uwolnienie mowy od gramatyki ku bardziej pierwotnym strukturą [*Gefüge*] spoczywa na myśleniu i twórczości poetyckiej.¹²⁷

Podobnie hipoteza lingwistyczna Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa¹²⁸ wiele wnosi do postmodernistycznych rozwiązań — język kształtuje percepcję rzeczywistości w takim

¹²⁵ L. Wittgenstein: *Dociekania...*

¹²⁶ J-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport...*, s. 41 - 46.

¹²⁷ M. Heidegger: *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] Tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129 - 131.

samym stopniu, w jakim rzeczywistość kształtuje język; język jest kontekstowy (spora ilość określeń Eskimosów na określenie śniegu).

Projekt archeologii wiedzy Foucaulta, który wyrasta z poststrukturalnych rozwiązań, zapowiada już dalsze wypełnienie postmodernistyczne¹²⁹. Są to tezy o obecności dyskursów, formacjach dyskursywnych, usuwające poziom ogólnego systemu językowego (*langue*), preferujące poszczególne wypowiedzi *parole*, tropiące pęknięcia, progi epistemologiczne, puste miejsca w dyskursie.

Dekonstrukcja Derridy jest kwintesencją ustaleń, do których postmoderniści tacy, jak: Rorty, Lyotard, Jean-Luck Nancy się odwołają. Kwestionuje ona próby poszukiwania pewników ostatecznych i jedyńskich, rezygnuje z badania prawdy, jak i ustalenia pewnego sensu w jakimkolwiek tekście. Natomiast proponuje „gościnność” w podejmowaniu tekstu, szukanie śladów sensów, nieobecności, wydobywanie nieobecnego w pierwszym czytaniu rozplenienia sensów. Są to ważne problemy dla postmodernizmu.

Taki horyzont refleksji dyskursu prowadzi we współczesnym świecie z jednej strony do radykalnej relatywizacji posiadania przez człowieka niepodważalnej i trwałej prawdy, a z drugiej strony wskazuje na tą cechę namysłu człowieka, jaką jest wątpliwość, która ciągle powołuje nowe pytania oraz każe powracać tym samym starym wątkom.

¹²⁸ E. Sapir: *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimad, słowo wstępne A. Wierzbicka, Warszawa 1978; B. Whorf: *Język myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 2002.

¹²⁹ M. Foucault: *Archeologia...*

Postmodernizm nie tyle krąży wokół odpowiedzi, raczej mnoży wielość wątpliwości, sensów, możliwości uczestnictwa w dyskursie przez wątpliwość. Nie jest też sceptycyzmem odnoszącym się negatywnie do szeroko rozumianej tradycji filozoficznej, gdyż sam do tej tradycji sięga.

Każda refleksja filozoficzna — systemowa czy niesystemowa, metodyczna czy nie-metodyczna — w jakimś stopniu musi zabiegać o uprawomocnienie swojej refleksji. Postmodernizm, jeśli nawet zrezygnował z pojęcia metody, zaufał narzędziowości języka, musi wypracować umowną prawdę, na której mogłoby bazować uprawomocnienie. Postmoderniści, jak sądzę, przy całej niechęci do prawdy, swoją prawdę mają, tyle, że jest ona rozumiana postmodernistycznie — jako to, co służy nam i jest atrakcyjnie słownikowo¹³⁰. Uprawomocnienie przychodzi ze strony atrakcyjności dyskursu, skuteczności w budowaniu wspólnoty. To uzasadnienie nie jest Archimedesowym punktem oparcia, pomijając uprawomocnienie w doraźnej użyteczności. Postmodernizm z jego podejściem do problemu można scharakteryzować poprzez Wittgensteinowskie pojęcie „podobieństwa rodzinnego”, w którym to, co jest cechą wspólną w rzeczywistości odnosi się do szeregu nieokreślonych różnych podobieństw i relacji¹³¹. Prawda i uprawomocnienie mają tu rozstrzygnięcie pragmatyczne i są marginalne.

To, co wyróżnia współczesną umysłowość to dwie skrajne sytuacje. Jedną z nich to dekonstrukcja dotychczasowej

¹³⁰ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, 107 - 134.

¹³¹ L. Wittgenstein: *Dociekania...*, § 23.

wiedzy, nauki, przekonań, rzeczywistości. Druga — łączenie, integracja, scalanie w pewien porządek. Te dwie sytuacje są we wzajemnie negatywnej relacji, ale jest możliwość dostrzeżenia ich jako tendencji działających razem, choć skupiających się na różnych perspektywach i horyzontach poznawczych.

Pluralistyczny postulat postmodernizmu jest furką w murze przeszłości, tradycji umysłowości Zachodu. Sądzę, że sam pluralizm i wypływające z niego korzyści nie są wykorzystywane, dominują nieefektywne podziały pojęciowe, schematy uznanych dróg interpretacji. Musi to odbijać się na teorii i pragmatyce naukowej, która niechętnie dopuszcza „nieład” postmodernistyczny, a pilnuje „starych” założeń, ze względu na to, że są sprawdzone. Jest wielkim problemem dla wiedzy naukowej przyjąć postmodernistyczny namysł, gdyż sieje zamęt i domaga się czegoś innego. To, co w obecnej sytuacji intelektualnej jest podstawowym pytaniem wiąże się z wątpliwościami o to, czy cały dorobek intelektualny — obecny jak i przyszły — jest i będzie sprowadzał się do z góry prawomocnych interpretacji. Czy nie wiąże się to z ograniczaniem lub zawężaniem horyzontów intelektualnych?

Co bardziej służy filozofii — otwieranie dróg interpretacji i mieszania kontekstów (przy ograniczeniach i uproszczeniach, które muszą ze sobą nieść) czy utarty ciąg historii idei uprawomocnionych w tradycji reguł filozofowania? To drugie daje pewność i klarowność, to pierwsze wprowadza Nietzscheński chaos.¹³² Ale to Nietzsche pisał, że bez tego niemożliwe jest myślenie.

¹³² F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 14.

5. Niewspółmierność

Rozstrzygnięcie pluralistyczne w nauce dowartościowuje nierównorzędne zjawiska pod względem ilościowym i jakościowym. Równocześnie występuje wielość i konkurencja paradygmatów wewnątrz każdego z typów racjonalności. To wyzwala podziały, które są coraz bardziej znaczące. Jak określa to Welsch „panuje koniunktura dla >>niewspółmierności<<”¹³³. „Niewspółmierność” jest tym pojęciem, które ogniskuje krytykę wielości. Owo pojęcie nie jest wywodzone z postmodernistycznych metafor, ale z nauki, i to z samej matematyki:

W obszarze nauki pojęcia „niewspółmierności” używa się tradycyjnie w matematyce. Jako niewspółmierne określa się odcinki, które nie stanowią całkowitej wielokrotności wspólnego odcinka podstawowego, inaczej mówiąc: których stosunek nie jest określony liczbą wymierną, lecz niewymierną. Klasycznym przykładem jest przekątna kwadratu w stosunku do jego boku, inny przykład to stosunek obwodu do promienia koła. O niewymierności i niewspółmierności mówi się oczywiście w ściśle określonym sensie, nie porzucając niwy racjonalności dla oparów mgły. Dlatego warto zapamiętać tę zasadę i według niej orientować się dalej. Niewspółmierność nie oznacza, że różnorodność jest wszechobecna. W przytoczonych przykładach chodzi przecież zawsze tylko o odcinki. Tylko z punktu widzenia pomiaru lub wyznaczania stanowią one zasadniczo odmienne typy. Różnorodność tę można przedstawić bardzo precyzyjnie — co jej bynajmniej nie podważa, ale właśnie najdobitniej unaocznia. Przez odkrycie $\sqrt{2}$, przekątna okazuje się niewspółmierna do boku, odkrycie liczby π nie prowadzi do rozwiązania problemu kwadratury koła, a jednak dzięki nim niewspółmierność staje się jasna i stała. Niewspółmierność dotyczy zawsze tylko określonej zasady w pewnej grupie zjawisk — poza nią mogą mieć one wszystkie cechy wspólne. Tylko w tym jednym punkcie nie mają ze sobą nic wspólnego, a zapominanie o tym jest

¹³³ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 365.

równie fałszywe, jak dostrzeganie jedynie różnicy i ignorowanie pozostałych zgodności¹³⁴.

Problem niewspółmierności lub współmierności jest eksponowany w teoriach naukowych Kuhna¹³⁵ i Feyrabenda¹³⁶. Ważne jest ustalenie, że teorie naukowe wywodzące się z różnych paradygmatów są nieporównywalne w swoich dążeniach do prawdy lub mówiąc bardziej dokładnie nie są w pełni porównywalne. Sam trzon jednej teorii nie ma przełożenia z inną teorią naukową. Niewspółmierność w wiedzy odnosi się do niekompatybilnych relacji między poszczególnymi teoriami. Mimo to teorie pozostają we wzajemnej komunikacji, choć raczej trzeba byłoby napisać, że jest to dyskomunikacja, bowiem odnoszą się one do nieprzystających względem siebie słowników. Ważne jest to, że teorie odnoszą się jedynie do siebie, są agonem dyskursów, a nie do tzw. rzeczywistości pozadyskursywnej.

To, co się wiąże z niewspółmiernością, a raczej z jej występowaniem, to wymóg specyfikacji. Jak pisze Welsch:

Odwracając: pojęcie świata trzeba tutaj (może nie tylko tutaj) wziąć w nawias. „Świat” zbyt łatwo wymaga zbyt wiele. Jako określenie całości słowa „świat” nigdy nie może być stosowane prawidłowo tak, aby można było mówić o niewspółmierności światów. Byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby owa całość była już z góry ujmowana nie jako idea, lecz jako pojęcie - co jest sprzeczne z sensem „świata”. Niewspółmierność można odkryć jedynie pomiędzy przejrzystymi konfiguracjami i w specyficznym względzie, a nie globalnie pomiędzy „światami”¹³⁷.

¹³⁴ Tamże, s. 367 - 368.

¹³⁵ T. Kuhn: *Struktura rewolucji*....

¹³⁶ P. Feyrabend: *Przeciw metodzie*, przeł. S. Wiertelwski, Wrocław 1996.

¹³⁷ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 370.

Taka niewspółmierność ma miejsce — w swym precyzyjnym, ścisłym znaczeniu — w racjonalności etycznej i estetycznej, pomimo tego, że są to formy racjonalności. Innym przykładem wydobywającym problem niewspółmierności jest zagadka obrazkowa.



Salvador Dalí, *The Image Disappears*, 1938, Fundación Gala-Salvador Dalí, Figueras

Ten sam obraz może być rozpoznawany, jak na powyższym przykładzie, jako wnętrze mieszczańskie z kobietą czytającą list, a innym razem jako twarz malarza. Chodzi tu o wspólne elementy np. przebieg linii rysunku jako to, co jest wspólne do podstawy jego odczytania, kontekst kulturowy wyrażający się znaczeniem krajobrazu oraz twarzy, w końcu tożsamość obserwatora, która jest istotna dla wydobycia efektu zagadki¹³⁸. Owa wspólnota cech ujawnia w sensie przedstawienia oba ujęcia ściśle niewspółmierne. Chodzi to o niemożliwość złączenia obu przedstawień, zespolenia mimo wspólnych cech. Jedyłą możliwością pozostaje przechodzenie

od jednego do drugiego, specyficzne przeskoczenie. To tylko uświadamia, że niewspółmierność musi być stosowana właściwie, dla samej niewspółmierności ta właściwość jest specyfiką. Ta specyfika jest obecna w samej racjonalności i to nie przez jej odsyłanie, uchYLENIE, ale może wyznaczać racjonalne określenie stosunków różnych systemów reguł i samej racjonalności.

Niewspółmierność jest dzisiaj dla samej racjonalności tym, co pozwala w dyskursie o rozumie oddalić regres. Pluralistyczne wyodrębnienie racjonalności nie jest rozwiązaniem problemu rozumu. Postulowanie pluralizmu czy obojętne jego uprawianie, do jakiego nawołują postmoderniści, nie usuwa, a na pewno nie może podważyć stawiania pytań w odniesieniu do tego, co jest poza pluralizmem i czy można nakreślać nowe zadania? Można postawić pytanie czy **uznanie różnorodności racjonalności jest tym ostatecznym kresem odpowiedzi?** A może jest tylko wstępem do postawienia pytania o to, co z tej wielości wynika dla samej jedności? To, co dominuje we współczesnym dyskursie to dwie cechy — które są bezsporne a zarazem niewspółmierne — wielość i jedność. Wokół nich toczy się agon filozoficzny. Postmodernizm rozstrzyga na korzyść wielości, ale i jedność opisuje na nowo, pokazując jej wewnętrzne rozbicie. I to jest w mojej ocenie, jego wielką zasługą, która dynamizuje myślenie.

¹³⁸ Zob. Tamże, s. 370 - 371.

Rozdział III

NOMADYCZNA FILOZOFIA

1. Pytanie o przyszłość i teraźniejszość filozofii

Warto zastanowić się nad pułapkami i szansami refleksji nomadycznej, która wyraża się w postmodernistycznej myśli filozoficznej. Rozpoznamy zatem możliwości filozofii "nomadycznej".

Już samo pytanie o filozofię, o jej rolę w społeczeństwie, o jej przyszłość (a taki wymiar oddziaływania społecznego interesuje Serrresa czy Lyotarda) musi w jakiejś mierze natrafić

na problem naukowości. Sama filozofia na przestrzeni dziejów doznaje zmiennych losów, raz jest wynoszona na piedestał stając się królową nauk (*regina scientiarum*), innym razem jej rola, jak i cel, są zgoła odmienne — staje się służebna, jak w średniowieczu, gdy filozofia była *ancilla theologiae*; innym razem jest sprowadzona do historii filozofii, jak chciał chociażby Dilthey. Naukowość jest wiązana z systemowością. Chodzi o naukowość rozumianą w świetle pozytywizmu, scjentyzmu, które paradoksalnie unieważniały filozofię sprowadzając ją do „balastu” nauki, czyniąc z niej jedynie narzędzie porządkujące historię idei. Wynikało to z ambicji innych nauk do podkreślania swojej nadrzędności w relacji do innych dyscyplin i chęci bycia instancją uprawomocniającą wiedzę, jak i naukę. Na wzajemną rywalizację nauk wskazuje Ortega y Gasset:

I tak w XIX wieku każda nauka zajmowała się brutalnym podbojem innych nauk. Taka postawa życiowa wpłynęła decydująco na całą ówczesną epokę we wszystkich dziedzinach. Skoro jeden naród walczył o panowanie nad innymi narodami, sztuka - nad innymi sztukami, a jedna klasa nad pozostałymi klasami, nie było prawie nauki, która nie prowadziła by swojej imperialistycznej kampanii, obstając przy rozkazywaniu innym naukom, a niekiedy całkowicie je reformując¹³⁹.

Z drugiej strony pytanie o przyszłość filozofii niezależnie czy chodzi o XXI wiek, czy odnosi się do wcześniejszych wieków, zawsze występowało w refleksji filozoficznej. Problemem filozofii, a raczej jej kierunków, nurtów — pewna chronologia jest dla mnie tylko technicznym narzędziem, z którego nic nie wynika prócz efektu porządkującego — jest fakt

występowania dążenia do całkowitego zawłaszczenia obszaru filozofii przez „wiedzę administrowaną”, a charakter tego zawłaszczenia jest jedynie produktem ubocznym i ma postać ortodoksji lub deprecjacji filozofii¹⁴⁰. Ta stała praktyka łamana jest wielokrotnie przez stanowiska wprowadzające prymat TRZECIEGO (pośredniego stanowiska; trzeciego elementu, który łągodzi ekstrema; negocjatora w sporze; kompromisowego, i gdyby tu użyć terminu Geertza, „zmańcenia” gatunkowego; wreszcie „trzeciego” w antropologii, który nie jest swoim, nie jest obcym wrogiem, nie jest „Ty” w dialogu, ale jest trzecim). To „zmańcenie” wyznacza obszary „POMIĘDZY” ortodoksją a deprecjacją. Tak jest w Pitagorejskiej nauce o liczbach (w postaci trzeciego stanowiska), w logice trójwartościowej czy w dociekaniach postmodernistycznych.

Można odnieść wrażenie, że cała filozofia to żonglowanie pojęciami, słowami, budowanie systemów tylko po to, aby udzielić dobrze skonstruowanej odpowiedzi, a jeszcze lepiej odpowiedzi ostatecznie obowiązującej wszystkich. Ja piszą Delauze i Guattari: „filozof zna się na pojęciach i na braku pojęć”¹⁴¹. Wiele by można wydobyć sztucznych relacji między „nie-filozofią” a „prawowitą filozofią”. Wiele też można znaleźć funkcjonalnych uwikłań „służebnych filozofii” — nazwijmy je „filozofiami służącymi do”. Ilustracją dla powyższego przykładu może być taki zapis pochodzący z tekstów źródłowych Soboru Watykańskiego II, uzmysławiający skalę praktycznych celów:

¹³⁹ J. Ortega y Gasset: *Zmienność losów nauki*, przeł. E. Burska [w:] Tenże, *Po co wracamy...*, s. 165.

¹⁴⁰ Por. E. Martens, H. Schnädelbach: *O aktualnej...*, [w:] Tenże, *Filozofia. Podstawowe...*, s. 33 - 57.

¹⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 10.

Nauki filozoficzne niech będą tak podawane, aby przede wszystkim doprowadziły alumnów do zdobycia gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga [...] tak, aby [...] byli należycie przygotowani do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi. Historia filozofii winna być tak wykładana, aby alumni po zapoznaniu się z zasadami różnych systemów filozoficznych, zatrzymywali z nich to co prawdziwe i byli zdolni odkryć źródła błędów i je odeprzeć. [...]. Należy obudzać u alumnów umiłowanie ścisłego poszukiwania prawdy, strzeżenia jej i dowodzenia przy równoczesnym uczciwym uznawaniu granic ludzkiego poznania¹⁴².

Podobną funkcję użyteczności filozofii można by odnaleźć w nieco innym uwikłaniu — w naukowości. Istotna jest w tym momencie sama relacja filozofii i nauki. Relacja ta sprowadza się do niejednoznacznych i zmiennych w historii roszczeń, które były po stronie filozofii, jako podstawy wiedzy europejskiej i wyodrębnionych z niej nauk szczegółowych, które w procesie specjalizacji doszły do autonomii. Pytaniem otwartym pozostaje pytanie o obecność dzisiaj umocowania nauk szczegółowych w całościowym horyzoncie filozofii. Pytaniem zaś kierowanym ze strony nauk szczegółowych jest poddawanie w wątpliwość naukowości „jako takiej” nauk humanistycznych, ze względu na ich nieprecyzyjność i niesprawdzalność dyskursu, i brak zastosowania bezpośredniego i namacalnego w tzw. życiu codziennym. I dzieje się tak mimo odległego o 100 lat przełomu antypozytywistycznego, który z Diltheyowskiego pojęcia „*Geistwissenschaften*” uczynił sztandarowe hasło pomagające ukazać odrębność metody i przedmiotu humanistyki.

¹⁴² J. Groblicki Bp, E. Florkowski ks. (red): *Sobór watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* Poznań 1967, s. 295.

Podobnym zjawiskiem zakorzenionym zwłaszcza w praktykach pozytywistycznych i „popozytywistycznych”, które są wierne tradycji scjentyzmu, jest filozofia nauki. W tym wypadku rola służebna filozofii i sprowadzenie jej do porządkowania nagromadzonej myśli zostaje wyniesione do rangi naczelnej. W tym przesunięciu akcentu na aspekt krytyczny tkwi wielkie niebezpieczeństwo pozbawiające filozofię właściwej jej orientacji, to jest faktu, że filozofia to przede wszystkim sposób pojmowania czy jak chcieli niektórzy, jak Heidegger, rozumienia świata, bycia w *logosie*.¹⁴³

To tylko niektóre z niebezpieczeństw, które moim zdaniem wiążą się z nadmiernym akcentowaniem relacji „filozofia — nauka — praktyka społeczna”. Należy o niej pamiętać, nie można jednak przywiązywać się do takiego sposobu lokowania myślenia filozoficznego. To stawienie czoła tradycji filozofowania przez postmodernizm nie oznacza, że filozofia ma być całkowicie postmodernistyczna. Ale musi być w jakiś sposób nomadyczna. Deleuze i Guattari postulowali filozofię jako płataninę, przechodzenie płaskie, tzn. przestrzenne, a nie czasowe między wątkami, myśl, która jest w ruchu, przenosi się z miejsca na miejsce, nie znajduje zakorzenienia i unieważnia centrum. Serres dodaje, że to wiedza, która jest „na skrzyżowaniu dróg”, używa metafor „śniegu”, by pokazać nieobecność linii łączących widoczne w śniegu ślady, czy innych metafor, jak chociażby Arlekina, który jest radosnym

¹⁴³ Zob. interpretacje tego wątku [w:] A. Miś: *Filozofia współczesna. Główne nurty*, s. 180 - 181.

mieszkańcem idei i działań nie przywiązanym do jednej opcji światopoglądowej¹⁴⁴.

Taka nomadyczność wiązana jest bardziej z kuszeniem, zwracaniem się ku ruchowi samej myśli, byłby to więc nawrót do Nietzschego, który żądał, by filozof kuśił, by uświadomił sobie fakt, że język nie jest niewinny, nie jest neutralnym medium, wymaga twórczej zmienności, agonu metafor¹⁴⁵.

Odnowy filozofii nie należy upatrywać w samych tylko nowych prądach, kierunkach, a niewątpliwie postmodernizm jest tak postrzegany. Sądzę, że postmodernizm nie dlatego służy filozofii, że jest nowy i świeży, ale że właściwie rozkłada relacje między wiedzą a społeczeństwem, domaga się moralnego, ale wolnego obrazu rozważań, dalej — swobody tworzenia i korzystania z wielości gatunkowej. Filozofia potrzebuje odnowy w tym rozumieniu, że ważne jest dziś udostępnianie samej filozofii w społeczeństwie liberalnym. Społeczeństwo liberalne jest nacechowane podejściem użytecznym do wiedzy i jest ograniczone wielością możliwości, co skutkuje powierzchownością problemów i ograniczeniem teoretyzowania na rzecz praktyki, doświadczenia. Rodzi to problemy porządkowania, kontroli myślenia i obaw o tzw. przyszłość i kierunki rozwoju. Wydaje się jednak, że nie rodzi to problemu podstawowego o to, jak myśleć świat. Gdzieś usuwa się z pola widzenia sedno: pytanie filozoficzne. Postmodernistyczne powiązania społeczeństwa i myślenia

¹⁴⁴ M. Serres: *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, Baltimore 1983.

¹⁴⁵ Por. stylowość języka filozofowania, którą proponuje Nietzsche, [w:] F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*

filozoficznego, mogą to pytanie przywrócić, gdyż idzie zwłaszcza w postmodernizmie o rozbudzanie wątpliwości.

Każdy problem jest rozpatrywany z obszaru współczesności — jakkolwiek pojętej: mieszczącej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; lub jedynie powtarzaną w ruchu kołowym chwilę „teraz” itp. I to doraźny moment „teraz” wyznacza pytanie o przyszłość filozofii. Właściwie każdy nurt filozofii szuka jej odnowy np. neokantyzm, fenomenologia, egzystencjalizm, filozofia życia, szeroko rozumiana filozofia chrześcijańska, filozofia analityczna¹⁴⁶. Każdy nurt oscyluje w obrębie tylko własnych racji, które mają dać odpowiedź czym jest filozofia. Dyskurs filozoficzny między owymi nurtami pojawia się na podstawie opozycji — tzn. występuje dyskurs negacji¹⁴⁷. Dlatego też proponuję przyjąć perspektywę wielości, ale wielość ta nie jest myślana tylko w duchu krytyki postmodernistycznej koncepcji. Można odwołać się do słów Ortegy y Gasseta:

Nasza myśl pragnie być prawdziwą, to znaczy wiernie odtworzyć to, czym rzeczy są. Utopią, a tym samym nieprawdą, byłoby jednakże założenie, iż myśl w realizacji swej ambicji opiera się jedynie na rzeczach jako takich i zajmuje się ich budową. Filozof, który widzi tylko i wyłącznie przedmioty, może tworzyć jedynie filozofię prymitywną. Tuż obok rzeczy znaleźć da się bowiem myśli innych, całą historię ludzkich rozważań, niezliczone ścieżki wcześniejszych poszukiwań, ślady przedzierania się przez odwieczny gąszcz problemów, ciągle dziewiczy mimo wielokrotnych prób podboju¹⁴⁸.

¹⁴⁶ A. Miś: *Filozofia współ...*

¹⁴⁷ J. Giedymin: *Czy warto przyjąć propozycję tekstualizmu?*, [w:] T. Kostyrko (red.): *Dokąd zmierza współczesna humanistyka*, Warszawa 1994, s. 41 - 49.

¹⁴⁸ J. Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów*, przeł. M. Iwańska, [w:] Tenże, *Po co wracamy...* s. 44.

Rzecz polega na odrębności spojrzenia na stawiane problemy i pytania filozoficzne. To po części kontynuacja Vattimowskiego dążenia, by postawić na nowo w centrum uwagi stary problem¹⁴⁹. To przecież pytania są tą wartością „zerową” a odpowiedź nadaje im wartość. Tak rzeczywiście to cały ten spór o filozofię i jej przyszłość toczy się w udzielaniu odpowiedzi. Zaś jedynie samo stawianie pytań jest najbardziej istotnym warunkiem i gwarantem filozofii, jest wyrażeniem filozofii jako „filozofii”. Z drugiej strony człowiek domaga się odpowiedzi na pytania, jest to chęć potwierdzenia swego statusu wszechogarniającej rozumności, która daje prawo do odpowiedzi. Jak pisze Krzysztof Michalski:

„Rozumienie” jest więc procesem, w którym to, co rozumiane, odnoszone jest do celu, ze względu na który jest rozumiane.

Cel, który jest warunkiem rozumienia czegoś, nie jest jednak zastawany — lecz projektowany przez samo to rozumienie. Rozumienie nie odsłania czegoś, co napotyka, czegoś, co znajduje przed sobą — to, co rozumiane, dokonuje się raczej w trakcie procesu rozumienia i w ten sposób tylko otwiera. Jest warunkiem tego czegoś¹⁵⁰.

2. Postmodernistyczne spojrzenie na praktykę filozofii

Filozofia jest tym ustawicznym pytaniem i tym samym nie powinna ona unieważniać filozofii wcześniejszych. Skupia ona w sobie bezustanny ruch myśli¹⁵¹. Jest poza ruchem falsyfikacji,

¹⁴⁹ G. Vattimo: *Ponowoczesność...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia...*, s. 128 - 144.

¹⁵⁰ K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 78.

¹⁵¹ A. Kuncze: *Tożsamość...*, s. 27 - 33.

weryfikacji, dowodzenia — choć może wykorzystywać te narzędzia, ale nie może czynić z nich istoty sprawy. Stanowi więc swoistą opozycję do nauk szczegółowych, gdzie nowe odkrycia unieważniają stare. Nie można tworzyć filozofii jedynej właściwie słusznej, gdyż jest to tylko narzędzie ideologiczne”. Jak pisze Vincent Descombes: „*Ideologia* oznacza, że jakiś jednostkowy czy relatywny dyskurs chce uchodzić za dyskurs uniwersalny, absolutny”¹⁵², zaś jego wykorzystywanie jest przedmiotem zabiegów służących do realizacji celów przez grupy nacisku. W tej perspektywie filozofia jest obecna tylko jako slogan reklamowy i nic więcej. Taka perspektywa staje się nieporozumieniem, filozofia tutaj nie jest nawet *Ersatzem*. Wewnętrzne rozdarcie filozofii na różne nurty jest tylko pewną perspektywą odpowiedzi na te same stawiane pytania. Oblicze filozofii nie może być określane przez progres jej rozwoju. Myśl nie jest czymś, co da się skodyfikować, raczej jest urzeczywistnieniem wielości stanów, takich jak: stagnacja, fascynacja, niemożliwość, euforia, wielowatkowość. Tak samo będzie w niej obecny namysł presokratyków, Platona, Arystotelesa, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Kanta, Nietzschego, Heideggera, Edmunda Husserla, Derridy czy kogoś z XXI wieku. I powyższa wyliczanka chronologiczna nie może stanowić argumentu „przewycięzania” jednych przez drugich. **Filozofia pozostaje przede wszystkim pytaniem, które towarzyszy każdej refleksji filozoficznej. Filozofii nie można przypisywać**

¹⁵² V. Descombes: *To samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933 - 1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 164.

kryteriów, które decydują i rozstrzygają o jedynie właściwym sposobie myślenia świata. Myślę, że to ważne stwierdzenie, na które naprowadza postmodernizm właśnie.

Można oczywiście się spierać o modele filozofii, ale chodziłoby o spór tylko doraźny, wygenerowany na użytek potwierdzenia posiadanej atrakcyjności lansowanej prawdy (w tym myśleniu jeden system ma pragmatyczną przewagę nad innym). Przykładem takiego pojmowania sporu może być Rorty'ego metafora „ironistki”, która przyjmuje postawę nieufności wobec uniwersalnych wierzeń, choćby i naukowych, gdyż zakłada, że to jedynie lingwistyczna żonglerka, wygrywanie jednych metafor przeciw drugim¹⁵³. Wszak to ironistka „jest nominalistką i historycystką, [która] uważa, że nic nie ma swoistej wewnętrznej natury, rzeczywistej istoty”.¹⁵⁴ Zaś zupełnie przeciwstawnym uniwersalnym pojmowaniem zadań stojących przed myśleniem byłaby postawa „metafizyka”:

Metafizyk jest wciąż przywiązany do zdrowego rozsądku przez to, że nie kwestionuje banałów, które zakładają użycie danego słownika finalnego (...). Nie opisuje on na nowo, lecz analizuje stare opisy przy pomocy innych starych opisów¹⁵⁵.

Przyznaję, że postawa „ironistki” wydaje mi się bardziej użyteczna dla stanowienia o kondycji filozofowania, gdyż owocuje szansą na ciekawe, nie uzurpujące sobie prawa do słuszności czy prawdziwości, interpretacje pomysłów jak

¹⁵³ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 107 - 108.

¹⁵⁴ Tamże, s. 109.

¹⁵⁵ Tamże, s. 109.

widzieć świat. Uważam, że każdy system filozofii jest interpretacją, a co za tym idzie jest swego rodzaju eklektyczny. Jego eklektyczność jest potwierdzeniem żywotności filozofii. W dyskursie filozoficznym są nadal obecni wszyscy filozofowie, wszystkie idee. Filozofia nie jest narastaniem, rozwojem „wiedzy”, co mogłoby sugerować pytanie o kondycję filozofii XXI wieku. Proponuję na filozofię spojrzeć jako na nowo stawiane pytania dla tych samych problemów. Przyszłość filozofii leży w perspektywie Nietzscheańskiego miasta — myślenie o tym, że każdy punkt widzenia jest innym miastem i nie ma tego samego oglądanego miasta¹⁵⁶. I tak też należy postrzegać postmodernizm jako propozycję patrzenia na filozofię. Sam dyskurs filozofii musi się zmagać z czymś, co powoduje zaistnienie warunków możliwości samego dyskursu.¹⁵⁷ Postmodernizm jako zagrożenie dla filozofii jest przedstawiany przez te opcje, które same upatrują dla siebie prawa do posiadania prawdy. Tak naprawdę to one stanowią zagrożenie nie tylko dla filozofii, ale co ważniejsze dla samego namysłu i dyskursu filozoficznego. Tak atakowany i krytykowany „koniec filozofii” głoszony przez postmodernizm jest moim zdaniem zmianą sposobu filozofowania i patrzenia na filozofię — właśnie od strony stawiania pytań a nie odpowiedzi. Samo „pytanie” wiąże się jeszcze z możliwością uniknięcia błędu, na który narażona jest odpowiedź, pytać to znaczy wносить w dyskurs wartość neutralną. Imperatyw stawiania pytań dla wszystkich opcji jest stały, również dla postmodernizmu. Odpowiedź na

¹⁵⁶ Zob. V. Descombes: *To samo i inne. Czterdzieści...*, s. 227.

¹⁵⁷ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 167 - 187.

pytanie jest w duchu pluralizmu, na co chce wskazać postmodernizm.

Innym ważnym problemem, który pojawia się w kontekście pytania o przyszłość filozofii, jest to, czego oczekujemy od filozofii. Czy filozofia ma dostarczać ostatecznych odpowiedzi na stawiane sobie pytania, czy raczej powinna być nastawiona na nieustanny ruch myśli? Z pierwszym pytaniem wiąże się ściśle problem metodologii, która byłaby swoistym narzędziem filozofii. Drugie pytanie niesie ze sobą pewne zagrożenie zbyt szerokiego pojmowania filozofii, a właściwie ograniczenia jej do filozofii polityki. Podążanie tą drogą usuwa z pola filozofii problemy istotne dla filozofii, a na plan pierwszy wyłaniają się problemy doraźne dla społeczeństw.

Innym problemem filozofii jest jej funkcjonowanie w paradygmatach (ontologiczny, mentalistyczny, lingwistyczny). **Przypisywanie myślenia do jakiegokolwiek całościowego systemu, metasystemu jest tylko usztywnianiem stanowiska i czynienia z niego ortodoksyjnego oglądu.** Jeśli filozofia ma być poświeceniowym gmachem uporządkowanych szufladek, to niech to będzie tylko narzędzie techniczne wykorzystywane w namyśle filozoficznym. A jeśli ma filozofia być uporządkowanym gmachem to mówmy wtedy o historii filozofii, która filozofią nie jest.

Nie można też ufać niehistorycznym kryteriom w nadziei na to, że odniesione do filozofii staną się gwarancją pewnościowego myślenia. Nie można więc przywiązywać się

do Kartezjańskiego kryterium oczywistości w stosunku do samej filozofii¹⁵⁸ czy Husserlowskiego „powrotu do rzeczy samych”¹⁵⁹. Co tak naprawdę jest oczywiste i pewne w filozofii? **Czy te nowożytne kryteria nie zaświadczają co najwyżej o obecności samego postawienia pytania realizującego się jedynie w oparciu o takie, a nie inne metafory?** Lekceważenie powyższego stanowiska sprzyja temu, że odpowiedź zostaje udzielana jako właściwa w paradygmacie z całym jego znaczeniem. Każda prawda jest na miarę swego paradygmatu, ale zostaje udzielana tak, jakby była uniwersalna. Wszystkie podziały, paradygmaty, systemy, szkoły, są tylko rozdrabnianiem filozofii, a przecież filozofia jest przenikaniem, nieustannym ruchem myśli. Jej porządkowanie może mieć tylko charakter techniczny. Gdyby spojrzeć na filozofię i jej przyszłość odwołując się do krytyki Davida Hume’a związku przyczynowości obraz filozofii byłby wielością różnych filozofii¹⁶⁰. Filozofia nie byłaby ciągłością dyskursu prowadzonego z inną myślą, lecz co najwyżej stawianiem samej inności myśli zamiast jej „obcości” czy opozycyjności. I inność byłaby wartością wystarczającą.

Na pewno podziały filozofii na tradycyjną czy postmodernistyczną nie wnoszą nic do namysłu, tak i również stwierdzenie, że podstawą nowego ducha ma być literatura i sztuka a nie nauka jest uproszczeniem problemu. Filozofia postmodernistyczna wskazuje na szereg propozycji

¹⁵⁸ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie...*

¹⁵⁹ A. Miś: *Filozofia współ...*, s. 164.

¹⁶⁰ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego, oprac. A. Hoferowa, Warszawa 1977, VII, cz. 2.

rozwiązujących dylemat wyczerpania się tradycji poszukiwań odpowiedzi na stawiane pytania filozoficzne w „wielkich narracjach”¹⁶¹. Owe Lyotardowskie „wielkie narracje” są wytworem rozumu, a racjonalizm — w tej opcji — może być traktowany jako tylko jedna z wielu możliwych odpowiedzi na pytania stawiane w namyśle filozoficznym. Inną propozycją w postmodernistycznym oglądzie jest tekstualizm¹⁶². Moim zdaniem tzw. „tekstowy świat” odnosi się tylko do interpretacji samego tekstu, to znaczy do odbiorcy — to odbiorca rozkodowuje go indywidualnie i stąd taka rola tekstu, a zarazem rozmycia autora w intertekstualności. Dlatego nieco zaciera się wartość stawiania pytań, gdyż raczej kładzie się akcent na samo tylko lokowanie znaczeń w tekście. To też moim zdaniem grozi zubożeniem. Można by zaproponować filozofię ufundowaną na Heideggerowskim pojęciu „rozumienia”:

[...] w ogóle uznajemy coś za zrozumiałe wtedy, gdy okazuje się możliwe, [...] samo rozumienie ma strukturę możliwości [...] ¹⁶³.

Ja proponowałbym jednak uzupełnić to „rozumienie” uwagą o stanie towarzyszącym „zdumieniu”¹⁶⁴ „zdziwieniu”, gdyż „zdziwienie” jest otwarte na „nowe” i jednocześnie nie zamyka się przed „starym”, jest pewnym stanem intelektualnym w filozofii. Jak pisze Platon:

¹⁶¹ J. F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport...*, s. 59.

¹⁶² R. Nycz: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a ...*

¹⁶³ K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 78.

¹⁶⁴ Jan Paweł II: *Tryptyk Rzymski medytacje*, Kraków 2003, s. 9 - 11.

To stan bardzo znamieny dla filozofa: *dziwić się*. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie.¹⁶⁵

To tutaj znowu uobecnia się samo pytanie filozoficzne, które jest neutralną wartością filozofii pozwalającą na równouprawnione bycie różnych opcji, systemów, szkół filozoficznych itp. I w tym to punkcie myślenia, na „początku” tego, co jest warunkiem wszelkiego namyślenia się, opisywania, rozumienia i wyjaśniania widzę zasadniczą siłę filozofii. Nie są więc istotne obawy o jej kondycję przeszłą czy przyszłą, tak jak nie są potrzebne uwagi rozgraniczające filozofię XXI wieku od filozofii XV wieku. Dla samej filozofii nie należy też upatrywać w postmodernizmie wroga, jeśli już to wroga swojego, znanego, oswojonego. Tę wzajemną sytuację wrogości można zilustrować słowami Philippe Ariésa:

Dlatego, kiedy tę śmierć, z którą człowiek był spoufalcony, nazywamy oswojoną, nie chcemy przez to powiedzieć, że niegdyś była dzika, choć przedtem tak nie była. Najstarsza śmierć była oswojona¹⁶⁶.

To, co kluczowe zasadza się na sposobie namyślenia się, na samej obecności i konieczności myślenia o tym „co” i „jak jest”. Przyszłość filozofii można zobrazować prosto przywołując sam tytuł książki Ortegi y Gasseta wyrażający się w pytaniu „Po co wracamy do filozofii?”, który zaznacza nieustanną obecność filozofii, nieustanną potrzebę, niekoniecznie obliczoną o partykularne cele. Z drugiej strony można przywołać słowa Bertranda Russela:

¹⁶⁵ Platon: *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, 155 d.

¹⁶⁶ P. Ariés: *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 41.

Pomiędzy teologią i nauką rozciąga się jednak Ziemia Niczyja, narażona na ataki z obu stron; tą Ziemią Niczyją jest filozofia¹⁶⁷.

Owa „Ziemia Niczyja” jest jednak nader atrakcyjna, o czym świadczą próby jej zawłaszczania, inkorporowania, dzierżawienia. Filozofia XXI, XIII, XVIII wieków jest wciąż tą samą filozofią — jest to bowiem to samo myślenie wyrastające z pytania. A właściwie z pytań zwielokrotnionych w duchu postmodernistycznym.

Dlatego wydaje się, że szansą jest myśl nomadyczna, niezakorzeniona, wolna, nieustannie rozsadzająca uznane dyskursy, a przy tym koncentrująca się na samym pytaniu. Powinna być kłaczem, gdyż to ono kultywuje pierwotne poszukiwania, błędzenie, zdziwienie. To zagmatwany nie-labirynt, bo bez wyjścia, bez ścieżek utartych. Stanowi ciągle obecną wielość krzyżującą się i wytwarzającą napięcie:

Byłoby jednak nieporozumieniem przypuszczenie, że chodzi o efekt napięcia jako takiego, o czyste zaskoczenie, a nawet zwyczajny bluff. Trzeba zatem zwrócić uwagę na strukturę, której zawdzięczamy napięcie. Tylko wtedy, gdy powstaje właśnie z niej — nie jest inscenizowane jako sam efekt — ma założony przez postmoderną sens¹⁶⁸.

A taką perspektywę odsłania postmodernizm, który akcentuje myśliciela jako nomadę swobodnie bytującego, podążającego za coraz nowymi, bardziej ciekawymi pojęciami,

¹⁶⁷ B. Russell: *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 9.

¹⁶⁸ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 448.

grającego swobodnie konwencjami, a nie pielgrzymą podążającego drogą od stacji do stacji, z uwagi na jeden cel.

Myśliciel, dla postmodernizmu, bytuje w PIŚMIE.

Rozdział IV

ROZUM I HISTORIA

1. Postmodernistyczne scalanie rozumu i historii

Postmodernistyczna filozofia unika „oświeceniowego rozumu”, jako władzy dyskursu, która objawiała się porządkowaniem, hierarchizowaniem roszczeniami obiektywizującymi i uniwersalizującymi. Prymat takiego rozumu ma swe miejsce w tradycji naukowego uprawiania filozofii. Postmodernizm eksploruje tę tradycję, ale jednocześnie nie przejmuje jej schematu wyvodu i strony formalnej dyskursu. Postmodernistyczna myśl, dekonstruując tradycję Zachodu, ma świadomość zakorzenienia w tej kulturze. Kultura ta zaś jest wyrazem racjonalistycznego bycia w ogóle, preferuje racjonalność w ujmowaniu człowieka i jego wytworów, czyni „rozum” pojęciem naczelnym, co znajduje wyraz w filozofii,

gdzie — jak chce Schnädelbach — tak pojęty rozum unifikuje nawet nurty przeciwstawne¹⁶⁹.

Postmodernizm osłabiając rozum, wiąże racjonalność z historią — przy czym tej drugiej nie odnosi do historiozofii. To, co w postmodernizmie się splata i wyraża „rozum” jest połączeniem historii i rozumu. Historia rozumiana jest jako refleksja nad ogółem myśli i sposobem jej podawania, czyli racjonalizacji, która odbywa się w społeczeństwie. Historia i rozum, ujęte postmodernistycznie, prowadzą do akcentowania kontekstualności każdej myśli, wskazywania na konwencje, które myślenie czynią zakorzenione „tu i teraz” bez uprawomocnienia uniwersalnego. Tak zestawiona historia i rozum pozwala odczytać dzieje myśli zachodniej przez kategorię „logocentryzmu”¹⁷⁰. W praktyce namysłu było to realizowane przez binarność pojęć: porządek/chaos, ogólność/szczegółowość, uniwersalność/indywidualność, trwałe/przemijające itp. Pierwsze człony tych opozycji były uprzywilejowane w myśleniu, i właśnie na tą binarność i jej waloryzację zwrócona jest krytyka postmodernizmu. Jednak postmodernizm nie przechodzi na stronę „nierozumu”. Odpowiadając na pytanie o to, czy coś rozumowi jest przeciwstawiane, czy chodzi jedynie o dopełnienie racjonalizmu, czy chodzi o jego transformację — zdecydowanie należy opowiedzieć się za ostatnim rozwiązaniem. Postmodernizm wskazał na to, co „inne”, to jest obszary, które do tej pory były reglamentowane — jawiące się

¹⁶⁹ H. Schnädelbach: *Rozum*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia.Podstawowe...*, s. 98.

rozumowi jako coś obcego i na tej podstawie wykluczonego, będącego gdzieś na obrzeżach rozumu jako zbędny balast historii i myśli. Należy zapytać czy owe połączenie dwóch biegunów historii i rozumu nie jest połączeniem wzajemnie się odpychającym, gdyż historia jest dzianiem się przeszłości, a rozum to myśl skierowana na przyszłość, szukająca nowych perspektyw, rozwiązań. W perspektywie postmodernizmu racjonalność jest nacechowana tym, co silne, podporządkowujące, imperialistyczne. Rozum to instrument zniewalający, to narzędzie dające panowanie nad rzeczywistością, przyrodą, jak piszą Theodor W. Adorno i Max Horkheimer¹⁷¹. To, co przeciwstawia się rozumowi jest formowane jako irracjonalność, zaprzeczenie rozumowi jest zakwestionowaniem cywilizacji i kultury zachodniej. Irracjonalizm powoduje to, że historia i rozum stają się wzajemnym uzupełnieniem. Dla tak przedstawionej relacji konsekwencją jest przyszłość — jako ciąg rozumnej historii, a przeszłość jest historią rozumu. Dzieje szeroko rozumianej kultury zachodniej i jej wytworów stają się być zasadą rozumu. O ile sam termin rozum jest identyfikowany z Kartezjańską oczywistością, to jego wewnętrzne znaczenie zdaje się być polem nadal pełnym możliwości eksploracyjnych. Samo przywołanie już takich pojęć, jak: rozum obiektywny, rozum subiektywny, rozum teoretyczny, rozum praktyczny, rozsądek, historia i język — wskazuje na obszary powiązań rozumu i na zależności przedstawiania rzeczywistości i prawdy. Ta ilość

¹⁷⁰ J. Derrida: *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992.

¹⁷¹ M. Horkheimer, T. Adorno: *Dialektyka...*

możliwości konstataowania czym rozum jest i jakie są typy racjonalności nasuwa pytanie o to, jak jest możliwe utrzymanie jedności rozumu. W dalszej perspektywie odsyła nas to do pytania o ciągłość historii — czy historia toczy się w jednostkowym zamkniętym wydarzeniu, czy jest to otwartość możliwości pewnej ciągłości wynikającej z występujących zdarzeń? Jest to problem, który odsyła do Huma¹⁷² i jego rozważań nad przyczyną i skutkiem. Nadrzędnym problemem jest pytanie o przeciwieństwa, sprzeczności i ich status w refleksji filozoficznej, a co zatem idzie pytanie o podstawy rzeczy. Rozum jest nadal obecny w refleksji postmodernistycznej, ale następuje tylko przeformowanie jego rozumienia i zadań, jak pisze Welsch:

Rozum musi być czymś więcej niż tylko formalnym terminem ogólnym. Kiedyś można było taką koncepcję — rozumu jako nadrzędnego pojęcia i podstawowej formy różnych racjonalności — uznać za wystarczającą, a nawet pożądaną. Dziś jest inaczej. Wskutek pomnożenia i specjalizacji typów racjonalności zadanie rozumu przesunęło się, a jego pojęcie zmieniło: Rozum jest dla nas dzisiaj — w odniesieniu do wielości — zdolnością łączenia i przechodzenia pomiędzy formami racjonalności. Już nie kosmiczne, lecz ziemskie, nie globalne, lecz wiążące funkcje kształtują jego obraz.¹⁷³

Tak zmieniony rozum staje się w postmodernizmie Welschowskim rozumem transwersalnym, który w swym podstawowym aspekcie sprowadza się do realizowania się przez powiązania i przejścia, za pomocą których to uwypukla różnicę, przeprowadza zmiany i spory. To, co moim zdaniem

¹⁷² Zob. odnośnie krytyki pojęcia przyczynowości [w:] D. Hume: *Badania dotyczące rozumu...*, VII, cz. 2.

¹⁷³ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 405.

jest ważną cechą rozumu transwersalnego w odniesieniu do historii to fakt, że nigdy nie dochodzi do podsumowujących i całościowych syntez. W tym punkcie można się pokusić o historię realizującą się przy udziale rozumu transwersalnego:

„Rozum transwersalny” nie jest — rzecz jasna — szczegółowa ani nową postacią rozumu, charakteryzuje tylko — akcentując nowość — określone pojmowanie rozumu, — i ono właśnie jest tutaj doniosłe i aktualne. Dokonując radykalnej autorefleksji i określając się nie wedle życzeń, lecz na podstawie wyniku owej refleksji — czego przykładem jest dialektyka Platońska — rozum zawsze napotyka na swoje transwersalne ujęcie¹⁷⁴.

Przy pomocy „rozumu transwersalnego” bardziej uwydatniają się historyczne opisy, historia zostaje rozszerzona o owe momenty niehistoryczne, pluralizm jest zachowany nie poprzez podważanie faktów historycznych i ich dowolną interpretację, ale w tym, że fakt jest postrzegany przez płaszczyznę jego oddziaływania. Taką sytuację można zilustrować za pomocą ujęcia sztuki:

Przejścia i przekroczenia stanowią nawet wewnątrz sektorów rację bytu sztuki. Każde dzieło odnosi się do innych dzieł oraz innych standardów estetycznych i w tym sensie jest skonstruowane interikonologicznie (barok przesycony jest renesansem, Mondrian jest nie do pomyślenia bez Cézanne’a, a Isozaki to po prostu destylat tradycji japońskiej, Morris nawiązuje przed wszystkim do obrazów katastrof u Leonarda da Vinci). Jest to pierwszy modus przejścia. Drugi jest transsektorowy, a trzeci transmedialny. Związywanie dzieła z pracą estetyczną i odniesienie do estetycznych wartości tematyzowanych stanów rzeczywistości pozostają obowiązujące. Ponieważ jednak nie można od nich oddzielić wymiarów pozaestetycznych (nawet estetyczne akcenty są skuteczne jedynie na tle świadomości innych wymiarów przedmiotu), odniesienie estetyczne włącza zarazem do gry to, co pozaestetyczne. Tylko głupiec mógłby chcieć systematycznie

¹⁷⁴ Tamże, s. 407.

zamazać lub zlekceważyć te wymiary sensu. Wartość estetyczna jest co prawda drogą dostępu lub stroną wejściową, zaangażowana jest jednak całość danego stanu rzeczywistości. Może to wręcz doprowadzić do doświadczenia tendencyjnej niemożności estetycznego przedstawienia przedmiotu - jest to bardzo ciekawy przypadek zarówno ze względu na rodzaj przedmiotu, jak i na ograniczenia estetyczności. Można z niego po prostu wzorcowo odczytać, jak bardzo przy całej przewadze (*Prävalenz*) perspektywy estetycznej współdziałają również inne perspektywy. Czasem aż do tego stopnia, że jedna z nich (nie dowolna czy zadekretowana, lecz wypływająca z doświadczenia estetycznego fiaska) może stać się dominująca, a jednak ujawnić niedostateczność wobec niej doświadczenia estetycznego¹⁷⁵.

„Rozum transwersalny”, który jest zatopiony w racjonalności, nie pozwala na całkowicie postmodernistyczną interpretację czy też odsuwanie tzw. faktu historycznego w tło interpretacji — aż do całkowitego utracenia go z pola horyzontu interpretacyjnego. Ten problem podejmuje Franklin R. Ankersmit pisząc:

Nadprodukcja przyniosła dwa niezamierzone efekty. Po pierwsze, dyskusja o Hobbesie zamiast koncentrować się na *samych* jego dziełach, zaczęła przyjmować charakter debat nad ich *interpretacjami*. Czasami dzieje się zatem tak, że dzieło samo w sobie wydaje się niewiele więcej warte od toczącej się na jego temat wojny interpretacyjnej, której przyczyny już nikt nie pamięta. Po drugie, z powodu oczywistej multi-interpretacyjności, oryginalny tekst Hobbesa stopniowo zaczyna tracić swą zdolność do funkcjonowania w charakterze arbitra debaty historycznej. Na skutek tych wszystkich interpretacji, tekst *sam w sobie* staje się niczym niewyraźna akwarela, w której zacierają się kontury przedstawień. Oznacza to, nasze przeświadczenie, iż sam tekst jest w stanie rozwiązać problemy interpretacyjne, jest równie naiwne jak poleganie na drogowskazie przyczepionym do chorągiewki. Mamy więc paradoks: z jednej strony tekst sam w sobie nie jest już wyrocznią interpretacji, z drugiej zaś sami często czujemy się zmuszeni odradzać studentom czytanie *Lewiatana*. Uważamy, że lepiej będzie, gdy najpierw utworzą sobie drogę przez dżunglę

¹⁷⁵ Tamże, s. 415 - 416.

interpretacji. A zatem nie ma już tekstów, nie ma przeszłości, istnieją tylko interpretacje¹⁷⁶.

Dla historii „rozum transwersalny” ma jeszcze jedno zasadnicze znaczenie, gdyż potrafi radzić sobie z różnicą i tożsamością. Ta cecha wsparta jest na tym, że nie staje z góry po którejś ze stron. Choć środowiskiem jego działania jest sytuacja różnicy to istnieje jednak możliwość przejścia i to powoduje, że nie jest to rozum systematycznie jednostronny. W odniesieniu do historii „rozum transwersalny” nie opowiada się za zasadą teleologiczną czy zniewolenia, czy totalizacji. Koncentruje się na pluralizmie jako wyznaczniku. Dlatego pozwala to na odkrywanie jakichś stanów rzeczy konkretnych i czyni przejrzystymi całe dziedziny wiedzy. Jednak ujęcie samego układu nigdy nie będzie możliwe. Jak pisze Norman Goodman:

To, co jest powiedziane [...] może być sposobem mówienia o czymś innym; na przykład pisanie o renesansowych bitwach i pisanie o sztuce renesansowej są różnymi sposobami pisania o renesansie¹⁷⁷.

To, jak „rozum transwersalny” wpływa na nasze rozumienie historii i rozumu pozostaje w sporze między tradycją i antytradycją pojmowania i stawiania tego problemu, a w szczególności lokuje się między modernizmem a postmodernizmem:

¹⁷⁶ F. R. Ankersmit: *Historiografia i postmodernizm*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia...*, s. 145.

¹⁷⁷ N. Goodman: *The Status of Style*, [w:] Tenże, *Ways of Worldmaking*, Hassocks 1978, s. 26

Z jednej strony zwraca się przeciwko sprzecznościom totalności moderny i przychyła się do postmodernistycznego zainteresowania różnicowaniem, zobowiązując zasadniczo nie do totalności, lecz do przejść — na których skali znajduje się również rejestrowanie i wzmacnianie różnic. Z drugiej strony koryguje dogmat absolutnej heterogeniczności skrajnego postmodernizmu i przychyła się do zainteresowania łączeniem w poglądach nawiązujących do moderny, nie ulegając jednak tendencji do redukcji i niwelowania różnic. Wykazuje, że niespójność obowiązuje tylko w samym jądrze, lecz nie uniwersalnie¹⁷⁸.

W refleksji nad tymi dwoma terminami — rozumem i historią — można zauważyć dwa wybijające się nurty. Jeden odnosi się do tego, że historia jest rozumna, stajemy wtedy wobec dogmatyzmu, który jest wynikiem pojęcia rozumu jako czegoś stałego, powszechnego, niezmiennego. Drugi natomiast nurt odsyła do historii, która postrzega to, co zmienne, indywidualne i przypadkowe, prowadzi do relatywizmu.

2. Odchodzenie wielkiej opowieści

Tak dochodzimy do jednej z najbardziej eksponowanej tezy myśli postmodernistycznej, którą jest kres historii.

Mimo odmienności interpretacji — apokaliptyczna wykładnia Baudrillarda różna jest od alternatywnego pozytywnego postrzegania końca historii jako nowej szansy w ujęciu Lyotarda — kres historii został obwieszczony. Refleksja opisująca postmodernizm jest dla Vattima jednoznaczna:

Prezentują go jako odchodzenie od wielkich opowieści („metarécits”), które uprawomocniały historyczną inicjatywę

¹⁷⁸ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 434 - 435.

ludzkości na drodze emancypacji, zaś intelektualistom wyznaczyły przewodnią rolę w dążeniu tą drogą¹⁷⁹.

Dla Habermasa, filozofa podejmującego krytykę takiego rozstrzygnięcia, to porzucenie nowoczesności jest negatywną wartością, którą on obserwuje w wzmocnieniu mentalności konserwatywnej, niwelującej ideę oświeceniową, z którą jest identyfikowana idea nowoczesności¹⁸⁰. Lyotard — zdeklarowany postmodernista — stoi na stanowisku, że owe odejście jest właściwie kolejnym krokiem naprzód, który powoduje uwalnianie się od nowoczesnego humanizmu i podmiotowości nowoczesnej. Wyraża się to wyzwaniem od kapitalizmu i imperializmu. Taka diagnoza współczesności nie jest wygenerowana sama z siebie i dla siebie, ma ona silne powiązanie z rozumieniem historii i rozumu na tle dziejowości kultury i myślenia zachodniej cywilizacji.

W starożytności historia to „sprawozdanie z...” Historia jest powiązana z doświadczeniem, w terminologii jest dziedziną wiedzy określającą się do jednostkowości, wyjętą spod prawa nauczania, oddaną w doświadczenie indywidualne, przeżywane samemu. Taka była dziejowość Herodota.¹⁸¹ To powiązanie doświadczenia z historią odcina historię od nauki, gdyż nauka jak chce Arystoteles jest wiedzą o tym, co powszechne, konieczne i niezmiennie¹⁸². Dla starożytnych w historii nie istniał zakres przedmiotowy, a co się z tym wiąże nie obowiązywały zasady, prawidłowości historyczne, które byłyby odmienne od

¹⁷⁹ G. Vattimo: *Ponowoczesność...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a...*, s. 129.

¹⁸⁰ J. Habermas: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 9 - 33.

¹⁸¹ Herodot: *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2002.

praw naturalnych. Takie podejście, a raczej rozumienie jednostkowości — że historia to wydarzenia jednostkowe — wynikało z oddawania świata ludzkiego we władanie niezmiennych kosmicznych struktur. Przeformułowanie takiego myślenia nastąpiło wraz nastaniem myślenia żydowsko-chrześcijańskiego. Chodzi bowiem o rozpoczęcie i cel historii. Nadanie tych cech jest możliwe za pomocą Boga, który raz stworzył świat i na tym świecie w ostateczności zapowiedział pojawienie się Mesjasza — co powoduje wyznaczenie początku i końca. Na tej podstawie nauką jest filozofia historii o kosmicznych historycznych dziejach podana w teologii za sprawą Augustyna¹⁸³.

To, co ogniskowało w kolejnych epokach, to fakt pogodzenia zejścia się historii — jako jedyne go niepowtarzalnego procesu, toczącego się w czasie i dążącego do celu — i nauki, która wyznaczana jest tym, co powszechne, konieczne i niezmienne, jak chcą Platon i Arystoteles. Odpowiedź Augustyna jest tylko częściowym połączeniem historii i nauki, gdyż wskazuje ono na historię jako proces uniwersalny, ale jednocześnie jednostkowy, indywidualny. Jest to przejaw traktowania rozumu i historii w nowej jakości i mniej statycznie — od starożytności następuje poddawanie historii racjonalizacji.

Racjonalizacja historii swój szczyt i ostateczne zamknięcie osiąga w filozofii Hegla — w jego wykładni i pojmowaniu

¹⁸² Arystoteles: *Metafizyk*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984, ks. I.

¹⁸³ Zob. Augustyn: *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998.

„rozumu w historii”¹⁸⁴. Historiozofia Hegla łączy rozumowe dzieje z postępem, czyni filozofię wykładnią rozumu. Nowożytność staje przed wyzwaniem, w którym rozum zostaje poddany zjawisku uhistorycznienia. Kontekst ten jest następujący:

Jeśli wszystko, co ludzkie, jest historyczne, to czyż rozum ludzki, jeśli jest faktem zachodzącym w miejscu i czasie, nie musi mieć również historii? Historia ludzkości — jako spadkobierczyni historii zbawienia — musiała być również historią rozwoju ludzkości od quasi-zwierzęcych początków do człowieczeństwa (*Humanität*) w ogóle; tak w każdym razie wyobrażali ją sobie Wolter, Lessing, Kant, Herder, Schiller, Condorcet, Hegel i Marks¹⁸⁵.

Historyczność rozumu jest dla samego rozumu torem, wszak sama historia i rozwój jest przedstawiana jako struktury obiektywne — przy założeniu, że owe struktury same są rozumne i dają się poznać samemu rozumowi. To uhistorycznienie rozwoju przedstawia trudność w postaci niemocy przewidywania, jaki rozwój przybierze kontekst. Ta niemoc określenia przekłada się na fakt, że historia samego rozumu jest definiowana przez przypadkowość i teoretyczną nieprzewidywalność. Idea historyczności rozumu prowadzi do relatywizmu. Sytuuje rozum w kontekście społecznym. Argumentem przeciw relatywizmowi jest przedstawienie historii rozumu jako rekonstrukcji, a nie historii rozumu w sensie „samej w sobie”. W konsekwencji filozofia historii jest przede wszystkim teorią wiedzy historycznej — jest to podstawa, fundament dla dalszych rozważań (konceptje Diltheya, Rickerta). Filozofia

¹⁸⁴ G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

¹⁸⁵ H. Schnädelbach: *Rozum*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 128.

historii jako teoria wiedzy historycznej jest wprowadzeniem do problemu relatywizmu, ujawnia rozum kontekstowy, gdyż podstawą tej teorii jest teza o uhistorycznieniu rozumu, co przekłada się na odrzucenie uznania ludzkiego rozumu jako jedyne, powszechnego i niezmiennego.

Nasza rzeczywistość jest determinowana przez rozum i historię. Tą samą stroną rzeczywistości jest to, że sami pojmujemy się jako istoty rozumne i historyczne. Sprzeczność jako dysonans poznawczy wywoływana jest przez to, że rozum jest historyczny, a zarazem nie może być historyczny. Prowadzi to do zakwestionowania jego rozumowego charakteru i wyzwala relatywizm. Owa sprzeczność jest tym, co w pewnym obszarze wpływa na dzisiejsze pojęcia rozumu i historii.

Historia, jako uznanie relatywnego, jest uprawomocniana przez „wielkie opowieści”, jak pisze Lyotard:

„Wielkie opowieści”, które nie ograniczały się do uwiarygodnienia zbioru faktów i zachowań w sensie narracyjnym, ale które w epoce nowoczesności i za sprawą scjentystycznej filozofii¹⁸⁶ usiłowały uprawomocnić bieg historii w sposób „absolutny” w strukturze metafizycznej — teraz utraciły swą wiarygodność¹⁸⁷.

Upadek tych idei nowoczesności jest następstwem wyczerpania się ich wiarygodności — ich uprawomocniania i nadawania metafizycznym opowieściom statusu absolutnego, co wiązało się z jakąś ideologiczną przemocą. Jednak sama metafizyka w swych założeniach winna być wolna od ideologii.

¹⁸⁶ R. Rorty: *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. K. Kaniowska, A. M. Kaniowski, [w:] „Colloquia Communia”, 1986, nr 4 -5.

¹⁸⁷ G. Vattimo: *Ponowoczesność...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a...*, s. 130.

Problem ideologii pojawia się w momencie wprężenia jej w historię, co dzieje się zazwyczaj samoistnie. Granica oddzielająca metafizykę od ideologii jest granicą niewidzialną dlatego, że jest to obszar płynnego przejścia w jedną, jak i w drugą stronę, to znaczy metafizyka przechodzi w historię i historia przechodzi w metafizykę.

Według Habermasa¹⁸⁸ „metaopowieść” jest warunkiem rozpadu i demistyfikacji historycyzmu w tym sensie, że owa „metaopowieść” jest możliwością odsunięcia się od tego warunku, gdyż rozpad i demistyfikacja zostałyby pozbawione podstawowej zasady (czyli sensu), co sprawia, że rozpad i demistyfikacja jest nie do pomyślenia. Reasumując, dla Habermasa rozpad „metaopowieści” ma sens tylko wtedy, kiedy wyłania się z niego zasada scalająca. W takim świetle stawiania sprawy rozpad „metaopowieści” — co za tym idzie negatywny, katastroficzny sens końca historii — jest pozbawiony owego wydzwiku ostentacyjnego ostatecznego końca. Habermas wyraża osłabienie mocy tezy o końcu, którą formułują postmoderniści.

Wszystko zostaje sprowadzone do pytania czy historia „końca historii” jest albo nie jest postrzegana w znaczeniu wiarygodnej „metaopowieści”, co jest powiązane z jej zadaniami, kryteriami wyboru i oceny. To znaczy, czy jest zachowany ciąg sensownych działań i jego znaczenie. Sam postmodernizm próbuje wprowadzić złagodzenie „końca” w idei „rozumu transwersalnego”. „Rozum transwersalny” jest tym,

¹⁸⁸ J. Habermas: *Modernizm – niedokończony...* [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia...*, s. 273 - 295.

który nie wyrzeka się swej podstawowej funkcji w relacji do całości, zwraca się przeciw totalitarnemu roszczeniu, a zarazem jest wyczulony na wielość i pozostaje w krytycznym nastawieniu do wykraczania poza nieprzekraczalne granice. Jest przeciw całościowym zakusom poszczególnych form racjonalności, a z drugiej strony nie jest irracjonalizmem, jak pisze Welsch:

Bierze ono tylko pod uwagę fakt, że rozum stał się bardziej złożony, niż zwykle się go pojmować[...], powiedzenie Husserla, według którego rozum nie dopuszcza jakiegokolwiek rozróżnienia rozmaitych form rozumności, utraciło aktualność. Dzisiejsza fenomenologia rozumu — która musiałaby być fenomenologią rozumu pluralistycznego, a to, co zostało wyżej powiedziane, można uznać za prolegomena do niej — powinna przyjąć dekonstrukcję owej tezy o jedności za swój punkt wyjścia¹⁸⁹.

Owe formy wielości racjonalności są osiągnięciami modernizmu — pierwszy krok nastąpił w nauce, za sprawą Kanta, który rozróżnił racjonalność kognitywną, etyczną i estetyczną. Dalej ta wielość jest wzmacniana przez Kantowskie ujęcie tych trzech form rozróżnień jako rozsądek, rozum i władza sądenia, co nie przeszkadza w traktowaniu wszystkich jako form rozumu.

Ale to złagodzenie końca i uznanie transwersalnego rozumu to nie jest jedyne stanowisko postmodernistyczne. Reprezentatywne są stanowiska wieszczące kres dawnej rozumności i historii, co znajduje wyraz w koncepcji Vattima, czy Baudrillarda. Problemem otwartym pozostaje na ile ten kres

¹⁸⁹ W. Welsch: *Mowa — konflikt — rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, przeł. P. Domański, przejrzał S. Czerniak, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a ...*, s. 79 - 80.

znajduje oparcie w warstwie faktograficznej. Przeciwnicy Fukuyamy bowiem wskazują, że głoszony przez niego kres nie jest prawdziwy, bo demokracja nie jest ostateczną i jedyną atrakcyjną formą. Podobnie można zapytać, czy w świecie małych narracji, lokalnych historii nie wyłania się nowa opowieść, nowa metanarracja. Może teza Baudrillarda — iż żyjemy w świecie hipertelii, w świecie końca, w świecie wyczerpujących zasobów — nie znajdzie zakorzenienia.

3. Spór Lyotarda z Habermasem w kwestii rozumu

Kwestia rozumu w sposób wyrazisty podniesiona zostaje w dyskursie Lyotarda i Habermasa. Dla nich rozum ma charakter społeczny. Obydwaj powołują się na nowoczesne procesy różnicowania. Dla Habermasa nowoczesność przez różnicowanie¹⁹⁰ wytwarza własne sprzeczności, wyodrębnia enklawy wartości nauki, moralności i sztuki, wytycza postęp. Nowoczesność to również tworzenie strukturalnych jednostronności, co jest wynikiem negatywnym. Pewnym lekarstwem na ten proces według Habermasa jest swoista „komunikacja”:

Wydaje się, że teoria komunikacji może uchronić normatywną zawartość nowoczesności tylko za cenę idealistycznych abstrakcji. Po raz kolejny pojawia się obawa przed puryzmem rozumu komunikacyjnego [...] Aby oddalić takie zastrzeżenie, musimy wykazać, że teoria komunikacji może przyczynić się do wyjaśnienia, jak w nowoczesności rynkowo zorganizowana gospodarka krzyżuje

¹⁹⁰ J. Habermas: *Filozoficzny dyskurs...*, s. 378 - 382.

się funkcjonalnie z państwem, mającym monopol stosowania przemocy, usamodzielnienia się wobec świata przeżywanego jako sektor stosunków społecznych bez norm i rozumnym imperatywom świata przeżywanego przeciwstawia własne imperatywy, uzasadnione zachowaniem systemu.¹⁹¹

Proces ten podlega na specjalistycznie wyodrębnionych momentach rozumu i „sprzężeniu zwrotnym” kultury ekspertów z praktyką dnia codziennego¹⁹². Wprowadzenie mediacji jest równoznaczne z tym, że powoduje ona zachowanie równowagi dla wyłącznego różnicowania.

Liotard stoi na stanowisku postulującym formalizm i rygorizm, opowiada się za różnicą i heterogenicznością form racjonalności. Oznacza to, że „spór” jest problemem, którego rozwiązywanie nie jest możliwe przez Habermasowską strategię mediacji i integracji. Lyotard problemy „sporu” uwydatnia z uwzględnieniem różnicy w całej ostrości i nieprzekraczalności. Nie można pozostawiać konsekwencji wynikających z zacierania się krawędzi w wyniku stosowania strategii mediacji.

Dla Lyotarda komunikacja i mediacja, dla której *consensus* jest obowiązkiem, to totalizacja. Według Lyotarda nasza tęsknota za całością, Jednym, złączeniem pojęcia i zmysłowości, dostąpienia doświadczenia komunikowalnego i czystego jest ceną, którą przyszło nam już zapłacić zbyt tragicznie. Wypowiada on wojnę całości i jej pragnieniom totalizującym, postuluje o zaświadczenie o nieprzedstawialnym.¹⁹³

¹⁹¹ Tamże, s. 391 - 392.

¹⁹² W. Walsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 374; J. Habermas: *Filozoficzny dyskurs...*, s. 409.

¹⁹³ J-F. Lyotard: *Odpowiedź na...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a...*, s. 43.

Konflikt między Habermasem a Lyotardem jest zakotwiczony w rozumie i w najważniejszym dla nich aspekcie pojmowania różnic. Dla Habermasa różnice są rozumne tylko wtedy, gdy dochodzi do pośrednictwa, a Lyotard w tym momencie widzi koniec rozumności. Tak drastyczne rozejście się wzajemnych oponentów i tak przeciwstawna diagnoza nie niweluje tego, że obaj są zdeklarowanymi obrońcami racjonalności i rozumu. Lyotard na pierwszy plan wysuwa przesunięcie idei rozumu — od metajęzyka, który jest formułowany przez zasadę uniwersalizmu, do pluralizmu¹⁹⁴. Habermas stoi na straży racjonalności, podyktowane jest to odróżnieniem pytań o zasadność od pytań z rutyny, przyzwyczajenia¹⁹⁵. Z tak postrzeganą racjonalnością Habermas zwraca się ku teorii empirycznej mającej koniugacje uniwersalistyczne, które są zobowiązane do komunikacji między rozproszonymi sferami racjonalności. Chce umożliwić współdziałanie między owymi sferami racjonalności tego, co kognitywnie instrumentalne z tym, co moralnie praktyczne i estetycznie ekspresyjne¹⁹⁶. Postawienie przez Habermasa na ponowienie współdziałania jest wynikiem oparcia się, czy też odwołania się do tego, że jednolity rozum jest zróżnicowany, a różne formy racjonalności są owymi produktami tegoż rozumu. Pewną tradycję refleksji nad filozofowaniem Habermas przekłada w triadzie kognitywnej instrumentalności, moralnej praktyki i estetycznej ekspresji. Jest to odwołanie się do

¹⁹⁴ J-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 98.

¹⁹⁵ Por. J. Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

¹⁹⁶ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 376.

Platońskiej trójcy prawdy, dobra i piękna. Ma to uwiarygodnić pierwotną jedność. Jednak owa sugerowana jedność rozumu komunikacyjnego jest krytykowana z perspektywy niewspółmierności i pluralizmu form racjonalności. Rozum komunikacyjny posiada cechy restrykcyjne, które objawiają się nie tylko totalną, tyrranizującą przemocą, ale ta sama dyktatura może odbywać się za pomocą łagodnej przemocy.

Sam spór o rozum dzisiaj jest sporem między różnymi koncepcjami rozumu. Nie należy go sprowadzać tylko do sporu między zwolennikami rozumu a przeciwnikami, gdyż prowadzi to do wytaczania najcięższych dział w obrębie własnego samozadowolenia oponentów i jest martwym punktem w problemie. Nieporozumieniem jest upatrywanie tego sporu pomiędzy wielością a jednością w traktowaniu rozumu:

[...] bo akceptacja wielości należy do podstawowych wspólnych poglądów wszystkich poważnych przeciwników — przynajmniej na tyle przebił się postmodernizm nawet w stanowiskach rygorystycznych niegdyś modernistów¹⁹⁷.

Wydaje się, że przyjęcie wielości jako tego, co udostępnia nam różne formy rozumu jest rozwiązaniem zbyt uproszczonym. Przyjęcie, że formy rozumu muszą być zjednoczone w obrębie jakiejś łączącej ich zasady — niezależnie od tego czy tę zasadę stanowić będzie jedność czy wielość — jest związane nieustannie z totalitaryzmem jedności rozumu, który miał być odrzucony w dążeniu do pluralizmu. Chęć uniknięcia tej władzy rozumu, który ma być

¹⁹⁷ Tamże, s. 377.

podporządkowany jednej zasadzie, wymaga innych rozwiązań. Pytaniem otwartym pozostaje czy możliwe jest uwolnienie się od dialektyki jedności, która nie tylko deklaruje Jedno, które jednoczy to, co wielorakie, ale i przybiera postać powstrzymywania wielości, czyniąc z niej nową spajającą zasadę.

4. Tożsamość historii

Właściwym problemem sporu według mnie nie jest wielość i jedność, jakieś pryncypialne zasady organizujące jedność, rozgraniczanie tego, co jest rozumne a co już nie. Pytania o formy rozumności, o to czy wielość jest zagrożeniem dla rozumu, czy jego przejawem — również nie mają właściwej siły dramatycznej. To ważne kwestie, ale istotne są dla mnie dopiero te problemy, które dotyczą człowieka i kształtowaną przez niego rzeczywistość. Sprowadzają się one do pytania o kształt świata społecznego. Takim obszarem, gdzie rozum i człowiek się spotyka jest historia.

Postmodernizm ze swym hasłem końca historii zostawia człowieka na rozdrożu bez drogowskazu. Ponieważ to, co wtórnie nadawało sens dziejom cywilizacji teraz jest kwestionowane — historia się skończyła, jak obwieszcza Fukuyama¹⁹⁸. Został zakończony pewien etap dziejów budowany na solidnym i pewnym fundamencie, jakim jest rozum.

Okres od zakończenia drugiej wojny światowej zaznaczył się w historii między innymi jako czas dekolonizacji, kresu jawnej dominacji Europy w świecie, który trwał od ery wielkich odkryć geograficznych, osiągając swój punkt kulminacyjny na początku XX wieku. Do systemu myślowego, który tutaj rozważamy, przynależy opinia, że te dwa procesy są połączone: kolonializmowi towarzyszy pozytywizm, dekolonizacji zaś hermeneutyka, której najwyższą formę stanowi postmodernizm¹⁹⁹.

Historia, w której upatrywano roli dydaktycznej, historia jako lekcja dla przyszłości — zostaje powiązana z rozumem ze względu na wiedzę. Historia, tak jak rozum, musi ogarniać wszystko, aby móc, jak można byłoby to określić, „wprowadzać się” w przyszłość, która jest niewiadomą. Tak samo jak rozum historia jest wiedzą potężną — może być wpisana w totalitaryzm, o czym pisał Emmanuel Lévinas²⁰⁰. Posiada prawo uprawomocniania rzeczywistości. Ewentualne pomyłki historii albo wypatrzenia są usprawiedliwiane przez magiczną formułę wyrażenia „historia to oceni” i mechanizm „ukąszenia Heglowskiego”. Historia ma też drugą stronę, która odnosi się do przyszłości, która ma nam pomóc i jest wyrażaniem nadziei — tu historia jest fikcją, która gra z samą sobą udając, że wie. Chcę zauważyć, że te dwie strony historii odnoszą się bezpośrednio do samego człowieka. Jedna jest tą, w której jestem, **ona dzieje się razem ze mną** — można przywołać tu Heideggerowski *in-der-Welt-sein*, druga to ta, **którą przedstawiam**. Historia przedstawiona nie jest tożsama z tą pierwszą, jest bowiem opisem tego co, spostrzeżone i tego, co

¹⁹⁸ F. Fukuyama: *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

¹⁹⁹ E. Gellner: *Postmodernizm, rozum...*, s. 40.

²⁰⁰ E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśli*, przeł. M. Kowalska, przedmowa T. Gadacz, Kraków 1994, s. 99 - 110.

dane. Tadeusz Sławek pisał o historii, która nie rozróżnia między spojrzeniem i znakowością:

Pierwsza historia nie rozróżnia między spojrzeniem i znakiem (spoglądam na świat, który przedstawia mi swój porządek jakby „przezroczyście”, nie zwracam uwagi na znakowy element przedmiotów, wyczerpujących się w codziennej użyteczności); drugi typ historii przeciwnie — wspiera się na porządku znaków, katalogu *signifiants* przypasowanych do swoich *signifié*, katalogu, jakim jest pamięć. Z niego też konstruuje porządek wśród znaków rzeczywistości. To, co dodane do spojrzenia w drugim typie historii, to znak. Transformacja tego znaku z powrotem w świat jest historią. Niebezpieczeństwa tego procesu przedstawił Nietzsche jako monumentalną i antykwaryczną historię, którym to pojęciem poświęcił część *Niewczesnych rozważań*²⁰¹.

Ta druga historia jest rozproszona, ogarnięta chaosem. Powodowane to jest za sprawą przenoszenia uporządkowanych znaków, które tworzyły pierwszą historię, znaki te pozostają obecnie nierozpoznawalne jako znaki. W tym sensie postmodernizm ogłosił koniec historii. **Koniec historii jest końcem pewnego uprawiania jej patrzenia tylko przez pryzmat faktu.** Zostaje zatracony dystans między opisującym a tym, co widziane²⁰². Sądzę, że taka historia staje się niebezpieczną rutyną przechodzącą w służalczość i gwarantującą uprawomocnianie wykładni swego pana. To niebezpieczeństwo skostniałych powtórzeń, które zacierają fakty i mity. Wystarczy tu przywołać uprawianą zwykle politycznie historię Śląska,²⁰³ jako wypadkową takiej

²⁰¹ T. Sławek: *Morze i ziemia. Dyskurs historii*, [w:] W. Kalaga, T. Sławek (red.): „*Facta Ficta*” *Z zagadnień dyskursu historii*, Katowice 1992, s. 26.

²⁰² Por. *Rozmowa z Paulem Ricoeurem*, [w:] J. Żakowski: *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 45 - 57.

²⁰³ Zob. m.in. na temat napięć, która rodzi naruszenie granicy mitu: cykl artykułów na temat obrony Katowic (obrona wieży spadochronowej) w czasie agresji Niemiec na Polskę 1939 r.

systemowej wykładni historii, która sztamowo układa się po stronie polskiej i niemieckiej. Aby uniezależnić się od rutyny historię należy traktować z dystansem i to odnosi się nie tylko do faktów historycznych, ale do samej historii. Dystans tutaj nie oznacza tego, że pozwalamy sobie na dowolność interpretacyjną, ale że chcemy dane wydarzenie zrozumieć poszerzając kontekst oddziaływania tego wydarzenia, stosując np. metodę archeologii wiedzy Foucaulta²⁰⁴. Taki dystans potrzebny jest historii ze względu na samego człowieka, który jest autorem historii, a zarazem sam w niej uczestniczy. To powoduje, że historia ciągle musi podejmować koncepcje ludzkiego podmiotu, stwarzać ją za każdym razem na nowo w toku dziejów historii. Sama struktura podmiotu jest wewnętrznie ograniczana:

Podmiot będąc autorem historii, jest więc „związany”, gdyż to, co dzieje się w świecie, zachodzi bez jego udziału, i „sparaliżowany”, musi bowiem stale ‘na nowo’(tu pobrzmiewają echa koncepcji Wiecznego Powrotu) podejmować trud powtarzania tych samych gestów mających doprowadzić go do wiedzy, a ‘kończących’ się niechybnie na pogłębiającej się świadomości zależności od *non-savoir*. Podmiot taki jest przeciwieństwem heglowskiego człowieka realizującego się w dziedzinie „powszechnego rozumu”, spełniającego się we wspólności historii; Nietzsche przeciwnie - koncentruje się na filozofii, która prowadzi każdego indywidualną drogą, której „celem” (choć to słowo musi być opatrzone cudzysłowem) jest *non-savoir*, czyli „wiedza radosna” (*frohliche Wissenschaft*). Wiedza taka zaczyna się od pytania o ‘fakt’ nie stanowiące wspólnej własności, lecz będące wyłącznie ‘moim’ udziałem[...]”²⁰⁵.

Bartosza T. Wielińskiego [w:] „Gazeta wyborcza. Katowice” 2003-2004; oraz rozmowę Józefa Krzyka z prof. Krystyną Heską – Kwaśniewicz, Tamże, 2003.11.14.

²⁰⁴ M. Foucault: *Archeologia...*

²⁰⁵ T. Sławek, *Morze i ziemia...*[w:] W. Kalaga, T. Sławek (red.): „*Facta Ficta*”..., s. 29.

Historia, jak i podmiot realizujący się w powszechnym rozumie, jest realizowana przez koncepcję wiedzy przedstawianej jako „fakt obiektywny”. Ów „fakt obiektywny” historii nie jest materią wypełnioną i szczelną, i być taki nie może ponieważ sama historia jest pełna przerw, pustych miejsc. Nie znaczy to, że te miejsca są ahistoryczne. Podmiot historii jest wyrazem refleksji nad samym sobą, jak i pracy budującej tenże podmiot. Jest to równocześnie **historia dekonstrukcji podmiotu i dekonstrukcja samej historii**. Dekonstrukcja w historii jest wyrazem sprzeciwu wobec celowości i finalności. Absolutność historii zostaje zerwana. To zerwanie jest odsłonięte na polu semiotyki, gdyż znak historii jest znakiem, który traci uprzywilejowany *signifié*, które na polu de Saussure’owskiej semiotyki ma wartość absolutną²⁰⁶.

5. Nieporozumienie z końcem historii

W ten sposób stajemy przed postmodernistycznym „końcem historii”. Można stwierdzić, że jest to koniec, który przebiega w dyskursie historii, gdyż **historia jest opowieścią przyszłości za pomocą przeszłości**. Tak więc przyszłość jest tym okresem, który uobecnia się po końcu, gdy zdarzenie już się dokonało. Sam koniec umożliwia dokonanie oceny zdarzenia. Nie może być ostatecznym finalnym końcem, jest końcem „niekończącym”. Jak pisze Derrida:

²⁰⁶ F. De Saussure: *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 2002 wyd. 2.

Koniec jest bliski, nieuchronny [...]. Widzę go, mówię ci o nim, teraz i ty wiesz, że nadchodzi. Wszyscy umrzemy, znikniemy. I ten wyrok śmierci, to zatrzymanie śmierci (*arrêt de mort*) może nas osądzić²⁰⁷.

Historię postrzegamy jako coś, co jest właśnie zerwane, obarczone końcem, pustymi polami w samym znaku, ten znak jest tragiczny i emanuje chłodem (por. znak jako nieobecność, pustka, śmierć u Derridy)²⁰⁸. Jest to tak odmienna historia od Heglowskiej wizji. Dla Hegla tożsamość między zdarzeniem a narracją historii jest bardzo ważnym elementem. Dla niego historia jest spełnieniem ducha, czyli wyraża koniec jedyny i ostateczny. Historia w języku łączy element obiektywny i subiektywny, jak również obecność i równoczesność, konieczność i wolność. Jest to historia „tego samego czasu”, gdyż narracja, czyny i zdarzenia historyczne są równoczesne.²⁰⁹ Moim zdaniem jest to historia terroru, która nie powołuje takich terminów jak: „rozproszenie”, „nieobecność”, „odroczenie”. To, co pozwala na **uwolnienie się od historii totalnej i jej terroru następuje na drodze znaku**, gdyż posiada on cechy ambiwalentne — z jednej strony odnosi się do mocnego wyrazistego znaczenia, a z drugiej strony komasuje w sobie te cechy, na które powołuje się postmodernizm: „rozproszenie”, „nieobecność”, „odroczenie”. Znak uwolniony jest spod protektora znaczenia. Historia w tym wypadku przestaje być przywilejem władzy²¹⁰. Uwolnienie

²⁰⁷ Cyt. za T. Sławkiem, J. Derrida: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris 1983, s. 70, [w:] W. Kalaga, T. Sławek (red.): „*Facta Ficta*”..., s. 36.

²⁰⁸ J.-F. Derrida: *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.

²⁰⁹ G. F. W. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

²¹⁰ J. Żakowski: *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 14.

znaku jest skierowaniem się ku wolności, które odbywa się dzięki końcowi — koniec ten zapewne nie jest postmodernistycznym wielkim „końcem historii”, gdyż jest bardziej swojski, okrojony do samego znaku, bowiem kończąc znak powołuje jego nieoczekiwane działanie. W takim oglądzie znakowości sama historia nie do końca jest zawładnięta przez postmodernizm. Jest czymś, co pozostaje w tym końcu znaku, dzieje się w nim.

Jaka historia nam pozostanie? Dotychczas można wyróżnić cztery tradycje historyczne mające różne źródła. Tradycja metafizyczna — sięgająca do transcendentalnej filozofii Hegla, która traktowała dzieło literackie jako poetyckie wyrażenie chwili w toku rozwijającej się narracji historii jako samorealizacji absolutu²¹¹. Pozytywizm — dla którego tekst literacki stanowił dla badacza medium, przez pryzmat którego oglądał on daną historyczną epokę i równocześnie krygował się na naukowego obserwatora. Następną jest tradycja narodowa — mieści się ona w tradycji metafizycznej, ale jest tylko jej odmianą relatywistyczną, w niej to dzieło literackie jest stanem i wyrażeniem ducha narodowego danej kultury czy rasy. Tradycja estetyczna — dla niej dzieło literackie nie odzwierciedla i nie wyraża stanu kultury, zaś istotnym jest w jaki sposób tworzą się byty estetyczne.²¹²

Trudno nie popaść w ideologię przy określaniu tego, jaka ma być historia, skoro już samo zawołanie „jaka historia” ma swoje zaplecze społeczne. Wystarczające jest już, że to sama

²¹¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 285 - 427.

²¹² D. E. Wayne: *Nowy historycyzm*, [w:] W. Kalaga, T. Sławek (red.): „*Facta Ficta*”..., s. 11.

historia jest zapośredniczona w ideologii, a to ze względu na odczytywanie przeszłości przez określenie siebie w teraźniejszości. To pytanie „jaka historia?” składa się z trzech współwystępujących terminów: sensu, konsekwencji i rozumu. Na gruncie postmodernizmu rodzi to impas. Jak pisze Vattimo:

Z tego impasu można wyjść tylko w ten sposób, że tematem nowej filozofii historii uczyni się jej koniec, jej kres; tematem takiej paradoksalnej filozofii historii ma być koniec (filozofii) historii²¹³.

Pytanie o kształt historii po końcu jest wzmocnione pytaniem o kształt filozofii po końcu. Pytania te są sprzężone, gdyż postmodernizm powiązał to, co społeczne z tym, co dotychczas uznawane było za uniwersalne.

6. Jaka historia?

Sens historii wydobywa się w potrzebie jej zrozumienia. To chęć zrozumienia tego, co w historii doniosłe, wydarzeń skupiających na sobie uwagę historyków, jak i ludzi zwykłych, ale również tych wydarzeń codziennych, małych, wypadających z wielkiej historii, a jednak będących historią codzienną. Ta historia codzienna ma takie same prawa, jak ta wielka (niezliczona ilość „obiektywnych” faktów). Niesie z sobą dzieje jednostki, nie niweluje różnicy i odrębności, nie stwarza uniwersalnej historii powszechnej. Takim piewcą „małej historii” jest Lyotard, który porównuje ją do udzielania schronienia

²¹³ G. Vattimo: *Ponowoczesność i...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a...*, s. 144.

nazwom i danym. Rolą wielkiej historii jest zaś „wymazywanie” nazw, gdyż w horyzoncie poznawczym jest tylko ludzkość. To, co było/stało się, w tym horyzoncie poznawczym, jest uznawane za zbędne nazwy, gdyż wiąże się to z nastawieniem progresu — „tylko naprzód”. Progres realizuje przy pomocy zwrotów „wtedy”, „w tym miejscu”, „zdarzyło się, że” itp.²¹⁴.

Sensem i konsekwencją historii postmodernistycznej wspartej „rozumem transwersalnym” nie jest teza o „końcu historii” czy też nastanie posthistorii. Posthistoria nie ma możliwości innowacyjnych, jak i historycznych. Społeczeństwo stało się reprodukcyjne, nastawione na odtwarzanie, obce i zbędne stają się nowe wartości i pomysły. Elementem napędowym mas ludzkich są siły instytucjonalno-techniczne, a ich zapleczem jest społeczno-ekonomiczny aparat zaopatrzenia tychże mas²¹⁵. Wymiar kulturalno-duchowy jest tylko teatrem dla tego zjawiska. Pojęciem posthistorii zajmował się Arnold Gehlen. Utożsamianie postmodernizmu z posthistorią jest błędem :

Fakt, że oba teorematy określają się po *czymś*, nie upoważnia jeszcze do wnioskowania o tożsamości ich natury, co się, niestety, nazbyt często zdarza i stanowi jedną z najbardziej ignoranckich strategii dyskredytowania postmoderny. Wówczas przecież obie musiałyby przynajmniej postrzegać siebie *poza* tym samym. Tak oczywiście nie jest. Widzieć się tylko po *modernie* — co przypisuje sobie postmoderna — to naturalnie coś skromniejszego niż postrzeganie siebie po *całej historii* - jak chce posthistoria. Wierzyć w nadchodzący etap postępu — jak czyni postmoderna — to przeciwieństwo tego, co głosi teza posthistorii o zakończeniu wszystkich stadiów rozwoju²¹⁶.

²¹⁴ J-F. Lyotard: *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, [w:] M. Siemek, (red.): *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.

²¹⁵ Zob. Z. Bauman: *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.

²¹⁶ W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 27.

Błąd ten mógł być wywołany postmodernistyczną diagnozą wyczerpania, ale to wyczerpanie wzmagało różnorodność nowych oddziaływań w przeciwieństwie do posthistorii, która przyszłość widzi w wyciszaniu różnicy i przybraniu fazy nieprzekraczalnej interferencji²¹⁷.

Postmodernistyczna historia jest przejawem tego, co „rzadkie”, codzienne, pojawia się na uboczu wydarzeń. Taka historia wyraża zmianę dawnego paradygmatu, ta zmiana odbywa się dzięki przejściu z oglądu makrohistorycznego na mikrohistoryczne relacje, przedmiot historii jest oglądany przez codzienność. Taka sytuacja zrywa z esencjalizmem w historii, gdyż zadaniem z perspektywy postmodernizmu nie jest synteza, podobnie jak i całość, integracja. Dlatego stawianie sobie pytania, jak działa machina historii w postmodernizmie, zostało unieważnione. Badanie przeszłości należy przekształcić w myślenie o niej. W myśleniu o przeszłości wydobywa się sens, który jest istotniejszy od rekonstrukcji i genezy. **Sens można wydobyć za pomocą metafor.** Siła takiej historiografii jest silniejsza od literalnego i faktualnego porządku. Odrzucanie metafor i ich krytykowanie z perspektywy faktualnej jest działaniem nieskutecznym i pozbawionym sensu, gdyż jedynie metafory obalają metafory²¹⁸. Ta zmiana paradygmatu historii jest możliwa tylko dlatego, gdyż równocześnie następuje zmiana w podejściu do rozumu. Jest to przejście od rozumu totalitaryzującego — który tkwi w przekonaniu, że jest wyrazem

²¹⁷ Tamże, s. 27.

²¹⁸ F. R. Ankersmit: *Historiografia...*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia...*, s. 171.

substancjalnego pojęcia całości i równocześnie stoi w sprzeczności swych totalnych roszczeń i partykularyzmu; do „rozumu transwersalnego”. Rozum ten opowiada się przeciwko totalitarnym roszczeniom, stoi na straży wielości:

Stanowisko takie z pewnością nie jest „irracjonalistyczne” - jak głosi znany zarzut wobec myślicieli postmodernistycznych. Bierze ono tylko pod uwagę fakt, że rozum stał się bardziej złożony, niż zwykło się go pojmować²¹⁹.

Problem w zagadnieniu rozumu i historii sprowadza się do braku możliwości rozwiązania sprzeczności. Na dzień dzisiejszy owe sprzeczności możemy traktować jako zagrożenie dla pojęcia rozumu i historii. Sprzeczności te lokują się w tym, że rozum nasz jest historyczny, gdyż jest uwikłany w relację rozumu i historii, ale jednocześnie nie może być historyczny, bo zostałby pozbawiony charakteru rozumności i kierowałby się ku relatywizmowi²²⁰. Sama świadomość tej problematyki może wywołać albo wdrożyć właściwość w postępowaniu z piętrzącym się problemem u filozofa. Filozofem jest nie tylko ten, kto rozumnie odrzuca pogląd czy go przyjmuje, ale kto posiada jeszcze tą cechę, że nie mając podstawy do osądzenia, przejawia wolę, by pozostawić rzecz nierozstrzygniętą.²²¹ Wracając, na koniec rozważań nad historią do d’Alemberta, dokonuję gestu postmodernistycznego, gdyż odwołuję się do przeszłości oświeceniowej, jak każe nomadyczny historyzm. I w przestrzeni „obcej” można znaleźć zaufanie do tego, co jest nierozstrzygalne, a co formułowane

²¹⁹ W. Welsch: *Mowa — konflikt...*, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a...*, s. 79.

²²⁰ E. Gellner: *Postmodernizm, rozum...*, s.

jest w scjentystycznej filozofii. Takie pośredniczenie to ważna cecha postmodernistycznego rozumienia historii. I warto to zaakcentować.

²²¹ J. d'Alembert: *Wstęp do Encyklopedii*, przeł. J. Hartwig, Warszawa 1954.

Rozdział V

POSTMODERNISTYCZNY OBRAZ JĘZYKA

1. Retoryczność języka

Jeżeli rzeczywistość ujrzymy w paradygmacie lingwistycznym to naszym podstawowym doświadczeniem jest brak **rozumienia**. Jak pisze Wittgenstein mamy do czynienia z problemem braku możliwości rozeznania się²²². Język staje się medium, w czym będziemy widzieć rozwiązanie problemów:

Filozofia dokonuje się w medium języka - czy to w ustnym dialogu, czy utrwalona na piśmie, jest jak gdyby „intymną rozmową duszy samej z sobą”, jak to określił Platon²²³.

Sam język będzie podlegał refleksji jako swoisty przedmiot. Status języka zostaje nadany przez fakt, że nasze poznanie jest zapośredniczone w języku. Te zapośredniczenie można podlegać interpretacjom społeczno-historycznym, transcendentálnym. Interpretacja społeczno-historyczna prowadzi do relatywistycznego widzenia świata, gdyż poszczególne języki dają właśnie taki nieporównywalny ze sobą obraz świata²²⁴. Język jest swoistym **więzieniem**, które jednak daje nam wiele możliwości, ale tylko w obrębie danego języka. Przeciwnieństwem do tego twierdzenia jest pogląd Wilhelma

²²² Zob. L. Wittgenstein: *Dociekania...*, § 123.

²²³ G. Keil: *Język*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 589.

²²⁴ Por. B. Worf: *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówko, Warszawa, 1982.

Humbolta o tym, że język jest tym, co udostępnia obszar tego, co poznawalne i języki nie są więzieniem, które zamyka nasze doświadczenie²²⁵. Wiara w to, że świat ma swój język, którym można go wyrazić, jest zakotwiczona w zdroworozsądkowym myśleniu metafizycznym. Postmodernizm określa to filozofią obecności, wobec której pragmatyczny postmodernizm jest nieufny.

Pomiędzy tymi problemami sytuuje się rola języka w postmodernizmie. Jest to pytanie o medium języka, jak i jego retoryczność. Retoryczność języka to nie tyle stawianie pytań, które mogłyby wieść do pluralizmu odpowiedzi, ale to działanie formułujące odpowiedzi przed zadaniem pytaniem. To strategia gry. Podejmując refleksję filozoficzną, jest się już immanentnie w języku. Język to również nieskończone narzędzie kreatywności, granicę tej kreatywności należy upatrywać w granicy sensu. Taka granica jest koniecznością związaną z potrzebą systematyzacji wiedzy, poznania. Jednak sens też może podlegać nadaniu interpretacji, poszukiwaniu. Język jako funkcja **komunikowania** podlega usensownieniu, jest to zgoda na umowne wykreowanie reguł na potrzeby komunikacji. Relacja rozum — język jest realizowana w fonologocentryzmie²²⁶. Aby prześledzić ową rolę języka w postmodernizmie przywołam tu cytaty z *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera:

²²⁵ G. Keil: *Język*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 592 - 594.

²²⁶ J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

Wprawdzie mówimy zwykle o „prowadzeniu” rozmowy, ale im prawdziwsza rozmowa, tym mniej jej prowadzenie zależy od jej uczestników. Tak więc prawdziwa rozmowa nigdy nie przebiega tak, jak chcieliśmy ją prowadzić. Należałoby raczej powiedzieć, że w rozmowę się wdajemy, a nawet się w nią wklamy. Następstwo słów, zwroty w rozmowie, jej kontynuacja i konkluzja mogą być w pewien sposób sterowane, ale w tym sterowaniu partnerzy nie tyle sterują, ile raczej są sterowani. Co „wyjdzie” w rozmowie, nikt z góry nie wie. Porozumienie lub jego utrata są czymś, co nam się nijako przydarza. Możemy więc później mówić, że jakaś rozmowa ma swego ducha i że stosowany w niej język niesie ze sobą własną prawdę, tzn. „odkrywa” i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć²²⁷.

To, co Gadamer bierze w cudzysłów to takie wyrażenia, jak: „prowadzenie rozmowy”, „co wyjdzie” w rozmowie”. Całość rozmowy jest prowadzona i doświadczana w języku, który to język występuje w podwójnej roli, gdyż jest medium i nośnikiem samego faktu — i problemu rozmowy. Język generuje rzeczywistość językową w trakcie rozmowy. Co istotne z punktu postmodernizmu, to myślenie Gadamera wskazujące na to, że porozumienie lub jego brak jest czymś, co się przydarza. W postmodernizmie nazywa się to przygodnością. Język nadal jest zapośredniczony między jaźnią a światem. I to ważna konstatacja. Język ma być owym **medium**, w którym dokonuje się styczność jaźni z rzeczywistością. Umiejscawia nas to w relacji podmiotowo-przedmiotowej i powołuje problemy związane z idealizmem, sceptycyzmem i realizmem. O powyższych zależnościach pisał Rorty i warto na koniec je przytoczyć, bo mają one charakter syntetyzujący nasze wątpliwości:

²²⁷ H-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 353.

Wciąż bowiem możemy w odniesieniu do języka zadawać takie same pytania, jakie zadawaliśmy w przypadku świadomości.

Są to pytania w rodzaju: „Czy element pośredniczący pomiędzy jaźnią a rzeczywistością zbliża je do siebie, czy też rozdziela?”; „Czy ów środek postrzegać winniśmy przede wszystkim jako środek wyrazu — artykułowania tego, co spoczywa w głębiach jaźni? Czy może uznać go powinniśmy przede wszystkim za środek przedstawiania — ukazywania jaźni tego, co mieści się na zewnątrz niej?” Idealistyczne teorie poznania i romantyczne koncepcje wyobraźni można niestety z łatwością przetransponować z terminologii „świadomości” na terminologię „języka”²²⁸.

2. Niereferencyjność słowa

Aby uniknąć sporów pomiędzy danymi stanowiskami filozoficznymi, np. realizmu z idealizmem, możemy odwołać się do Davidsona²²⁹. Dla niego język nie jest sprowadzalny do **środka** wyrazu, jak i **przedstawiania**. Davidson wystrzega się dwóch pokus wobec języka: postawy redukcjonistycznej, w której język ogranicza się do definicji redukcyjnych pojęć semantycznych, np. „prawda”; jak i ekspansjonistycznej — choćby upostaciowanej w koncepcji Heideggera, który w języku upatrywał czegoś nadrzędnego wobec istoty ludzkiej. Te dwie pokusy, ze swymi zasobnymi słownikami, można zastosować jako odmienne narzędzia lub pewne fragmentaryczne elementy większej układanki.

Wybranie jednego z możliwych sposobów pociąga za sobą inne konsekwencje. Gdy język jest elementem owej układanki, to oznacza tyle, że dany słownik językowy nie jest

²²⁸ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 28-29.

²²⁹ D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. J. Gryz, M. Szczubiałka, M. Witkowski, P. Józefowicz, B. Stanosz, T. Baszniak, C. Cieśliński, Warszawa 1992.

niezastąpiony, co powoduje powstanie nadśłownika, który jest wspólny dla wszystkich słowników. Gdy pominiemy to założenie, to pozostaniemy z brakiem możliwości zadawania pytań. Jak pisze Rorty:

[...] pytań w rodzaju „Jakie jest miejsce świadomości w świecie cząstek?”, „Czy kolory są bardziej zależne od umysłu niż ciężary?”, „Jakie jest miejsce wartości w świecie faktów?”, „Jakie jest miejsce intencjonalności w świecie przyczynowości?”, „Jak mają się do siebie solidny stół zdrowego rozsądku i niesolidny stół mikrofizyki?” albo „W jakim stosunku pozostają do siebie język i myśl?”²³⁰.

Problem pytania można przeformułować na to, czy posługiwanie się danymi słowami jest nieprzystawalne, czy nie kłóci się z używaniem określonych słów, czy nie popada w sprzeczność. Sednem takiego postawienia problemu jest to w jaki sposób używamy narzędzi. Odpowiedź, że ów sposób jest niewydajny staje się wadliwa, gdyż nie pytamy o to czy nasze przekonania są wzajemnie sprzeczne.

Słownik, którym posługuje się Rorty nie jest odizolowanym zbiorem pojęć, terminów, słów, wyrażień. Nie żyje wyłącznie własnym życiem. Często weryfikacją dla danego słownika jest zderzenie się z innym słownikiem. Ma to miejsce w sztuce, nauce, moralności, polityce i za pomocą tego kontaktu dokonuje się przełom w tych dziedzinach. Odbywa się to za pomocą zastępowania dotychczasowych słowników, które zawadzają innym — przez nowe, które potem je zastępują:

Na przykład tradycyjny słownik Arystotelesa nie zgadzał się z matematycznym słownikiem rozwijanym w szesnastym wieku przez

²³⁰ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 29 - 30.

studentów mechaniki. Tak samo w końcu osiemnastego wieku młodzi niemieccy studenci teologii - tacy jak Hegel i Hölderlin - spostrzegli, że słownik, za pomocą którego oddają cześć Jezusowi, kłóci się ze słownikiem, za pomocą którego czczą Greków. I znowu, posługiwanie się tropami w stylu Rossetiego kolidowało u wczesnego Yeatsa z użyciem tropów Blake'owskich²³¹.

Wytworzenie takiego nowego słownika nie polega według Rorty'ego na odkrywaniu i dopasowywaniu do siebie starych i nowych słowników. Moim zdaniem takie dopasowywanie jednak po części występuje, może nie tak, jak to przedstawia Rorty w dopasowywaniu układanki za pomocą dwóch słowników, ale przenosi się to na **poziom „dopasowywania” problemu, jaki jest stawiany w tych słownikach**. Taki wytworzony słownik nie jest odkryciem jakiegoś niezmaconego oglądu całości obrazu, jak pisze Rorty, lecz również nie jest pozbawiony całkowicie wrażenia, że w momencie powstania nowego słownika **rodzi się zaufanie**, że dotykamy rzeczywistości, która „jest”, która odstawia się nie ze względu na słowniki, ale na stawiany problem. Słownik jako narzędzie jest tym, co pozwala nam operować nim swobodnie bez ograniczeń, gdyż nowe narzędzia zastępują miejsca starych. Ta możliwość swobodnego korzystania z słownika jako narzędzia niesie ze sobą jedną, ale fundamentalną trudność, wynikającą właśnie z samego problemu. To narzędzie, którym się posługujemy bez wyobrażenia powstania zbiorów opisów, jakie ten słownik stwarza. Innym problematycznym podejściem do języka jest zakładanie, że między językiem a rzeczywistością pozajęzykową zachodzą korelacje pasowania, odzwierciedlania

²³¹ Tamże, s. 30.

świata i jego prawdziwej natury. Ujmowanie owej relacji jest dla Rorty'ego opisem:

Lecz jeśli kiedykolwiek zdołamy pogodzić się z tym, że rzeczywistość ma się w przeważającej mierze nijak do naszych jej opisów i że ludzka jaźń powstaje w procesie użytkownika słownika, a nie zostaje w nim trafnie bądź nietrafnie wyrażona, wówczas przyswoimy sobie wreszcie to, co było prawdzie w romantycznej idei, iż prawdę stwarza się, a nie odkrywa. A prawdziwe w niej jest po prostu to, że *języki* stwarza się, a nie odkrywa i że prawda jest własnością bytów językowych, zdań²³².

Oznacza to tyle, co uważanie języka za składnik jedności zawierający w sobie jaźń, rzeczywistość i język. Tym torem w pewnym sensie podąża myślenie doświadczenia hermeneutycznego wskazując na **pierwotną językowość ludzkiego bycia w świecie**²³³. Ta pierwotność oznacza, że człowiek jest w relacji ze światem, odnosi się do niego. Odnoszenie musi być zarówno dystansowaniem się od tego, co napotykamy w świecie — tu wchodzi język jako przedstawienie. Dystans ma nam umożliwić przedstawienie tego, co jest, jak jest, czym jest. Jak pisze Gadamer:

Jest nawet tak, że w przeciwieństwie do wszelkich innych istot żywych odniesienie człowieka do świata charakteryzuje *wolność od otoczenia*. Taka wolność obejmuje językową konstytucję świata. Oba te momenty są integralnie ze sobą związane. Uwalniać się od nacisku tego, co spotykane w świecie, oznacza: mieć język i mieć świat [...], ta wolność oznacza nie tylko uwolnienie się od presji świata wszędzie tam, gdzie istnieje język I istnieją ludzie — ta wolność od otoczenia jest też wolnością od nazw nadawanych przez nas rzeczom, jak mówi głęboka opowieść z Księgi Rodzaju, wedle której Adam otrzymał od Boga moc nadawania nazw²³⁴.

²³² Tamże, s. 23 - 24.

²³³ H-G. Gadamer: *Prawda i ...*, s. 403.

²³⁴ Tamże, s. 403.

Uwolnienie się człowieka spod presji otoczenia jest wyrazem wielości językowej, różnorodności z jaką języki odnoszą się do świata. To oznacza, że człowiek jest wolny w swej kompetencji językowej. Kompetencja językowa jest zwróceniem się do świata, zajęciem innego stanowiska w relacji do otoczenia. Postmodernistyczne gry językowe nie są wyrażeniem rzeczy, świata, rzeczywistości. To wyrażanie w postmodernizmie jest kreowaniem i odbywa się za pomocą metafor.

3. Metafora i użyteczność

Metafora rozciąga się na sam język, który swym zasięgiem obejmuje sztukę, naukę i moralność. Historia języka staje się historią metafory na gruncie postmodernizmu. Konsekwencją takiego ujęcia języka jest odejście od idei, w której język realizował i wyrażał jakiś cel. Jest to rozstanie z ideą, która jest silnie zakorzeniona w tradycji filozoficznej, a uznaje język jako środek²³⁵. Odejście od tych dwóch idei ma nam uświadomić to, że nauka, kultura, nasza zachodnioeuropejska cywilizacja, w tym język, jest wykształcona przez przygodność. **Przygodność** zmienia określenie samej „prawdy”, która jest podstawowym zagadnieniem w umysłowości zachodniej — niezależnie od tego jakie przyznawano jej miejsce w refleksji filozoficznej. W postmodernizmie prawda staje się Nietzscheańską „ruchomą

armią metafor”²³⁶. Oddzielnym problemem jest sam fakt użycia metafory z pominięciem jej dosłownego znaczenia, to sytuuje metaforę jako prawdę poprzez zajmowanie danego miejsca w grze językowej. Powiązanie metafora — poznanie — przekaz — odbiorca, staje się uchwyceniem subtelnej treści znaczeniowej metafory. Davidson przeczy tej tezie, gdyż metafory z definicji nie mają znaczenia²³⁷. Wiąże się to z tym, że metafora nie przekazuje informacji. Dlatego wyrażenia metaforyczne, zdania z ich użyciem, nie mają danego miejsca w grze językowej. A zarazem to powoduje, że nie posiadają wartości logicznej. Co zatem idzie nie można podjąć z nimi gry językowej polegającej na argumentowaniu za lub przeciw, zaprzeczaniu bądź potwierdzaniu. Pozostaje tylko estetyczna forma owego zdania, które przez walor estetyczny będzie powtarzane, rozpleniane, w konsekwencji zostanie inkorporowane w grę językową z przyznaniem jej danego miejsca. I zwyczajowo zostanie uznane za kolejny element języka, prawdziwy bądź fałszywy. To, jak jest rozumiana metafora, przekłada się na rolę, której upatruje się w języku. Dla pozytywistów metafora jest nieistotna, jest to oczywista konsekwencja ich redukcjonizmu. Ich adwersarzami są romantycy — dla nich metafora jest czymś podstawowym, wyrażeniem istotowym, a zarazem wydobyciem skrywanej władzy wyobraźni. Jest to ekspansjonizm totalny, nie oglądający się za siebie²³⁸. Pozytywizm kieruje język w stronę

²³⁵ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 35.

²³⁶ F. W. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka...*

²³⁷ D. Davidson: *What Metaphors Mean*, [w:] *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 262.

²³⁸ R. Rorty: *Przygodność, ironia ...*, s. 39.

świata fizycznego, ale ten sam pozytywizm podlega ograniczeniu językowemu:

Pogląd, że wszystkie modele i teorie naukowe są przybliżone i że ich werbalne interpretacje cierpią na nieściśłość językową, został już powszechnie zaakceptowany przez naukowców na początku naszego stulecia, gdy doszło do nowego i całkiem nieoczekiwanego odkrycia. Badania świata atomów zmusiło fizyków do uświadomienia sobie, że nasz powszechny język jest nie tylko niedokładny, ale i całkowicie nieadekwatny do opisów rzeczywistości atomowej i wewnątrzatomowej. Teoria kwantów oraz teoria względności, dwie podstawy nowoczesnej fizyki, wyjaśniły, że owa rzeczywistość przekracza logikę klasyczną i że nie można mówić o niej w języku codziennym²³⁹.

Problem języka zasygnalizowany w fizyce, na gruncie filozofii ma postać pytania o to, czy rzeczywistość wymyka się językowi i pojęciom powszechnie uznawanym i stosowanym. **Wymykanie języka** jest tym miejscem dla postmodernistycznej refleksji, w którym staje ona w opozycji do tradycji filozofii zachodniej, dla której logika i rozumowanie były głównym narzędziem w przedstawianiu idei filozoficznych. To, co jest wadą języka postmodernistycznego z perspektywy tradycji filozoficznej to wyartykułowanie i przekazanie wiedzy, idei przez wypowiedzi, które stają się paradoksalne sprzeczne logicznie. Ale ta sama zachodnia tradycja filozofowania ma wewnątrz wpisane paradoksy np. mistycyzm, dyskurs Heraklita, fizyka.

Język romantyzmu to uzyskanie przez Ducha samoświadomości²⁴⁰, ta samoświadomość realizowana jest przez zastępowanie starych form przez nowe. Jest to proces

²³⁹ F. Capra: *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, przeł. P. Macura, Kraków 1994, s. 57.

²⁴⁰ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia...*, s. 285 - 289.

ciągły z pominięciem „odkrycia”, które jest zastąpione przez narzędzia. Jest to narzędzie ujmujące dany problem lepiej i wyraźniej niż dotychczasowe. Zastępowalność i używanie nowych narzędzi nie budzi sentymentów i ograniczeń, które powodują wyrazistość systemu wraz ze swą skończoną paletą narzędzi. Jest dobrze, gdy narzędzia i problemy pasują do siebie. Natomiast, gdy ta cecha nie występuje, systemy stają się coraz bardziej skostniałe i zamknięte. Nie mogą zmienić języka, słownika, a tym samym wyobrażenia o tym, co chcą powiedzieć. **Czy Nietzscheańskie stwierdzenie, że „Bóg umarł” nie jest wyrazem niezdolności i niemocy ogarnięcia całości rzeczywistości, wyrażeniem dystansu wobec tego, co najwyższe?** Chodzi o dystans między Bogiem a człowiekiem, który, jako człowiek pomniejszony, według Nietzschego nie służy żadnym celom wyższym.

To, co ugruntowuje nasz język, a w szczególności myślenie w cywilizacji zachodniej, to spójna koncepcja człowieka. Nie chodzi tu o wielość tych koncepcji, ale właśnie o ich charakter spójności i bazę wyjściową do dalszych rozważań i analiz filozoficznych. Pojęcie „filozoficzne” jest podstawą wszelkiej refleksji nad rzeczywistością, jak i językiem. Pluralizm koncepcji człowieka wyrażał się tym, że każdy system, szkoła, refleksja filozoficzna tego problemu dotykała. To, co można by nazwać podejściem konserwatywnym do człowieka to fakt wykrystalizowania koncepcji człowieka jak najbardziej spójnej, a co zatem idzie zamkniętej, opartej na binarnej relacji językowej. Nawet postmodernizm zajmuje poniekąd takie stanowisko, można przywołać w tym miejscu Deleuze’a, Guattariego z ich

człowiekiem *Schizo*²⁴¹. *Schizo* przedstawiany jest za pomocą również takich ostrych binarnych relacji: fantazja/rzeczywistość, burzenie, zmiana/porządek. *Schizo* to wielość, różnorodność i swoboda, realizuje się on w relacji do Edypa, który zawiera w sobie cały przytłaczający porządek. W czasie kryzysu koncepcji człowieka, a niewątpliwie taki jest obecny czas, każde działanie pomijające ten problem albo starające się go pominąć jest działaniem tylko doraźnym, wykreowanym na potrzebę chwili.

I w takiej chwili jest zakotwiczony postmodernizm wraz ze swym językiem jego wytworami, tekstualnością, dyssemem, metaforą, filozofią jako pisarstwem. **Filozof jako poeta, Poeta jako filozof jest traktowany jako rzemieślnik, który wytwarza nowe słowa powołuje nowe języki.** Same problemy filozoficzne są tymczasowe, jak i problemy poetyckie. Ludzkość nie łączy w sobie żadnych kwestii spójnych, jest historią postępujących po sobie metafor. Język jako klucz do odczytywania i rozumienia świata występuje w zależności od postrzegania świata, który posiada wewnętrzną strukturę, naturę. Te wewnętrzne uwarunkowania świata są w kwestii rozstrzygnięć filozofów, fizyków, poetów, z racji ich umiejscowieniu w dyskursie językowym, grze językowej. **rozstrzygnięcia zawsze pozostawiają pytania, które powiększają obszar i zakres rzeczywistości świata, a z drugiej strony wyrażają wątpliwość i niepełność, co do stanu obecnego.** Ta wątpliwość stanu obecnego jest bardziej

²⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seen, H. R. Lane, New York 1977.

fundamentalna, gdyż zawiera pytanie o świat jako wytwór Boga lub, jak kto woli, Pierwszej Zasady²⁴². Jak pisze Rorty:

[...] dzieło kogoś, kto miał jakiś zamiar, kto Sam posługiwał się jakimś językiem, w którym Sam opisał Swe własne przedsięwzięcia. Idea, iż świat posiada „swoistą wewnętrzną naturę”, staje się zrozumiała tylko wówczas, gdy mamy przed oczami tego rodzaju obraz, jakiś wizerunek wszechświata, który albo sam jest osobą, albo stanowi wytwór osoby. Bowiem realna wartość tego sformułowania sprowadza się do twierdzenia, że pewne słowniki lepiej niż inne przedstawiają świat, co jest przeciwieństwem poglądu, że są dla takich czy innych celów lepszymi narzędziami do obchodzenia się ze światem²⁴³.

Język w swej roli przedstawień posiada dwie wzajemnie oddziałujące i uzupełniające się cechy: siłę faktu i obiektywizm. Jednak celem języka jest „coś”, co możemy zrobić za pomocą samych słów, a nie tylko stwierdzenie faktów, jak pisze Austin²⁴⁴. Podjęcie takiego działania wiąże się z znaczeniem wypowiedzi performatywnych, które mają za zadanie wykonanie pewnego działania. Każdorazowe odstępstwo od faktu i obiektywizmu jest sprzeniewierzeniem się metafizyce, traktowanej jako obszar poza ludzkim wymiarem. To wymiar, który jest celebrowany i zastrzeżony dla naukowca, filozofa, poety. W takim języku nie występuje przypadek, jest on zastąpiony przez „intuicję”, która porządkuje struktury, następstwa, fakty, a w końcu obiektywizuje rzeczy doprowadzając do ciągłości i wzajemnych relacji triadę prawda — język — świat.

²⁴² Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988.

²⁴³ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 41.

²⁴⁴ J. L. Austin: *Jak działać słowami*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] Tenże, *Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993.

Język jako medium w postmodernizmie nie jest referencją rzeczywistości i świata ze względu na sam umysł postmodernistyczny. Jak pisze Tarnas, umysł nie jest biernym odbiciem świata zewnętrznego i jego wewnętrznej struktury. Jest aktywny i twórczy w procesie percepcji i poznania. Zdolność człowieka do tworzenia pojęć i symboli jest fundamentem ludzkiego rozumienia antycypowania i tworzenia rzeczywistości. Rzeczywistość jest konstruowana przez umysł, a nie tylko przez niego postrzegana. Umysł nie jest biernym zwierciadłem²⁴⁵.

4. Kontekst

Aktywność podmiotu poznającego jest wyrazem już umiejscowienia samego podmiotu w rzeczywistości. Rzeczywistość jest dla podmiotu polem eksploracji poznawczej. Dlatego w postmodernizmie poznanie jest konstytuowane przez znaki i symbole. Nie jest to jednak językowy model strukturalistów, dla których struktura była czymś w rodzaju „obiektywnej rzeczywistości”, same zjawiska świadome i historyczne pozostawały na powierzchni. Dla Clauda Lévi-Straussa obiektywna rzeczywistość jest utożsamiana z systemem stosunków, które są wytworem „nieuświadomionej działalności umysłu”. Taką rzeczywistością jest przede wszystkim dla strukturalistów język, który w swym ujęciu fonologicznym jest prototypem zjawisk innego typu, np. kultury²⁴⁶. W takim systemie widzą oni

²⁴⁵ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości...*, s. 466.

²⁴⁶ C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.

uprawomocnienie odkrywania świata, rzeczywistości. Dzieje się to ze względu na *langue* i *parole*. *Langue* jest uniwersalnym systemem językowym, *parole* to każdorazowa wypowiedź, będąca realizacją systemu, stąd *parole* jest elementem wieloznacznym, zastępującym *langue*.

Postmodernizm w tym kontekście podąża nie tyle za myślą strukturalistów, ile za myślą poststrukturalistów. Czołowa jest tu myśl Ronalda Barthesa²⁴⁷, który twierdzi, że nie ma *langue*, zaś na poziomie wypowiedzi pozostajemy w strukturze *parole*. **Znak** w cywilizacji zachodniej jest semiokratyczny, czyli poddany racjonalizacji, posiadający ukrytą władzę i jest ustalany jako absolutna norma. Wskazanie przez Barthesa na *parole* wiąże się z danym kontekstem, język staje się kontekstualny, to znaczy poznanie jest już wcześniej poddane obróbce kontekstu, nie można odwołać się do czegoś poza kontekstem, gdyż istnieją tylko konteksty które są zinterpretowane wcześniej. Znak pozostaje w przestrzeni wolnej od pojęć oznaczającego i oznaczonego, które są fundamentem dla cywilizacji zachodniej. Na takim tle poznawczo — językowym pojawia się spór o naturę prawdy i rzeczywistości.

Krytycy postmodernizmu w tak fundamentalnych dwóch sprawach skupiają się na zagrożeniu, jakie niesie postmodernizm wprowadzając zamęt do tych zagadnień, widząc główne źródło zła w niejednoznaczności, interpretacji, wielości prawd, irracjonalizm itp. Pomińmy postmodernizm felietonowy, dla którego takie zarzuty są pożywką, skupiając się

na postmodernizmie *stricte* filozoficzno-estetycznym. Następuje tu podjęcie historii filozofii i lokowanie swego głosu w spory metafizyczne, jak i dzieje sztuki²⁴⁸. Zapomina się, że postmodernizm nie występuje przeciwko prawdzie, rzeczywistości, lecz zwraca uwagę, że ich określenie jest **radykalnie niejednoznaczne**. Można przywołać dla porównania sytuację Heideggerowskiego *bytu* i *bycia*, gdzie *bycie* zostało zapomniane, zdominowane przez *byt*. Postmodernizm określa poznanie form kulturowo-językowych jako poruszanie się w obszarze językowym uwarunkowanym historycznie i stosowaniem społecznych praktyk w obrębie społeczeństw lokalnych. Przypisywanie samego znaczenia językowego jest w praktyce nieuzasadnione ze względu na konteksty, gdyż podlegają one zmianie, a w „znaczenie” jest wpisana nierozstrzygalność. Prowadzi to w postmodernizmie do **kontekstualności języka**, która wyraża się grą znaczeń.

Kontekstualność nie jest negacją uniwersalności językowej człowieka, podważa jedynie fundament, na którym to pojęcie jest budowane. Chodzi o brak „czegoś”, co byłoby zewnętrzne wobec języka. Umysł nie znajduje się na drodze progresu w stosunku do rzeczywistości. Dlatego język pozwala nam mówić o rzeczywistości, świecie, naturze jedynie w sposób pozbawiony pewności, z zastrzeżeniem, jak pisze Rorty, co do tego „co pozwolą nam o niej powiedzieć nam podobni”²⁴⁹. Język jest pozbawiony swojej uprzywilejowanej pozycji w relacji do prawdy.

²⁴⁷ R. Barthes: *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek, Kraków 1999.

²⁴⁸ K. Wilkoszewska: *Czym jest...*, s. 16.

Postmodernizm nie widzi instancji uprawomocniającej słowo. Dlatego w historii myśli Zachodu postmodernizm upatruje tylko historii schematów metaforycznych, słowników interpretacyjnych, dla których podstawą, jak i uprawomocnieniem, są ich własne kategorie metaforyczne, jak i interpretacyjne. Na takim gruncie jest poddawana krytyce tradycja filozoficzna Zachodu. Jak pisze Tarnas:

Należący do owej tradycji projekt uchwycenia i wyrażenia fundamentalnej rzeczywistości został skrytykowany jako jałowa zabawa językowa, bezustanne, lecz skazane na porażkę próby wykroczenia poza wyszukane fikcje, wytwory samej tradycji. Mówiąc bardziej uszczypliwie, projekt taki został potępiony jako intelektualnie władczą procedurą, która doprowadziła do zubożenia egzystencjalnego i kulturowego i, ostatecznie, do technokratycznej dominacji nad naturą oraz społeczno-politycznej dominacji nad innymi²⁵⁰.

Próby postmodernistycznego zwrócenia uwagi na kontekst słowa wydają się cenne, gdyż wiążą relacje gier społecznych z relacjami poznania, pokazując jednocześnie, że język nie jest przezroczystym medium, ujmowania świata, a myśl wyrażona w języku nie może być rozpatrywana autonomicznie.

5. Gry językowe

Gry językowe, ich znaczenie są w postmodernizmie przedmiotem refleksji Lyotarda.²⁵¹ Widzi on w nich metodę. Lyotard skupia się na faktach językowych, podziale

²⁴⁹ R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło...*

²⁵⁰ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości...*, s. 471.

²⁵¹ J-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport...*

teoretycznych dywagacji na: syntaktykę, semantykę i pragmatykę. Tłumaczy to tak, przywołując do tego celu wypowiedź denotującą:

Uniwersytet jest chory, wygłoszona w ramach dyskusji czy rozmowy, ustala pozycję swego nadawcy (tego, kto ją wypowiada), swego odbiorcy (tego, kto ją słyszy) i swego desygnatu (tego, o czym traktuje wypowiedź) w sposób specyficzny: nadawca jest przez tę wypowiedź usytuowany i wyeksponowany w pozycji „wiedzącego” (on wie, co dzieje się z uniwersytetem), odbiorca jest w położeniu polegającym na udzieleniu bądź nieudzieleniu zgody, a desygnat również ujęty jest na sposób właściwy wypowiedziom denotującym, jak coś takiego, co wymaga prawidłowej identyfikacji i wyrażenia w wypowiedzi, która doń się odnosi²⁵².

Liotard tym przykładem stara pokazać sposób funkcjonowania gier językowych, dyskursów, sposobu komunikowania się, jak i następstw, jakie niosą ze sobą różne gry językowe. Skutek wypowiedzi denotującej staje się nieodróżnialny od samej wypowiedzi. Warunkiem znaczenia wypowiedzi jest jej zrozumienie. Rodzajem wypowiedzi, gdzie skutek oddziaływania na desygnat pokrywa się z jej wygłoszeniem, jest wypowiedź performatywna:

Jeżeli rozpatrujemy takie oświadczenie, jak np. *Uniwersytet jest otwarty*, wygłoszone przez dziekana czy rektora w czasie dorocznej inauguracji rok akademickiego, to widać, że poprzednie specyfikacje znikają²⁵³.

Odbiorca tu podlega zmianie ze względu na kontekst, przedmiot owej wypowiedzi dla odbiorcy nie podlega dyskusji ani weryfikacji. Nadawca spełnia warunek autorytetu, gdyż jako

²⁵² Tamże, s. 42.

²⁵³ Tamże, s. 42.

rektor uniwersytetu jest z racji funkcji wyposażony w autorytet, a zatem jest upoważniony do przedstawiania takich wypowiedzi. Wypowiedzi typu: instrukcja, polecenie, żądanie, prośba, rozkaz itp., stawiają nadawcę w pozycji autorytatywnej. Przykładem tego typu wypowiedzi są preskrypcje:

Przykładem odmiennym są wypowiedzi typu *Przeznaczone odpowiednie środki dla uniwersytetu* — są to preskrypcje [prescriptions]²⁵⁴.

Odbiorca jest tu obarczony wykonaniem desygnowanej czynności.

Poddawane przez Lyotarda przykłady mają na celu pokazanie warunków prowadzenia gier językowych. **Gry językowe** podlegają takim warunkom, jak: reguły ich prowadzenia nie znajdują swego uprawomocnienia w samych sobie, lecz należą do grających; reguły są istotne z samego faktu gry, gdyż bez reguł nie ma gry. Jak pisze Lyotard:

[...] minimalna modyfikacja jakiejś reguły zmienia charakter gry i że pewne „posunięcie” czy wypowiedź, które nie odpowiadałyby regułom, nie należą do gry definiowanej przez te reguły²⁵⁵.

W konsekwencji gry językowej każda wypowiedź jest postrzegana jak „posunięcie” w określonej grze. To prowadzi do metodologii języka, która sprowadza się do wyrażania mowy jako **walki**, polegającej na współzawodniczeniu i traktowaniu aktów językowych jako wyraz agonistyki. Język i filozofia to relacja podwójności — z jednej strony język jest medium

²⁵⁴ Tamże, s. 43.

filozofii, a z drugiej jej przedmiotem. Filozofia zawsze przedstawia się w języku, czy to będzie w ustnym dialogu, czy utrwalona na piśmie — zawsze dokonuje się w medium języka. **Filozofując zawsze jesteśmy już w języku, odziedziczonym.** Samo umiejscowienie języka wiąże się z paradygmatem lingwistycznym. W tym paradygmacie pytanie wyjściowe ma postać: „co mogę zrozumieć?” i wiąże się z Wittgensteinowskim poszukiwaniem granicy między tym, co można powiedzieć jasno, a co powiedzieć z brakiem sensu²⁵⁶. W paradygmacie ontologicznym owo pytanie brzmi, „co istnieje?”. Natomiast w paradygmacie mentalistycznym obowiązuje inne pytanie wyjściowe — Kantowskie „co mogę wiedzieć?”. W mentalizmie początkiem jest zwątpienie, zaś w filozofii lingwistycznej doświadczeniem wyjściowym jest **załamanie się rozumienia**:

Problem filozoficzny przybiera postać: <<Nie mogę się rozeznać>>²⁵⁷.

To, co samo różnicuje filozofię analityczną to stosunek do języka. Mamy tu do czynienia z alternatywą: „język formalny czy język potoczny”. Moim zdaniem tzw. *ordinary language* sam mieści w sobie wszystkie środki potrzebne do analizy i rozwiązywania problemów filozoficznych. Język sztuczny jest ograniczony, tworzy strukturę zamkniętą, która ma dać w swych odpowiedziach prawdę lub fałsz. W takiej konstrukcji język sztuczny nie ma możliwości odtworzenia semantycznej

²⁵⁵ Tamże, s. 45.

²⁵⁶ H. Schnädelbach: *Podstawowe problemy...*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 58 - 96.

²⁵⁷ L. Wittgenstein: *Dociekania...*, § 123.

złożoności języka naturalnego. Wokół języka naturalnego, gier językowych oscyluje też postmodernizm, dla którego język jest narzędziem kreacji. Inne spojrzenie na język naturalny ma Austin, który twierdzi, że język naturalny ma pierwsze słowo, ale nie ostatnie²⁵⁸.

Jak zatem dekonstrukcja Derridy podejmuje myśl Austina? Język wytwarza sytuację komunikacji, ale należy się zastanowić nad samym wyrazem *komunikacja*, czy słowo to niesie ze sobą jakąś określoną treść i identyfikuje jakiś sens. Słowo *komunikacja* jest bardziej poszerzeniem jego znaczenia, niż zawężeniem:

Otóż słowo „*komunikacja*” — a nic nie upoważnia nas na wstępie do zlekceważenia go jako słowa ani do zubożenia go przez przypisanie mu wieloznaczności — otwiera pewne pole semantyczne, które właśnie nie ogranicza się do semantyki, do semiotyki, a tym bardziej do lingwistyki.²⁵⁹

To, co *komunikacja* wiąże w semantycznym obszarze znajduje odbicie w wymiarze tego, co niesemantyczne. Chodzi tu o przekazanie jakiegoś ruchu decentralizującego, przemieszczenia sił, co oznacza, że mogą one ulec rozpowszechnianiu, rozprzeszczenieniu, transmisji. Wówczas mamy do czynienia z tym, co jest **komunikowane** — przenoszone, ale nie są to zjawiska sensu lub znaczenia. W procesach tych nie stykamy się ani z jakąś semantyczną, pojęciową treścią, ani tym bardziej z procesem semiotycznym i wymianą językową. To, co określamy niesemiotycznym sensem

²⁵⁸ Por. W. J. Ong: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.

²⁵⁹ J. Derrida: *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, przeł. B. Banasiak, [w:] Tenże, *Pismo...*, s. 225.

słowa „*komunikacja*”, występującym w języku potocznym, w językach tzw. naturalnych jest ich sensem właściwym bądź pierwotnym.

Nie powiemy, choć chciałoby się to uczynić, że komunikacja semio-lingwistyczna mieni się *more metaphorico* „komunikacją”, ponieważ przez analogię do komunikacji „fizycznej” bądź „realnej” robi przejście, przekazuje, przenosi coś, daje dostęp do czegoś.²⁶⁰

To przypisywanie właściwego sensu jest bardzo problematyczne, to co jest walorem przeniesienia jest ściśle konstytutywne dla pojęcia metafory. A to pomaga w dążeniu do zrozumienia przemieszczenia semantycznego, które dokonuje się od komunikacji — jako zjawiska nie-semio-lingwistycznego; do komunikacji jako zjawiska semio-lingwistycznego.²⁶¹

Komunikacja, a raczej jej problem jawi się w polu tzw. kontekstu. Postawienie pytania o kontekst w centrum problemu jest określeniem go jako pojęcia naukowego i ścisłego. To określenie kontekstu można przyrównać, jak sądzę, do „przekonania” Rorty’ego:

Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania.²⁶²

To przekonanie według mnie nie jest określeniem, ani też wystąpieniem pełnego nasycenia w obrębie określenia. To strukturalne nie-nasycenie ma dwojake następstwo: po pierwsze uwidacznia teoretyczną niewystarczalność

²⁶⁰ Tamże, s. 226.

²⁶¹ Tamże, s. 226.

obiegowego pojęcia kontekstu, po drugie uogólnia i wprowadza pojęcie pisma wraz z jego pewnym przemieszczeniem. Pojęcia pisma nie można ujmować w kategoriach komunikacji „jeśli rozumie się ją w ograniczonym sensie przenoszenia sensu”.²⁶³

By zobaczyć, jak podjęte zostaje przez Derridę pismo Austina, najpierw trzeba prześledzić jego podstawowe tezy. Kluczem do zrozumienia pisma Austina jest problem performatywu. Austin traktuje akty mowy jako akty komunikacji. Rozróżnia on akty lokucyjne, illokucyjne, perlokucyjne. Akt lokucyjny dotyczy aktu produkcji wypowiedzi, produkcji struktury słownej²⁶⁴. Jednak wyraźny akcent jego teorii pada na analizę perlokucji (akt stwarzania u słuchacza zamierzonych skutków, np. przestraszenia, odwagi), a szczególnie illokucji (akt wyrażający układ interakcji między nadawcą i odbiorcą np. pozdrawianie, obiecywanie itp.). Austinowskie pojęcie illokucji i perlokucji jest nastawione na komunikacje pewnego pierwotnego ruchu, nie przedstawiają i nie niosą one przeniesienia treści sensu. Analiza performatywu napotyka na opozycje prawda-fałsz. Austin przed władzą wartości prawdy sytuuje wartość siły, różnicę siły. Można by powiedzieć, że Austin rozbił pojęcie komunikacji jako pojęcie czysto semiotyczne, lingwistyczne czy symboliczne. Performatyw jest pewnym komunikatem, który nie jest ograniczeniem do przekazania jakiejś treści semantycznej ze względu na prawdę.

Według Derridy w swej analizie Austin nie bierze pod uwagę struktury lokucji, która zawiera już owy system

²⁶² R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 22.

²⁶³ J. Derrida: *Sygnatura...*, [w:] Tenże, *Pismo...*, s. 227.

predykatów, nazywamy przez Derridę *ogólnie grafematycznymi*. To prowadzi do późniejszej gmatwaniny przeciwieństw, które podlegają stosowności i ścisłości ustaleń w analizie Austina. Aby rozpatrzyć analizę Austina należy przyjąć pewien walor kontekstu — kontekst ten może być określony wyczerpująco, formalnie bądź teologicznie. Austin pozostawia, jako jeden z zasadniczych elementów „kontekstu całościowego”, świadomość — chodzi o świadomość obecności intencji podmiotu mówiącego w całości aktu wyrażenia. I dlatego komunikat performatywny jest ponownie komunikowaniem sensu intencjonalnego (co wymaga wprowadzenia do opisu performatywów ponownie kryterium prawdy), chociaż sens ten nie ma odpowiednika w postaci rzeczy czy też uprzedniego lub zewnętrznego stanu rzeczy. Świadomościowa obecność rozmówców lub odbiorców w wypełnianiu się performatywu jest totalizacją, której nie wymyka się żadna *pozostałość*.

Austin analizuje i bada możliwość i źródło niepowodzeń performatywnego aktu wypowiedzenia. A to wiąże się z odniesieniem do konwencjonalności, bez której performatyw nie istnieje:

[...] *wszystkie* akty konwencjonalne *narażone* są na niepowodzenie: „przede wszystkim wydaje się rzeczą oczywistą, że niepowodzenie — choć zaczęło nas żywo interesować (albo nie zdołało tego uczynić!) w odniesieniu do pewnych aktów, które podlegają (w całości bądź w części) na *wypowiadaniu słów* — jest pewnym złem, na jakie narażone są *wszelkie* akty *konwencjonalne*. Nie znaczy to oczywiście, że *każdy* rytuał narażony jest na wszelkie formy niepowodzeń [...]”.²⁶⁵

²⁶⁴ W. J. Ong: *Oralność...*, s. 222.

Konwencjonalność Austina jest tylko stanowieniem okoliczności wypowiedzi, jej kontekstualnym otoczeniem. Nie jest wewnętrzną konwencjonalnością tego, co konstytuuje samo wyrażenie. To wszystko, co problematyzuje się w „arbitralności znaku” jest radykalizacją trudności. A sam „rytuał” nie jest przypadkowością, ale iterowalnością, pewną strukturalną cechą wszelkiego znamienia. Pytanie o możliwość — możliwości pewnego ryzyka, a w ostateczności fakt konsekwencji, nie jest istotowym predykatem czy zasadą w całości aktów konwencjonalnych. To, co ogniskuje rozważania Austina, a jest punktem wyjścia dla Derridy, to możliwość cytowania wszelkiego performatywnego aktu wypowiedzi oraz traktowanie pisma jako „pasożyta języka”. Czy nie staje się tak, że opisany przez Austina fakt i zdarzenia języka potocznego stają się określeniem teleologicznym i etycznym (chodzi o jednoznaczność wypowiedzi, która stanowi ideał filozoficzny)? Sukces wypowiedzi performatywnej zakłada, by jej sformułowanie powtarzało pewną wypowiedź „kodowaną” bądź iterowalną, czyli zgodną z iterowalnym modelem zidentyfikowania.

Pismo rozbija obecność, jak pisze za Derridą Piotr Łaciak:

Pismo jako *archiécriture* stanowiłoby przerwanie żywej obecności, transcendentalnego źródła sensu, śmierć tej obecności, *śmierć transcendentalną*.²⁶⁶

²⁶⁵ J. Derrida: *Sygnatura...*, [w:] Tenże, *Pismo...*, s. 231.

²⁶⁶ P. Łaciak: *Wczesny Derrida: dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków 2001, s. 143.

Cała trudność pojawia się, gdy rozpatrujemy zarazem obecność i pismo. Chodzi tu o obecność w akcie wypowiedzi ustnej i o jej źródło — jest ono obecne w tymże akcie. Jednakże odpowiednik tego powiązania jest oczywisty także w pisanych aktach wypowiedzi. Obecność w mówionych aktach wypowiedzenia dochodzi do głosu z racji bycia osobą, która wypowiada, zaś w pisanych aktach wypowiedzenia obecność ujawnia się za pomocą sygnatury. W ten oto sposób sygnatura zostaje odniesiona do tego, co obecne i do źródła. Sygnatura pisana zakłada aktualną czy empiryczną nieobecność sygnatariusza. Ta sygnatura zwiastuje przyszłe bycie kimś obecnym (w przyszłym teraz), w transcendentalnej terażniejszości. Aby nastąpiło przyłączenie ze źródłem musi zachować się absolutna jednostkowość pewnego zdarzenia sygnatury i jej pewnej formy, czyli ma wystąpić czysta reprodukowalność pewnego czystego zdarzenia. Rzeczywiście takie zdarzenie występuje, ale nie jest możliwa jego rygorystyczna czystość. Sygnatura musi być czytelna, czyli być powtarzalna i mieć iterowalną, naśladowalną postać. To wyraża się w jej możliwości odcięcia się od obecnościowej jednostkowej intencji wytworzenia. Pismo jest komunikacją w sensie rozwoju, planowania, a tylko logocentryzm widzi w nim postać filozofii obecnościowej — jak chce Derrida.

Pismo niesie z sobą rozplenienie prawdy czy sensu, dlatego nie może być tropem do odnalezienia ukrytej prawdy hermeneutycznej, kierującej się ku znalezieniu ostatniej instancji rozstrzygającej. Zachodnia tradycja filozoficzna jest oparta na metafizyce obecnościowej, czyli jest ściśle związana

z schematem opozycyjności pojęć (mowa/pismo, prawda/fałsz, itp.). Derridiańska dekonstrukcja ma być przesunięciem sensu, zastosowaniem dyssensu, ma dekonstruować systemy przez obalanie klasycznych opozycji.²⁶⁷

Dlatego podjęta przez Derridę myśl Austina zostaje rozbita w swej obecnościowej wykładni. Podobnie jak w przypadku Husserla i tu Derrida znajduje nieciągłości, prymat mowy, niedocenienie „różni” i samego pisma²⁶⁸. Takie postawienie problemu i takie odczytanie obecnościowej filozofii jest jednak możliwe tylko wówczas, gdy filozofię potraktujemy — jak chcieli postmoderniści — jako literaturę. A to wydaje mi się wielce uzasadnione. Jest to konsekwencją nomadycznego myślenia.

6. Dyskurs filozofii – literackość

Filozofia jest rodzajem **pisarstwa**. **To w filozofii występuje, jak sądzę, nobilitacja retorycznej maszynerii języka**. Profesjonalny dyskurs filozofa cechuje przeświadczenie o neutralności medium i wiara w bezpośrednie odniesienie do źródła. I w to przeświadczenie wymierzona jest krytyka postmodernizmu. Dyskurs filozofii jest podejrzany, gdy jest wyznacznikiem metajęzykowej teorii, co wyraża się w zamkniętym, odrębnym systemie twierdzeń, metod i narzędzi

²⁶⁷ Por. W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 196 - 205.

²⁶⁸ Zob. J. Derrida: *Głos i fenomen...*, s. 117 - 146.

górującym nad dyskursem literatury czy kultury. Gwarantowanie naukowości — mające zapewniać obiektywność, neutralność i uniwersalność, jest poddane w wątpliwość. Warto przeanalizować, jak dalej wygląda schemat obiektywności, neutralności i uniwersalności, które to krytykuje postmodernizm. Te trzy cechy na gruncie dyskursu przybierają następujące znaczenie — obiektywność polega na uniezależnieniu cech badanego przedmiotu od zmian kontekstu, jak również niwelowanie subiektywności obserwatora będącego na zewnątrz. Zadaniem neutralności jest zapewnienie i potwierdzenie, że sposób badania, czyli metoda nie wpływa na rezultat samego badania. Czynnikiem uprawomocniającym jest uniwersalność w sensie ważności i powszechności lansowanych wyników badawczych, a także zdolność do tłumaczenia zawłości w danej dziedzinie. Czasoprzestrzenne i historyczno-kulturowe uwarunkowania są zepchnięte na margines. To, co ma niwelować literackość dyskursu filozoficznego (zachodnia tradycja filozofowania każe ufać neutralnej adekwatności) to podporządkowane dyskursu binarnym opozycjom. Krytykę owych binarnych opozycji podejmuje dekonstrukcjonizm, przy czym zajmuje pozycję mediacyjno-konfrontacyjną między egzocentrycznymi i ergocentrycznymi metodologiami. Postmodernizm jest również krytyką metodologicznych uprawomocnień i historycznego uwarunkowania dyskursów. Binarność struktur ma na celu porządkowanie świata zgodnie z konwencją żydowską, grecką, rzymską. Przy czym konwencję tę traktuje się jako absolutną, wpisaną niejako w prawa umysłu jako takiego.

Wedle Derridy bowiem myśl w zachodniej tradycji filozoficznej jest strukturowana zawsze w terminach opozycji: bycia/nicości, istoty/zjawiska, wewnętrznego/zewnętrznego, rzeczywistości/przedstawienia, rzeczy/znaku, dobra/zła, prawdy/fałszu, ducha/materii, duszy/ciała, życia/śmierci, natury/kultury, świadomości/nieświadomości, bezpośredniego/zmediatyzowanego, tożsamości/różnicy, mowy/pisma, znaczonego/znaczącego itp.²⁶⁹

Binarność opozycji wiąże się nie tylko z przeświadczeniem o uniknięciu literackości dyskursu, ale również z wartościowaniem owych binarnych opozycji. To w filozofii zachodniej doprowadza do uprzywilejowania takich kategorii, jak: jedność, tożsamość, prawda, dobro, esencja, itp. Postmodernizm powątpiewa w stabilność opozycji. Akcentuje literackość filozofii.

Literackość dyskursu, jak sądzę, wypływa z uznania możliwości, wielości dróg prowadzenia namysłu filozoficznego nad problemem. Sam dyskurs literacki często podlega uznaniu jako afilozoficzny i aintelektualny. W takim rozpoznaniu, że jest aintelektualny, pomija się jego ukryte założenia o statusie ogólnym, jak i śladowe punkty metafizyczne. One są obecne mimo akcentowania literackości. Dla dyskursu filozoficznego takie pominięcie odnosi się do pisma. Uznanie literackości jest kluczowym uznaniem postmodernistycznym, gdyż wyprowadzone jest z wiedzy o własnej metodologicznej niemocy. Jak tekst literacki, tak kwalifikowany przez postmodernistów, przeobraża się w tekst naukowy? Ta metamorfoza następuje zazwyczaj w trakcie procesu, który

²⁶⁹ R. Nycz: *Tekstowy świat...*, s. 45.

można by nazwać „dookreślanie”. Owo „dookreślanie” to instytucjonalizacja i uprawomocnienie tekstu za pomocą maszynerii naukowej, np. ekspertów, druku (pismo i druk w kulturze cyrograficznej i typograficznej). Zwyczajowo zarzuca się że literackość i pisarskość nie jest autentycznym świadectwem, bo nie można ustalić tego, czego jest świadectwem. Czy tego samego zarzutu nie można postawić tzw. wypowiedzi naukowej? Jeśli odbierzemy owej wypowiedzi naukowej jej uprawomocnienie w postaci maszynerii naukowej, to staje się literaturą, pisarstwem. Cały spór o literackość dyskursu można sprowadzić do legitymizacji namysłu, co uwidacznia się w wielości gier językowych. Jak pisze Wittgenstein:

Na nasz język można patrzeć jak na stare miasta: plątanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmiotami prostych i regularnych ulic, ze standartowymi domami²⁷⁰.

To ma uzmysłwić, że zasada jednolitej całości, która miałaby zastosowanie do namysłu, nieustannie poddaje go sformalizowaniu na styl literacki bądź naukowy. Przywołuje to na myśl językowe „miasto”, gdy stawia się pytanie: „A od ilu domów czy ulic miasto zaczyna być miastem?”²⁷¹. Literackość dyskursu filozoficznego, może objawiać się tym, że dyskurs jako tekst nie ma odniesienia zewnętrznego. Odniesienie zewnętrzne jest tylko **figurą retorycznej strategii języka**.

²⁷⁰ L. Wittgenstein: *Dociekania...*, s. 16.

²⁷¹ Tamże, s. 16.

Tekst, dyskurs jest poza granicami. W takim oglądzie tekstualność jest znaczeniem istnienia tego, co rzeczywiste. Tekstualność, literackość, dyskurs są pewnym uniwersum, mogą podlegać takiej samej relacji, co klasyczna koncepcja prawdy. To, co literackie na mocy kontekstu staje się równouprawnioną formą dyskursu:

Koncepcja tekstu jako splotu różnorodnych (w tym sprzecznych) porządków wypowiedzi; wreszcie ogólne rozpoznanie usytuowania w świecie ukształtowanym przez rozmaite rodzaje dyskursu, które zarówno formułują, jak zamazują się wzajemnie²⁷².

Owa literackość dyskursu wymaga **tekstu** (tekst jako wytwór kultury). Takimi dostarczycielami owych tekstów są nauka, filozofia, etyka itp. Gdy tekst pojawi się w horyzoncie odbioru, pojawia się problem jego odczytania. Odczytanie to jest zazwyczaj zubożające, niekompletne. Wskazał na to Nietzsche:

móc tekst odczytać jako tekst bez pośrednictwa interpretacji jest najpóźniejszą formą „doświadczenia wewnętrznego”, być może nawet niemożliwą.²⁷³

Cała sprawa z literackością filozofii umiejscawiana jest na tle różnorodności praktyk wypowiedzi oraz odnoszona jest do roli i miejsca samego dyskursu filozoficznego. Na co zwraca uwagę Rorty:

²⁷² R. Nycz: *Tekstowy świat...*, s. 45.

²⁷³ F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości. Studia i fragmenty*, przeł. S. Frycz, Warszawa 1993, s. 298.

Nie ma sposobu — pisze Rorty — by można było wyizolować [we współczesnej] kulturze filozofię, przyznając jej osobne miejsce, osobny przedmiot zainteresowań lub osobną metodę badań²⁷⁴.

Filozofia dzisiaj określana jest jako pewnego rodzaju pisarstwo i jak każdy gatunek literacki ma swoje ograniczenia wyznaczone przez tradycję. Dlatego to, czym jest filozofia stanowi pewien dookreślony kontekst kultury rozumiany jako rozmowa o Platonie, Kancie, Heglu itp. Ta rozmowa jest konsekwencją, a może ograniczeniem się do komentowania określonej sekwencji historycznej i tworzących ją postaci. To komentowanie przybiera postać pisarstwa, jak to opisuje Derrida:

pisanie zawsze wiedzie do kolejnego pisania[...], tak jak historia nie prowadzi do Wiedzy Absolutnej, lecz dalszego ciągu historii²⁷⁵.

Pisarstwo filozofii zawsze było obecne, chociaż nie zdawano sobie z tego sprawy. Pisano o kresie dotychczasowych dociekań, unieważniano to, co przeszłe, ale nie brano pod uwagę **kresu samego pisma**, jako słownika. Owo osiągnięcie końca miało nastąpić wraz z zastąpieniem tekstu epifanią prawdy. Współcześnie głosi się nie tylko kres samego myślenia o prawdzie, ale i koniec określonych tradycji słownikowych. Nie głosi się jednak końca pytań, zacytować warto Markowskiego, który za Norrisem powtarza:

²⁷⁴ Cyt. za M. P. Markowski: *Efekt inskrypcji...*, s. 78.

²⁷⁵ Cyt. za M. P. Markowski, Tamże, s. 79.

Jeśli, powiada Norris, filozofia może być traktowana jako „rodzaj pisarstwa”, to nie dlatego, że może ona całkowicie zerwać z własną tradycją, procedurami i sposobami legitymizacji efektów swojej aktywności, lecz dlatego — jest to przypadek Derridy — że w niezwykle sposób potrafi połączyć ścisłą argumentację z „literackim” idiomem, nie opuszczając kręgu pytań o najogólniejsze warunki możliwości tego, co i jak jest²⁷⁶.

Czy literacki styl filozofii — ogłaszając klęskę „samej filozofii”, dawnego słownika przepelnionego obecnościowymi metaforami — opuścił raz na zawsze oświeceniowe kategorie? Sądzę, że bliższe postmodernizmowi jest to, że stawia on na ponowne przemyślenia owych zagadnień ze specyficznego filozoficznego punktu widzenia, a konfrontacja filozofia — literatura posiłkuje się płynną granicą tekstu. Ta płynność może objawiać się jako krytyka filozoficzna, pisarstwo, tekst.

Rozdział VI

JAK MOŻLIWA JEST ANTROPOLOGIA POSTMODERNISTYCZNA?

1. Tradycja antropologii w postmodernizmie

Stawianie pytania o człowieka jako centrum dyskursu filozoficznego jest zrozumiałe, gdyż wynika to z faktu, iż człowiek jest zaciekawiony otaczającym go światem i stanowi jego element. Człowiek docieka wzajemnych relacji między

²⁷⁶ Tamże, s. 87.

przyrodą, Bogiem, ogólnością rzeczywistości, jak i jej indywidualnymi elementami. Człowiek jest podmiotowością, która określana jest przez jego wnętrze, jak pisze Charles Taylor:

Nieświadomość jest wewnątrz nas, więc wszystko to, co niewypowiedziane i niewypowiadane, potężne, dopiero co powstałe uczucia, wrażenie sympatii i lęku wpływające na przebieg naszego życia uznajemy za wewnętrzne. Jesteśmy istotami z wewnętrzną głębią i posiadamy niezbadane ciemne zakamarki.²⁷⁷

Sama autorefleksja nad człowiekiem powstaje pod wpływem filozofii i historii, zostaje określany przez samego siebie, posiada świadomość. Owa nieświadomość realizuje się w Heideggerowskim *się*, które jest wyrazem określenia się człowieka, ale faktycznie sprowadza się to do tego, że określonym *się* zostaje:

Dopiero wybierając wybór jestestwo umożliwia sobie swą własną możliwość bycia.²⁷⁸

Aby móc zrozumieć dlaczego postmodernistyczny dyskurs o człowieku wychodzi z tak radykalnej postawy — jak kres człowieka i niemożność zbudowania podstawowych prawd, co do jedności człowieka — należy szukać przyczyny takiej diagnozy w aspektach samej filozofii antropologii. Celowo nie chcę dzielić namysłu nad człowiekiem na antropologię grecką, nowożytną, pragmatyczną, transcendentálną itp., gdyż uważam, że dyskurs nad człowiekiem powinien być ciągłością

²⁷⁷ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości, narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i inni, Warszawa 2001, s. 212.

w tradycji europejskiej, nawet wtedy, gdy koncepcje filozoficzne dają nam diametralnie różne i nieprzystawalne obrazy człowieka. Na pytanie o człowieka proponuję patrzeć z określonej perspektywy.

Perspektywa tu może pełnić rolę narzędzia w antropologii człowieka, która będzie powściągać zapędy partykularne i tendencje roszczeniowe. Jest to możliwe, ponieważ perspektywa jako narzędzie jest oglądem i namysłem z pewnego oddalenia od problemu, ale również z pewnego punktu — tzn. tej określonej perspektywy, która jest stanowiskiem danej filozofii. Perspektywa daje możliwość szerszego spojrzenia, ogarnia swym zasięgiem więcej, nie skupia się tylko na centrum sporu, problemach, ale włącza to, co jest marginalne i peryferyjne starając się pokazać wzajemne powiązania i relacje.

Dla postmodernizmu ważne są liczne antropologiczne perspektywy, wśród nich: grecka, nowożytna, pragmatyczna, transcendentna, personalistyczna. Każda z tych perspektyw zawiera elementy dla postmodernizmu istotne ponieważ do nich się sięga, nadając im pozytywny bądź negatywny wydzźwięk.

Grecka antropologia filozoficzna dla postmodernizmu jest perspektywą sofistów. W szczególności zwraca uwagę na różne wzory kultury, które występują równocześnie w oparciu o te same prawa. Sofiści rozdzielając to, co jest dziełem natury (*phýsis*) i dziełem ludzkim (*nómos*) fundują podstawowy trzon opozycji. Jak pisze Giovanni Reale:

²⁷⁸ M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 377.

[...] zostaje wyraźnie odróżniona, lecz także radykalnie przeciwstawiona sobie płaszczyzna *physis*, czyli natury i płaszczyzny *nomos*, czyli prawa. Naturę przedstawia się jako to, co ludzi łączy (podobne z podobnym), prawo natomiast zostaje ukazane jako to, co ich *dzieli*, zadając gwałt naturze, a więc występując przeciw naturze.²⁷⁹

I tak sofisci rozpoczynają namysł nad tak rozciągląym sporem, jak pojmowanie opozycji kultura/natura. Metafizyka, która u innych starożytnych myślicieli będzie występować jako podstawa podmiotowości człowieka, dla sofistów będzie podlegała odrzuceniu. To odrzucenie obrazuje nam Protagoras²⁸⁰ w zdaniu o człowieku, który jest miarą wszystkich rzeczy. Człowiek dla sofistów to nie tylko całość ludzkości, ale również indywidualium każdego z nas. Ten człowiek jest zawsze poddany własnemu *nómos*. Taka sofistyczna antropologia koncentruje się na środowisku człowieka, odnosi się krytycznie do metafizyki, jest teorią kultury. Ograniczając dyskurs nad człowiekiem do antropologii sofistycznej patrzymy tylko w jedną stronę, ale niewątpliwie strona ta z punktu widzenia samej antropologii jest bardzo istotna. Jednak, gdy sięgniemy po refleksję do filozofii Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Plotyna — można z ich perspektywy zobaczyć to, co sofistom umknęło. To znaczy idzie o dążenie do pewnego uniwersalnego oglądu.

Dyskurs starożytnych o człowieku jest osadzony w samej problematyce filozoficznej, sama antropologia toczyła się jedynie na uboczu refleksji, jakby to ujął postmodernizm, na peryferiach namysłu. Jednak ta peryferyjność nie powodowała utraty istoty człowieka z przemyśleń filozoficznych. Powracając

²⁷⁹ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2000, t. I, s. 281.

²⁸⁰ Platon: *Tejtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959, 152 e - 152 a.

do starożytności dla Sokratesa człowiek był obecny w jego sposobie filozofowania przez pytanie o świat i człowieka. Człowiekiem jest jego dusza, Sokrates zwraca na to uwagę, gdyż dusza odróżnia człowieka od innej każdej innej rzeczy.²⁸¹ Przez specyficzne stosowanie metody Sokrates uwidacznia etyczny wymiar człowieka. Na tym tle pyta o wybory jednostki, o realizację życia rozumnego. Życie rozumne to zadanie dla człowieka, który ma rozpoznać i kierować się dobrem w jego realizacji. Sama antropologia staje się etyką. Jest to obraz człowieka również pogłębiony, ale tylko w jednym wymiarze.

Taki jednostronny ogląd można zaobserwować również u Platona. Jego antropologia jest osadzona w ogólniejszych problemach filozoficznych. Wynika to z samej tradycji greckiego namysłu, sposobu filozofowania, stawiania pytań dociekania o rzeczy podstawowe. Zwłaszcza chodzi tu o teorię poznania, w której to świat idei i świat zjawisk są w dychotomii. Antropologiczną kwestią tej teorii jest fakt właśnie nakierowania człowieka i akcentowanie jego istoty przez pryzmat duszy.

Bo jeżeli niepodobna, będąc w ciele niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy w ogóle wiedzy osiąść nie można, albo dopiero po śmierci. Wtedy dusza będzie sama w sobie oddzielona od ciała, przedtem nie. [...] Wtedy czyści wyzwoleni z nierozumnych ciał, będziemy zapewne pośród takich samych jak my i będziemy sami przez siebie poznawali wszystko, co niepokalane. A to chyba jest prawda.²⁸²

²⁸¹ Zob. G. Reale: *Historia filozofii...*, s. 315 - 317.

²⁸² Platon: *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, 66 b - 67 b.

Pamiętając o Platońskim trójpodziale duszy możemy stwierdzić, że element duchowy jest jednak tym prymarnym w człowieku.

Plotyn w swej koncepcji widzi zaś, że nadrzędnym celem jest połączenie się z pierwotną jednią, dlatego musi porzucić ten obszar środowiska człowieka, który akcentowali sofiści. Człowiek w koncepcji Plotyna jest uczestnikiem jedni, który nie doświadczał różnicy i rozłamów będących w życiu ziemskim.

A my — ale czymże jesteśmy?! Czy tamtym [= co istnieje odwiecznie], czy tym, co się jeno zbliża i staje w czasie? Zaprawdę, jeszcze przed nastaniem tych naszych narodzin istnieliśmy <<tam>>, jedni jako ludzie, a niektórzy nawet jako bogowie(...po grecku), dusze czyste i umysł zespolony z wszechsubstancją, części umysłowego świata, nie oddzielone i nie odcięte, lecz istotnie przynależne do całości. Przecież zupełnie odcięci nie jesteśmy i teraz.²⁸³

Dlatego celem dla niego jest podążanie drogą prowadzącą ku Bytowi i Umysłowi. A osiągnąć to szczęście człowiek może tylko, gdy podąża ścieżką doskonałości i rozumu.

Nowożytność przynosi nowe otwarcie w antropologii filozoficznej za sprawą Giovanniego Pico della Mirandolii, a to za sprawą podniesienia człowieka w jego godności jako istoty najbardziej uprzywilejowanej w świecie. Człowiek to ktoś, kto swój fenomen czerpie z pośrednictwa między pierwiastkiem wyższym i niższym²⁸⁴. To, co w namyśle nad człowiekiem u Pico della Mirandolii jest zaskakujące, a zarazem w pewnym sensie kontynuowane w postmodernizmie, to fakt, że

²⁸³ Plotyn: *Eneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, VI, 4, 14.

²⁸⁴ Pico della Mirandola: *Mowa*, [w:] *Przegląd Tomistyczny*, przeł. L. Kuczyński, Warszawa 1992, t. V, s. 155 - 173.

wprowadza on różne tradycje myśli o człowieku (Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Augustyn, pisma Persów)²⁸⁵. Człowiek oparty na godności może realizować ową cechę pośredniości, gdyż to on realizuje swoje wybory, te wybory mogą być skierowane na szlachetność, dobro, piękno, jak również popaść w stronę negatywną — postępującą zwierzęcość. Ta cecha godności człowieka jest nadana przez wolność, jest ona determinantem, zastąpiła ona postrzeganie człowieka przez determinanty bytu. Z tego opisu wyłania się obraz, który charakteryzuje człowieka jako istotę nieokreśloną w swej wolności. Powstaje w człowieku sytuacja graniczna²⁸⁶, która polega na tym, że człowiek może realizować dobro jak i zło, jest to zależne od jego wyboru. Antropologia filozoficzna Pico dell Mirandoli skłania się wyraźnie w stronę wolności, wyboru, czyli podejmowania decyzji i określenia specyficznej sytuacji, sytuacji granicznej, w której przychodzi wybierać i działać człowiekowi, dlatego ta sytuacja ma wpływ na wartość i godność samego człowieka. To, co istotne w koncepcji Pico della Mirandolii moim zdaniem, to fakt, że człowiek jest problemem do rozwiązania i nie jest wkomponowany w daną filozofię, szkołę. Świadczy o tym sięgnięcie przez Pico della Mirandolę do różnych tradycji filozoficznych.

Postrzeganie antropologii filozoficznej jako wiedzy pragmatycznej zostaje podjęte przez Kanta. W zamyśle Kanta człowiek, a właściwie budowanie teorii wiedzy o nim w sensie systematycznym (antropologii), ma przed sobą dwie drogi

²⁸⁵ Zob. H. Paetzold: *Człowiek*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 469 - 476.

realizacji: fizjologiczną lub pragmatyczną. Pierwsza droga fizjologiczna to relacja przyroda — człowiek z uwzględnieniem tego, że to człowiek jest podrzędnym członem tej relacji. Druga z dróg — pragmatyczna, jest ustawieniem człowieka w pozycji nadrzędnej do swej wolności, swych czynów i powinności. W kręgu dyscyplin filozoficznych mogła jedynie pozostać antropologia pragmatyczna. Antropologia w Kantowskiej filozofii ma podstawę, na której zbudowana jest cała filozofia. Jak pisze Kant:

Pole filozofii w tym znaczeniu, które jest właściwe obywatelowi świata, daje się sprowadzić do następujących pytań: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę oczekiwać? 4. Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie udziela odpowiedzi metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia — a na czwarte antropologia. W gruncie rzeczy wszystko to jednak można zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego.²⁸⁷

Podobną myśl głosił Max Scheler²⁸⁸. Taki projekt antropologii pragmatycznej jest pozbawiony metody transcendentualno-krytycznej, tzn. nie jest ona stosowana. Tak więc stajemy przed dylematem rozejścia się antropologii i filozofii jako wiedzy budowanej i scalanej na drodze krytycznej autorefleksji. Postulowanie, aby antropologia filozoficzna stała się na wzór metafizyki pierwszą filozofią, jest krokiem ku ściślejszemu powiązaniu antropologii i filozofii transcendentualnej w obszarze teorii poznania. Na samo

²⁸⁶ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.

²⁸⁷ H. Paetzold: *Człowiek*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 478.

²⁸⁸ M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzycki, [w:] Tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.

ukształtowanie antropologii filozoficznej mają wpływ takie nauki, a raczej — jak w perspektywie postmodernistycznej należałoby powiedzieć — refleksje, jak: biologia humanistyczna, psychologia indywidualna, socjologia, nauki kulturoznawcze. To powiązanie jest widoczne w antropologii Schelera, Helmuta Plessnera, Arnolda Gehlena. Związek z tymi naukami zaowocuje odejściem od europocentryzmu, co w postmodernizmie będzie wyrażane w wielości dyskursów.

Kolejnym nurtem, który bardzo mocno podkreśla nadrzędność wartości osoby ludzkiej wobec warunków historycznych i ekonomiczno-społecznych jest personalizm. Człowiek jest w tym ujęciu nieredukowalny wobec danych struktur. Postawienie człowieka w samym centrum refleksji nie jest gloryfikowaniem antropocentryzmu, gdyż — jak pisze Jacques Maritain — spojrzenie na ludzkość i jej ocena będzie wystawiana z wyższego porządku boskiego²⁸⁹. Wynika to z tego, że człowiek patrzy w stronę Boga, wykraczając poza świat. To kierowanie się ku Bogu jest fundamentem dla człowieka jako osoby. Realizowanie się człowieka jako jednostki wynika z tego, że jest człowiek osadzony w świecie i działa w nim. To bycie w świecie jest dla człowieka ważnym atrybutem. Dla postmodernizmu paradoksalnie istotne jest, w podjęciu koncepcji człowieka, wyróżnienie przez Maritaina jednostki i osoby, co jest odwołaniem się do koncepcji św. Tomasza. Z perspektywy filozofii chrześcijańskiej takim zagrożeniem dla człowieka jest jego indywidualizm i brak poczucia rzeczywistej więzi i wspólnoty, a takie tendencje

występują też w postmodernizmie na przykład w koncepcji „Schizo” Deleuze’a i Guattariego.

To rozróżnienie jednostki i osoby występuje również u Karola Wojtyły:

Człowiek nie tylko przejmuje treści docierające doń z zewnętrznego świata i reaguje na nie w sposób spontaniczny czy nawet wręcz mechaniczny, ale w całym swoim stosunku do tego świata, do rzeczywistości, usiłuje zaznaczyć siebie, swoje >>ja<< – i musi tak postępować, gdyż natura jego bytu tego się domaga.²⁹⁰

Charakterystyczne dla Wojtyły jest wskazywanie na normę personalistyczną, która wyraża się nie tylko w sferze ducha, ale ma nakaz działania w praktyce. Jest to wyrażanie miłości do drugiego człowieka. Alienacja przede wszystkim zubaża samo człowieczeństwo, jak pisze w encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II²⁹¹.

Gdyby dopatrywać się podobnej normy w postmodernizmie lub czegoś, co można by nazwać **normą postmodernistyczną** przyjęłaby ona postać pluralizmu jako stosunku do drugiego człowieka. Miłość zostaje zastąpiona w postmodernizmie przez różnicę, człowiek pozostaje sam, a jego bycie w świecie staje się kreacją, która w myśl tzw. **normy pluralistycznej** może przyjmować charakter pozytywny bądź negatywny. Człowiek jest poddany alienacji.

Wszystkie powyżej przytoczone koncepcje człowieka oczywiście na potrzeby tej pracy zostały tylko naszkicowane w

²⁸⁹ Zob. A. Miś: *Filozofia współczesna...*, s. 143 - 148.

²⁹⁰ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 19.

²⁹¹ Jan Paweł II: *Centesimus annus: tekst i komentarze*, (red.) F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, IV, s. 41.

ograniczonym stopniu. Wracając do postmodernizmu i jego koncepcji człowieka oraz do tego, na co postmodernizm wskazuje i z czego czerpie, trzeba stwierdzić, że myśl postmodernistyczna odwołuje się do powyżej przywołanych koncepcji. **Na drodze odwołań i cytowań tradycji będą występować oczywiście znaki zakazu, jak i nakazu.** Dlatego refleksja postmodernistyczna nad człowiekiem i jej dyskurs będzie respektował i odnosił się do owych znaków. Ale byłoby błędem sadzić, że te znaki są jakimś fundamentalnym punktem, one też mogą ulec zmianie, mogą być na nowo stawiane, zakaz może być zastąpiony nakazem w trakcie trwania refleksji, niektóre mogą być fałszywe, to znaczy postawione w niewłaściwym miejscu. Koncepcje dawne, tzn. modernistyczne, łączy jeszcze jedna cecha obecnościowa — owo wspólne założenie dotyczy faktu, że człowiek „żyje”. Postmodernizm wychodzi z gruntu przeciwnego, głosi „śmierć człowieka”. **Chodzi o kres podmiotu poznania, stanowienia o człowieku jako takim, dalej — uprzywilejowanym bycie wśród innych.** Ten kres podmiotu, jakim jest człowiek, przekłada się na jego dzieło wyboru. Obszarem takiej aktywności jest etyka. Paradoksalnie krytyka postmodernizmu²⁹² formułuje zarzuty o braku etyki w działaniach postmodernistycznego człowieka, w jego kreacji, która daje możliwości relatywizacji wyboru, postaw. Jest to zarzut nie do końca przemyślany, gdyż postmodernizm w człowieku widzi moralność²⁹³ jako to, co jest mu bliższe i wymaga autentycznego wyboru w przeciwieństwie do

²⁹² Z. Sareło (red.): *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995.

²⁹³ Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

rozbudowanych norm etycznych i sankcjonowanych przez władzę, dla których człowiek jest jedynie przedmiotem norm. W swej refleksji nad człowiekiem postmodernizm też nie uchronił się od błędu swej nieomyślności, jak i diagnozy dotyczącej kwestii człowieka i percepcji własnej filozofii. **W rozważaniach o człowieku przepada gdzieś fakt, że człowiek, jego „ja”, jest osadzony w hierarchii wartości, symboli, komunikacji, relacji.** Jednak całą treść tych uwikłań wypełnia sam człowiek, to on je kreuje i sam jest przez nie kreowany. Przywołać można Baudrillarda i jego trawestację Eklezjasty, gdy pisze:

Simulacrum nigdy nie jest tym, co ukrywa prawdę — to prawda ukrywa, że jej nie ma. *Simulacrum* jest prawdą.

*Eklezjastes.*²⁹⁴

I można to odnieść do człowieka i jego kreacji, widzianej postmodernistycznie. Można byłoby napisać, że człowiek w relacji do tego, co symulowane, kopiowane, nieobecnościowe, nigdy nie jest tym, co ukrywa prawdę. Jego symulacja, jego rozbitcie jest jedyną prawdą.

2. Kwestia ugruntowania człowieka w dyskursie postmodernistycznym

To, co wyłania się z postmodernistycznego namysłu nad człowiekiem to obraz jednostki jako samotnej monady z rozkładem więzi społecznych. Jest to powołanie się na

²⁹⁴ J. Baudrillard: *Prercesja...*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia*, s. 175.

Nietzschego i jego diagnozę obrazu człowieka. Pytanie o człowieka jest pytaniem o kulturę. I to tylko o tę z kręgu cywilizacji zachodniej, gdyż w naturze postmodernizmu leży zmaganie się z tradycją filozoficzną, z jej negatywnymi i pozytywnymi czynami. Świat zachodni jest peryferią filozoficzną i umysłową w stosunku do świata niezachodniego. Dlatego człowiek i filozofia Zachodu jest barierą dla świata niezachodniego. To, na co powołuje się namysł zachodni to prawda, dobro, piękno, obiektywność. Są to wartości nakierowane na człowieka cywilizacji zachodniej. Nie jest tym samym realizowana Lévinasowska relacja z tym, co inne. Inny i inność zostają uznane jako to, co obce i mogą być jedynie inkorporowane w relacji poznawczej. Tak więc postmodernistyczna refleksja nad człowiekiem będzie osadzona, krytyczna, ale będzie odnosić się do tradycji cywilizacji zachodniej.

Postmoderniści zgodni są co do tego, że ich pomysły odnośnie człowieka są zakorzenione w historii myśli. Powołują się na Nietzschego, na jego ugruntowanie człowieka w świecie, człowiek staje się istotą problematyczną.²⁹⁵ Podążając dalej za myślą Nietzschego napotykamy na określenie człowieka jako nieskończonego, realizowanego w przyszłości, gdyż jeśli uznalibyśmy go jako istotę skończoną, to w konsekwencji byłby sprzecznością samą w sobie, a to za sprawą cierpienia wobec problemu sensu swego istnienia.²⁹⁶ Dlatego powstaje pytanie czy postmodernizm w swej refleksji nad człowiekiem jest tym,

²⁹⁵ M. Buber: *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 52.

²⁹⁶ F. Nietzsche: *Wola mocy: próba przemiany...*

co uwalnia człowieka ze stanu nieskończonego, powołując człowieka skończonego. Czy jest tym, co ów nieskończony stan przedłuża. Człowiek jako konkretna osoba jest osadzony, uwikłany w rzeczywistość, co nadaje mu pewnej plastyczności. Jak pisze Tarnas:

Ludzki podmiot jest konkretną osobą, działającą i oceniającą w kontekście, który nigdy nie może zostać całkowicie zobiektyzowany; posiada skłonności i motywy, których nigdy w pełni się nie uchwyci ani nie podda pełnej kontroli. Poznający podmiot nigdy nie jest oddzielony od ciała czy od świata, które tło i warunki każdego aktu poznawczego.²⁹⁷

Postmodernizm ze swoją nieokreślonością, która wyraża się w akcie różnicowania, raczej nie powołuje Nietzscheańskiego człowieka przyszłości, bardziej pielęgnuje jego nieokreśloność. Zaprzęga do tego kreację, wieloznaczność, grę, rozmycie symboli, ironię.

Dlatego interesuje mnie pokazanie tych problemów, które pojawiają się przy ujmowaniu człowieka, a które odsłaniają to z czym boryka się postmodernizm. W „odsłanianiu człowieka” w historii myśli powtarzają się podobne pytania, podobne odpowiedzi, podobne wątpliwości badawcze. Ważne wydaje się zwłaszcza odniesienie do myśli Emmanuela Lévinasa, gdyż to w niej — poprzez odwrót od idei tożsamości, gloryfikację Innego, dyskredytację rozumu i kultury immanencji — odnaleźć można ślady niepodmiotowości. Skierowanie się na Innego to postmodernistyczna różnica, dostrzeganie inności. Myśl Lévinasa posiada jeszcze jedną wyróżniającą cechę — to, że

²⁹⁷ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości...*, s. 466.

traktuje poważnie destrukcję całej metafizyki, od czasów Kanta.²⁹⁸ To z perspektywy dyskursu postmodernizmu o człowieku jest istotnym elementem.

Postaram się więc wskazać na pewne główne problemy w ujęciu człowieka, aby móc dalej zastanowić się nad przydatnością opisów postmodernistycznych. **Na ile postmodernistyczny dyskurs jest wrośnięty w to, co było, na ile staje się wyzwaniem w debacie nad człowiekiem?**

Postawić warto w kontekście myśli postmodernistycznej jeszcze raz pytanie o człowieka i o miejsce antropologii w dyskursie humanistycznym. To, co wyznacza horyzont ludzkiego namysłu nad światem — niezależnie z jakiej perspektywy oglądanym — zawsze jest, jak sędzę, pośrednią lub bezpośrednią refleksją nad podmiotem, który jest samym człowiekiem. Powtarzane w dyskursie europejskiej filozofii zagadnienie człowieka i jego podmiotowości jest soczewką skupiającą pragnienia odgadywania, odkrywania czy kreacji człowieka. Pojęcie „człowieka” występuje w każdej dziedzinie jego aktywności: przyrodzie, sztuce, religii, nauce, obyczajowości itp. Gdy pytamy o „człowieka”, staje on się podmiotem — często domagamy się całościowej jednoznacznej odpowiedzi²⁹⁹, ale czy ta odpowiedź nie jest tylko całością w obrębie danej lub wybranej perspektywy wiedzy, jak chociażby antropologii kulturowej, medycyny, socjologii, techniki?³⁰⁰ O tej pokusie wiedzy trafnie pisze Jan Maria Bocheński:

²⁹⁸ J. Tischner: *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 166.

²⁹⁹Zob., Max Scheler: *Pisma z antropologii...*, s. 156 - 157.

Rzecz w tym, że każdy z nas jest skłonny do pochopnego uznawania za prawdziwe tego, co mu miłe.³⁰¹

W rozlicznych ujęciach bez trudu można znaleźć tropy systemowego pojmowania człowieka. Do tego celu zaprzęga się siatkę pojęciową zakorzenioną w tradycji naukowej. Rodzi to określone problemy. Na ile da się zastosować kartezjański dualizm do człowieka, czy możliwe jest wyodrębnienie duchowości, cielesności człowieka bez uproszczenia problemu? Pytać o człowieka to określać go, sięgać do jego człowieczeństwa, ale to również pytanie o jego funkcje społeczne i doraźne cele praktyczne. Powstaje pewna wielość:

[...] że mamy do czynienia z pomieszaniem aż trzech różnych pojęć, a mianowicie pojęcia *człowieka* (przez małe „c”) to jest pojedynczego, jednostkowego człowieka; pojęcia człowieczeństwa — a więc jakiegoś zbioru cech każdemu człowiekowi właściwych; i wreszcie pojęcia gatunku ludzkiego pojętego jako zbiorowisko, stado czy nawet rodzaj organizmu³⁰².

Bocheńskiemu chodzi o to, by to pomieszanie przewyciężyć na rzecz klarownej analizy logicznej. Ale czy da się ten mętny dyskurs unieważnić. Być może to pomieszanie, nielogiczność właśnie zaświadcza o „nielogicznej” naturze samego przedmiotu rozważań. Sądzę, że niejednorodny namysł jest tylko wypadkową wieloaspektowego, wielokontekstowego człowieka.

Namysł nad człowiekiem nie jest dyskursem w kategoriach binarnej opozycji. Jest to namysł niespokojnego

³⁰⁰ Por. J. M. Bocheński: *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 37.

³⁰¹ Tamże, s. 37.

³⁰² Tamże, s. 27.

ruchu myśli³⁰³, ciągłego oddalania się od celu, fascynującej refleksji, której podmiotem jest każdy z nas. Dylematem pytania o człowieka jest to, że każdorazowa odpowiedź jest niemocą uprawomocniającego się wyboru. Wybór ten może mieć wielorakie podstawy życiowej aktywności człowieka — nauka, sztuka, etyka czy religia. Żaden z intelektualnych wyborów nie daje pewności, że to właśnie ten kontekst, ten system rozstrzyga trafnie to, czym jest człowiek. Jak pisze Rorty:

Proces poznawania siebie, stawiania czoła własnej przygodności, tropienia swych przyczyn jest tożsamy z procesem wynajdywania nowego języka — to znaczy, wymyślania pewnych nowych metafor.³⁰⁴

Pojawiają się złożone problemy. Czy człowiek jest tym samym niezmiennym bytem od początku, czy jest istotą zmieniającą się? Czy możemy postawić znak równości między człowiekiem dzisiaj a człowiekiem wczoraj? Czy człowiek w samoocenie jest zdolny do własnej krytyki? Czy człowiek sam może uprawomocnić samego siebie, czy wystarczające jest uprawomocnienie przez religię, naukę, wiedzę itp.? Każde z powyższych pytań czy wątpliwości można odnaleźć w stwierdzeniu Novalisa, gdy pisze:

22. Najbardziej arbitralnym przesądem jest przekonanie, że człowiekowi odmówiono zdolności wyjścia poza siebie, świadomego bycia poza zmysłami. Człowiek może w każdej chwili być istotą nadzmysłową. Bez tego nie byłby obywatelem świata, byłby zwierzęciem.³⁰⁵

³⁰³ Por. A. Kuncze: *Doświadczenie...*, s. 53 - 68.

³⁰⁴ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 51.

³⁰⁵ Novalis: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 94.

W wyniku pomieszania epistemologicznego rodzą się propozycje przeniesienia analizy człowieka na grunt etyki. Myślenie Martina Bubera czy Lévinasa to wyraz takiego etycznego dyskursu, to tu właśnie w spotkaniu każą upatrywać wspólnotowego doświadczenia człowieka. Jak pisze Tischner:

Nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja. Znaczy to nie tylko, iż ja i ty odbijamy się wzajemnie, jak lustra, stojąc na przeciwległych brzegach rzeki, ale i to, że Ty jesteś we mnie, a Ja w tobie, iż niesiemy siebie jako swe ciężary.³⁰⁶

Czy jednak jest to na pewno już rozwiązanie problemu? Wydaje się, że nie, gdyż **od epistemologii nie można uciec**. Czego można się spodziewać po odpowiedzi na pytanie o człowieka, tym bardziej, że odpowiadającym jest sam człowiek? A może odpowiedź już padła we wcześniejszej refleksji filozoficznej, a ponawianie pytania jest tylko zagubieniem znanej odpowiedzi? Może to Sokrates, może to Kant, a może to Nietzsche byli prekursorami? Niewątpliwie to Nietzsche zaakcentował fascynację w ujmowaniu człowieka:

O, bracie moi, kochać mogę w człowieku to, iż jest on przejściem i zanikiem. I w was jest wiele takiego, co mnie do umiłowania i nadziei zmusza.³⁰⁷

Z perspektywy Nietzscheańskiej człowiek jest przejściem i zanikiem, ale ten proces jest również „ulepszaniem”³⁰⁸, nie jest

³⁰⁶ J. Tischner: *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 88.

³⁰⁷ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 356.

³⁰⁸ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2002, s. 41.

wolny może prowadzić do wypatrzenia człowieka. Czy z perspektywy innych koncepcji człowieka **postmodernizm jest owym wypatrzeniem samego człowieka czy tylko odziera go z owego „ulepszania”, dając w zamian obraz człowieka hermeneutycznego, nieczystego?**

Wszystkie wątpliwości, które powstają przy pytaniu o człowieka wyrażają się w mnogości koncepcji człowieka. Ponownie możemy przywołać ciąg: sofisci, nowożytność, Kant, *animal symbolicum*, itp. — to tylko nieliczne przykłady tej wielości koncepcji, formacji, autorów. Jednak wspólnym mianownikiem owych koncepcji jest trud podjęcia refleksji nad zagadnieniem człowieka. Wracając do sofistów, jako tych którzy postawili ten problem pytając o człowieka, to pomimo upływu czasu, pytanie to było ponawiane, a myśl sofistów nadal jest obecna w dyskursie nad człowiekiem. Jeśli przywołamy w tym miejscu kolejny raz tezę Protagorasa³⁰⁹, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, to oznacza to tyle tylko, że pytając o człowieka odpowiedzi należy szukać w samym człowieku. Ale Protagoras skupia w namyśle coś więcej niż tylko diagnozę człowieka, wyraża też obawy, wątpliwości, choć jest to teza jasna i ostra. Takie jednoznaczne stanowisko wyklucza jednak z dyskursu nad człowiekiem np. refleksję teologiczną, gdyż unieważnia absolutny, transcendentny ogląd świata. Unieważnia też, jak sądzę, upragnioną wielość. Należy bowiem zapewnić taką płaszczyznę dyskursu, aby i kwestie teologiczne, i filozoficzne razem mogły współistnieć, gdyż przynależą do człowieka.

I tak pozostajemy z pytaniem o człowieka dzisiaj, które nie daje się sprowadzić do racjonalnego rozumu oświeconego. Czy nadzieją w kwestii człowieka może być uznanie wielości odpowiedzi w ramach dyskursu, porzucenie wzajemnych pretensji do posiadania nieomyślnej prawdy o człowieku? Czy jesteśmy w stanie akceptować wielość i radzić sobie z nią, co jest kłopotliwe w tradycji europejskiego myślenia? Pytając o człowieka, patrzymy na niego z jakiejś perspektywy, ale ile jest tych perspektyw? Co może nam uprawomocnić dany obraz człowieka: Bóg, Rozum, Etyka, Pragmatyka, Nauka? Charakterystyka człowieka zawsze prowadzona jest z pewnej nieadekwatności, to znaczy z uwikłań człowieka w kontekst kulturowy (np. pytanie o człowieka jednostkowego, uniwersalnego jest kontekstem kulturowym dla namysłu europejskiego). Czy wyjście poza tradycję europejską podobnie stawia problem człowieka w centrum namysłu? Czy tam konkret nie zwycięża nad *universum* i abstrakcją?

Należy więc zapytać o to, czy istnieje jakaś uniwersalna dla wszystkich ludzi refleksja filozoficzna, która dawałaby jedno ujęcie człowieka, akceptowane przez wszystkich. Łączyłoby się to z przyjęciem jednej metodologii, określonych narzędzi namysłu. Sądzę, że taka roszczeniowa antropologia filozoficzna nie jest możliwa. Co najwyżej można przyjąć, że refleksja jest tylko kulturowo adekwatna. Każda kultura promuje inne ujęcie człowieka.

³⁰⁹Platon: *Teajtet...*, 152 e - 152 a.

[...] zatem żadna kultura nie może podlegać kryteriom, ponieważ (ex hypothesi) jest niemożliwe, by istniało jakieś transkulturowe kryterium, które mogłoby posłużyć do jej oceny.³¹⁰

Aby uchwycić myślenie o człowieku i jego uwikłanie w kulturę, należy spojrzeć na teksty antropologii filozoficznej jako konsekwencję kultury, w której powstają. **Pytać o człowieka to Uczestniczyć w danej kulturze.** Chcę wskazać na obszar kultury jako pokłady poszukiwań odpowiedzi na pytanie o człowieka. Zamierzam pokazać uwikłania kulturowe określonych tekstów antropologicznych. Dyskurs tych uwikłań, konsekwencji kulturowych chcę przenieść na przykład współczesności, czyli proponuję skonfrontować człowieka Lévinasa i propozycję postmodernistyczną. Chodzi mi o to, by pokazać, że różne teksty są tak samo matrycowane sytuacją komunikacyjną. Ta sytuacja jest nadbudowana nad tym, że, jak pisze Jan Paweł II, człowiek coraz bardziej bytuje w lęku³¹¹.

Pytanie o człowieka — jak i o jego relacje do przyrody, świata innych ludzi — jest stawiane zawsze, niezależnie czy uobecnia się bezpośrednio, czy zakotwiczone jest w pośredniości. Tłem tego pytania jest mit, sztuka, religia, nauka oraz związany z nimi kult i obyczaj. Można by zaproponować tezę, że **każda antropologia jest na miarę kultury**, w której powstaje. Jest to tylko ponowienie, a raczej przywołanie sofistycznego punktu wyjścia w antropologii:

³¹⁰ E. Gellner: *Postmodernizm, rozum...*, s. 68.

³¹¹ Jan Paweł II: *Redemptor hominis: tekst i komentarze*, Z. Zdybicka (red.), Lublin 1982, s. 43 - 44.

Antropologia sofistyczna przyjmuje za punkt wyjścia tezę, że przejawiające się w obyczajowości różne wzory kultury istnieją równoprawnie obok siebie. Ponieważ obyczaje i nawyki nie biorą się z natury, ale są dziełem ludzi, przeto nie można wyróżniać żadnej z istniejących kultur³¹².

Przykładem, który dobrze ilustruje uwikłanie pytania o człowieka w aspekt kultury, jest fakt, że każda kultura kreuje taki obraz człowieka, który odpowiada jej potrzebom. Na przykład kultura średniowieczna bazująca na chrześcijańskim oglądzie postrzegała człowieka umiejscowionego w hierarchii bytów — to właśnie podkreślali św. Tomasz z Akwinu i św. Augustyn³¹³. Innym przykładem postrzegania człowieka i dopasowania go do danego nurtu jest racjonalizm. Kartezjański pewny podmiot poznania ufundowany na rozumie jest tylko odpowiedzią na dominujące trendy kulturowe, który powołują paradygmat ścisłości, matematyzacji, analityczności³¹⁴. Również Kant, formułując tezy o władzy „Ja”, wznosi dalej gmach racjonalnego postrzegania człowieka i tym samym wzmacnia już programowane oblicze racjonalnej kultury europejskiej³¹⁵. To Kant upatruje w swej antropologii znaczonej pytaniem „Czym jest człowiek?” fundamentu tworzenia całej filozofii.

Odnosząc się do współczesności, można upatrywać siły antropologii filozoficznej w naukach empirycznych, psychologii indywidualnej, socjologii, naukach kulturoznawczych — na te

³¹² H. Paetzold: *Człowiek*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 466.

³¹³ Tamże, s. 470.

³¹⁴ Por. Descartes: *Rozprawa o metodzie...*

³¹⁵ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1.

dyscypliny wskazuje Habermas³¹⁶. Niezwykle ważnym dla antropologii wątkiem jest przewijający się obraz jego ciemnej strony egzystencji — tak Friedrich Wilhelm Joseph Schelling analizował wolę, Søren Kierkegaard — bojaźń, Jean-Paul Sartre zaś — wolność i dychotomię „bytu w sobie” i „bytu dla siebie”.

3. Postmodernistyczny „tekst” człowieka

Spróbuję prześledzić antropologię współczesną wykreowaną przez kulturę, a cytowani i omawiani myśliciele wraz z swoimi poglądami będą traktowani przeze mnie tylko w kategorii „tekstów” kultury.

Takim filozofem, który swą koncepcję człowieka buduje, a raczej wyłania z tragicznych doświadczeń drugiej wojny światowej, jest Lévinas³¹⁷. Okrucieństwo jakie spotyka człowieka jest zarazem antyhumanizmem, który ma swoje źródło w doświadczeniu bezradności. To doświadczenie jest wyrazem kryzysu sensu, a zarazem próbą wyjścia i ponownego scalania jedności sensu przy użyciu przemocy maszyny jaką jest wojna.³¹⁸ Obraz „innego” w tej propozycji antropologii jest konsekwencją postrzegania filozofii:

Filozofia zachodnia powstaje wraz z odsłonięciem tego, co inne, w którym to inne traci, manifestując się jako byt, swą odmienność.

³¹⁶ Por. H. Paetzold: *Człowiek*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 488.

³¹⁷ E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza myśli*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994; Tenże: *Ślad innego*, przeł. B. Baran, [w:] *Rozum i słowo. Teksty Filozoficzne*, Kraków 1988, s. 99 - 115.

³¹⁸ J. Tischner: *Myślenie według...*, s. 167.

Filozofia, naznaczona jest od samego dzieciństwa, strachem przed innym, które pozostaje innym, alergią nie do usunięcia.³¹⁹

W tak konstruowanej filozofii, a co również ma swoje konsekwencje w określaniu człowieka, ważną rolę odgrywa poznanie. Poznanie u Lévinasa nie jest niewinne, daje ono władzę nad rzeczami i osobami. A każdy akt poznawczy ma moc uprzedmiotowienia, co w konsekwencji staje się źródłem różnego rodzaju typu nadużyć i uzurpacji³²⁰. Wrażenie uprzedmiotowienia zostaje odsunięte za pomocą specyficznego języka Lévinasa, a właściwie funkcji jaką pełni w jego opisie, to język, który wyraża, wysławia. To wyrażanie, wysławianie ma na celu uwrażliwienie nas samych, pozostawienie jakiejś części w nas. Lévinas podąża tą opiekuńczą myślą, która jest skierowana na „innego”, nawet wtedy, gdy poddaje krytyce tezy Heideggerowskiego pytania o bycie własne, moje. „Dla Martina Heideggera, wyjaśnia Lévinas, śmierć jest zawsze moją śmiercią, dla mnie to śmierć innego”³²¹. Dla Lévinasa wykreowaną kategorią „użyteczną” z perspektywy dyskursu postmodernistycznego jest „inny”³²². Według Lévinasa:

Inny to ktoś, kto nie jest tożsamy ze mną, ktoś na zewnątrz mnie, transcendentny, kogo objąć i w pełni zrozumieć nie jestem w stanie, lecz właśnie w nim jednostka, stojąc wobec nieskończoności, uwalnia się z pod panowania całości zobiektywizowanej, przestaje być instrumentem historii, odzyskując swą niezależność i poczucie pełnej odpowiedzialności³²³.

³¹⁹ E. Levinas: *Ślad...*, [w:] *Rozum i słowo...*, s. 100.

³²⁰ Por. B. Skarga: *Wstęp*, [w:] E. Lévinas: *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosc*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

³²¹ Tamże, s. 20.

³²² Por. R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s.45 - 71.

Takie postrzeganie „innego” pozwala na wyprowadzenie relacji „ja” — „inny” z wymiaru poznawczego do wymiaru etycznego, będącego OTWARCIEM NA „INNEGO”³²⁴. To zaś, co możemy nazwać rozumieniem „innego”, nie oznacza dla Lévinasa zrozumienia *inności, innego, obcego, obcości*. Zrozumienie prowadzi w rezultacie do sprowadzenia innego do siebie samego, przez co inny pozbawiony jest swojej inności — odmienności, w efekcie czego *inne* jest *inne*. Ważne jest u Lévinasa samo umiejscowienie podmiotu, jakim jest człowiek. Podmiot jest prymarny, wywodzi się z pierwszego, niezróżnicowanego, bezosobowego bycia — *jest*. Podmiot ten panuje nad *jest*, panowanie to wyraża się w relacji przestrzennej podmiotowo-przedmiotowej, przy czym sam podmiot pozostaje autonomicznym „ja” stojącym na przeciw całego bytu. Gdy podmiot wychodzi poza, ku temu co napotyka w otaczającym świecie, rozpoznaje zawsze samego siebie. *Inność, odmienność*, rozmywa się w pojedynczej identyczności *kogoś*. Lévinas określa to jako „tantologię tożsamości”, która jest w istocie egoizmem, nie zaś spotkaniem z innym. Jest tak wtedy, kiedy chcemy poznawać, kiedy spotkanie z innym jest tylko poznaniem.

Dla Lévinasa „inny” znaczy sam z siebie. A spotkanie się z innym musi wyrażać się w pragnieniu³²⁵. To właśnie to pragnienie musi zrodzić porzucenie swojego bycia dla bycia innego i pozostawiania z innym w relacji etycznej. Pragnienie to wywodzi się z wolności, która nie ogranicza, nie rości sobie

³²³ E. Lévinas: *Całość...*, s. 14.

³²⁴ E. Lévinas: *O Bogu...*, s. 232 - 234.

prawa do zaspokojenia i również nie może się zrealizować. Na użytek dalszych rozważań przywołuję rozważania „innego” w studium „Lévinas a problem metafizyki” Krzysztofa Wieczorka. Wieczorek rozważając istotę innego porównuje pragnienie z sumieniem, dyskretne, milczące, nie narzucające się, lecz zawsze obecne. Potrzeba „nie zna żadnego zaspokojenia, przeciwnie; >>karmi się własnym głodem<<. [...] dlatego, że kieruje się ku czemuś całkowicie innemu, ku temu co inne absolutnie”.³²⁶

Jak podaje Wieczorek za Lévinasem to „*Inne* upragnione metafizycznie nie jest *inne* w taki sposób jak chleb, kraj w którym zamieszkuję, pejzaż, który podziwiam. [...]. Tymi realnościami potrafię się nasycić. [...] Jednakże takie *pragnienie* nie przeczuwa tego, co prawdziwie *inne*”³²⁷. Tak więc to, co jest prawdziwą innością jest ukryte, dopóki postawa wszelkich działań, postaw, relacji pozostaje troską *bytu*, któremu w swoim *byciu* chodzi o swoje własne *bycie*.

W „Całości i Nieskończoności” Lévinas powiada, że jesteśmy *toż-samym* i *innym*. A obcowanie *toż-samego* i *innego* odbywa się na zasadzie relacji ustanowionej przez mowę w taki sposób, że terminy tej relacji nie stykają się z sobą, a „inny”, mimo związku z *toż-samym*, pozostaje wobec *toż-samego* transcendentny. Relacja *toż-samego* i „innego” — czyli metafizyka, rozgrywa się jako dyskurs, w którym *toż-samy* skupiony w swoim ja, jako autochtoniczny i jedyny byt, wychodzi z siebie. Elementy tej relacji nie tworzą całości,

³²⁵ Por. J. Tischner: *Filozofia...*, s. 35 - 50.

³²⁶ K. Wieczorek: *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 72.

relacja ta wydarza się jako ruch od „ja” do „innego”, „twarzą w twarz”. „Ja” nie jest przypadkowe i dlatego *Toż-same* i „inne” jako określenia bytu mogą jeszcze odzwierciedlić się w myśleniu. To myślenie i „ja” są konieczne do tego, by *inność* mogła wydarzyć się w *bycie*. To wydarzenie, a raczej epifania. Epifania tworzy „innego”, wzywa mnie — kwestionuje egoizm, wobec twarzy nie można pozostać obojętnym, trzeba dokonać wyboru. Ten wybór jest wyborem własnym, który wymaga pójścia za nim. Twarz innego to również korelat pragnienia metafizycznego, tego, co upragnione. Twarz jest naga, ta nagość jest warunkiem epifanii, jest prawdą inności. Spotkanie z drugim człowiekiem nie oznacza dostrzeżenia jego twarzy, bo twarz nie tworzy syntez obrazów tych „innych”, których spotkałem w konkretnych doświadczeniach. To, co wyraża twarz innego to nieprzerywalny komunikat, którego refleksja stawia znaki zapytania wobec mnie samego i powołuje odpowiedzialność, wstyd. Twarz „innego” mówi, jest zaproszeniem do refleksji, relacji:

Samo ukazanie się twarzy jest już mową. Twarz innego jest żywą ekspresją, która polega na... rozbijaniu formy, w jakiej byt pokazując się jest ukryty. Ten kto się ukazuje rozbija formę, która ukazuje (ukazuje się jako inny) to znaczenie; czyli obecność zewnętrznosci.³²⁸

Mowa rodzi znaczenia, warunkuje myśl — mowa to kontakt. Znaczenie ma „mowa żywa”, która jest uobecnieniem tego, kto znaczy, jest otwarciem ku innemu, obecnością twarzy.

³²⁷ Tamże, s. 72.

³²⁸ B. Skarga: *Wstęp*, [w:] E. Lévinas: *Całość..*, s. 65.

Samo ukazanie się twarzy jest już mową. Ekspresja znaczy tu obecność zewnętrżności. Wydarzenie relacji mowy nie prezentuje się w ogólnej całości inaczej niż tylko ruch „ja” do „innego”, wynikający w głąb, w głębię mowy pragnienia. Mowa to myślenie i ja. Myślenie jest to wewnętrzność pękania bytu.

To, co jest prymarne w rozmowie, to co określa jej cel i znaczenie to dobroć. Transcendencja, która jest w relacji nie prowadzi do stopienia się z *innym* w jedno, nie narusza tożsamości *ja*, pozwala trwać innemu w swoich przywiązaniach i światopoglądzie. Relacja społeczna, czyli rozmowa lub człowiek w relacji, który jest podmiotem i zarazem przedmiotem w sytuacji komunikacyjnej, uobecnia dialog. Dialog to początek i źródło metafizyki. Te dwa pojęcia „początek” i „metafizyka” są użyteczne w kreowaniu koncepcji człowieka, nie tylko Lévinasowskiej. Wydają się być równie **użyteczne w postmodernistycznej tradycji, przesuwającej akcenty i nie ufającej metafizyce**, która ogniskuje (nawet przez negację) myśl wokół tych wątków. Nawet, gdy twierdzi się, że żyjemy w świecie *simulacrum*, które jest fikcją bez odniesienia do prawdy, rozumu, to zakładamy negację z uwagi na to samo, odwiecznie powracające w filozofii człowieka pytanie o to, co pierwsze, źródłowe, co jest itp. Jak pisze Baudrillard:

Nie dać nic poznać po sobie, dysymulować — to udawać, że nie ma się tego, co się ma. Symulować — to udawać, że ma się to, czego się nie ma. Pierwsze wiąże się z obecnością, drugie z nieobecnością.³²⁹

³²⁹ J. Baudrillard: *Precesja ...*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia ...*, s. 177.

Ta próba prześledzenia myśli Lévinasa jest konieczna do rozczytania jego „myśli”, a właściwie tekstu kultury. Lévinas stoi na straży jedności, uniwersalnej wiedzy, dialogu. Dialog ma przypisaną rolę jako wymiana, uzupełnienie wiedzy między jednym podmiotem a innym podmiotem. Wolność nie jest postrzegana jako kaprys spontanicznej wolnej woli. Sensem wolności nie jest stanie przy tym samym, tym, co trwa i jest naszym rozumowym gwarantem. Wtedy bowiem chodziłoby tylko o poznanie, gdyż jak pisze Lévinas, „suwerenny rozum zna tylko siebie, nie ogranicza go nic innego”³³⁰. To przypadłość kultury immanencji związanej z poświeceniową tradycją europejską.

W prawdziwym dialogu transcendencji to spotkaniowy *inny* liczy się ponad wszystko. Wtedy też powstaje idea dobra. Kultura transcendencji powołuje ideę dobra. Dobro polega na uczynieniu wartości z drugiego człowieka. Sam fakt relacji jest źródłem pojawienia się etyki. Lévinas wytwarza swój „tekst” o człowieku w duchu moderny, wzmocnionej o tragizm wojny. Choć to moderna nadwątlona w swej pewności poznania (nie przypomina też w niczym ekspansyjnego „Ja” Nietzscheańskiego), to jednak odsłania się pragnienie modernej prawdy i prawdy o człowieku. **Człowiek Lévinasa nie jest kreowany — jak powiedzieliby postmoderniści — ale odkrywany. Ma to znamiona Derridiańskiej inwencji, która zawsze wiąże się z człowiekiem jako podmiotem.**³³¹ Ta poróżniona koncepcja z jednej strony nie dopuszcza myśli

³³⁰ E. Levinas: *Całość...*, s. 27.

jednoczącej, unifikującej i ujarzmiającej innego, z drugiej jest najprawdziwszą metafizyką. Przede wszystkim ważne jest, że zwraca uwagę na doraźny użytek, potrzebę chwili, czasu, sytuacji. Człowiek nadal jest obecny w centrum świata interpretacji, jest wynalazcą i użytkownikiem języka.

Proces poznania siebie, stawiania czoła własnej przygodności, tropienia swych przyczyn jest tożsamy z procesem wynajdowania nowego języka — to znaczy, wymyślenia pewnych nowych metafor³³². Tak też „tekst” Lévinasa jest zasobem pewnych słów, których używa się do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań i swojego życia. Jest to „słownik finalny” człowieka — w tym rozumieniu w jakim podał to Rorty:

Niewielka część finalnego słownika zbudowana jest z kruchych, giętkich i wszędobylskich słów w rodzaju „prawdziwy”, „dobry”, „prawy” i „piękny”. Część większa zawiera trwalsze, sztywniejsze i bardziej konkretne słowa, takie jak „Chrystus”, „Anglia”, „wzorce profesjonalne”, „przyzwoitość”, „życzliwość”, „rewolucja”, „Kościół”, „postępowy”, „rygorystyczny”, „twórczy”. To te bardziej konkretne słowa wykonują większość roboty.³³³

Takie słowa możemy odnaleźć w „słowniku” Lévinasa, określają one koncepcje jego człowieka: twarz, spotkanie, inny, ja, bycie dla innego, nagość, bieda, wstyd, niepewność, nieskończoność, transcendencja, etyka. Jest to koncepcja oparta na relacji etycznej. **Czy taki oto „człowiek” nie jest bardziej odpowiedzią na ucłowieczenie samej sytuacji**

³³¹ J. Derrida: *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M. P. Markowski, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia...*, s. 98.

³³² R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 51.

³³³ Tamże, s. 107.

komunikacyjnej? To znaczy, że rozdarcie między samym człowiekiem a jego działaniem byłoby próbą oswojenia niemożności poznawczej w oswojeniu sytuacji. Można popatrzeć na myśl Lévinasa jako tekst kultury, a słownik w tym tekście pełni rolę Nietszchańskiej prawdy ruchomych metafor (choć to przeciwne metafizycznym i pewnościowym sądom Lévinasa), które stają się użyteczne w określonej sytuacji. Stąd można na koncepcję Lévinasa spojrzeć jako na tylko chwilowo wygrane metafory, które mają zakusy, by stać się powszechnie obowiązującymi, ale które tak faktycznie niczego nie rozwiązują, tylko dobitnie naprowadzają na Lévinasowską sytuację lingwistyczną. Czyli, mówiąc inaczej, Lévinas „wykreował” swą koncepcję z uwagi na kulturowy mechanizm negacji prymatu rozumu. Takie spojrzenie na koncepcję Lévinasa jest postmodernistycznie uzasadnione, ale trafniejszy i postmodernistycznie zasadny jest trop Derridański podejmujący odkrywanie innego niezależnie od statusu, jest to pójsie za tropem przygotowania, podjęcia innego:

Odkrywanie innego, nadejście innego: nie jest to dopełniacz przedmiotowy, a tym bardziej nie jest to dopełniacz podmiotowy, nawet jeśli odkrywanie pochodzi od innego. Nie jest ono bowiem ani podmiotem, ani przedmiotem, ani jakimś „ja”, ani świadomością, ani nieswiadomością. Przygotowanie na nadejście innego jest tym, co można nazwać dekonstrukcją, która dekonstruuje ów podwójny dopełniacz, stąpając — pod postacią dekonstrukcyjnej inwencji - po śladach innego. Inwencja podlegałaby więc na „umiejętności” powiedzenia „przyjdź” I odpowiedzi na „przyjdź” tego co inne.³³⁴

Sądzę, że dopiero prawdziwe przesunięcie akcentu z sytuacji poznawczej na rzecz uczestnictwa „w” daje nam nie

Lévinas, ale perspektywa postmodernistyczna, gdyż ona jest patrzeniem na niepodmiotowe „Ja” od strony wielości, różnorodnych tekstów. Niesie ona ze sobą rozumność, ale „małą” i „słabą”, zdolną przekraczać pułapy własnej racjonalności, tzw. rozum transwersalny³³⁵. Negując podmiot substancjalny postmoderna przywołuje podmiot funkcjonalny — stąd odwołanie do tradycji Hume’a Ja=sumy wrażeń³³⁶. Podmiot postmodernistyczny jest rozproszony. Rozproszenie jest wymuszone przez sytuację kulturową, która jest prymatem wielości ale dążącej do ujednociania. Ujednocianie ma charakter ciągłego odsyłania w wielość. To powoduje, że podmiot rozplynął się w działaniach, znaczeniach. Nie da się go sprowadzić do rozumności, tak jak i nie da się go jakoś wyodrębnić z całości świata. Jak pisze Deleuze to człowiek w typie Schizo, jako zaprzeczenie freudowskiego Edypa, działa nie według psychoanalitycznych mechanizmów, czy rozumnych ścieżek³³⁷. To nomada będącym zaprzeczeniem zakorzenionego bycia, trwałego Ja. To podróżny jako człowiek w ruchu, nieuchwytny sam dla siebie i innych. Takie nie-ja uwalnia się spod presji całościowego podmiotu³³⁸. Wprowadzona przez Derridę dekonstrukcja odnosi się do dotychczasowych systemów myślowych, przekraczających granice, reguły i normy, zarówno w zakresie pisania, jak i lektury³³⁹. Ukierunkowana na pojęcia, mity, naukę dokonuje jej

³³⁴ J. Derrida: *Psyché...*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia...*, s. 98.

³³⁵ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 104.

³³⁶ Por. W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna...*, s. 405 - 441.

³³⁷ Zob. D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1963, I, cz. 4.

³³⁸ G. Deleuze, F. Guattari: *Anti-Oedipus...*

³³⁹ Por. K. Wilkoszewska: *Czym jest...*, s. 61.

³³⁹ J. Derrida: *Różnia...*, [w:] M. J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej...*

rewizji, a co za tym idzie dekonstruuje europejską metafizykę, która jest wyrazem człowieka i samego obrazu obecności podmiotu. Centralna kategoria to „różnia”, która pojawia się w zróżnicowaniu znaczeń, sens ulega „rozplenieniu”. Takie „rozplenienie” można zaobserwować w próbach stworzenia koncepcji człowieka, jeśli ma to być próba nietotalitarna, która nie unieważnia innych propozycji (tak tropi Derrida i tekstowość Platona, i Husserla). Można zaobserwować, że **pytanie o człowieka jest nieustannie skażone OBECNOŚCIĄ** (metaforami Ja, rozumu, naoczności, źródła, prawdy, widzenia, wiedzy, samowiedzy). Tak więc i Lévinas w swej nadwątłonej filozofii jest obecnościowy, tak jak i postmodernizm, krytykujący metafizykę, poświęca jej uwagę. Ale cele badawcze są odmienne.

Postmodernistyczny podmiot właściwie nie jest podmiotem. Skoro rezygnujemy z takich pojęć jak: „jaźń”, „wewnętrzna natura człowieka”, „istota”, „dusza”, „podmiot”³⁴⁰, to przestajemy pisać o podmiocie, który poznaje i odczuwa rzeczywistość, a piszemy o przedmiocie, który plasuje się w grach komunikacyjnych — albowiem, jak pisze Lyotard — „problem więzi społecznej jako problem jest grą językową, grą zapytywania”³⁴¹. Postmoderniści, tacy jak Barthes czy Foucault, obwieścili „śmierć autora”³⁴², który rozpląnął się w intertekstualnych grach. Objawiając tym, że został zakwestionowany status samej rzeczywistości jako bytu

³⁴⁰ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, r. 104.

³⁴¹ J.-F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 61.

³⁴² M. Foucault: *What is an Author?*, [w:] J. Harari (red.): *Textual Strategies. Perspectives in Poststructuralist Criticism*, Ithaca 1981, s. 141 - 160.

obiektywnego i niezmiennego przed i poza przedstawieniem. Sprowadza się to do utraty dotychczasowych pozycji tego, co reprezentujące, a co jest reprezentowane. Dlatego intertekstualne gry pozostają w epistemologicznej nieprzejrzyistości oraz ontologicznej niepewności.³⁴³ Ten dyskurs został podjęty później przez Rorty'ego, który pisze o uczestnikach gier językowych, którzy określani są przez wybrane słowniki finalne.

Proces poznawania siebie, stawiania czoła własnej przygodności, tropienia swych przyczyn jest tożsamy z procesem wynajdywania nowego języka — to znaczy, wymyślania pewnych nowych metafor.³⁴⁴

Tym samym podmiotowość, jako trwałe i obecne „ja”, stała się podejrzana z uwagi na to, że ufała jej dotychczasowa filozofia metafizyczna, która prowadziła do zbytnej ufności w rozum, porządek, naukowość i, jak pisze Rorty, stanowiła impuls do walczenia o „prawdziwe” racje, co do jedyne go i słusznego wizerunku człowieka³⁴⁵. Postmodernizm raczej preferuje odsłanianie wszelkich pęknięć w czymś tak skomplikowanym jak „ja”. Podmiot jest skrajnie niepodmiotowy, nieprzejrzysty, wymykający się poznaniu. Dochodzi w nim do głosu „inność”, „nieobecność”, „przypadkowość” — na co wielokrotnie wskazywał Derrida³⁴⁶.

Dlatego efekt badawczy postmodernizmu jest następujący: nie ma czegoś takiego, jak koherentne stałe „ja”,

³⁴³ R. Nycz: *Tekstowy świat ...*, s. 146.

³⁴⁴ R. Rorty: *Przygodność, ironia...*, s. 51.

³⁴⁵ Tamże, s. 45 - 71.

³⁴⁶ J. Derrida: *Psyché...*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia...*, s. 81 - 107.

które trwa w toku życia, które jest gwarantem naszych poczynań. Nie ma też sensu pytać o naturę człowieka jako takiego, gdyż sprowadzamy dyskurs uniwersalizmu na grunt pragmatyki. Możemy co najwyżej opisywać praktyczne działania człowieka w grach językowych, moralnych, społecznych.

I ten sposób myślenia odnaleźć można nie tylko u Rorty'ego, ale i u Baumana, który wskazuje na nasze procedury radzenia sobie z wieloznacznością, poróżnieniem³⁴⁷. Można stąd wnosić, że w filozofii człowieka chodzi nieustannie o to samo stawianie starych problemów tylko w nieco innych kontekstach, z uwagi na inne słowniki i na inne cele. Ale czy to przesuwanie akcentów nie jest istotowe i nie jest tym, co tak jedynie i faktycznie różni koncepcje?:

Albo więc ten sam człowiek znajduje się w punkcie, gdzie udaje mu się dokonać wyłomu, albo pogrąża się w stanie depresyjnym, z którego wydobywa się poprzez resentyment (który Deleuze nazywa teraz „paranoją”).³⁴⁸

Człowiek Lévinasa programowany był takim momentem kultury, że wydobywał się z zagrożenia. Człowiek podlega ujęciu siebie jako część całości, jest podporządkowany prawom powszechnym, co umożliwia mu poznanie i własne usprawiedliwienie „ja”, które konstytuuje sensy. Dzieje się to w jego dyskursie uniwersalności.³⁴⁹ To nadwątlony optymizm, ale jednak optymizm. **Człowiek**

³⁴⁷ Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1995.

³⁴⁸ V. Descombes: *To samo i inne...*, s. 215.

³⁴⁹ Zob. B. Skarga: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 93 - 113.

postmodernizmu jest po stronie pesymistycznej niemocy, gry wątkami, radosnej zabawy, nieufności wobec „ja”, braku nadziei na znalezienie wyjścia z tej sytuacji. Obydwie te koncepcje podobnie przywołują wątek niemocy i rozczarowania racjonalizmem, ale odmiennie go rozwiązują. I w tym tkwi sedno ich podobieństwa i różnicy tekstowej. Albo akcent pada na radość czy neutralną konstatację różnorodności kultury (postmodernizm), albo na przerażenie z powodu unifikacji.

Powracając do pytania o człowieka bardziej fundamentalne znaczenie ma, jak sądzę, parafrazując Kanta, to „w czym mam pokładać nadzieję” niż to, „co mogę wiedzieć”. Nadzieja jest synonimem otwarcia, wiedza to raczej pewien etap, rozdział zamknięty. Wiedza i nadzieja to elementy, które występują w każdej kulturze i są składnikiem refleksji nad człowiekiem. To, do czego odwołują się opisy człowieka, to tożsamość — w której dostrzega się ostateczne ugruntowanie refleksji nad człowiekiem jest swoistym dopełnieniem, tejże refleksji. Tylko, że ta tożsamość nie zostaje uchwycona, nie jest jednoznaczna, zostaje tylko fragmentaryczna, rozpisana, opisana:

Stwarza to ponadto szansę na opis człowieka „w” — tożsamość rozpada się na detale, elementy. Rozsypane doświadczenie tożsamości bliskie jest doświadczeniu własnej granicy tego, czym się nie jest i całości, której nie ma. W tym sensie naprowadza na pewne przekraczanie siebie, ale nie w pozie egzystencjalnej, ale w całej niemożności transgresywnej, w swej banalności.³⁵⁰

³⁵⁰ A. Kuncze: *Doświadczenie...*, s. 155.

To, co pozwala opisy człowieka dopełnić jako pewne i ostateczne jest kontekst kultury, w której one powstają. Kontekst daje owym opisom wszelkie potrzebne „rzeczy”, w ramach kultury europejskiej jest to: przedmiot, narzędzie, metoda, rozum. Kontekst jest dla pytania o człowieka czymś wyrazistym.

Sadzę, że właśnie to wskazanie na kontekst pozwala właściwie umieścić pozycję antropologii filozoficznej. Jest ona zrodzona przez myśl europejską, odpowiada na pytania Europejczyka, świadczy o jego przywiązaniu do takiej, a nie innej siatki pojęć. **Nie jest tym samym uniwersalna, ale praktyczna, doraźna.** I taka antropologia złożona jest dodatkowo z wielu ujęć człowieka. Tak być musi, gdyż przedmiot namysłu, tj. CZŁOWIEK jest widziany zawsze centralnie, dominująco i wieloaspektowo. Stąd to pomieszanie, któremu przeczył Bocheński, choć trudne do zniesienia, wydaje się być czymś nieuniknionym. Człowiek dla Europejczyka jest zagadką. Jest to zagadka, którą człowiek poniekąd sam tworzy. Cały sens polega na odgadywaniu tej zagadki. **Antropologia, jak sądzę, jest ustawicznym odgadywaniem, bez szansy na odgadnięcie.** Ta wskazówka metodologiczna możliwa jest do sformułowania z punktu widzenia postmodernistycznego myślenia, gdyż to właśnie postmodernizm akcentuje stan wiedzy jako następujących po sobie coraz to innych metafor, innych słowników z uwagi na kryterium atrakcyjności, a nie adekwatności względem przedmiotu namysłu czy prawdy absolutnej.

Zakończenie

Temat *Dyskurs filozofii postmodernistycznej* wiązał się z zadaniem ujęcia postmodernizmu — jego cech, sposobu myślenia; jak i przedstawienia czym ów dyskurs filozofii postmodernistycznej jest. Do realizacji tak postawionych celów zaproponowałem prześledzenie określonych wątków tematycznych, które są istotne dla tej filozofii. Sam „dyskurs” został potraktowany przeze mnie otwarcie, co pozwalało na uchwycenie eseistycznego postmodernistycznego myślenia. Dyskurs stał się rozmową, sytuacja dialogiczności zaś była podstawową w pośredniczeniu między tekstami i problemami. Przez pryzmat takiej sytuacji patrzyłem na to, co związane z tradycją filozofii, rzutującą na przyszłość samej dyscypliny. Starłem zmagać się z postmodernizmem nie tylko jako tym, co „anty-” wobec tego, co „zastane”, ale chciałem pokazywać powiązania tej refleksji z europejską tradycją humanistyczną. Wyrażało się to w różnorodnych napięciach w samym postmodernizmie, ale i w samej tradycji. Na gruncie pracy przekładało się to na wskazywanie problemów i ukazywanie trudności z dookreśleniem specyfiki postmodernizmu. Próby dookreślenia sfer w postmodernizmie, który pozostaje w sferze nieokreśloności, są trudne, ale starałem się łączyć pewne porządki dyskursu, wskazywać na dystynkcje, ale jednocześnie nie wyzbywać się tej cechy postmodernizmu, jaką jest nieokreśloność i rozmycie.

Podsumowanie tych wysiłków powinno przyjąć postać klarowną, czytelną, co nie znaczy, że pozbawioną

postmodernistycznej ambiwalencji. Jak każde podsumowanie odnosi się do konieczności uzasadnienia poczynionego wyboru. Dotyczy świadomości, że zaznaczenie jednego obszaru rozważań pozostawia za sobą wiele innych, może równie ważnych, unieważnionych jedynie przez dokonany wybór, który staje się subiektywną percepcją autora. Ta subiektywność wyboru powiązana jest z prezentacją wyrażającą się w postawionych celach, sposobach ich realizacji i rozwiązań.

Jeszcze jednym obszarem eksploatacyjnym dla odbiorcy tak postawionej propozycji, jest fakt dostrzegania w niej pewnych utartych ograniczających się toków myślowych, zamykających się w takich ocenach jak: zbytnia szczegółowość, zbytnia ogólność, jednostronne ujęcie, wielostronne ujęcie, niepotrzebna, zbyt nowa, nienowa, tradycyjna formuł itp. Te oceny przywoływane są z punktu preferencji metodologicznego przywiązania do takich a nie innych opisów, określonych dyskursów, preferowania z góry ustalonych sposobów weryfikacji czy falsyfikacji, co prowadzi do wyostrenia pewnych wad, jak i zalet.

Zaproponowane wątki i problemy dyskursu filozofii postmodernistycznej odsłaniają jako istotny fakt stawiania pytań co, na gruncie tradycji filozofii jak i postmodernizmu, jest prymarne. Jak pisze Wieczorek:

Na pewno dokonało się to kosztem utraty wewnętrznej jedności; filozofia także, podobnie jak jej młodsze koleżanki nauki, uległa rozbiciu na szereg :lokalnych mikronarracji:, jak je nazwał Lyotard; ale może dzięki temu stała się — paradoksalnie — bardziej uniwersalna, bo wszechstronniejsza i w swych lokalnych

upostaciowaniach bliższa konkretnym problemom, z jakimi boryka się człowiek współczesny. Co jednak ważne: w pluralistycznej, mieniającej się gamą różnorodnych odcieni filozofii najnowszej jest miejsce na stawianie odwiecznych pytań [...].³⁵¹

Pytanie pozostając w swym niezmiennym znaczeniu, zdziwienia, zaciekawienia i troski jest wyjściem ku refleksji. Jest pewnym potencjałem, który gromadzi w sobie obawy, wątpliwości, obietnicę. Ta potencjalność pytania pozwala na uwolnienie się od zasadniczego przyzwyczajenia w praktyce naukowej, które utrwała się przez weryfikację, falsyfikację w danym obszarze badawczym³⁵². **Postmodernizm czyni prawomocność dyskursu poprzez wagę zadawania pytań.** Usuwa zarzuty z perspektywy paradygmatu nowożytnej naukowości, które przyjmują formy: „skąd to wiemy?” i na ile to prawomocne itp. Postmodernizm określa takie zarzuty tym, że są zasadne, ale w innym układzie odniesienia, na użytek innego słownika, dlatego w danym dyskursie są nieistotne. Postmodernizm jest po stronie potencjalności pytania i pilnuje tego, by ta potencjalność była realizowana w późniejszej refleksji. Jest przy tym świadomy partykularnego oglądu rzeczy, brakiem bezstronności.

Ta propozycja jest próbą szukania potencjalności pytań. Zaproponowane problemy niosły to ze sobą, że wymykały się pewnemu planowi, uniemożliwiały podstawową analizę, wynikało to z nieokreśloności i rozmywania się samego dyskursu postmodernistycznego, co musiało wiązać się z pośredniczeniem między tym, co postmodernistyczne, jak i w

³⁵¹ K. Wieczorek: *Spory o przedmiot poznania*, Katowice 2004, s. 350 - 351.

tym, co tradycyjne. Z racji tego musiał obrać strategię ułomności, która charakteryzuje się tym, że w zależności od preferencji dany opis, dany słownik, język, metafora mogą być atutem na użytek poniższej pracy. I tak się dzieje z określeniami wpisanymi w postmodernizm: „niepewność”, „wielość”, „niejednoznaczność”, „dyspens”, „koniec historii”, „symulacrum”, „narracyjność”, „obecność”, „różnia” itp., są one afirmowane. Na gruncie filozofii modernistycznej powyższe określenia są nacechowane negatywnie, a sam postmodernizm zwykle postrzegamy jako coś opozycyjnego wobec modernizmu albo postmodernizm widzimy jako niedokończony projekt modernizmu — tak więc jesteśmy skazani na dyskurs mieszania, przekształcania. Pozostaje w takim przemieszaniu to, że część wątków została potraktowana zbyt ogólnie, doraźnie, część pominięta, inne mogły być zbyt rozbudowane, nadto szczegółowe. Zapewne taka nieliniarna konstrukcja towarzyszy tej pracy. Podyktowane to jest w moim odczuciu skłonieniem się ku kompromisowi, który wymaga pewnych własnych wyrzeczeń na rzecz prowadzonej refleksji.

Na gruncie postmodernizmu nie sposób nie stosować nieprecyzyjnego języka. Takie wprzęgnięcie metafory w styl pisanía posiada wiele zalet, pozwala to między innymi na zestawianie nowego ze starym, kreowanie nowego rozumienia, dopuszczanie wielości interpretacji, posiłkowanie się niejednoznacznością, która lepiej wyraża naturę doświadczenia itp. Oczywiście taki **nieprecyzyjny język** niesie ze sobą wiele

³⁵² Zob., W. Detel: *Nauka*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe...*, s. 197 - 242.

uzasadnionych i trudnych do pokonania wad. Taką barierą, która według mnie jest najważniejsza, a zarazem najbardziej uwydatnia się w takim sposobie pisania, jest możliwość braku wspólnoty porozumienia pomiędzy czytelnikiem a piszącym. Jest to wynik tego, co można określić mianem nawyków opisu, typem prowadzenia narracji, innych słowników itp. Ta bariera stwarzana jest przez niezrozumienie, nieczytelność, nieprecyzyjność i ona powoduje to, że w czytelniku powstaje niepokój, co do innego stylu pisania. Aby jednak wejść w wspólnotę porozumienia między czytelnikiem a autorem, wyjściem z takiego postmodernistycznego pisania jest zachowanie umiaru między precyzją pisania a jego metaforyzacją. Zapewne w tej pracy takie wypośrodkowanie i wzajemne współgranie tych dwóch stylów nie jest zachowane. A to z tego powodu, że raz metafora, a innym razem akademicki styl wygrywał swoje doraźne opisy. Chęć zachowania złotego środka w tej pracy wyostrzyła wiele jej niedoskonałości. Mówienie o dyskursie postmodernizmu wiąże się z koniecznością posługiwania się metaforą. Gdyż tylko z jej pomocą można uchwycić w dyskursie postmodernistycznym to, co jest jego istotą i jest mu przypisane, czyli nieokreśloność i niejednoznaczność prowadzenia refleksji. Inną ważną cechą metafory jest to, że można za jej pomocą rozważać wiele różnych wątków, **metafora jest takim odsyłaczem do problemów z możliwością wyboru wielości dróg ich podjęcia.**

Postmodernizm jako rodzaj pewnej refleksji filozoficznej spotyka się z niezrozumieniem. Te obawy zostały już wcześniej

podjęte. Chodzi tu głównie o to czym jest postmodernizm, różne postmodernizmy, postmodernizm jako moda itp. W obrębie tych problemów wychodzi jeszcze jeden wątek, a związany jest z podstawowymi zarzutami, które przekładają się na negatywną ocenę przydatności postmodernizmu w praktyce akademickiej³⁵³. Tak oceniany postmodernizm skupia w sobie takie określenie, jak: moda intelektualna, relatywizm poznawczy i etyczny, hiperbolizację wielości. Tak (nie)rozumiany postmodernizm sprowadza się tylko do chwilowej praktyki akademickiej, pewnej nonszalancji realizującej się w niedokładności opisów i ich udokumentowanej weryfikacji. Podstawą tak sformułowanych zarzutów jest odwołanie się do akademickiego kanonu myślenia z jego logicznymi regułami. Dlatego też zarzuty wobec postmodernizmu dotyczą jego sprzeczności logicznych, nastawienia antymetafizycznego, poddającego w wątpliwość to, co tradycyjne ugruntowane i pewne. Postmodernizm to też negacja całości, co powoduje niemożność uchwycenia i zamknięcia problemu badawczego w jakiś skończonych i określonych ramach. Stosunek postmodernizmu do tak postawionych zarzutów na pewno nie może być negatywnym odrzuceniem i być jedynie podyktowany swą pewnością wiedzy, racji. Takie zarzuty postmodernizm powinien mieć na uwadze z uwagi na problemy jakie one wnoszą, a nie z uwagi na siłę z jaką forsują rozstrzygnięcia z pozycji zasadności refleksji metafizycznej. Ta niejednoznaczność, nieokreśloność staje się możliwością

³⁵³ Zob. E. Gellner: *Postmodernizm, rozum...*; T. Eagleton: *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.

powoływania nowych praktyk. Takie odczucia wiążą się z dyskursem postmodernistycznym, który wymyka się uznanej praktyce akademickiej, jak i z dyskursem modernistycznym, który jest uprawomocniony w tejże praktyce akademickiej. Dlatego kłopotliwe jest wskazanie na zarzuty w odniesieniu do postmodernistycznego braku ciągłości, klasyfikacji, ścisłości, pewności. Ta kłopotliwość wynika z obrania innego kanonu postępowania, odnoszenia się do innego wzorca praktykowania, postulowania uprawiania i uprawomocniania nauki. Takie zarzuty są zasadne tylko poprzez postrzeganie postmodernizmu przez odwzorowanie go w matrycy nauki nowożytnej. Taka praktyka sprowadzałaby się do oceny postmodernizmu jako niepostmodernizmu, bo odrzucałaby to wszystko czym postmodernizm jest. Dlatego tak trudne i ważne jest powiązanie tych dwóch praktyk refleksji naukowej, bo w obrębie szukania „wspólnego” narasta tyle wzajemnego (nie)zrozumienia, manifestacji negatywnego odbioru. To powoduje, że takie postmodernistyczne wymieszanie, poróżnienie w dyskursie nie jest zadowalające dla samych uczestników dyskursu.

I tu powstaje pytanie czy na gruncie postmodernizmu możliwe w ogóle jest znajdowanie tego, co wspólne. Na pewno takim polem kulturowym, które to umożliwia jest interpretacja wsparta przez kontekst, gdyż zapewne czymś innym jest nauka w kulturze europejskiej, jak i czymś innym w tradycji nieeuropejskiej. Na gruncie kanonu praktyki akademickiej obszar „wspólnego” będzie wyznaczany przez jej preferencje do tego, co pewne, udokumentowane, sprawdzalne, policzalne,

jedne, uprawomocnione itp. Dlatego z uwagi na odmienne praktyki dyskurs filozofii postmodernistycznej będzie się toczył tak niejednoznacznie, rozmycie, preferował będzie wielowątkowość namysłu nad linearną ciągłością, literackość nad naukową kodyfikacją. Prowadzi on raczej na peryferia niż prosto do celu. Ufa wielości, która potencjalnie daje możliwości szerszego opisu niż jedność — jako zawężanie, mające w swej potencjalności kuszącą pewność, nieomylność, co do posiadanych opisów. Jeżeli dyskurs praktyki akademickiej jest dyskursem progresywnym ku pewnym celom, o tyle dyskurs postmodernistyczny jest zaniechaniem tej drogi. **Programowe hasło postmodernizmu „końca” sprowadza się raczej do podjęcia wysiłku w obliczu skończonych reguł i nieskończonych możliwości w ich zastosowaniu.** Dlatego postmodernizm poszukuje i umiejscawia swą refleksję w poprzek i wbrew tradycji. Co wyraża się pewnym stanem umysłowości³⁵⁴.

Jeśli podejmujemy dyskurs filozofii postmodernistycznej, to naturalnym staje się pytanie o samą filozofię, jej kondycję. O ile kondycję filozofii możemy ocenić odnosząc się do jej dziejów i wesprzeć się wieloma autorytetami w tej ocenie³⁵⁵, to próbę pokazania trwania bądź jej niebytu w przyszłości jest niepokojącym intelektualnym zadaniem. Zadaniem, które rozwiązywane jest zapewne kolejny raz. Sama filozofia już przeszła przez sinusoidalny wykres popularności, jak i odrzucenia. To jak można widzieć filozofię, jej rolę w

³⁵⁴ R. Tarnas: *Dzieje umysłowości...*, s. 465 - 482.

³⁵⁵ B. Russell: *Dzieje filozofii zachodu...*

przyszłości — po wyczerpaniu — moim zdaniem należy odnosić dziś do tez postmodernistycznych. Dostrzegam tu odnowę płynącą z eksplorowania możliwości dyskursu. I to eksperymentowanie ma walory nie tylko poznawcze, estetyczne, ale przede wszystkim moralne. Propozycja projektu takiej przyszłej filozofii — nowych zadań — koncentrowałaby się na pytaniach, a ich obszar odpowiedzi byłby terytorium wspólnym tak dla tradycji, jak i postmodernizmu. Byłoby to **terytorium namysłu nomadycznego**, błądzącego, charakteryzującą się wielością filozofii. Takie pluralistyczne podejście stałoby na straży wolności namysłu. Byłoby uznaniem literackości dyskursu filozoficznego i wielości słowników, nie zawłaszczalaby filozofii do jednej prawomyślnej wykładni. Tym samym dyskurs filozofii nie stałby się monologiem uprawomocniającym poszczególne filozofie, bez możliwości *rozmawiania*. Jeszcze innym **ważnym akcentem w takiej postmodernistycznej filozofii jest traktowanie namysłu jako czegoś dynamicznego, ciągle obecnego, nie zamykania go w ramach historii filozofii, historii idei**. Tak, aby nie zamykać namysłu w praktyce akademickiej do omówień, klasyfikacji, podjęcia w perspektywie przeszłości.

Tym samym na końcu rozważań nie chciałbym popadać w zachwyty nad postmodernizmem, bardziej użyteczne są dla mnie pojawiające się tu wątpliwości, które pozwalają na wejście **nowego**, jak i **powtarzania starego** w dyskursie filozofii postmodernistycznej. Mając na uwadze te same powtarzające się pytania dotyczące świata, rzeczywistości, człowieka, natury — musimy być świadomi *novum*, które wnosi postmodernizm.

Proponuje nam dyskurs nieokreślony, rozproszony, rozmyty, fragmentaryczny, ale również operujący tym, co jest tradycją zdziwienia, ciekawością dążenia do prawdy, ale prawdy wynikającej i określającej przez stan namysłu postmodernistycznego.

Filozofia to w wydaniu postmodernizmu zobowiązująca literatura, która dyskursywnie opisuje świat, ale i troszczy się o etyczny kształt rzeczywistości społecznej. I w tym upatruję szansy dla myślenia. Nie mogę na koniec nie powtórzyć tego, co przyświecało mi przy pisaniu tej pracy, że być może postmodernizm jest tylko czymś w rodzaju wstępu, swoistego wprowadzenia do myśli, która dopiero nadejdzie?

Bibliografia

Ankersmit Frank R.: *Historiografia i postmodernizm*, przeł. E. Domańska, [w:] R. Nycza (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 146-172.

- Ariés Philip: *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992.
- Arystoteles: *Analitiki pierwsze i wtóre*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1973.
- *Etyka nikochamejska*, przeł. opracował i wstępem poprzedziła D. Gadomska, Warszawa 1982, wyd. 2.
 - *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Augustyn: *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki. Kęty 1998.
- Austin John Longshaw: *Jak działać słowami*, przeł. B. Chewedeńczuk, [w:] *Tenże, Mówienie i poznawanie*, Warszawa 1993.
- Baran Bogdan: *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Barthes Roland: *The Death of the Autho*, [w:] *Image, Music, Text*, Ed. and trans. Stephen Heath, New York 1977
- *Światło obrazu*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1996.
 - *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek, Kraków 1999.
- Baudelaire Charles: *O sztuce. Szkice krytyczne*, przeł. J. Guze, Wrocław 1961.
- Baudrillard Jean, *Gra resztkami*. Wywiad przeprowadzony z Jeanem Baudrillardem przez S. Mele i M. Titmarsh, przeł. A. Szahaj, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 203-228.
- *Precesja symulaków*, przeł. T. Komendant, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 175-189.
 - *The Illusion of the End*, Standford 1994.
- Bauman Zygmunt, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*,

przeł. J. Bauman, Warszawa 1994.

- *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1995.

- *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1996.

- *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.

Bell R, *Rorty on Derrida*, [w:] A. B. Dallery, Ch. E. Scott, H. Roberts (ed.) by: *Ethics and Danger*, Alabany 1992.

Benjamin Walter: *O kilku motywach u Baudelaire'a*, przeł. B. Surowska, „Przegląd humanistyczny”, 1970, nr. 5.

- *Paryż II Cesarstwa według Baudelaire'a*, przeł. H. Orłowski, [w:] Tenże, *Anioł historii*, Poznań 1996.

Bocheński Jan Maria, *Sens życia*, Warszawa 1993.

Buber Martin, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.

Capra Fritjof: *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, przeł. P. Macura, Kraków 1994.

Clifford James: *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, przeł. M. Krupa, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 236 – 268.

d'Alembert Jean le Rond: *Wstęp do encyklopedii*, przeł. J. Hartwig, Warszawa 1954.

Davidson: *What Metaphors Mean*, [w:] *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.

- Davidson Donald: *Esej o prawdzie języku i umyśle*, przeł. J. Gryz, M. Szczubiałka, M. Witkowski, P. Józefowicz, B. Stanosz, T. Baszniak, C. Cieśliński, Warszawa 1992.
- Deleuze Gilles: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix: *Anti-oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seen, H. R. Lane, New York 1983.
- *Kłucze*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 221-237.
 - *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
- Derrida Jacques: *Różnica (différance)*, przeł. J. Skoczylas, przejrzał S. Cichowicz, [w:] M. J. Siemek (red.): *Drogi współczesne filozofii*, Warszawa 1978, s. 374 - 411.
- *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992.
 - *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, [w:] J. Derrida: *Pismo filozofii*, wybrał i przedmową opatrzył B. Banasiak, Kraków 1992, s. 39 – 61.
 - *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, przeł. B. Banasiak, [w:] *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 225 – 240.
 - *Psyché – Odkrywanie innego*, przeł. M. P. Markowski, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.) Warszawa 1997, s. 81 – 107.
 - *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

- *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.
- De Saussure Ferdinand: *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 2002, wyd. 2.
- Descartes René: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980.
- Descombes Vincent: *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.
- Detel Wolfgang: *Nauka*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995, s. 197 – 242.
- Dilthey Wilhelm: *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Devlin Keith: *Żegnaj, Kartezjuszu: rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1999.
- Eagelton Terry: *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.
- Eco Umberto: *Nieobecna struktura*, Warszawa 1996.
- *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa 1996.
- Egea-Kuehne Denise: *The Humanities and Serres's „New Organization of Knowledge”* [w:] „The International Journal of Humanities”, 2006 vol. 3, number 3, p. 131 – 137.
- Einstein Albert: *Zasady badań naukowych*, [w:] Z. Cackowski, M. Hetmański (red.): *Poznanie. Antologia tekstów*

filozoficznych, Wrocław 1992.

Featherstone Mike: *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czapliński, J. Lang, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 299 - 332.

Federman Raymond: *Surfikcja — cztery propozycje w formie wstępu*, przeł. J. Anders, [w:] Z. Lewicki (red.): *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, Warszawa 1983, s. 421 – 432.

Foucault Michel: *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977

Fukuyama Francis: *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

Gadamer Hans-Georg: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.

Geertz Clifford: *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass 1995.

- *O gatunkach zmaconych (nowa konfiguracja myśli społecznej)*, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997.

Gellner Ernest: *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa 1997.

Giedymin Jerzy: *Czy warto przyjąć propozycję tekstualizmu?*, [w:] T. Kostyrko (red.): *Dokąd zmierza współczesna humanistyka*, Warszawa 1994, s. 41-59.

Goodman Norman: *The Status of Style*, [w:] Tenże, *Ways of Worldmaking*, Hassocks 1978.

- Groblicki Julian Bp, Eugeniusz Florkowski ks. (red.): *Sobór watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.
- Habermas Jürgen: *Moderna – nie dokończony projekt (1980)*, przeł. D. Domagała, przejrzął S. Czerniak, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 273 – 295.
- *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
 - *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Haidegger Martin: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, „Teksty” 1976, nr 6.
- *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
 - *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] Tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129 – 168.
 - *Przyczynki do filozofii (Z wydarzeń)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
- Hassan Ihab: *Postmodernizm*, przeł. U. Niklas, [w:] S. Morawski (red.): *Zmierzch estetyki — rzekomy czy autentyczny?*, Warszawa 1987, t. 2, s. 53 – 65.
- Hastrup Kirsten: *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London New York 1995.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich: *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969.

- *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002.

Heller Michał ks.: *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992.

Herer Michał: *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006.

Herodot: *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2002.

Horkheimer Max: *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987.

Horkheimer Max, Adorno Teodor: *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

Huizinga Johan: *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1998.

Hume Dawid: *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł.

C. Znamierowski, Warszawa 1963, I, cz. 4.

- *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowskiego, oprac. A. Hofledowa, Warszawa 1977.

Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988.

Jan Paweł II: *Redemptor hominis: teksty i komentarze*, Z. Zdybicki (red.), Lublin 1982.

- *Centesimus annus: tekst, i komentarze*, F. Kampka, C. Ritter (red.), Lublin 1998.

- *Tryptyk Rzymski medytacje*, Kraków 2003.

Jencks Charles: *Architektura postmodernistyczna*, przeł. B. Gadomska, Warszawa 1987.

Jaspers Karl: *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowski, A. Wodkiewicz, Warszawa 1990.

- Kamiński Stanisław: *Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk*, Lublin 1981.
- Kant Immanuel: *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
 - *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1971.
- Keil Geert: *Język*, [w:] Martensa, H. Schnädelbacha (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 589-646.
- Kmita Jerzy: *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] Martens Ekkehard, Schnädelbach Herbert (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 13 – 29.
- Krzyk Józef: *Profesor Krystyna Heske-Kwaśniewicz: Bronię harcerzy, bronię Gołby*, „Gazeta Wyborcza. Katowice”, 2003.11.14.
- Kuhn Thomas: *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 1968.
- Kunce Aleksandra: *Doświadczenie tożsamości w perspektywie postmodernizmu*, rozprawa doktorska, Katowice 2000.
- *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003.
- Kuźma Erazm: *Postmodernistyczna idea powtórzenia i różnicy przeciw modernistycznej idei tożsamości i sprzeczności*, [w:] B. Tokarz, St. Piskor (red.): *Ponowoczesność a tożsamość*, Katowice 1998, s. 62 – 73.

Lévinas Emmanuel: *Ślad innego*, przeł. B. Baran, [w:] *Rozum i Słowo. Teksty filozoficzne*, Kraków 1987.

- *O Bogu, który nawiedza myśli*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.

- *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Lévi-Strauss Claude: *Atropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.

Liotard Jean-François: *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna ?*, przeł. M. Gołębiowska, przejrzał S. Czerniak, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 29 - 43.

- *Przepisać nowożytność*, przeł. W. Szydłowska, przejrzał S. Czerniak, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 45 - 58.

- *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

Łaciak Piotr: *Wczesny Derrida: dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków 2001.

Łagodzki Włodzimierz, Pyszczyk Grzegorz (red.): *Filozofia. Leksykon*, Warszawa 2000.

Markowski Michał Paweł, *Efekt inskrypcji Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.

Martens Ekkehard, Schnädelbach Herbert (red.): *Przedmowa do wydania niemieckiego*, [w:] Tenże, *Filozofia*.

Podstawowe pytania, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 30 -32.

- *O aktualnej sytuacji filozofii*, [w:] Tenże, *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 33 – 56.

McLuhan Marshall: *Galaktyka w nowej konfiguracji, czyli nieszczęsny żywot człowieka masowego w społeczeństwie indywidualistycznym*, przeł. K. Jakubowicz, [w:] Tenże, *Wybór pism*, J. Fukisiewicz (wyb.), Warszawa 1975, s. 281 - 300.

Michalski Krzysztof: *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.

Miś Andrzej: *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1995.

Nietzsche Fredrich: *Tako Rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1990.

- *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości. Studia i fragmenty*, przeł. S. Frycz, Warszawa 1993.

- *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2002.

Novalis [Fryderyk von Hardenberg]: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, wyb., przeł., wstępem i przyp. opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

Nowak Andrzej i inni (red.): *Encyklopedia powszechna*, Kraków 2001.

Nycz Ryszard: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.

- Nycza Ryszard (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997
- Olszewska-Dyionizak Barbara: *Człowiek – kultura – osobowość*, Kraków 1991.
- Ong Walter J.: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.
- Ortega y Gasset José: *Dzieje jako system*, przeł. A. Jancewicz, [w:] Tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, przeł. E. Burska, M. Iwanska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 171 - 207.
- *Zadanie naszych czasów*, przeł. M. Iwańska, [w:] Tenże, *Po co wracamy...*, s. 43 - 92.
 - *Zmienność losów nauki*, przeł. E. Burska [w:] Tenże, *Po co wracamy...*, s. 165 - 169.
 - *Po co wracamy do filozofii?*, przeł. E. Burska, M. Iwańska, A. Jancewicz, Warszawa 1992.
- Paetzold Heinz: *Człowiek*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] E. Martensa, H. Schnädelbacha (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 464 - 503.
- Pawlak Józef: *Kierunki filozofii współczesnej, część II*, Toruń 1995.
- Pelc Jerzy: *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1982.
- Pico della Mirandola: *Mowa*, [w:] *Przegląd Tomistyczny*, przeł. L. Kuczyński, Warszawa 1992, t. V.
- Platon: *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Plotyn: *Eneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.

Reale Giovanni: *Historia filozofii*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2000.

Rewers Ewa: *Obsceniczna kultura cytatów*, [w:] M. Dąbrowski, T. Wójcik (red.): *Dwudziestowieczność*, Warszawa 2004, s. 83-96.

Rorty Richard: *Habermas i Lyotard postmodernizmie*, przeł. K. Kaniowska, A. M. Kaniowski, [w:] *Colloquia Communia*, 1986, nr. 4 - 5.

- *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994.

- *Putnam a groźba relatywizmu*, [w:] A. Szahaj (red.): *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń 1995, s. 57 - 78.

- *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996.

- *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. P. Czapliński, [w:] R. Nycz (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 108 - 118.

- *Science As Solidarity*, [w:] M. J. Smith (ed. by): *Philosophy & Methodology of The Social Sciences, Volume II Understanding Social Scientific Practice*, London, Thousand Oaks, New Delhi 2005, p. 305 - 317.
4,

Różanowski Ryszard: *Pasaże Waltera Benjamina. Studiu myśli*, Wrocław 1997

Russell Bertrand: *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów*

najdawniejszych di dnia dzisiejszego, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000.

Sareło Zbigniew (red.): *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995.

Schnädelbach Herbert: *Podstawowe problemy filozoficzne*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 57 - 97.

- *Rozum*, [w:] E. Martensa, H. Schnädelbacha (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 98 – 137.

Scheler Max: *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A.

Węgrzycki, [w:] Tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.

Serres Michel: *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, Baltimore 1983.

Skarga Barbara: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.

- *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Sławek Tadeusz: *Morze i ziemia. Dyskurs historii*, [w:] W.

Kalaga, T. Sławek (red.): „*Facta Ficta*” *Z zagadnień dyskursu historii*, Katowice 1992.

Sokal Alan, Bricmont Jean: *Modne bzdury. O nadużywaniu*

pojęć zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2004.

- Szahaj Andrzej (red.): *Postmodernizm i filozofia*, Toruń 1995.
- Szkiładź Hipolit (red.): *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980
- Tarnas Richard: *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, przeł. M. Filipczuk, J. Ruszkowski, Poznań 2002.
- Taylor Charles: *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Pawelec, [w:] K. Michalski (red.): *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1998, s. 9 - 21.
- *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszyński, Warszawa 2001.
- Tyler Steven: *Post-Modern Ethnography*, J. Clifford, G. Marcus (ed.), *Writing Culture*, London 1986.
- Tischner Józef: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990.
- *Myślenie według wartości*, Kraków 2002.
- Vattimo Gianni: *The end of modernity: nihilism and hermeneutics in postmodern culture (Parallax: re-visions of culture and society)*, trans. J. Hopkins, Baltimore 1991.
- *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty II”, 1, 1996.
 - *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s.128 - 144.
- Virilio Paul: *Esthetique de la disparation*, Paris 1980 [wykłady K. Wilkoszewskiej, kulturoznawstwo, sem. letni 2001 r.].
- *Bomba informacyjna*, przeł. J. Staszewski, Warszawa

2006

- Vossenkuhl Wilhelm: *Praktyka*, [w:] E. Martensa, H. Schnädelbacha (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 243 – 288.
- Wayne Don E.: *Nowy historycyzm*, [w:] W. Kalaga, T. Sławek (red.): „*Facta Ficta*” *Z zagadnień dyskursu historii*, Katowice 1992.
- Welsch Wolfgang: *Mowa – konflikt – rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, przeł. P. Domański przejrzał S. Czerniak, [w:] S. Czerniak, A. Szahaj (red.): *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996.
- *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- Wieczorek Krzysztof: *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.
- *Spory o przedmiot poznania*, Katowice 2004.
- Wieliński T. Bartosz: *Odnalezione notatki z 1939r mogą zmienić historię*, „Gazeta Wyborcza. Katowice”, 2003.10.30.
- *Dyskusja o wieży spadochronowej cdn.*, Tamże, 2003.11.16.
 - *Dyskusje o obronie Katowic zdarzały się już przed laty*, Tamże, 2003.11.21.
 - *Jak niemieccy żołnierze opisywali walki pod Wieżą Spadochronową*, Tamże, 2004.01.29.
- Wilkoszewska Krystyna: *Czym jest postmodernizm ?*, Kraków 1997.

Wittgenstein Ludwig: *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.

Wojtyła Karol: *Elementarz etyczny*, Lublin 1999.

Worf Benjamin, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówko, Warszawa 1982.

Zimmermann Jörg: *Piękno*, [w:] E. Martensa, H.

Schnädelbacha (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 379 - 427.

Żakowski Jacek: *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002.