

Polemiki

Jan Woleński*

O postmodernizmie (krytycznie)

W 1992 r. grupa filozofów, głównie analitycznych, z różnych krajów zaprotes-towała przeciwko przyznaniu Derridzie doktoratu *honoris causa* przez Uniwersytet w Cambridge. List w tej materii został opublikowany w prasie i wywołał ożywio-ną dyskusję. Zdania były podzielone, ale wiele głosów zarzucało sygnatariuszom protestu zwykłą nietolerancję wobec czołowego przedstawiciela postmodernizmu. Oto jeden z nich:

„9 maja 1992 roku w londyńskim «Timesie» ukazał się list podpisany przez «Profesora Barry’ego Smitha» i innych, w którym wyczytać można, że dzieło Derridy jest «irracjonalne» i «nihilistyczne», a jego autor to «szarlatan», który nie proponuje niczego, co nie byłoby «ledwo zrozumiałym atakiem na wartości rozumu, prawdy i nauki». Ten głos w dyskusji nad nadaniem Derridzie doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu w Cambridge (co ostatecznie doszło do skutku w czerwcu 1992 r.) jest klasycznym *exemplum* naukowej frustracji, tak często zastępującej zwykłą rzetelność.” (M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio Phi & Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, s. 20)

Jako jeden z sygnatariuszy tego listu — inni to: Hans Albert (Mannheim), David Armstrong (Sydney), Ruth Barcan Marcus (Yale), Keith Campbell (Sude-ney), Richard Glauser (Neuchâtel), Rudolf Haller (Graz), Massimo Mugnai (Flo-rencja), Kevin Mulligan (Genewa), Lorenzo Peña (Madryt), Willard Van Orman Quine (Harvard), Wolfgang Röd (Innsbruck), Edmund Runggaldier (Innsbruck), Karl Schumann (Utrecht), Barry Smith (Buffalo), Daniel Schulthess (Neuchâtel), Peter Simons (Salzburg, obecnie Leeds), René Thom (Burs-sur-Yvette) i Dallas Willard (Los Angeles) — muszę pewne rzeczy wyjaśnić. Przede wszystkim, żadne słowo naszego listu nie da się przetłumaczyć jako „irracjonalne”, „nihilistyczne”

* Druga część tego artykułu ukaze się w nr 1(25)/1998 „Przeglądu Filozoficznego”.

i „szarlatan”. List nie był też podpisany przez „Profesora Barry’ego Smitha” (nie bardzo rozumiem, co znaczy cudzysłów w tym kontekście, bo nie jest to cytat), ale przez Barry’ego Smitha jako wydawcę pisma „Monist” (w ogóle nikt z sygnatariuszy nie przedstawiał się jako profesor). Oczywiście, był on wyrazem niezgody na uhonorowanie Derridy, i to wbrew stanowisku filozofów z uniwersytetu nadającego godność (byli oni w delikatnej sytuacji i dlatego nie zostali zaproszeni do grona sygnatariuszy), uważających, że jego twórczość nie spełnia profesjonalnych kryteriów roboty filozoficznej (rzeczywiście napisaliśmy, że dzieło Derridy jest „ledwie zrozumiałym atakiem na wartości rozumu, prawdy i wiedzy”, a także, iż jest pozbawione „jasności i precyzji”). To, że Derrida został wyróżniony doktoratem honorowym z filozofii właśnie wbrew woli większości filozofów pracujących na uniwersytecie, który to wyróżnienie mu nadał, było w tym wszystkim okolicznością istotną. Gdyby na moim wydziale doktorat *honoris causa* z filozofii „przeszedł” wbrew stanowisku filozofów i ich opinii na temat wartości utworów kandydata, również protestowałbym. I rozumiałbym stanowisko profesjonalistów każdej dziedziny w podobnej sytuacji.

Stwierdzenie, że rzeczony list jest przykładem (ba, nawet „klasycznym”) „naukowej frustracji” (pomijam już to, co ona tak często zastępuje), ma zasadniczo charakter faktualny na temat stanu ducha pewnej grupy filozofów (aczkolwiek jest wśród nich matematyk R. Thom), w większości zdecydowanych zwolenników filozofii analitycznej i równocześnie krytyków Derridy. Istotnie, w obozie analitycznym nie cieszy się on dobrą opinią. Wprawdzie najciemniej jest pod latarnią i filozof analityczny niekoniecznie wie wszystko o stanach swej duszy, jednak ma jakieś rozeznanie w tej materii. Tedy, chociaż mogę się z pełnym przekonaniem wypowiadać na swój temat i ewentualnie kilku kolegów-analityków, których znam względnie dobrze, zapewniam, że moja i ich krytyka postmodernizmu nie ma u swych podstaw żadnych frustracji, a przypuszczam, że tak samo sprawa ma się u zdecydowanej większości przedstawicieli tej formacji filozoficznej.

W ogólności, filozofia analityczna nie daje zbyt wielu powodów swym przedstawicielom do ulegania frustracjom czy kompleksom. Powstała blisko sto lat temu i trwale utrzymuje się na filozoficznym rynku. Przetrwała rozmaite wichry, burze i mody filozoficzne. Z pewnego punktu widzenia, filozofowie analityczni musieli jakoś uodpornić się na wydarzenia w światowej niszy filozoficznej. Byli i są ludźmi z krwi i kości, podobnie ambitnymi jak inni, przeto czułowymi np. na punkcie popularności i znaczenia. Nie wątpię, że i dzisiaj wielu analityków z przykrością odczuwa, iż większość urodziwych doktorantek z filozofii i literaturoznawstwa zostanie uwiedzionych nie przez nich i ich filozofię, ale przez postmodernistów i ich doktryny. Wszelako *nihil novi sub sole*. To Nietzsche, a nie Moore, fascynował piękne damy na początku stulecia. I one przynosiły kwiaty na wykłady Bergsona, a nie Wittgensteina. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych młode piękności à la Brigitte Bardot i Marina Vlady znacznie chętniej

przebywały w towarzystwie egzystencjalistów niż analityków, czego sam miałem okazję niejednokrotnie doświadczyć. Zapewniam, że bez nadmiernej przyjemności. Dzisiaj przyszła kolej na postmodernistów i postmodernizm. Na szczęście analitycy mają tendencję do racjonalnego tłumaczenia faktów, za co są zresztą srodze gromieni. Owa skłonność natychmiast pozwala dostrzec, że miara sukcesu jest zawsze względna. Towarzyska i społeczna popularność Nietzschego, Bergsona czy Sartre'a, znaczna relatywnie do takowej Moore'a, Russella, Wittgensteina czy Carnapa, była jednak niczym w porównaniu z sukcesami współczesnych im gwiazd estrady, sportu i filmu, nie mówiąc już o obecnych. Na mój odczyt o semantycznej teorii prawdy przyjdzie z biedą dwadzieścia osób, ale wykład o dekonstrukcji zgromadzi zapewne dziesięć razy więcej uczestników. Wszelako i jedno, i drugie jest niczym w porównaniu z ćwierć milionem ludzi słuchających w deszczu Pavarottiego w Hyde Parku. Używając metafory matematycznej, możemy powiedzieć, że „prawie wszyscy” udali się na koncert sławnego tenora. Ponieważ jestem miłośnikiem opery i pięknego śpiewu, okoliczność ta stanowi dla mnie wystarczające pocieszenie w związku z mą marnością wobec postmodernistów. Przy wszelkich ich spektakularnych sukcesach trzeba jednak powiedzieć tak: wprawdzie profeci przyszłości filozofii wieszczą koniec formacji analitycznej i nadejście postanalitycznej, ale poczekamy, zobaczymy.

Nie chciałbym, aby powyższe uwagi były traktowane jako wprowadzenie do krytyki postmodernizmu w taki oto sposób: to przecież tylko przemijająca moda, więc nie warto jej poświęcać znaczniejszej uwagi. Nie widać bowiem żadnego powodu, aby odmawiać modom filozoficznym poważnego znaczenia, nawet jeśli rozsądek podpowiada umiarkowanie w tej materii. Nikt przecież nie zaprzecza niezwyklej kulturotwórczej roli np. egzystencjalizmu, w szczególności tego, co się działo w tysiącach kafejek na całym świecie, okupowanych przez brodaczy w czarnych swetrach. To jest przykład z ostatnich dziesięcioleci. Niewiele, a szkoda, wiemy o modach filozoficznych w dalekiej przeszłości. Trudno uwierzyć, by ich nie było. A może popularność sofistów, epikurejczyków, sceptyków, awerroistów i wielu innych, w ich czasach, miała u swych podstaw i odpowiednie mody, decydujące o popularności wykładów i dzieł. Od około stu lat rzeczy dają się śledzić dokładniej. Pozostając z całym szacunkiem dla Nietzschego i Bergsona, trudno nie zauważyć, iż ich waga filozoficzna była mniejsza niż Kartezjusza, Kanta czy Hegla. A jednak ich pisma zostały przetłumaczone w dużej ilości na język polski niedługo po ukazaniu się w oryginale, w sytuacji, gdy jedynie pojedyncze dzieła rzeczonych mistrzów zostały spolszczone. Nie ma wątpliwości, iż moda na Nietzschego i Bergsona stworzyła odpowiednie zapotrzebowanie. Konstatując, że postmodernizm jest modny, stwierdzamy pewien fakt społeczny. Nietrudno zresztą znaleźć przyczyny filozoficznej mody. Z grubsza polegają one na tym, że pewne idee są nośne w środowiskach pozafilozoficznych, np. literacko-artystycznych. Ale nie tylko takich. Trzydzieści lat temu cybernetyka uchodziła za klucz filozoficzny, głównie za sprawą psychologów, prawników i socjologów,

k którzy znaleźli w sprzężeniu zwrotnym wygodne narzędzie opisu własnych problemów. Znacznie lepiej jest badać przyczyny i skutki takowych zdarzeń, aniżeli wyciągać wnioski oceniające, bo bardzo łatwo o stwierdzenia krzywdzące. Patrząc na popularność literatury pozytywistycznej w Polsce drugiej połowy XIX w., można by rzecz skwitować: ot, taka była wtedy moda. A przecież wiadomo, że u podstaw ówczesnej fascynacji Comte'em, Spencerem i Millem leżał autentyczny i ważny program społeczny. Krótko mówiąc: żaden nurt filozoficzny nie jest ani dobry, ani zły tylko z tego powodu, że jest modny. I w przypadku postmodernizmu trzeba poczekać i zobaczyć, jakie będą jego dalsze losy. Czy oznacza kres historii, jak to głoszą niektórzy z postmodernistów, czy też przeminie jak inne mody?

Nie chcę też odbijać pałeczki frustracyjno-kompleksowej i krytykować postmodernizmu za tzw. łatwiznę. Oto niektórzy powiadają, że u źródeł popularności tej formacji leży po prostu przekonanie, że fajnie być postmodernistą. Fajnie, bo postmodernizm to nihilizm, relatywizm i permissywizm. Fajnie, bo postmodernista odrzucając wszelakie kryteria może robić wszystko, co chce, a w szczególności pisać, co chce i jak chce. Nie słyszałem nic nadzwyczajnego o stylu bycia postmodernistów i jestem skłonny mniemać, że są to tacy sami ludzie jak inni, a w szczególności grzeszni w stopniu nie większym. Natomiast, w sprawie ich tekstów, to wcale nie wydaje mi się, aby je było łatwo pisać. Przynajmniej z mojego punktu widzenia, który wszelako nie jest miarodajny. Sami postmoderniści wiedzą to najlepiej, a przynajmniej lepiej od tych, którzy krytykują ich „za łatwość”, podobnie jak i ja wiem lepiej, czy krytykuję Derridę i Lyotarda z powodu własnych kompleksów i frustracji czy też zgola innych powodów.

I wreszcie nie wydaje mi się właściwe swoiste „obrzydzenie” postmodernizmu przez wskazywanie, iż wielu dawnych marksistów stało się wyznawcami tego kierunku. Po pierwsze, nikt tego nie policzył. Po drugie, wielu marksistów było i jest od postmodernizmu nader odległych. Po trzecie, rzeczony argument jest nieelegancki, bo jawnie perswazyjny. W istocie rzeczy, sugeruje (perswaduje), że skoro marksizm to rzecz brzydka, a wielu marksistów zostało postmodernistami, to i postmodernizm jest rzeczą brzydką. Po czwarte, i najważniejsze, akces niektórych marksistów do postmodernizmu jest rzeczą raczej zrozumiałą niż niezrozumiałą. Marksizm (mowa w tym momencie o Polsce) przechodził wiele kryzysów. Ci, którzy przykładali do tej filozofii krytykę „z pozycji analitycznych”, rozstali się z nią stosunkowo wcześniej przechodząc do obozu analitycznego lub stając się filozofami języka czy nauki bez wyraźnej przynależności doktrynalnej. To samo zdarzyło się i tym marksistom, którzy pozostali, z tych czy innych powodów, w obozie marksistowskim do jego, by tak rzec, instytucjonalnego końca, a z filozoficznego przekonania byli analitykami wcześniej. Losy innych marksistów bywały rozmaite. Trudno się jednak dziwić, że spora ich część przeniosła swe sympatie na postmodernizm, też przecież inspirowany przez heglizm. Sam pamiętam, jak niektórzy marksiści gorączkowo szukali inspiracji filozoficznych (dla marksizmu, podkreślam) w latach osiemdziesiątych. I znajdowali je

np. u Heideggera, w końcu też jednego z patronów postmodernizmu. Nie było też przypadkiem, że pierwsze popularyzacje postmodernizmu w Polsce dokonywały się, i to przed 1989 r., na łamach „Colloquia Communia”, pisma zdecydowanie lewicowego. Krytyka postmodernizmu „za uprzedni marksizm” miesza tedy kwestię genetyczną i merytoryczną. Także i nie tędy droga, nie mówiąc już o tym, że jest to krytyka nadzwyczaj podobna do praktyk marksistowskich znęcających się nad rozmaitymi ideami za ich burżuazyjny rodowód.

To tyle, gwoli usunięcia najprostszych możliwych nieporozumień. Nie mam przy tym wątpliwości, że i tak to, co dalej powiem, będzie traktowane przez postmodernistów i ich sympatyków z podejrzliwością. Może powiedzą tak: „Mości analityku! Silisz się na obiektywizm, a i tak będziesz *ex post* uzasadniał negatywną opinię, którą powziąłeś o postmodernizmie *a priori*. Będziesz to czynił w swój, tj. analityczny sposób, a więc ideologicznie z góry zakładając prawomocność własnego stanowiska metodologicznego.” Tutaj kończą się możliwości samousprawiedliwiania się. Niech więc i tak będzie. Tedy będę się starał pokazać, dlaczego jest to opinia, ostrożnie mówiąc, dopuszczalna, nawet jeśli apriorycznie powzięta i ugruntowana na kanwie pewnych przeświadczeń metafizycznych. Nie jest bowiem tak, że pogląd przyjęty *a priori*, a uzasadniony *ex post* i pewnym repertuarem argumentów musi być z konieczności błędny. Moja krytyka postmodernizmu obraca się wokół, zapowiedzianej już wyżej, kwestii profesjonalnych obowiązków filozofa. Najogólniej rzecz ma się w moim przekonaniu tak: postmodernizm albo chce przekazać jakieś myśli na tematy tradycyjnie uważane za filozoficzne, albo nie chce. Jeśli chce, to nie czyni tego w sposób udatny, a jeśli nie chce, to nie jest filozofią. St.J. Lec powiedział kiedyś tak: „Trzeba być zawsze tylko sobą. Koń bez ułana jest zawsze koniem, ułan bez konia jest tylko człowiekiem.” Możemy to tak strawestować: „Wszystko winno być na swoim miejscu. Filozofia bez postmodernizmu jest zawsze filozofią. Postmodernizm bez filozofii jest tylko postmodernizmem.” Inwersja drugiego zdania, tj. stwierdzenie: „Postmodernizm bez filozofii jest zawsze postmodernizmem. Filozofia bez postmodernizmu jest tylko filozofią.”, wprowadza jedynie pewne niuanse, a nie zasadniczą zmianę. Postmodernista może powiedzieć jeszcze, iż cały dylemat jest pozorny, bo on chce i nie chce przekazać myśli tradycyjnie uważanych za filozoficzne. Taki już jestem, kontynuuje postmodernista, że nie krępuję się tradycją. Tutaj chce przytoczyć pewną historyjkę. Zdarzyło się, że redaktor pewnej gazety zaprosił mnie na rozmowę do Warszawy. Umówionego dnia wsiadłem do pociągu i pojechałem do stolicy. Okazało się, że ów mąż udał się był poprzedniego dnia do innego kraju, chcąc na własne oczy oglądać dokonujące się tam poważne wydarzenia polityczne. Jako człowiek znający własne miejsce nie miałem pretensji, że przełożył własnooczne dogłębne oglądanie rozkładu byłej Jugosławii nad rozmowę z filozofem (i do tego jeszcze analitykiem). Byłem (i jestem) jednak zdania, że mógł uprzedzić mnie zawczasu o swych zamiarach podróżniczych i preferencjach. Gdy rozmawiałem o tej sprawie z naszą wspólną znajomą, ta rzecz wyjaśniła krótko:

„Musisz zrozumieć, że on już taki jest”. To jest jednak stwierdzenie tautologiczne, bo w końcu każdy jest taki, jaki jest. Chciałoby się wiedzieć, jaki jest. Wtedy dopiero można coś wyjaśnić, aczkolwiek nie zawsze usprawiedliwić. Tak się przy tym składa, iż rzeczona gazeta ma znaczną słabość do postmodernizmu. Oczywiście związek tego upodobania z opisanym wcześniej zdarzeniem jest całkowicie przypadkowy. Gdy jednak zważymy kaznodziejstwo aksjologiczne stale obecne na łamach rzeczonego pisma, rzecz prowokuje do pewnej ironii, aczkolwiek wcale nie z uwagi na postmodernizm, ale właśnie ze względu na owo zalecanie wartości. Mamy więc już kontyngencję i ironię. Ponieważ rzecz dotyczy „Gazety Wyborczej” i redaktora Adama Michnika (bo o niego chodzi), jest miejsce i na solidarność, a więc dostajemy pełny tytuł znanej publikacji Rorty’ego, ponoć bardzo ważnej dla historii postmodernizmu. Proszę jednak nie traktować zbyt poważnie całego powyższego wywodu o kontyngencji, ironii i solidarności: w gruncie rzeczy to była tylko taka mała wprawka mająca świadczyć o złudności analogii. Na serio trzeba właśnie traktować beztreściowość formuły „nie ma sprawy, bo przecież ten lub tamten (to lub tamto) już taki (takie) jest”. Tak się jednak składa, że w sprawie postmodernizmu i „Gazety Wyborczej” jest jeszcze coś do powiedzenia. W listopadzie 1995 r. odbyła się we Lwowie i Warszawie poważna międzynarodowa konferencja z okazji stulecia filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. „Gazeta Wyborcza” odmówiła opublikowania jakiegokolwiek wzmianki o tym wydarzeniu (sam takową sporządziłem i przesłałem), aczkolwiek dokładnie w tym samym czasie znalazła miejsce dla niemal panegirycznego tekstu o Zygmuncie Baumanie. Wcale nie postuluję, aby „Gazeta Wyborcza” wyżej ceniła szkołę lwowsko-warszawską niż Baumana. Wszelako sympatie to jedna sprawa, a gotowość do informowania o rocznicach dotyczących się ważnych faktów z historii rodzimej kultury, to inna, a poważam się sądzić, że to drugie jest obowiązkiem dziennikarzy zajmujących się tą problematyką. Chociaż każde wyjaśnienie przyczynowe jest ryzykowne, sądzę, że stosunek najpopularniejszego naszego dziennika do polskiej tradycji w filozofii analitycznej jest skutkiem postmodernistycznych sympatii jej redaktorów. Niemniej jednak, czuję się w obowiązku podkreślić, że ignorowanie przez „Gazetę Wyborczą” (nie tylko przez nią, ale i np. przez TVP, zapewne z podobnych racji) szkoły lwowsko-warszawskiej nie jest jakimkolwiek powodem mojej krytyki postmodernizmu jako takiego. O całej sprawie wspominam po to, aby jednak unaocznic, że filozofia zawsze żyje tu i teraz, w pewnym kontekście. Gdyby ktoś o sympatiach proanalitycznych pokrywał milczeniem istnienie ruchu postmodernistycznego, również wytykałbym takie postępowanie.

Próby rozgrzeszania postmodernistów wedle formuły „bo oni już tacy są”, są zresztą na porządku dziennym. Gdy przeczytałem jeden z dalej cytowanych fragmentów osobie (bynajmniej nie sympatyzującej z postmodernizmem), z którą chciałem przedyskutować pewne sprawy podniesione w tym artykule, zaraz usłyszałem w odpowiedzi: „No tak, to jest ich język”, jak gdyby nic więcej nie

było do powiedzenia. Jest, i to wiele. W istocie rzeczy, jestem przekonany, że postmoderniści chcą przekazywać jakieś treści filozoficzne i po to właśnie piszą swe książki i artykuły. A jeśli tak jest, to mamy poważną rację dla zbadania jakości owego przekazu. Moja analiza nie ogranicza się do krytyki z pozycji ściśle analitycznych, tj. „z punktu widzenia logiki”, aczkolwiek zajmę się też kwestią tzw. logocentryzmu. Wskażę na szereg wątpliwych punktów postmodernizmu, które, jak sądzę, dostrzega każdy, kto ceni pewne elementarne wymogi metodologiczne względem roboty filozoficznej. W wielu punktach nie roszczę sobie pretensji do oryginalności i powtarzam rzeczy znane. Nie chcę też udawać, że jestem wytrawnym znawcą tekstów postmodernistycznych, niemniej jednak zapewniam, że trochę ich przeczytałem. W każdym razie podejrzewam, że moja krytyka, chociaż selektywna, bo inna być nie może, jest jedną z niewielu z kręgu filozofii analitycznej, nie ograniczających się do prostej konstatacji: „postmodernizm to nic więcej jak tylko pretensjonalny bełkot, a więc nie ma sobie po co zawracać nim głowy.” W ten sposób chcę zadośćuczynić wyzwaniom ze strony postmodernistów i ich obrońców: „Toczcie z nami dyskusję, a nie ograniczajcie się do metodologicznych kondemnacji.” I jeszcze słówko o pewnych kwestiach metodologicznych. Będę analizował pewne konkretne sformułowania, ale i wypowiadał tezy typu „wedle postmodernizmu...”. Cezary Wodziński zarzucił mi (*W trybach zmory: O polskich krytykach postmodernizmu*, „Odra” 10/1997, s. 61–62), że dokonuję nieuprawnionych uogólnień, gdyż analizuję jeden artykuł Baumana (chodzi o mój artykuł *Przeciw nihilizmowi logicznemu*, „Przegląd Filozoficzny” rocznik V, nr 3, 1996, s. 95–103) i na tej podstawie formułuję generalne tezy o tym, co postmodernista głosi. Wyjaśniam tedy, że nie uprawiam żadnej indukcji na temat postmodernizmu. Zakładam, że postmodernizm jest kategorią typologiczną egzemplifikowaną przez tych, którzy się do niego poczuwają lub są z nim wiązani przez innych. Zdaję sobie oczywiście sprawę z rozmaitych różnic pomiędzy, powiedzmy, Rortym i Derridą, np. w sprawie jasności ich języka, ale kwestie takie mnie tutaj nie interesują.

Postmodernizm, jak każdy kierunek, ma kłopoty sam z sobą. Wtrącenie „jak każdy” jest istotne, bo kwalifikuje pewien notorycznie powtarzający się fakt w historii filozofii: każda formacja filozoficzna miała problemy z określeniem samej siebie i miejsca w dziejach myśli, np. stosunku do poprzedników. Większość dzieł historyczno-filozoficznych dotyczy takich właśnie kwestii. Można więc powiedzieć, że niepewności interpretacyjne są stałą pożywką historyków filozofii. Czy Heidegger był fenomenologiem? Czy Wittgenstein był neopozytywistą? Czy Sartre i Jaspers słusznie są nazywani egzystencjalistami? Czy wreszcie Nietzsche był już postmodernistą, czy też tylko wyjątkowo wnikliwym modernistą? Stwierdzając, że takie pytania są na miejscu i w przypadku postmodernizmu, powiadamy banał. Natomiast zakres niepewności powstający przy tym kierunku jest czymś doprawdy wyjątkowym. Nie przykładam większej wagi do skądinąd ciekawych rozważań na temat, czy postmodernizm jest doktryną, stylem filozofio-

wania czy po prostu pewnym etapem w historii filozofii. To, że jest pierwszym, drugim i trzecim, wcale nie prowadzi do niekoherencji. Sprawa zaczyna przedstawiać się odmiennie, gdy zaczniemy badać, do czego postmodernizm nawiązuje, a czemu się przeciwstawia. Podczas gdy jedni powiadają, że postmodernizm jest kontynuacją modernizmu, to inni argumentują, że jest właśnie negacją moderny. Przeciwstawia się oczywiście pozytywizmowi, scjentyzmowi i filozofii analitycznej. Nie tak prędko. Ulubionym antenatem postmodernizmu jest Nietzsche, a ten nie był znowu takim antyscjentystą, a przynajmniej nie zawsze. Powiadał też, iż trudno żyć z tymi, którzy niejasno myślą, co nie jest w stylu postmodernistów. Innym prekursorem jest (drugi) Wittgenstein, przecież typowy filozof analityczny, bywa, że interpretowany pozytywistycznie, podobnie jak pragmatyzm, też jedno ze źródeł postmoderny. A dalsi poprzednicy to m.in. Schopenhauer, Hegel, Marks, Bergson, Freud, Heidegger, Lévi-Strauss, Lévinas i Feyerabend. A i to nie wszystko, bo dyskutuje się stosunek postmodernizmu do strukturalizmu, poststrukturalizmu, feminizmu czy nowej psychoanalizy. Gdy zaś ograniczymy się tylko do stosunku postmodernizmu do modernizmu, to ten drugi w tekstach pisanych z pozycji pierwszego obejmuje (koniunktywnie lub alternatywnie) m.in. naturalizm, symbolizm, ekspresjonizm, impresjonizm, dadaizm, surrealizm, czystą poezję, neopozytywizm, podmiotytywizm, scjentyzm, naukę i technikę. Trochę jednak dużo. Owa mozaika jest odczuwana zapewne jako coś niepokojącego, o czym zdają świadczyć takie nowe terminy, jak „postpostmodernizm”, „subpostmodernizm”, „antymodernizm”, „premodernizm”, „post-filozofia” czy „obok-filozofia”, mające jakoś uporządkować postmodernistyczną różnorodność. A także odżegnywanie się od słowa „postmodernizm” przez niektórych postmodernistów.

Nie da się sprawy wytłumaczyć młodością postmodernizmu. Jest on prawie czterdziestolatkiem, a to wcale nie mało. Neopozytywizm powstał około 1930 r. Od początku wywoływał spory interpretacyjne, na przykład o stosunek Wittgensteina do tego kierunku. Owe kłótnie wcale nie wygasły, nawet dzisiaj, ale około 1970 r. wiele rzeczy było w miarę wyjaśnionych. W każdym razie nikt nie zastanawiał się, bo to nie miało sensu, czy neopozytywizm jest negacją czy kontynuacją pierwszego czy drugiego pozytywizmu, a co najwyżej, w jakich punktach jest, a w jakich nie jest. Powiecie, że przykład jest niestosowny, bo dotyczy kierunku programowo zmierzającego do precyzji. Wcale nie jest wyjątkowy, bo na ogół jest tak, że czterdzieści lat żywota jakiejś formacji filozoficznej wystarcza do jej w miarę dokładnego umiejscowienia na filozoficznej mapie, niezależnie od możliwości dalszych sporów interpretacyjnych. Tak było z neokantyzmem, neoheglizmem, pragmatyzmem, fenomenologią, egzystencjalizmem czy neomarksizmem; przypadki zaczynające się na „neo” są szczególnie pouczające, gdyż dotyczą kierunków wyraźnie nawiązujących do jakiejś wcześniej wyodrębnionej tradycji myślowej. Filozofowie zwykle dbają o swe samookreślenie, gdyż uważają to za swój obowiązek zawodowy wobec kolegów po fachu. Postmodernizm jest zaiste czymś osobliwym w tym względzie. O ile nie przyjmiemy owego,

moim zdaniem, zbyt łatwego wyjaśnienia przez „trudno, my już tacy jesteśmy, że nawiązujemy i nie nawiązujemy do tego lub owego, a ponadto nie zależy nam na samookreśleniu”, trzeba postarać się o jakąś głębszą analizę.

Twierdzę, że u podstaw postmodernizmu leżą fundamentalne niejasności, które, o ile nie zostaną zniesione (w jakimś znacznym stopniu, bo całkowicie być nie mogą, nie tylko w przypadku postmodernizmu, ale i jakiegokolwiek innego nurtu filozoficznego), zawsze będą drażnić innych filozofów, nie z powodu obsesji na punkcie jednoznaczności, ale ponieważ dbałość o podstawy własnej doktryny była jak dotychczas istotnym elementem filozoficznej refleksji. Rozpatrzmy zatem słowo „postmodernizm”, ale bez udziwnień w rodzaju „POSTmodernIZM”, a tylko z uwagi na jego znaczenie. Pomijam przy tym rozmaite jego mutacje i derywaty, jak „postmoderna”, „moderna”, „modernity” czy „postmodernity”. Od razu rzuca się w oczy, że nasze słowo może być stosowane albo opisowo, albo oceniająco. Przy jednym użyciu postmodernizm wskazuje na pewną zaszłość kulturową, dziejącą się po 1960 r., a przy drugim coś, co powinno być akceptowane i zastąpić modernizm, pozytywizm oraz wiele innych brzydkich rzeczy. Owo znaczenie opisowe jest przy tym takie, że słowo „postmodernizm” jest nazwą własną odnoszącą się do owej zaszłości kulturowej dziejącej się w końcu XX w. W związku z tym i „modernizm” jest też nazwą własną, oznaczającą epokę odpowiednio wcześniejszą. Od tego odróżnia się sens wyprowadzony z łacińskiego przymiotnika „*modernus*”, wskazujący na przeciwstawienie do „*antiquus*”. Gdy filozofowie średniowieczni powiadali o „*via antiqua*” i „*via moderna*”, mieli na myśli jakąś nową drogę filozofii (nominalizm) w przeciwieństwie do wcześniej panującego realizmu w pojmowaniu uniwersaliów. W tym sensie pogląd modernistyczny to taki, który zastępuje jakiś ustalony kanon dawniejszy. W każdym razie termin „nowoczesny” staje się przy takim użyciu imieniem pospolitym, dającym się stosować do każdej sytuacji, którą przeciwstawia się czemuś dawnemu. Może, ale nie musi mieć konotacji wartościujących, przy czym bywa, że je najpierw ma, a potem traci. Nazwa „*via moderna*” je miała, gdy zaczęła być używana, a obecnie funkcjonuje już tylko jako neutralna kategoria historyczna.

Powyższe rozważania nie są częścią scholastyką w zastosowaniu do postmodernizmu. Gdy angielski historyk filozofii pisze książkę *History of Modern Philosophy*, ma na ogół na myśli historię filozofii po Kartezjuszu. Polski tłumacz przełożył to jako *Historia filozofii nowożytnej*. Jednak gdy Łukasiewicz zatytułował jedno ze swych dzieł *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, miał na myśli spojrzenie na logikę Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej lub nowoczesnej logiki formalnej. Tak więc angielski przymiotnik „*modern*” może znaczyć tyle, co nasz „nowoczesny” („współczesny”) lub „nowożytny”. Język polski odróżnia te rzeczy leksykalnie, ale większość języków nie. Postmoderniści „zachodni” zdają sobie oczywiście sprawę ze wspomnianej dwuznaczności, a „nasi” z rzeczowej osobliwości języka polskiego. Gdy jednak powiadają coś o ponowoczesności i o ponowożytności, najczęściej odnoszą te

kategorie niemal do tego samego. Podobnie, postmoderniści rejestrują odmienność wartościującego i opisowego rozumienia postmodernizmu, ale na tym to się kończy. Spory dotyczą na ogół tego, kiedy ta epoka miała początek, w XVII w., wcześniej czy później. Wszelako różnica pomiędzy ponowoczesnością a ponowoczesnością może być kolosalna, o ile wcześniej nie założymy, że nowożytność i nowoczesność to jedno i to samo. Ale dla czego to mamy zakładać? Jeśli tego nie uczynimy, to, skoro „modern” może znaczyć też i „współczesny”, „ponowoczesny” może odnosić się do tego, co dopiero zdarzy się w przyszłości. Praktyka postmodernistów (nie twierdzą, że wszystkich) zdaje się wskazywać, że „*postmodernitas*” (aby na moment użyć neutralnego słowa) dotyczy i ponowoczesności, i tego, co zdarzy się po naszej współczesności, i tego, co nastąpiło po modernizmie, uważającym się kiedyś za nowoczesną awangardę. W szczególności, postmoderniści chcą uzgodnić *postmodernitas* jako ponowoczesność z tym, co nastąpiło po nowoczesnej awangardzie modernizmu. Wszelako jeśli postmodernizm ma być równocześnie ponowoczesnością i jakimś nawiązaniem do modernizmu (już mniejsza o to, czy jego kontynuacją czy negacją), to trzeba znacznie rozszerzyć modernizm (jako okres w jego zastanym rozumieniu, tj. jako kulturową zaszłość zaczynającą się w XIX w.), mianowicie właśnie do całej nowożytności. Wtedy jednak znika korespondencja pomiędzy postmodernizmem jako czymś pozostającym w relacji do modernizmu we właściwym sensie a postmodernizmem określonym przez relację do nowożytności. Cała sprawa nie kończy się jednak na grach w słowa. Aby zbudować postmodernizm jako odniesiony do nowożytności, trzeba zarysować bardzo syntetyczny obraz tej ostatniej. Dzieje się to na przykład przez przyjęcie Weberowskiego konstruktów racjonalności nowożytnej czy też obrazu filozofii nowożytnej jako pokartezjańskiej filozofii podmiotowości. Postmodernizm przeciwstawia się nowożytności w takim właśnie rozumieniu, tj. idei racjonalności czy podmiotowości. Weber odpowiada za własny konstrukt racjonalności, funkcjonujący, podobnie jak inne kategorie jego teorii socjologicznej, jako typ idealny. Okoliczność ta jest całkowicie zapoznana przez postmodernistów, którzy traktują racjonalność jako siłę sprawczą historii rzeczywistej. Różne historiograficzne rewelacje postmodernistów (o jednej takiej wspomnę przy końcu tego artykułu) można prosto wytłumaczyć wskazując na takowe nader uproszczone i schematyczne wizje historiozoficzne.

Równie błędne jest ujęcie historii filozofii nowożytnej jako pokartezjańskiej filozofii podmiotowości, przy czym jest to już pomysł samych postmodernistów czy też pokrewnych myślicieli. Znaczna rola kategorii podmiotu w filozofii nowożytnej była czymś pochodnym wobec bardziej fundamentalnej opcji, jaką było odrzucenie priorytetu ontologii na rzecz pierwszeństwa epistemologii. Mówienie o podmiocie nie ma sensu poza kontekstem danej epistemologii, bo inaczej kategoria podmiotowości była pojmowana przez Kartezjusza, inaczej przez empirystów brytyjskich, inaczej przez Kanta, a jeszcze inaczej przez Husserla. Skoro filozofia nowożytna została przez postmodernistów niemal zredukowana do filozo-

fii podmiotowości, a podmiot kartezjański stał się siedliskiem nowożytnej racjonalności, to już wszystko musi być dalej konstruowane wedle tego zunifikowanego schematu. Tym tylko można wytłumaczyć, że na przykład Lyotard nie odróżnia racjonalności w rozumieniu Kartezjusza od racjonalności myślicieli francuskiego Oświecenia. Gdy rzecz ujmie się w związku z dominacją epistemologii w filozofii nowożytnej (z wyjątkami rzecz jasna, ale to już inna sprawa), nie ma nic dziwnego w tym, że pojawiły się rozmaite programy epistemologiczne, bynajmniej nie podporządkowane jednemu pogładowi naczelnemu. Postmodernistyczna rewolucja filozoficzna jest pozorna, bo chociaż dokonuje destrukcji podmiotu, to jednak całkowicie mieści (lub „sytuuje”, wedle ulubionego żargonu postmodernistów) się w tradycji epistemologicznej. Destrukcja podmiotu nie jest zresztą niczym nowym w filozofii. Ot, na przykład Popper napisał artykuł *Epistemologia bez podmiotu*, wcale nie przypisując temu pomysłowi jakiegś fundamentalnej doniosłości, co u niego na ogół było rzadkie. Wskazując na rewolucyjność swej własnej doktryny, postmoderniści przewyższają niepomnie tak bardzo nie lubianych przez siebie neopozytywistów, którzy, chociaż zapropowowali wielce arogancką metafizologię, to jednak nie uważali się za „ponowoczesnych” we wszystkim.

Powyższe grzechy znacznie bardziej obciążają postmodernistycznych filozofów niż np. teoretyków literatury czy sztuki. Gdy czytam teksty tych ostatnich, to na ogół nie mam wątpliwości, co starają się powiedzieć, czemu się przeciwstawiają, co kontynuują i dlaczego, a w szczególności, że odnoszą się w tych kwestiach do jasno określonych zaszczości artystycznych i literackich. Nie czuję się kompetentny do oceny postmodernizmu poza filozofią, ale trafia mi do przekonania pogląd, że stał się on produktem i równocześnie ideologią tzw. kultury masowej. Nie do mnie należy oceniać, czy to jest to ideologia najlepsza czy też nie. Pewien znajomy teoretyk literatury zakomunikował mi z niesmakiem, że w Warszawie już nawet historia literatury staropolskiej została zainfekowana postmodernizmem, a w Krakowie na szczęście jeszcze się trzyma w tradycyjnym kształcie. Pokiwałem ze zrozumieniem głową, ale powiedziałem, że to problem literaturoznawstwa, a nie filozofii. Filozof, przynajmniej mojego pokroju, może w zasadzie jedynie zauważyć, że kultura postmodernistyczna wcale nie musi być opisywana w sposób postmodernistyczny. Postmodernizm może być dobry dla teorii literatury, a nie najlepszy dla filozofii, dobry dla filozofii, a zły dla teorii literatury, albo też dla obu dobry lub zły. Każdy to sobie musi rozstrzygać dla siebie, filozof dla siebie, a na przykład literaturoznawca po swojemu. Jeden wszelako nie powinien pouczać zbyt autorytatywnie drugiego, jaki świat jest najlepszy z możliwych, aczkolwiek to nie jest apel o zaniechanie dyskusji „interdyscyplinarnych”, ale o szacunek dla kompetencji. Moje uwagi w tym artykule dotyczą postmodernizmu jako filozofii w sensie akademickim. Na razie mogę powiedzieć tyle, że to właśnie filozofowie postmodernistyczni dokonali nieuprawnionych uogólnień historycznych i ideowych, przez co zamazali ponad

wszelką miarę kontury swej doktryny, a w ten sposób sprzeniewierzają się tradycyjnemu zadaniu filozofii. Reguła „Wszystko uchodzi” nie dostarcza tutaj żadnego usprawiedliwienia, bo jednak to i owo czasem nie uchodzi.

Droga do poznania danej filozofii przez analizę jej miejsca historycznego w tak ogólny sposób, jaki został wyżej zastosowany, nie jest jedyna. Aby nie być posądzonym o stronnictwo, zwrócę się tedy ku ideom, które nie mają bezpośredniego związku z leksykalnym znaczeniem terminu „postmodernizm”. Najbardziej znana czy też najczęściej przywoływana charakterystyka postmodernizmu pochodzi od Lyotarda:

„Skrajnie upraszczając, za „postmodernistyczną” uznajemy nieufność w stosunku do metanarracji. Nieufność ta jest niewątpliwie skutkiem postępu nauk, ale z kolei postęp ten zakłada. Wyjściu z użycia metanarracyjnych środków uprawomocnienia dokładnie odpowiada kryzys filozofii metafizycznej i kryzys uzależnionej od niej instytucji uniwersytetu. Funkcja narracyjna traci swoje funkcje: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, także jednak denotujących, preskryptywnych, opisowych itd., z których każdy niesie z sobą pragmatyczne funkcje *sui generis*. Wszyscy żyjemy na skrzyżowaniu wielu z nich. Nie ma takiej konieczności, żebyśmy tworzyli stałe kombinacje językowe, a właściwości tych, które tworzymy, niekoniecznie nadają się do przekazania” (*Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 20).

Wcześniej (i później) Lyotard wyjaśnia, co to jest narracja, nauka i metanarracja. Można przyjąć, że narracja jest wyrazem codziennego doświadczenia potocznego. Nauka jest zaś poznaniem specjalistycznym i zracjonalizowanym. O ile nauka nie sprowadza się do rejestracji użytecznych prawidłowości, a poszukuje prawdy, o tyle „musi uprawomocnić swe reguły gry [...]” (s. 19). I dalej:

„Dlatego też uprawia odnoszący się do jej własnego statusu dyskurs uprawomocniający, zwany filozofią. Kiedy ów metadyskurs ucieka się wprost do takiej czy innej wielkiej narracji, jak dialektyka Ducha, hermeneutyka sensu, emancypacja podmiotu myślącego lub pracującego, rozwój bogactwa, to naukę, która odwołuje się do nich, aby siebie uprawomocnić, będziemy nazywali «nowoczesną». Tak oto na przykład, reguła konsensusu między nadawcą i odbiorcą wypowiedzi prawdziwościowej będzie możliwa do przyjęcia, jeśli wpisuje się w perspektywę możliwej jedności umysłów rozumnych: była to narracja Oświecenia, kiedy bohater wiedzy pracował w imię celu etyczno-politycznego, to jest powszechnego pokoju.” (s. 20)

Każde zdanie w tym fragmencie zasługuje na spory komentarz. Nie mogę tutaj tego czynić. Krótkie zaś uwagi są takie. Zaczynając od końca, Lyotard przypisuje całemu Oświeceniu idee Kanta („wieczny pokój”, „cel etyczno-polityczny”) powiązane z bliżej nieokreśloną „jednością umysłów rozumnych”. Pomijając histo-

ryczne subtelności w sprawie oświeceniowych bohaterów wiedzy, niekoniecznie przecież służącym celom etyczno-politycznym, trzeba zaznaczyć, że idea konsensusu pomiędzy nadawcą a odbiorcą może znakomicie funkcjonować przy zasadzie szacunku dla autorytetów, co dla rozwoju nauki nowożytnej miało nieporównanie większe znaczenie niż „jedność umysłów rozumnych”. Dalej, konstrukcja obrazu nauki nowoczesnej (nowożytnej) przez Lyotarda jest po prostu arbitralna. Tu napotykamy na sprawę istotną. Lyotard miesza naukę i filozofię nauki. Nauka, jaka była, taka była. Zawsze toczyła się swym własnym rytmem i rzadko, o ile kiedykolwiek, odwoływała się do czegokolwiek w uprawomocnieniu swych reguł, o ile takowe w ogóle istnieją. Wszelako powiedzenie, że nauka, jaka była, taka była, nie zadowala zainteresowanych filozofią nauki, dokładnie z tych samych powodów, z jakich obrona postmodernizmu przez powiedzenie, że jest on, jaki jest, nie wystarcza tym, którzy są ciekawi metafizologii tegoż stylu myślenia. Problem postawiony przez Lyotarda pojawia się właśnie na poziomie metanauki, a nie samej nauki. Bywa, że sami naukowcy zajmują się filozofią nauki, ale bywa, że ich to w ogóle nie obchodzi. Nauka, wbrew Lyotardowi, ani nie „uprawia” dyskursu ją „uprawomocniającego”, ani nie „musi” tego czynić. Gdyby było inaczej, to trudno zrozumieć, jak to się dzieje, że dwóch filozofów nauki i zarazem uczonych (np. Einstein i Bohr) może różnić się w kwestii reguł uprawomocnienia nauki, a zgadzać co do tez naukowych. Możemy oczywiście przyjąć, że zaślepiła ich nowoczesność, ale to ryzykowne wyjaśnienie.

Gdy już pojawia się filozofia nauki, to oczywiście powstaje pytanie, jak ją uprawiać. Niektórzy czynią to przy pomocy dialektyki Ducha, hermeneutyki sensu czy innych kategorii przywołanych przez Lyotarda, ale większość filozofów nauki zapatruje się sceptycznie na takowe próby. Niewykluczone, że czynią źle i winni postępować wedle wskazówek Hegla i Heideggera, a nie Poppera czy Carnapa, ale na razie jest, jak jest. Lyotard niczego nie opisuje, natomiast projektuje pewną historiozofię nauki i filozofii nauki. Jeśli zaś chce nam powiedzieć, że filozofowanie o nauce odwołuje się zawsze do jakiejś ogólnej koncepcji filozoficznej, to nie oznajmia nic oryginalnego, bo to wiadome jest od dawna. O ile ma to dotyczyć nauki „nowoczesnej” tylko, a postmoderniści z tym wreszcie skończą, to jak na razie jest to tylko przepowiednia.

Lyotard uważa nieufność do metanarracji za dystynktywną cechę postmodernizmu. Jeśli tak, to postmodernizm nie jest zbyt oryginalny, zważywszy na krytykę historycyzmu dokonaną przez Poppera lub Hayeka, czy nawet pozytywistyczną destrukcję metafizyki. Pojawia się rzecz jasna niepokojący problem, czy ta krytyka była całkowicie efektywna, tj. czy sam Popper nie popadł w odmianę historycyzmu, a pozytywista w metafizykę. Wszelako jest oczywiste, że sam Lyotard walcząc z narracjami stworzył jakąś narrację na temat nowoczesnej nauki (spostrzeżenie to jest dość powszechne wśród tych, którzy zajmują się Lyotardem). Dwie tezy Lyotarda z pierwszego z cytowanych fragmentów *Kondycji ponowoczesnej* chciałbym jeszcze krótko skomentować. Po pierwsze, nie wiado-

mo, dlaczego instytucja uniwersytetu jest uzależniona od filozofii metafizycznej. Jest to przykład najzupełniej gołosłownego stwierdzenia. Po drugie, być może jest prawdą, że „nie ma [...] konieczności, żebyśmy tworzyli stałe kombinacje językowe, właściwości tych, które tworzymy, niekoniecznie nadają się do przekazania”. Z tego jednak wcale nie wynika, że nie możemy tworzyć stałych kombinacji językowych, a właściwości tych, które tworzymy, nie mogą być przekazane. Postmoderniści wiele rozprawiają o przygodności rozmaitych rzeczy, np. języka. Przygodność wyraża się zwykle przez niekonieczność. Wszelako inferencja z niekonieczności może prowadzić albo do możliwości, albo do niemożliwości, albo do realności, jedynie konieczność tego, co niekonieczne, jest wykluczona, pod warunkiem, że niekonieczność została trafnie rozpoznana. Teksty postmodernistów na ogół sprawiają wrażenie, iż ich autorzy uważają za nieprawomocne stanowiska argumentujące za możliwością czegoś na podstawie (m.in. oczywiście) tego, że jego przeciwieństwo jest niekonieczne, dajmy na to argumentację za możliwością tworzenia stałych kombinacji językowych (np. w logice). Wróć jeszcze do tej kwestii.

Możemy też abstrahować od jakichkolwiek prób ogólnego określenia postmodernizmu i zwrócić się z kolei do idei wyrażanych przez przedstawicieli tego kierunku. Przytacza się takie (na wszelki wypadek dodam „m.in.”): antykartezjanizm, antyreprezentacjonizm, antyobiektywizm, historyzm, antyfundamentalizm, antydemarkacjonizm, relatywizm, antyhumanizm, antyholizm, antyrealizm i pluralizm. Żadna z nich nie jest oryginalnym pomysłem postmodernistów. Wiele z nich pojawiło się u licznych wyżej wspomnianych poprzedników postmodernizmu. Na ogół jest jednak tak, że jeśli zajmujemy się historycznym kontekstem danego kierunku filozoficznego, to znajdujemy, iż nawiązywał on do jakiejś spójnej tradycji myślowej. To nie musi znaczyć, że do zuniformizowanej. Kant godził Hume’a i Leibniza, ale w pewnym szczególnym problemie, mianowicie roli elementów apriorycznych i empirycznych w poznaniu. Nie wystarczy powiedzieć, że Hume i Leibniz byli po prostu prekursorami Kanta, trzeba dodać, i to dokładnie, gdzie i kiedy. Trudno jednak zbudować jakąś spójną tradycję z wymienionych prekursorów postmodernizmu. Hegel i Lévinas nie byli przecież antyholistami, Feyerabend to realista, Bergson i Lévinas to humaniści. Trochę za dużo i prekursorów, i owych centralnych idei. Wszelako znajdujemy je nie tylko w kręgu uznanych poprzedników, ale i poza nim, a w szczególności u filozofów radykalnie krytykowanych przez postmodernistów. Antykartezjaniści pojawili się już po Kartezjuszu, a jeśli przez antykartezjanizm rozumie się „antypodmiotyzm”, to wskazywałem już wyżej, iż jest to idea zbyt ogólnikowa, aby miała specjalną wagę filozoficzną. Postmoderniści rozumieją ów antypodmiotyzm jako to, że nie ma żadnego podmiotu poznania poza językiem. Godzi się tedy przypomnieć, że taką tezę głosił u nas Ajdukiewicz, filozof jak najdalszy od postmodernistycznego stylu uprawiania filozofii. Podobnie daleki był wczesny Wittgenstein. A to właśnie on twierdził, że granice mojego języka są granicami mego świata, a była to jedna z centralnych tez jego *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Pluralistyczna teoria wielości rzeczywistości Chwistka jest kolejnym

przykładem antycypacji, pluralizm Russella i rozmaite konwencjonalizmy dalszymi, a lista może być znacznie rozszerzona. Tak więc i ten punkt prowadzi do wniosku, że kontury postmodernizmu są nader niejasne. Skoro już jesteśmy przy porównaniach, to zauważę, iż niektóre bardzo konkretne tezy postmodernistów, uważane za ich oryginalny dorobek, zostały sformułowane wcześniej. Lyotard w *Kondycji ponowoczesnej* wiele uwagi poświęca przemianom w nauce, jej technicyzowaniu i wzrostowi roli ekspertów. Ale to przecież było główną tezą teorii tzw. rewolucji menedżerskiej, wysuniętej przez Burnhama na początku lat czterdziestych. Sławna idea sieci czy też, jak niektórzy powiadają, kłącza, wysunięta przez Deleuze'a i Guattariego, została antycypowana, przynajmniej na terenie filozofii nauki, m.in. w Polsce przez Łukasiewicza (*Elementy logiki matematycznej* (1929), oraz Poznańskiego i Wundheilera *Pojęcie prawdy na terenie fizyki* (1934)). Lyotard (cyt. za M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1994, s. 146) uważa, że „imiona własne są miejscem styku heterogenicznych gier językowych”. Nie jest to nic innego jak przyznanie, że imiona własne są tzw. sztywnymi desygntorami, tj. oznaczają te same przedmioty w rozmaitych możliwych światach, a więc przyjęcie pewnej teorii semantycznej nazw indywidualnych, popularnej w filozofii analitycznej od dość dawna (aczkolwiek, możliwe są i odmienne; do kwestii tej wrócę w II części niniejszego artykułu). Nie przytaczam tych danych po to, aby deprecjonować postmodernizm. Zapewne jest tak, że niemal każde dwa kierunki filozoficzne są do siebie podobne w jakimś punkcie oraz tak, że coś, co głosi dany filozof, pojawiło się wcześniej w jakiejś mniej lub bardziej wyraźnej formie. Tym bardziej potrzebna jest w miarę jasna perspektywa historyczna, gdyż jest ona nieodzowna do ustalenia charakteru danej filozofii. Inna droga kończy się z reguły argumentami perswazyjnymi, typu „to bardzo dobre, bo pobudzające”.

A jak to jest z dekonstrukcją, ideą uważaną za swoistą metodę postmodernistyczną? Niestety, jest ona tak rozmyta, jak i cały postmodernizm. Standardowy opis dekonstrukcji przez postmodernistów jest mniej więcej taki. Jest to coś, co zrobiło „oszałamiającą” karierę. Niemniej jednak wymyka się ścisłemu opisowi, nawet umiarkowanie ścisłemu. Trzeba zatem sięgnąć do konkretnych przykładów „strategii” dekonstrukcyjnych, a w szczególności do analiz Derridy. Potem dodaje się kilka szczegółów historycznych, na przykład o stosunku dekonstrukcji do destrukcji w rozumieniu Heideggera. No i wszystko ma być załatwione. Nie jest. Tak opisana dekonstrukcja nie jest żadną strategią czy też zbiorem strategii, bo gdy coś tak nazywamy, to zakładamy, że dysponujemy narzędziami umożliwiającymi opis poszczególnych strategii i różnic pomiędzy nimi. Trefl neapolitański jest strategią w brydżu, ale nie jest nią dowolna odzywka. To drugie ma miejsce w przypadku totalizatora czy innej gry losowej, gdzie można pójść do bukmachera i poprosić o wylosowanie liczb „na chybił, trafił”. Jest to strategia nawet rozsądna, bo oszczędza czas grających, którzy nie muszą wtedy wypełniać kuponów.

Sam Derrida tak pisze (m.in.) o dekonstrukcji:

„Bardzo schematycznie: opozycja metafizycznych pojęć (na przykład, mowa/pismo, obecność/nieobecność itd.) nigdy nie jest jakimś *vis-à-vis* dwóch terminów, lecz pewną hierarchią i układem pewnego podporządkowania. Dekonstrukcja nie może się ograniczyć czy też przejść bezpośrednio do jakiejś neutralizacji: musi — podwójnym gestem, podwójną nauką, podwójnym pismem — dokonywać *obalenia* klasycznej opozycji i ogólnego *przemieszczenia* systemu. Jedynie pod tym warunkiem dekonstrukcja dostarczy sobie środków do *wkraczania* w pole krytykowanych przez siebie opozycji, które jest również pewnym polem sił niedyskursywnych. Każde pojęcie, z drugiej strony, należy do pewnego systematycznego łańcucha i samo konstytuuje jakiś system predykatów. Nie istnieje pojęcie metafizyczne samo w sobie. Istnieje pewna praca — metafizyczna lub niemetafizyczna — nad systemami pojęciowymi. Dekonstrukcja nie polega na przechodzeniu od jednego pojęcia do innego, lecz na obalaniu i przemieszczaniu pewnego porządku pojęciowego, a także niepojęciowego, z którym tamten się łączy” (*Sygnatura, zdarzenie i kontekst*, tłum. B. Banasiak, w *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków 1992, s. 239).

Trzy okoliczności są tutaj moim zdaniem godne uwagi. Po pierwsze, ta charakterystyka dekonstrukcji jest czysto negatywna, co sprawia, że niewiele z niej wynika. Po drugie, wynika z niej niewiele również i dlatego, że posługuje się zwrotami w rodzaju „pewna hierarchia”, „pewne podporządkowanie” czy „ogólne przemieszczenie”, które, fachowo mówiąc, są nie tyle nazwami, ile funkcjami nazwowymi, bo znaczą odpowiednio: „hierarchia rodzaju *X*”, „podporządkowanie rodzaju *X*” i „przemieszczenie podpadające pod ogólny warunek *X*”. To nie jest tylko analityczna pedanteria, bo dopóki zmienna *X* w tych frazach nie zostanie zastąpiona jakimś konkretnie znaczącym wyrażeniem, nie sposób powiedzieć, co to za hierarchia, co to za podporządkowanie i co to za przemieszczenie. Po trzecie, jedyna wskazówka informująca o naturze dekonstrukcji, zawarta w cytowanym fragmencie, ujmuje ją jako metodę obalania opozycji. Jest to więc metoda destrukcyjna korzystająca ze środków krytykowanych przez siebie systemów.

Nie jest to nic nowego w filozofii, bo przecież od dawna najcelniejsza krytyka filozoficzna polegała na wykazaniu, że dany system „wpada we własne sidła”, przy czym wcale to nie musiało polegać na obalaniu opozycji. A oto kilka przykładów znamienitych dekonstrukcji z historii filozofii: antynomia kłamcy, pytanie Klemensa Aleksandryjskiego, czy sceptyk może być konsekwentny, bo skoro wątpi we wszystko, to winien wątpić w sceptycyzm, roztrząsanie problemu zła w kontekście wszechmocy i wszechwiedzy Boga, argument Hume’a przeciwko przyczynowości i indukcji, pytanie do Kanta, skąd wiadomo, że rzeczy same w sobie są przyczynami fenomenów, skoro pierwsze są niepoznawalne, trylemat

Friese i jego rozwinięcie przez Nelsona w celu pokazania, że epistemologia jest niemożliwa, paradoks Russella niszczący naiwną teorię mnogości, pytanie wobec Russella teorii typów logicznych, która z jednej strony zakazuje orzekania czegoś o wszystkich typach logicznych, a z drugiej strony to czyni, twierdzenia Gödla o zupełności, demolujący program Hilberta, twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy, wskazujące na nieusuwalne ograniczenia składni, cały *Traktat* Wittgensteina jako autodestrukcyjny wobec samego siebie, zarzut Ingardena, że neopozytywistyczna zasada sensowności nie jest sama sensowna, bo ani empirycznie sprawdzalna, ani analityczna, i na koniec pytanie wobec drugiego Wittgensteina i tzw. filozofii z Oxfordu, czy „potoczny” w postulatcie respektowania mowy potocznej przez filozofów jest przymiotnikiem deskryptywnym czy oceniającym. Wszystkie te argumenty mają jasną strukturę argumentacyjną (a niektóre precyzyjną formę logiczną). Wszystkie (i wiele innych im podobnych) zmusiły zwolenników danego krytykowanego poglądu do olbrzymiego wysiłku intelektualnego i przyczyniły się do rozwoju, a może i wyraźnego postępu w filozofii, m.in. dlatego, że było jasne, co krytykowały i w jaki sposób, a także sugerowały, jak trzeba się zabrać do ich odparcia, aczkolwiek bez gwarancji sukcesu. Nic z tych rzeczy nie znajdujemy w związku z dekonstrukcją w rozumieniu Derridy. W gruncie rzeczy, wszystko, co powie dany dekonstruktor, że jest „strategią” dekonstrukcyjną i jej wynikiem, może za takowe uchodzić, niezależnie od tego, czy jest to obalenie, zmiana, przemieszczenie czy tylko analiza danego porządku pojęciowego albo też powiedzenie czegoś od siebie. Kto nie wierzy, niech popatrzy na przykłady. Te zaś są nader różne. Rozpatrzmy na przykład treść zbioru artykułów Derridy znajdujących się w cytowanym zbiorze *Pismo filozofii*. Są tam m.in. eseje o Platonie, semilogii Hegla, metafizyce Lévinasa i teorii aktów mowy Austina. Nie mogę wypowiadać się na temat trzech pierwszych dekonstrukcji i analiz. Powinni to zrobić znawcy myśli tych filozofów, a nie tylko ci, którzy to i owo uznają za stymulujące. To, co Heidegger powiedział o *alethei* u Platona, jest bez wątpienia interesujące dla każdego filozofa, w tym i dla analityka, ale rzeczywista wartość tych poglądów wymagała dyskusji ze strony znawców filozofii starożytnej i języka greckiego. Okazało się wtedy, że niektóre punkty wywodu Heideggera są wątpliwe, co wcale nie musi ich pozbawiać inspirującej roli. Mogę się jednak odnieść do eseju *Sygnatura, zdarzenie i kontekst*, w którym Derrida rozważa problem wypowiedzi performatywnych. Nie znalazłem w nim nic specjalnie takiego, co kazałoby mi zrewidować moje poglądy na kwestię aktów mowy. To jednak sprawa w pewnym sensie osobista, bo niewykluczone, że ktoś inny odbierze to inaczej. Jest wszelako pewien element chyba bezsporny. Przy końcu tego artykułu Derrida formułuje kilka tez o piśmie, komunikacji czy horyzoncie semantycznym. Otóż, mają się one nijak do całego poprzedniego wywodu o ideach Austina. Mogłyby się pojawić zupełnie niezależnie od teorii performatywów, w którymkolwiek innym artykule lub też w postaci kilkustronicowego odrębnego komunikatu. Znaczy to, że nie ma miejsca ciąg

argumentacyjny od dekonstrukcji teorii Austina do własnych idei Derridy. Niepodobna więc określić stopnia uzasadnienia rezultatów dekonstrukcji przez dekonstrukcyjne „strategie”. I nic dziwnego, skoro Derrida oświadcza:

„Czym dekonstrukcja nie jest? Ależ wszystkim! Czym dekonstrukcja jest? Ależ niczym!” (cyt. za: Markowski, *Efekt inskrypcji*, jw., s. 121/122)

Dekonstrukcja nie jest więc wszystkim i jest niczym. Nie będąc wszystkim, mogłaby być jednak czymś. To jednakże jest wykluczone, bo w końcu jest niczym. Nie może więc uzasadnić czegokolwiek, bo coś nie da się usprawiedliwić przez nic. Niewykluczone, że Derrida dokonał dekonstrukcji dekonstrukcji. Jego prawo, ale niech nikt nie twierdzi, że cokolwiek zostało przez to wyjaśnione. Możemy tylko uwierzyć w takie oto wyznanie na temat Derridy: „Ażeby pana czytać, trzeba już być po lekturze Derridy” (cyt. za B. Banasiak, „Wstęp” do J. Derrida, *Pismo filozofii*, jw., s. 36). Nie wszystkim to jednak wystarcza. Osobiście, chciałbym móc czytać Derridę bez uprzedniej znajomości jego utworów, podobnie jak to mogą czynić ze wszystkimi niemal filozofami od Talesa do moich współczesnych kolegów.

Trudności z uchwyceniem struktury dekonstrukcji ilustruje pewna próba jej formalnego ujęcia, na przykład w pracy doktorskiej porównującej Derridę i Gödla (D. King, *From Gödel to Derrida: Undecidability, Incompleteness, and Infinity*, Murdoch University 1992). Jest to pokaźna rozprawa licząca 280 stron. Autor zmierzał w niej do rzucenia mostów pomiędzy filozofią analityczną i kontynentalną, co jest zadaniem godnym najwyższego uznania. Omówił rozmaite kierunki w filozofii matematyki i przedstawił twierdzenia Gödla o niezupełności. Szczególną uwagę poświęcił tzw. metodzie diagonalnej Cantora, stosowanej w teorii mnogości i metamatematyce. W sumie, problemy matematyczne zajęły Kingowi osiem rozdziałów i 230 stron. Ostatni rozdział (22 strony) jest poświęcony diagonalizacji w metafizyce, a w szczególności znalezieniu jakiegoś analogonu metody przekątniowej w konstrukcjach metafizyki. King twierdzi, że coś takiego znajduje się u Derridy, ale jedyne uzasadnienie, jakie podaje, sprowadza się do uwagi, że Derrida zaleca diagonalne odczytywanie swych tekstów, a także stosuje wymyśloną przez Heideggera technikę przekreślenia słowa „byt” w zdaniach sugerujących, że byt dotyczy sam siebie. To jednak mało.