

Stanisław Morawski

Komentarz do kwestii postmodernizmu

Nowa Krytyka 3, 5-38

1992

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Stefan Morawski

Komentarz do kwestii postmodernizmu

Pierwsza część tego obszernego szkicu ukazała się w ostatnim numerze "Studiów Filozoficznych" (nr 4/90). Próbowałem dać w niej syntetyczną charakterystykę postmodernizmu w jego odmianie socjokulturowej i artystycznej, aby uzasadnić wyjściową tezę, że postmodernistyczny fenomen nie jest - jak wielu dzisiaj twierdzi (m.in. U. Eco i J.F. Lyotard) - jedynie "stanem Ducha" wewnątrz formacji modernistycznej ani też krytyczną samowiedzą modernizmu, widoczną we wszystkich przejawach życia społecznego (co zakłada W. Welsch). Jest natomiast nową mutacją kulturową, właściwą dla dominacji społeczeństw zwanych konsumpcjonistycznymi. Z kolei zanalizowałem poglądy myślicieli paryskich - J. Derridy, G. Deleuze'a i J.F. Lyotarda, najbardziej reprezentatywne dla postmodernizmu w jego odmianie filozoficznej, albo formułując ściślej, meta- oraz przeciw- filozoficznej.

W drugiej części szkicu rozważane są wpierw poglądy Richarda Rorty'ego oraz Odo Marquarda. Pierwszy ewoluował ku postmodernizmowi w wersji silnej, tj. wyjściu poza metafizykę ku estetyce literackiej rozmyślającej o śmierci filozofa, drugi pozostał przy wersji słabej, tzn. refleksji radykalnie krytycznej o filozoficznych zasadach, ale nie utracającej całkowicie sensu filozofowania. Kolejny fragment zajmuje się zestawieniem postmodernizmu w odmianie filozoficznej i artystycznej - konceptualizm odpowiada filozoficznej wersji słabej, ostentacyjny eklektyzm wersji silnej. Ostatnia partia rozważań doty-

czy niedostatków postmodernizmu we wszystkich jego odmianach. Dowodzi się, że bez totalizacji nie można uprawiać filozofowania (a więc wersja słaba nie wytrzymuje krytyki), a wersja silna w ogóle lokuje się poza filozofią; że totalizacja wcale nie musi pociągać za sobą totalitaryzmu; że elitaryzm i pluralizm modernistyczny zastępuje się innymi ich wydaniem, znacznie lżejszymi; że absolutna tolerancja głoszona przez postmodernistów jest zabójcza dla kultury; wreszcie że chorobliwym złudzeniem jest, iż dopiero odrzuciwszy modernizm artysta staje się naprawdę wolny.

Rozpatrzmy teraz poglądy Richarda Rorty'ego (wyłożone w "Philosophy and the Mirror of Nature" z roku 1979 i w "Contingency", "Irony and Solidarity" z roku 1989) oraz Odo Marquarda. Rorty wypowiedział się bezpośrednio o postmodernizmie podejmując w roku 1984 próbę osądu pozycji zajętych przez Habermasa i Lyotarda. Jego stanowisko w pierwszej z wymienionych pozycji charakteryzuje się tym, że w odróżnieniu od filozofów europejskich nawiązujących do Nietzschego, nawiązuje do rodzimej tradycji, do W. Jamesa i J. Deweya. Za punkt odniesienia przyjmuje ponadto nie system kantowski, lecz kartezjańskie *cogito ergo sum*. Argumentacja przebiega tak samo jak w poprzednich przypadkach. Należy odeologizować filozofię, tzn. odrzucić jej fundamentalistyczne zapędy ku ustanowieniu aksjomatów ontologicznych, teoriopoznawczych i etycznych.

W równym stopniu bezzasadne są założenia o możliwości uprawiania filozofii w sposób naukowy. Wyleczona z tych przeciwstawnych sobie, a równie utłudnych aspiracji filozofia ogranicza swoje refleksje do terytorium zjawisk społecznych, nie zajmuje się Bytem ani przedhistorycznie daną Prawdą, ani tym bardziej Mądrością objawioną w stanach iluminacji. Prawdy, które ustala, są historyczno-społecznie zrelatywizowane. Rozpatruje się je ze względu na ich sens konkretny, tzn. niezbędność utrwalenia jakiejś wspólnej puli przeświadczeń i reguł postępowania. Pulę tę można ująć bądź w granicach epoki i danej przestrzeni, bądź w ramach etnocentrycznej kultury, bądź wywieść z "konwersacji" jaką od zarania cywilizacji prowadzi z sobą cała ludzkość. Taka hermeneutyczna orientacja wzmacniająca międzyludzkie porozumienie dzięki zastanym praktykom społecznym nie wyklucza racjonalnego uzasadnienia przyjmowanych przekonań i zachowań, ale nie może to być racjonalizacja odwołująca się do zasad transcendentálnych. Słowem, jakkolwiek consensus poznawczy bądź aksjologiczny jak i pragmatyczny, odpowiada okolicznościom i kontekstowi. Skoro nie ma żadnej "matrycy", tzn. uchwytnych teoretycznym rozumem elementów istotnościowych (*glassy essences*), na których dałoby się zbudować bezsporny

obraz wszechświata i dziejów ludzkich, nie widać żadnych racji uzasadniających strategie systemotwórcze.

Rorty nie sądzi jednak, że filozofować można jedynie w oparciu o niewzruszone zasady uniwersalne, ontologiczne i epistemologiczne oraz aksjologiczne. Nie jest też nieodzowna jakaś wyróżniona nadrzędna metoda. Filozofowanie może być i uprawiane w inny sposób - nie przy pomocy akademickiego dyskursu i specjalistycznego żargonu, lecz bez skrupowania takimi rygorami, po literacku, jak np. u Nietzschego bądź Heideggera. Znamienne jest w ogóle, że tego ostatniego myśliciela oraz późnego Wittgensteina uważa on za *edifiers*, czyli filozofów wychowujących ludzkość do nieprzerwanej konwersacji z przeszłością i teraźniejszością. Stanowczo przy tym podkreśla, że dialogowość, a więc tolerowanie innych równoprawnych poglądów oraz nastawienie się na przypadkowość, a nawet na żywioł chaotyczny, jakie wypełniają świat zewnętrzny i wewnętrzny, jest również poszukiwaniem prawdy - oczywiście prawdy na wskroś innej od tej, za którą uganiała się na ślepych uliczkach nowożytna myśl europejska.

W książce ostatniej Rorty podąża dalej w tym samym kierunku, wskazując nowych sojuszników i pogłębiając argumentację, ale zmienia perspektywę badawczą. Porzuca rozwiązania o hermeneutycznej "konwersacji" i po krytyce tendencji uniwersalizujących wiedzę i etykę odwołuje się do postawy określonej jako *liberal irony* oraz próbuje wykazać, że nie trzeba niezbędnie parateologii, aby wybronić obowiązujące powszechnie przeświadczenie, iż nie wolno zadawać cierpienia innym, iż solidarność jest dobrem bezcennym a okrucieństwo upodleniem człowieka. Kontynuuje więc relatywizm i historyzm Foucaulta oraz nominalizm Lyotarda, aby rozprawić się z wszelką metafizyką, która zakłada zasady pierwsze, ale sam chce jednak owe zasady utrzymać i obronić wartości demokratyczne. Tok wywodów jest następujący: Nie ma nic więcej poza przypadkowością prawdy, którą konstytuuje język zależny od określonych praktyk społeczno-historycznych. Niepodobna przyjąć bez parareligijnego nastawienia czegoś takiego jak "natura ludzka" i jej stałe ekspresje, bądź odpowiedniość między językiem a rzeczywistością, albo korespondencja między poznaniem a bytem. Język, jak to udowodnili późny Wittgenstein a za nim Donald Davidson, jest instrumentem sytuacyjnym, używanym po to, aby rozwiązać konkretne problemy. Nie należy również przejmować z dobrodziejstwem inwentarza czegoś takiego, jak struktura umysłu z właściwymi mu "kompetencjami", ani jaźni. Za Nietzschem wypada stwierdzić, że na prawdy składa się multum wciąż zmiennych metafor, że intelektualna historia ludzkości to ustawiczna transformacja paradygmatów, swoj-

skich tu i tam, a gdzie indziej i kiedy indziej odrzucanych. Wszystko jest produktem indywidualnego sumienia, prywatnej świadomości oraz danego czasu, w którym nawiązuje się rodzaj umowy (konwencji) z rówieśnikami. Nasza osobowość nigdy nie jest dana *a priori*, trzeba ją kształtować. Zamiast dopatrywać się bezpodstawnych przyczyn zewnętrznych (prawidłowości) należy zdać sobie sprawę, że jak poetom dana nam jest szansa samokreacji, z której w różnym stopniu możemy korzystać.

Lekcja Freuda uczy, że egzystencja ludzka i kultura zawisłe są od popędów, od obsesji jednostkowych, które w procesie uspołecznienia przypadkowo realizują się w takiej a nie innej postaci. Przypadkowa jest również obrona wartości takich jak wolność i sprawiedliwość. Nie znamy mocnych kryteriów uzasadniających ich wyższość i trwałość. Za I. Berlinem autor powiada, że osiągalna jest jedynie "wolność negatywna", tzn. opcja oparta na własnym poczuciu miary moralnej. Nasze przekonania i wierzenia nie są wsparte żadnymi racjami, które można po kantowsku czy husserlowsku zracjonalizować. Nie istnieje żadna "logika" współżycia społecznego i pula dóbr bezwzględnych. Można jedynie uprawiać "retorykę" moralistyczną i postępować według wybranego etosu zachęcając innych, aby przyłączyli się do naszej decyzji. Wartości bowiem są różne, wartościowania niezbieżne ze sobą, w wyniku każdej opcji coś ważnego się zyskuje i coś się traci. Liberalny punkt widzenia, według autora, wymaga - właśnie ze względu na brak obiektywnych fundamentów etosu - aby zerwać z tradycją oświecenia, z szukaniem epistemologicznych bądź ontologicznych podpórek dla moralności. Powinno się natomiast budować wizję świata, która perswadowałaby innym, że dane rozwiązanie jest najlepsze i pociągałaby ich do współdziałania z nami. Liberalizm nie jest tedy martwy, jak argumentowali Adorno i Horkheimer w "Dialektyce Oświecenia". Wręcz przeciwnie, dopiero oczyszczony z transhistorycznych przybudówek ukazuje swoje blaski. Ludzie roztropnie starają się zbudować i umocnić więzi, aby móc wspólnie prowadzić bitwy o coraz to większą dozę wolności i sprawiedliwości i nie rezygnować z projektów, które mogą wydać się utopijne, a utopią wcale nie są. Według autora, Foucault był ironistą niechętnym liberalizmowi, a Habermas liberałem niechętnym postawie ironicznej. Obaj mylą się, gdyż liberalna perspektywa implikuje określoną wspólnotę interesów i poglądów, a ironia nie pozwala na rozciągnięcie owej wspólnoty na całą ludzkość zobowiązaną do takiego a nie innego postępowania, wymagającą transcendentalnego *de iure*. To artyści, a nie naukowcy i filozofowie idący po tropach kapłanów i proroków, dzięki ich wrażliwości, intuicji i wyobraźni zdolni są zaproponować etos najgodniejszy.

Krótko mówiąc, ironista jest myśliciel świadomy, że jego sposób myślenia, wiedza o świecie i argumenty moralne są skażone kontyngencją i prywatnością, gdyż brak jest nieodwołalnej dla nich instancji. Niemniej jednak zdając sobie sprawę, że stoi wobec alternatywy nihilizmu, tzn. możliwości równorzędnego usprawiedliwienia tyleż zbrodni co miłosierdzia, tyleż wierutnych bredni i umyślnego wprowadzania w błąd co starań o wierność zdarzeniom, ironista w imię wyznawanego przezeń kodeksu wartości podejmuje ich obronę. Nie rezygnując z nieufności wobec prawd ostatecznych i etosu nienaruszalnego nie godzi się ze zdroworozsądkowym konformizmem i swoje *credo* uznaje za pewien sposób mówienia i argumentacji (*a platitude among others*), do którego chce i może przekonać innych. W imię czego? W imię formułowanych niby "zasad pierwszych", ale dysponuje on ostrą samowiedzą, że owe zasady są nader kruche, gdyż bez logicznego (czy metafizycznego) uzbrojenia. Jak w sztuce bądź krytyczno-literackim dyskursie, możemy jedynie po swojemu ukazać swoje wartości oraz inaczej je niż nasi przeciwnicy zinterpretować.

Ironista, który jest poglądów liberalno-demokratycznych, wybiera tedy koncepcję takiego ładu społecznego, w którym prawa do dobrobytu, bezpieczeństwa i wolności dałyby się zharmonizować, wszyscy ludzie na równi mieliby szansę aktualizowania ich potencjalnych talentów i twórczych zajęć. Nie trzeba po temu określonej wiary religijnej czy filozoficznej, wystarczy dobrowolna tu oto wspólnota języka, myśli, postaw uczuciowych i wolicjonalnych oraz wspólnota nadziei. Jeśli nawet ironiczny dystans do siebie cechuje tylko intelektualną elitę, to nie widać powodu, dlaczego reszta ludzi w takim społeczeństwie nie mogłaby dzielić z ową elitą przeświadczenia o niedopuszczalności gwałtu, przemocy, okrucieństwa etc. Zwłaszcza zaś ludzi może i powinna łączyć idea solidarności, której zasięg winien być ustawicznie rozszerzany. Dlaczego wyzbywszy się idei Boga czy Humanizmu Ogólnoludzkiego mielibyśmy ją zaakceptować? Po prostu dlatego, że z nią jest lepiej niż bez niej, że nie upokarza się godności ludzkiej. Tak właśnie Rorty ideę tę rozumie i komentuje (*reasses and re-describe*) przyznając zarazem, że liberałami byli i są również głosiciele i wyznawcy metafizycznych poglądów. Ci wszelako mają poczucie posiadania talizmanu, tamci pozbawieni są owego arsenału. Metafizycy swą nadzieję na lepiej ukształtowany świat czerpią z zasad ogólnych, którym winna się przyporządkować jednostka, ironiści zmuszeni są poprzestać na prywatnej wrażliwości i retoryce ironizującej co groziłoby każdemu z nas, gdyby dominowała obojętność wobec ludzkiego cierpienia. Artyści czy publicyści spełniają to zadanie znacznie dobitniej i trafniej niż filozofowie,

ale do tych ostatnich zawsze zwracali się po argumenty politycy, ponieważ chcieli zracjonalizować swoją strategię w oparciu o jakieś niezbywalne metafizyczne racje. Jeśli filozof decyduje się na zajęcie pozycji ironicznej, niewiele może obiecać społeczeństwu i zawodowym politykom; może on natomiast analogicznie do człowieka religijnego urzeczywistniającego swą ewangelię w stosunkach z bliźnimi, doskonalić sam siebie, dawać przykład i wzywać innych, aby się z nim sprzymierzili. Nic dziwnego, że po krytycznej analizie Nietzschego, Heideggera i Derridy - swych protagonistów - Rorty przede wszystkim odwołuje się do pisarzy. Chce bowiem uniknąć teoretyzowania, proponowania metody, szkicowania programu. Jego ambicją jest pobudzenie do autonomicznego wyboru wartości. Stąd egzemplifikacje postaw Prousta, Nabokova, Orwella. Z ich świata literackiego wyłania się obraz istnienia bez autorytetów, istnienia przypadkowego i skończonego, przymuszającego do samokreacji i walki o wartości, które uważa się za najwspanialsze, ale żaden porządek transcendentny czy transcendentalne *a priori* za nimi nie stoi. Istnienie to może (ale nie musi) skłaniać przede wszystkim do realizowania piękna, które jest prywatne i przejściowe. Filozofowie, według Rorty'ego, ubiegają się o wzniosłość, tzn. o wzorce dla całej rzeczywistości; artyści czynią to wyłącznie wówczas, kiedy stają się niewolnikami ideologii, religii bądź metafizyki. Proust, Nabokov i Orwell uprzytamniają - czytamy - jak trudno jest być liberalnym ironistą, a zarazem jak nieodzowne jest połączenie ze sobą *private irony and public hope*. Każdy z nich odciął się od myślenia parateologicznego, ale też każdy był szczególnie uczulony na krzywdę ludzką, której znieść nie wolno. Analizując Nabokova "Pale Fire" i "Lolite" oraz "1984" Orwella, autor dochodzi do wniosku, że ukazali oni w dramatyczny sposób, iż wszelkie wartości można, zależnie od przypadkowego układu wydarzeń, albo w zdradziecki sposób zniszczyć, albo uratować, a więc wybór etosu to sprawa wysiłku i odpowiedzialności każdego z nas, a nie przysięgi na gotowy brewiarz. Można poświęcić życie za swoją wiarę, ale bez uzasadnienia ofiary prawami boskimi czy prawami natury bądź historii. Można i należy mówić "my", ale pamiętając, że solidarność wybrało się za wartość naczelną tu i teraz ze swym otoczeniem. Filozofia nie uprawomocnia politycznej opcji za demokratyzmem ani też nie jest zdolna jej miarodajnie osądzić, co najwyżej w opcji tej bierze udział. Filozof nie wyjaśnia świata, lecz podobnie jak artysta wartościuje go i angażuje się w czymś, np. w nieustępliwym zmaganiu się z okrucieństwem - ze względu na swoje predylekcje i na tradycję, której jest częścią.

Nie wydaje się, aby Rorty'emu powiodła się próba pogodzenia ognia z wodą, tzn. porzucenia zasad pierwszych i jednoczesna obrona określonego etosu, wprawdzie sprywatyzowanego, ale nie odbiegającego przecież od tradycyjnych rozstrzygnięć. Jeśli motyw, który kieruje się ktoś, kto wybiera aktywny opór przeciw okrucieństwu czy w ogóle cierpieniu zadawanemu bez powodów innych, jak upokarzanie czyjejs godności, są czysto osobiste, powiązanie tezy o przypadkowości z tezą o solidarności jest całkowicie arbitralne. Skoro odwołanie się od zasad pierwszych jest skazane na niepowodzenie, a między prawdą a etosem nie ma żadnych pomostów, równie usprawiedliwiony i sensowny byłby akces do stosowania okrucieństwa. Casus Nietzschego jest w tym kontekście znamieny. Z kolei zaś jeśli wybory takie jak Rorty'ego zdeterminowane są tradycją, trzeba by zapytać jak długi i czy aby *via* hermeneutyka nie przemyca tu czegoś więcej niż doraźne, krótkoterminowe konwencje. W każdym razie Rorty inaczej, tzn. dogłębniej niż Lyotard, który podobną problematykę poruszył w "Au juste", rysuje alternatywy z jakimi musi się uporać filozof rezygnujący z pytań o podstawy bytu, języka, poznania i moralności. Udobitniła tę różnicę poglądów (patrz Critique Mai 1985, nr 456) dyskusja między nimi dotycząca możliwości obrony historii uniwersalnej. Wedle Rorty'ego idea *humanitas*, nawet rozmaicie pojmowana, pozwala prowadzić sensowny dialog i otwiera szansę consensusu. Wedle Lyotarda każdy dyskurs między różnymi kulturami jest tragicznie beznadziejny, gdyż są one nieprzekładalne i nie istnieje taka instancja ostateczna, która mogłaby pogodzić ze sobą heterogenne reguły języka i zachowania się. Rorty ponadto, mimo że nie nazywa siebie postmodernistą, ostrzej niż Derrida, do którego wprost nawiązuje, stawia kwestię filozofii jako literatury. Filozofowanie zatrzymuje się w tym ujęciu na granicy metadociekań o filozofii dotychczasowej bądź teoretyzowania, jak jeszcze możliwa jest filozofia. Natomiast kiedy następuje przejście od wyjaśniania do wartościowania świata, najpełniej artykułowanego w wizji artystycznej, filozofia w sensie ściślejszym przestaje być niezbędna. Ba, okazuje się, że dokonując opcji etycznej (a zapewne można tę sytuację rozciągnąć również na opcję epistemologiczną i ontologiczną) i broniąc jej zasadności właściwie należy się wystrzeżać filozofowania. Pewne jest, że koncepcja Rorty'ego, który cytuje m.in. Deweya jako poprzednika myśli ironicznej, zawdzięcza inspirację rodzimemu dziedzictwu pragmatystycznemu. Czy jednak Dewey nie został tu poddany specyficznej obróbce, która nie tylko pozbawia go epistemologicznych ciągów ku nauce jako podporce demokracji, ale, co więcej, demokracizm, który ma być według niego ideałem ogólnoludzkim, nie został przez Rorty'ego ograniczony do wy-

borów właściwych dla wąskiej tradycji? Przy tym, choć Rorty rozstrzygnięcia aksjologiczne ujmuje restryktywnie, nie jest on w stanie, odwołując się do etosu solidarności z ludzkim cierpieniem, umknąć od kwestii, dlaczego należy odwołać się do "my" i jaki jest zasięg owego "my" oraz na czym jest oparty. Do tej sprawy powrócimy.

Notabene do argumentacji Rorty'ego odwołał się Ihab Hassan w "The Postmodern Turn", aby w końcu oprzeć się na W. Jamesie. Interpretuje on jamesowską "wolę wiary" jako najbardziej adekwatną postawę dla współczesnego postmodernizmu kulturowego i artystycznego. Czyta Jamesa i rozumie następująco: Wszechświat jest tak wieloraki i różnorodny, że jedyną możliwą do obrony hipotezą jest ta, która odwołuje się do doświadczenia i działania jako kryteriów rozstrzygających. Radykalny empiryzm unieważnia założenie o absolutnym bycie i absolutnej prawdzie. O tym co prawdziwe, mają decydować względy praktyczne, a nie teoretyczny dyskurs. Dlatego też doświadczenie religijne nie jest mniej, a tylko inaczej prawomocne niżli poznanie naukowe. Metafizyczne (i nieznośne) są pytania o kryterium bezwarunkowe, można zaś pytać o kryteria sensotwórcze, tak jakby istniała prawda bezwarunkowa.

Odo Marquard (autor "Abschied vom Prinzipiellen", 1981 i "Apologie des Zufälligen", 1986) w pierwszej pracy nawiązuje do hermeneutycznej orientacji powiadając, że wszelki pościg za wiedzą absolutną jest jałowy i zbyteczny, że istniejemy w sposób ograniczony warunkami historycznymi i jednostkowymi, zawsze w obliczu śmierci zdani na przypadki losowe, że jedynym układem odniesienia jest tradycja (*die Herkömlichkeit*), z którą prowadzimy - chcąc czy nie chcąc - ciągły dialog. Dlatego też wciąż na nowo interpretujemy przeszłość i terażniejszość, pozostając w stanie pytajnym bez jakichkolwiek wiążących odpowiedzi. Szczególnym rysem myśli Marquarda jest to, że hermeneutyczną strategię łączy z apologią pyrronicznego sceptycyzmu. Nie ma żadnego trybunału, przed którym można by postawić świat w całości wzięty, człowieka, jego historię; "trybunalizacja" dotąd stosowana zawsze szła po tropach religii i teologii ustalając rozwiązania ostateczne. Sceptyk przyjmuje wyłącznie obecność dylematów i antynomii, odrzuca wszelkie kany i paradygmaty pozornie silne, podkopując fundamenty emancypacyjno-utopijnych dążeń i projektów. Prawd jest multum, wszystkie zasługują na swobodną przestrzeń dla ich oddychania (*denken und denken lassen*). Ponieważ możliwych opcji światopoglądowych jest mnóstwo i jednakowo prawomocnych, filozofowanie zasadza się na samowiedzy poruszania się w rzeczywistości bez filarów, na utraceniu mitologii tyleż Boga-gwaranta wszechporządku, co czło-

wieka-boga wszystkomogącego. Filozof, który nie chce być sumieniem historii (*Gewissensein*) lecz sumieniem stapania po jej ruchomych piaskach (*Gewissenhaben*) ma świadomość pustki i niepewności, w której żyjemy. Rozumie on dlaczego ludzie chcą wierzyć w ślepy los (*Schicksal*), który jest po prostu substytutem albo utraczonej, albo nieustannie chwiejnej wiary w opatrność i teodyceę, ale pogląd ów demaskuje jako mistyfikację. Słowem, sceptyczna postawa godzi się z naszymi ustawicznymi klęskami i pomyłkami, zakładając, że jeśli cokolwiek rządzi perypetiami każdego z nas, to nie jest nią jakaś chytrłość rozumu (à la Hegel), a wręcz odwrotnie - *List der Unvernunft*. Taki filozof - czytamy - jest "beletrystą transcendentalem", który podejmuje wysiłek uprzytomnienia sobie i innym, jak naprawdę istniejemy. To co naukowcy zaśnawiają, on odślania. Tam gdzie oni muszą być bezsilni i tchórzliwi, on kaskader (*Stuntman*) podejmuje ryzyko odkrycia paradoksalnej prawdy o kruchości wszystkich prawd. Marquard nie sądzi jednak, iżby był postmodernistycznym myślicielem - bowiem jego literacka filozofia respektuje wagę tradycyjnych pytań o sens egzystencji. Kto miałby być zatem postmodernistą, nie mówi. Wydaje mi się, że Marquard bezpodstawnie odcina się od postmodernistycznej orientacji. Z jego lakonicznego stwierdzenia wynikałoby, że postmodernizmu filozoficznego w ogóle nie może być, gdyż trzeba wprawdzie całkowicie wyeliminować jakiegokolwiek filozofowanie, aby zrealizować opcję postmodernistyczną już poza filozofią. Albo inaczej ten problem artykułując - trzeba by usunąć metafizykę, a ta usunąć się nie da. Zagadnienie wydaje się jednak bardziej skomplikowane. Nawet same pytania metafizyczne są przez Marquarda uważane jedynie za mierzwę (kompost) dla refleksji metafizycznych, radykalnie negatywnych. Trzeba by więc zastanowić się, czy właśnie paradoksalne filozofowanie o bezsensie całej dotychczasowej myśli filozoficznej i ogłaszanie śmierci jej nienaruszalnych dotąd zasad nie jest dostatecznym symptomem postmodernistycznego zwrotu. Wszystko zdaje się potwierdzać przypuszczenie, że tak właśnie mają się rzeczy.

Dwa zagadnienia wypada poruszyć na zakończenie tego komentarza. Pierwsze dotyczy wątpliwości jakie z rozlicznych stron budzi określenie opisanych tu poglądów jako postmodernistycznych. *Notabene* pozostaje to w związku z zastrzeżeniami, które już wysuwaliśmy odnośnie odmiany artystycznej i społeczno-kulturowej. Drugie to naszkicowanie uwag krytycznych o postawie filozoficznej, którą słusznie czy niesłusznie (w tej perspektywie nazwa jest drugorzędna) etykietuje się jako postmodernistyczną. Również ta kwestia związana jest z pozostałymi dwiema odmianami. Bowiem, o czym

świadczą np. ostatnie teksty Hassana oraz coraz częstsze odwoływanie się artystów i krytyków do prac Derridy i Lyotarda, w postmodernizmie filozoficznym szuka się oparcia dla aktualnej praktyki literackiej, plastycznej, fotograficznej etc. Ta korzysta ponadto z socjologicznych wywodów o epoce trzeciego, już finalnego "odczarowania świata", tzn. epoce degradacji "magów" intelektualnych i artystycznych, oraz wykuszania bastionów kultury elitarnej, w której posiadaniu zachowały się - bezpodstawnie respektowane - określone i trwale parametry wiedzy, moralności, wiary i wartości estetycznej.

Języki zachodnioeuropejskie opisując zjawisko, które jest przedmiotem naszych roztrząsań posługują się trzema terminami. Na przykład w języku niemieckim stosuje się nazwy: *die Postmoderne*, *die Postmodernität*, *der Postmodernismus*. Pierwsza dotyczy kwestii chronologii; "po" oznacza bowiem, że to co było "przed" już się skończyło albo weszło w fazę schyłkową. Druga odnosi się do zespołu charakterystyk kulturowych, w sensie szerszym również gospodarczych i społeczno-politycznych składających się na nową formację. Trzecia zaś mówi o zbiorze swoistych własności mających wyróżniać wyraźnie odmienny niż dotąd nurt twórczości artystycznej, uprawiania badań naukowych, postaw religijnych, sposobu filozofowania. Wayne Hudson (por. jego szkic w "Die unvollendete Vernunft..."), podobnie jak inni krytycy postmodernistycznego syndromu, zwrócił uwagę, iż te w trzy nazwy (i związane z nimi odcięcia pojęciowe) nie występują w koniecznej logicznej współzawisłości. Sekwencja historyczna nie implikuje przeciwieństwa tego co mija, może być przecież pogłosem czy modyfikacją modernizmu. Z kolei można w sztuce, filozofii, religii i nauce znaleźć echa tego, co stanowi wybijający się na czoło prąd kulturowy, ale nie muszą spełniać one warunku jaki formułuje się dla tego zjawiska w znaczeniu trzecim. Tzn. artysta epoki postmodernizmu nie musi być wcale postmodernistą. Tę właśnie kwestię postawił wspomniany Wayne Hudson analizując poglądy Rorty'ego i innego jeszcze filozofa z tamtego kręgu, H. Putnama. Zatrzymajmy się nad przypadkiem "Philosophy and the Mirror of Nature". Zaiste, trafne jest zastrzeżenie, że antymetafizyczne nastawienie, zwłaszcza ataki na totalizujące myślenie filozoficzne, którego rezultatem jest określona ideologia polityczna z jej inkwizytorskimi cechami, charakteryzowało wielu i to bardzo wybitnych myślicieli-modernistów. Gdyby przyjąć kryteria stosowane przez Rorty'ego jako wyznaczniki nowej mutacji filozoficznej, znaleźliby się w niej późny Wittgenstein, Popper kwestionujący platonizm, heglizm i marksizm w imię społeczeństwa otwartego, ci *philosophers of science*, którzy stopniowo podważali podstawy racjonalności ponadnaukowej i ograniczali prawomocność racjonalno-

ści ustalonej w ramach poszczególnych dyscyplin badawczych, aż po neodadaistyczną koncepcję "wszystko ujdzie" P. Feyerabenda. Ponadto np. Adorno i Horkheimer, którzy ukazali, że tyle obiecujący legat oświecenia obrócił się w jego przeciwieństwo; uwierzono bowiem, że tylko całościujące i teleologiczne ujęcie może wyemancypować ludzkość. Zważywszy ponadto, że Rorty ostatecznie przyłącza się do hermeneutyki - nurtu na wskroś modernistycznego, również w jego wydaniu najnowszym (Gadamera i Ricoeura) - należałoby powątpiewać czy spełniony tutaj został warunek trzeci, tzn. takiego zbioru właściwości, które by ową orientację wyróżniały ostro od zastanej, zróżnicowanej przecież myśli filozoficznej.

Dodajmy jeszcze, że kwestia jednostronności rozwiązań odwołujących się do Rozumu i przyjmujących jego uniwersalny zasięg stanowi jeden z głównych wątków myśli nowożytnej. Przynajmniej od Novalisa, braci Schlegel i Schleiermachera problem ten zajmował coraz znaczniejsze miejsce w dysputach, czy europocentryczne nastawienie jest usprawiedliwione i nie powoduje "imperializmu" poznawczego i etycznego, czy consensus pojęciowy i językowy jest osiągalny bez założeń, które skazane są apriorycznością i dowolnością, czy uniwersalizacja racjonalistyczna nie pociąga za sobą, mimo iż z walki o prawa jednostkowe wyrosła, ich ograniczenia. Wiadomo że porządek na tej zasadzie oparty skazuje na powolne jałowienie inne władze umysłu (stąd bunt sztuki i religii), a system społeczny upodobnia do koszar lub więzienia. Zaznaczmy, że w książce Habermasa poświęconej filozoficznemu dyskursowi o modernizmie ten nurt antagonistyczny został wybity na plan pierwszy. Antenatami postmodernistycznej mutacji są Nietzsche i Heidegger, ale w kontekście tej pracy są oni przedstawicielami modernizmu, czy ściślej mówiąc, nosicielami antytoksyn, które ta formacja kulturowa wytwarzała wewnątrz swej ewolucji. Jakoż niepodobna ani Nietzschego, ani z drugiej strony Jamesa wyłuskać z tamtego kręgu społeczno-historycznego i myślowego. Kiedy zaś oczyszcza się ich poglądy tak, aby pasowały do postmodernistycznego wzorca, to wypacza się je w sposób oczywisty. Nietzsche pozostaje wówczas filozoficznie usposobionym literatem, ale traci swoje prorocze wizjonerstwo. Spycha się na plan dalszy ideę wiecznego powrotu (a więc "zasadę pierwszą"), deprecjonuje się zawarty w jego wizji świata *telos*. Nie ma w nim już potęgi i blasku Zaratustry, który toczył bój z nihilistyczno-dekadencją ówczesnością w imię "drugiego brzegu", ziemi obiecanej dla nowych Dionizosów, nad-ludzi. James z kolei (por. interpretację jego stanowiska filozoficznego w: "History of Western Philosophy" B. Russella z r. 1946) był na swój sposób także metafizykiem, choć krzyżował szpady z metafizyką zastaną. Odrzucił

przeciwstawienie świadomości i materii jako dwu bezpodstawnych urzeczowionych bytów, ale sam wprowadził na ich miejsce kategorie *stuff* (materia pierwotna) i *pure experience* (doświadczenie czyste jako żywioł, obejmujący wszystko co dane poza człowiekiem i wywołujące jego refleksje), które mają być ostatecznymi aksjomatami. To, że James ich charakteru nie wyjaśnił i nie uzasadnił, jest sprawą wtórną. Co więcej, wiara religijna została przezeń wybroniona jako podstawa prawomocnych sądów o świecie po to właśnie, aby móc oprzeć się bez dowodów na czymś pewnym i oczywistym. Jest jakieś dobro, które determinuje nasze relacje do świata. Trzeba też przyjąć, że cnota ma sens i że daje ona człowiekowi pełne szczęście. To zaś, że cnotę (religijnie nacechowaną) pojąć można rozmaicie - np. buddysta albo zwolennik Konfucjusza czyni to inaczej niż chrześcijanin - samej nieodwołalnej zasady nie utracą. Zatem James czytany postmodernistycznie zmienia się w nieco innego filozofa. Hasan zetknął się z tą trudnością wprost, kiedy stwierdził w ostatnich rozdziałach "The Postmodern Trend", że otwiera on drogi ku wierze nie mogącej się przecież obejść bez transcendencji. Zaiste James upominał się w obliczu naukowego dogmatyzmu o tolerancję dla dogmatów religijnych; postmodernizm zakłada zaś tolerancję w zupełnie innym znaczeniu, tj. współistnienie wielu równie bezzasadnych strategii poznawania i postępowania. Pragmatyzm jamesowski nie uznaje absolutów i wiedzie do pluralizmu, ale ów pluralizm wartości bezspornych, takich jak np. różne wiary, kłóci się z postmodernistyczną wielością dyskursów i gier językowych w świecie wydrążonym z trwałych wartości.

Jeśli dotychczasowe wywody są przekonywające, wydaje się, że zagadnienie postmodernizmu filozoficznego da się rozwiązać tylko zgodziwszy się - jak sugerowałem w uwagach wstępnych - że modernizm jest przynajmniej dwutorowy, tzn. że w sporze z koncepcją "odczarowania świata" występowały wewnątrz tego samego obszaru antagonistyczne tendencje, które najlepiej objąć - idąc za Bataille'em - terminem heterologii, czyli poszukiwania źródeł bytu i istnienia w pierwiastkach pozarozumowych. Tego nurtu antagonistycznego, różnokształtnego, nie można traktować jako zapowiedzi kolejnej, przeciwstawnej mutacji. Był on bowiem sygnałem niezgody na mitologię oświeceniową, korzenie miał w romantyzmie, jego odrostach i następstwach, a więc w nowej mitologii, która trzeźwość porzuciła dla ekstazy, racjonalizm ceniła mniej od irracjonalności, ale nie mniej kultywowała ideę postępu, ciągłego nowatorstwa, etosu rewolucyjnego, dążności wyzwolńczych, bezwzględnych aksjomatów (dla przykładu *das Andere*, czyli pierwotna magiczna odmiana *mimesis*

w koncepcji Adorna). Słowem, ten anti-nurt nie kwestionował uniwersalności określonych zasad epistemologicznych i aksjologicznych w oparciu o taką czy inną założoną strukturę ontologiczną. Filozofia mythosu jest przeciwstawna filozofii logosu (banal do powtórzenia), ale obie - co już w świetle sporów o postmodernizm i podłączenie doń np. Szestowa czy Lewinasa nie jest banalną konstatacją - są na wskroś modernistyczne. W tym świetle uporczywa walka Habermasa o niespełniony wciąż projekt modernistyczny zachowuje swoją ważność o tyle, że nie udało się jeszcze zrealizować zamierzeń owych mitologii (zarówno oświeceniowych i romantycznych), a ponadto, że modernizm ugruntowany na idei consensusu wydaje się ze wszech miar niezbędny, jeśli chcemy egzystować roztropnie i bardziej szczęśliwie niż dotąd to praktykujemy. Można by rzec, że powyższa filipika godzi jedynie w pierwszą z wymienionych tu książek Rorty'ego. W drugiej zaś z powodzeniem pokazał, jak od antenatów postmodernizmu prowadzą drogi przez filozofię ironiczną ku postmodernistycznej literaturze o co najwyżej zabarwieniu filozoficznym. Niemniej jednak w relacji do "Contingency, Irony and Solidarity" pozostają w mocy wątpliwości teraz sformułowane. Konstruktywny etos, który autor chce zachować przy prywatyzacji "zasad pierwszych", korzeniami tkwi w modernizmie, co więcej, bodajże w całej tradycji europejskiej wywodzącej się ze źródeł grecko-chrześcijańskich. Nie byłoby też pozbawione racji pytanie, czy teoremat zakładający wszechobecność kontyngencji nie funkcjonuje wbrew założeniom Rorty'ego jako wymóg uniwersalistyczny. Do kwestii tej wypadnie jeszcze powrócić.

Co tyczy się kwestii modernizmu, należy podkreślić, że wszelka debata między Habermasem a Lyotardem jest na ogół mylnie analizowana w punkcie dla niej centralnym. Otóż pierwszy z nich nie jest wcale zwolennikiem metanarracji historiozoficznych (*le grand récit*), wręcz przeciwnie, to przecież stanowi o jego odrębnym stanowisku wewnątrz szkoły frankfurckiej, twierdzi on, że jego poprzednicy obrali fałszywą linię obrony przed racjonalizmem naukowym i technologicznym. Bronić należy się w na okopach nauk szczegółowych, w przypadku Habermasa takich dyscyplin jak socjologia i psychologia oraz lingwistyka i semiotyka. Habermas nie zgadza się natomiast, aby filozofia oczyszczona ze spekulacyjnych ciężarów i naleciałości, a zwrócona ku naukom, które uzbraja teoretycznie, mogła pominąć problem consensusu dyskursywno-językowego oraz wspólnego podłoża sądów etycznych. Dlatego powraca on do Kanta przyswajając jego tezy dla własnych celów. W zbiorze wywiadów z lat 1977-1985 wydanych przez Petera Dewsa (por. Habermas, "Autonomy and Solidarity", 1986) uderza fakt, że myśliciel niemiecki

wyraźnie łączy burzliwy proces przemian ogólnokulturowych z przeobrażeniami samowiedzy filozoficznej. Habermas zwraca mianowicie uwagę, że gwałtowne wstrząsy społeczne (rozrost produkcji i konsumpcji, niezdolność kontrolowania efektu tych zjawisk, podminowanie tradycyjnych światopoglądów, zakłócenia w sferze obyczajowo-moralnej) musiały wywołać refleksję krytyczną odniesioną do historiozofii dotąd bezproblematicznej. Stąd też - nie inaczej niż Lyotard - odrzuca on ideę proletariatu jako podmiotu dziejowego oraz gatunku ludzkiego, który ma ziścić swoją istotę w trakcie procesu historycznego, aby podważyć w końcu również kategorię pracy jako klucza do całej praktyki społecznej, do jej pełnej demokratyzacji.

Wykładając w r. 1983 swoje stanowisko o *Diskursethik*, podobnie jak Lyotard powiada on, że nie ma ponadhistorycznych norm, ani nie można odwołać się do trybunału nagromadzonych w historii "przesądów" (tradycji), co proponuje Gadamer. Etyka nie rozstrzyga raz na zawsze jaki jest dobry sposób życia, sam rozum nie dostarczy wystarczających argumentów za takimi rozstrzygnięciami (trzeba jeszcze wrażliwości moralnej i dyspozycji do wyczuwania kontekstu sytuacyjnego oraz rysujących się w jego granicach alternatyw). Tak więc o uprawomocnieniu sądów na tym obszarze wolno mówić jedynie w sposób ograniczony (uznanie ich zależy od danej osobowości i danego układu kulturowego, od wizji krytyczno-terapeutycznej, jaką się przyjęło). Niemniej jednak Habermas sądzi, że bez dążenia do idealnego porozumienia językowego, a także wspólnych norm ustalonych w swobodnej dyskusji przez wszystkich zainteresowanych z punktu widzenia ich potrzeb i dążeń, nie można by w ogóle utrzymać zdrowego funkcjonowania życia społecznego. Ponadto, w imię optymalnej naprawy systemu społecznego, ludzie zmuszeni są ustanawiać uzgodnione założenia emancypacyjne. Co więcej, według Habermasa poznanie teoretycznie sterowane, ale dające się w określonej mierze sprawdzić, jest w stanie oferować takie wyniki, które pozwalają rozstrzygać spory i zobowiązywać do przestrzegania takich a nie innych reguł badawczych, sposobów zachowania się, ocen dotyczących tego co dobre i piękne. Lyotard, według niemieckiego filozofa, myli gry językowe z roszczeniem do uprawomocnienia każdego możliwego dyskursu. Pierwsze są wielorakie, skłócone ze sobą, drugie nie mogą być puszczone samopas, gdyż jakieś normy poznawcze, moralne i estetyczne zgodne z logiką wewnętrzną tych dziedzin duchowych są nieodzowne. Mają one być wymogiem wynikającym z pluralizmu, jaki cechuje życie codzienne (*Lebenswelt*), z heterogeniczności postaw i konkurencyjności projektów w każdej z owych dziedzin. Trzeba je wszystkie jakoś ze sobą

uzgadniać, aby budować względną równowagę wewnątrz danego obszaru oraz z kolei inicjować w sposób optymalny (nic więcej bowiem nie da się osiągnąć) całość społeczną, zawsze płynną i chwiejną. Habermas nie sądzi tedy, aby można było w ogóle porzucić filozofię z aspiracjami uniwersalizującymi, ale zgadza się, że trzeba ją impregnować na metafizyczne mrzonki. Nie zgadza się, aby za burtę wyrzucić wszelkie myślenie krytyczne, gdyż wówczas poddajemy się z góry wciąż nasilającej się dominacji rozumu technoinstrumentalnego. Nie może przystać na lyotardowskie paralogizmy i ciągle eksperymentowanie poznawcze, gdyż jakaś zasada epistemiczna może i musi być odkryta, co bynajmniej nie pociąga za sobą jakoby nieuniknionego terroru koncepcyjnego. Samokrytycyzm filozoficzny wymaga, według niego, samouzasadnienia (warunku tego nie spełnia, jak powiada, negatywna dialektyka Adorna), a takiego zabiegu niepodobna dokonać bez klarownej racjonalizacji aparatu badawczego i wskazania jej *solid grounds*. Inaczej formułując, trzeba sięgnąć po Rozum jako przesłankę nieodwołalną, jeśli chce się uniknąć ucieczki w niewiadome, jakimi są np. magiczna forma mimesis u Adorna, albo chaos agonistycznych tendencji (*vis operativa*) np. u Lyotarda. Takim rozumem dla Habermasa jest *komunikative Vernunft* odniesiony do rzeczy i zdarzeń wokoło, wprzęgnięty w interakcje poznającego z innym podmiotem, wychodzący z własnej subiektywności ku subiektywnościom analogicznym. Osadzony w życiu codziennym, z jego żywiołem prerefleksyjnym, którego nie wolno lekceważyć, ale trzeba nim zawładnąć a nie ulegać popędowi, uczuciom, wyobraźni. Warto zaznaczyć, że w r. 1981 w rozmowie z A. Honnethem, E. Knodler-Bunte i A. Widmannem zrytowany presją pytających, którzy żądali odpowiedzi, dlaczego korzystał on z tyłu odmiennych szkół myślenia i dlaczego odcina się od swych poprzedników z Frankfurter Schule, pojawiło się stwierdzenie: "Myślenie sprowadzone do stylu życia, do wizji, do ekspresyjnego samoportretu nie jest już możliwe. Nie jestem producentem światopoglądu, chciałbym w gruncie rzeczy stworzyć parę małych prawd, a nie jedną wielką[...] z tą pożegnałem się na dobre[...] Taka elitarna koncepcja prawdy jest ostatnią resztą mitologii" (*op.cit.*, s. 129).

Przypadek Habermasa wydaje się być wodą na młyn tych krytyków, którzy powątpiewają w sensowność zbitki zwanej "postmodernizmem filozoficznym". Czy nie broni on, w inny sposób rozkładając akcenty, tych samych poglądów co jego antagoniści? Czy nie podkreśla, że każda myśl współczesna na tym obszarze winna wyżyć się pokusy totalizowania obrazu świata i tegoż poznania? Czy nie przyznaje, że motyw "końca filozofii" jest uwikłany w dzisiejsze

wysiłki filozofowania, czy nie głosi rezygnacji z fundamentalizmu (wszystko albo nic) i nie popiera prymatu obalalności teorii jako kontruderzenia wobec tych, którzy wciąż przywiązani są do absolu- tu w tym czy innym wydaniu? Dorzuca się do owych podstępnych retorycznych pytań jeszcze inne. Czy obok Habermasa, orędownika modernizmu wchodzącego ze swym instrumentarium intelektualnym na teren postmodernistyczny, nie znajdują tam również miejsca np. Lakatos broniący metanaukowo racjonalności naukowej, jak i Feyerabend, godzący właśnie w tę racjonalność na rzecz rozumia filozoficznego, który może przybrać formę dowolnego światopoglądu? Obaj zaś są uznani za myślicieli typowo modernistycznych; cóż więc za galimatias pojęciowy! Otóż podpisuję się pod tymi podchwytliwymi pytaniami, ale nie sądzę, aby kwestia postmodernizmu mogła być zdjęta z porządku dziennego.

Myśliciele francuscy - Derrida, Lyotard i Deleuze, a także ostatnie dzieła Rorty'ego zasługują jednak na wyodrębnienie. Wprawdzie każdy z nich jest niekonsekwentny (choćby dlatego, że potyczki prowadzi na zastanej ziemi filozoficznej, innej przecież nie ma!), wprawdzie Habermas Foucaultowi i Derridzie zarzuca absolutyzację ich tezy podstawowej, wprawdzie Lyotard nie potrafi oderwać się od Arystotelesa i Kanta, wprawdzie Rorty nie chce porzucić starego etosu, który mimo wszystko z uzasadnia akcentując wrażliwość i intuicję moralną, ale każdy z nich próbował unicestwić całe dziedzictwo filozoficzne. Jeśli odrzuca się zasadność kategorii źródłowych, takich jak początek i *telos*, substancja i istota, porządek względnie stabilny i mimesis, jeśli niemożliwy jest konsensus w odniesieniu do norm, to można i należy o tych poglądach mówić jako postmodernistycznych, urzeczywistniających w perfidnej postaci "koniec filozofii". Filozofując albo, dokładniej mówiąc, metafizofując zmierzają zarazem ku filozoficznemu harakiri. Paralelnym zjawiskiem do tego co czynią, byłby konceptualizm. Jako metasztuka wciąż pozostawał na polu porzuconej sztuki, podobnie metafizofia nie jest w stanie odstąpić od "umiłowania mądrości", które dezawuuje jako zajęcie bezsensowne. Postmodernizm w tej perspektywie stanowiłby fazę agonálną filozofii - porzucenie marzenia o jej misji wyjaśniającej całość bytu i istnienia ludzkiego, oraz terapeutycznej, zązębionej z projektodawstwem wyzwolenicznym. W ten kontekst wpisuje się m.in. myśl "ironiczna" samodystansująca się od zastanych paradygmatów, od uniwersalistycznej, parareligijnej perspektywy.

Jednakże, jak wynika z przytoczonych wypowiedzi i argumentów Lyotarda i Deleuze'a oraz z ostatniej wykładni Rorty'ego, postmodernizm posuwa się dalej. Na miejsce filozofii pojawia się ogólnokulturowe rozwiązanie o zmierzchu tego fenomenu bądź po pro-

stu stwierdza się, że podobnie jak literatura i sztuka (a więc jej status profesjonalny zostaje podważony) po prostu usensownia ona obszar wartości i działań indywidualnych. Mimo to również u wspomnianych teraz autorów mówi się nadal o filozofowaniu ze względu na szczególny typ dyskursu i szczególnych odbiorców. Kryterium jest natury formalnej i socjologicznej, przy tym nie całkiem jasne. Wszelako mniej waży tutaj kwestią nieuniknionej antynomii, w którą wplątany jest postmodernizm (zabija filozofię filozofowaniem o niej i nie tylko o niej), co skutki zajęcia takiego stanowiska. Rorty broni się przed nimi z ostrą samoświadomością, że nihilizm aksjologiczny utracą występowanie w imieniu wartości grupowych (*my*), ale jego usiłowania, aby wybronić etos solidarności i przeciwokrucieństwa, jak zwróciłem już uwagę, zawisają w powietrzu. Lyotard - politycznie zaangażowany po stronie ideałów demokratycznych - problem ten przemilcza, choć nie umie i nie chce oderwać się od kwestii deontologicznych. Mówi przecież wciąż o tym jak *powinniśmy* postępować, a zarazem podważa jakiegokolwiek wiążące kryteria etyczne (por. jego szkic "Heidegger et les Juifs" z r. 1989, gdzie sugeruje istnienie jakiegoś zmysłu moralnego, albo z tegoż roku wywody w "Das Undarstellbare - wider das Vergessen", gdzie w rozmowie z Christiną Pries dopuszcza powrót do moralnej anamnezy, nieustępliwego poczucia sprawiedliwości i odpowiedzialności). Natomiast ci, którzy postmodernistów filozoficznych na swoją modłę przyswajają, dostosowują ich "nauki" do analiz socjokulturowych. Zamiast ideału wolności indywidualnej, zharmonizowanej z wspólnotowymi potrzebami, pojawia się tu wolność inna, paranoi czna o tyle, o ile każdy ma być szczęśliwy dlatego, że może robić cokolwiek sobie zażyczy, stowarzyszony w masie, wobec której jest całkowicie obojętny, tak jak i ona pozostaje obojętna wobec niego. Wspólność wymienia się na stan zatargu i różnicowania; choćby zminimalizowaną jedność przekonań i postępowania wypiera wielość gier językowych, strategii poznawczych, zachowania się. Słowem, karnawał obfitości dóbr, festiwal wszelakich przyjemności przyprawiających o zawrót głowy, ekstatyczna wirówka bodźców i odpowiedzi na nie. Rorty zarzucił Habermasowi, iż "drapie się tam gdzie nie swędzi". Formuła ta zrobiła niebywałą karierę zwłaszcza pośród rzeczników antymodernizmu. Mnie wydaje się, że swędzenie jest bardzo silne, a więc jest co drapać. W końcu Habermas wycofał się z *le grand récit* upiera się jednak przy istnieniu rdzenia poznawczego i moralnego, który filozofia ma wskazać jako wiążący, mający mimo jego wielopostaciowości te same źródła wszędzie. Chce utrzymać transcendentalia i uratować heglowską ideę całości odnosząc ją do infrastruktury życia codziennego, do tego, co zdro-

worozsądkowo i intuicyjnie przyjmujemy jako stałe paradygmaty, a co z kolei rozum naukowy i filozoficzny koryguje i szlifuje w robocie teoretycznej. Nic z tych założeń nie pozostało w koncepcjach postmodernistycznych, opartych na grze intertekstualnej, nieskończonym rozplenianiu się znaczeń, skłóconych ze sobą dyskursach i strategiach praktycznych, kłaczu, wiedzy ściśle związanej z władzą (i *vice versa*).

Można by nadal replikować, że tak wybroniony postmodernizm filozoficzny można z równie dobrym usprawiedliwieniem nazwać późnym czy schyłkowym modernizmem, gdyż jest to stadium kulminacyjne konsekwencji wyciągniętych z klęski, jakie poniosły na wszystkich swych poziomach tyleż zasady racjonalności co irracjonalności. W wyniku ich bojów pozostały tylko ruiny; nie uchwalił się żaden autorytet, żadna charyzma nie ocalała się destrukcji. Taka argumentacja, według mego rozumienia problematyki tu analizowanej, byłaby dziwaczna. Przecież postmodernizm stanowi zwycięstwo przede wszystkim racjonalności technologiczno-instrumentalnej (Lyotard, przypomnijmy, słusznie zwrócił uwagę na ten rys, a nawet go wyolbrzymił i zamazał dystynkcję między mutacją aktualną i jej antycypacjami ogólnokulturowymi) oraz irracjonalności sprowadzonej do poziomu hedonistycznego.

Do ewentualnego wybronienia nadaje się więc jedynie taka oto teza: modernizm wielonurtowy i wielowarstwowy skurczył się pod ciśnieniem przemian ogólnospołecznych (m.in. kulturowych) tak znacznie, że utrzymały się te jego przejawy, które poprzednio traktowane były jako najlichsze. W takiej wersji kontrowersja przybiera postać słowną: mówi się o tym samym używając terminu schyłkowy (agonalny) modernizm, to znów postmodernizm. Drugi wydaje się przy tym bardziej adekwatny, gdyż dzięki niemu akcentuje się również to, co wypełnia ową nową formację poza dominantą racjonalności instrumentalnej i irracjonalności hedonicznej, mianowicie: totalny rozpad wartości, porzucenie etosu konfrontacyjno-heroicznego, kapitulacja wobec ssącej próżni, która pochłania wszystko i szybko z siebie wyrzuca, pogardę lub obojętność wobec elity duchowej, kpiły z uniwersalnych podstaw moralności i procesów poznawczych, oraz gilotynę przygotowaną dla indywidualności nieprzeciętnej, skoro toleruje się jedynie anonimowe jednostki w anonimowej masie (m.in. dlatego sądzę, że Rorty broniąc nadal wartości elitarnych i perswazyjnego potencjału prywatnej zaangażowanej wizji świata jest wciąż dłużnikiem modernizmu).

Tu godzi się powrócić do wątku powiązań wzajemnych pomiędzy postmodernizmem filozoficznym a artystycznym. O nakładaniu się interpretacji socjologicznych z alternatywną samowiedzą filozofi-

czną (bądź ściślej biorąc metafizyczną) pisałem już charakteryzując poglądy Deleuze'a i Lyotarda oraz dysputę tego ostatniego z Habermasem. Co tyczy się postmodernizmu artystycznego, to Foucault piszący o Russellu i Magritte'a "Ceci n'est pas une pipe", Derrida w studium o "Trumnach" Titusa-Carmela (w "La verité en peinture", 1978) i Lyotard w szkicach np. o Duchampie, Newmanie, Burroughs i Varese przytaczali zjawiska z zakresu neoawangardy, zarówno kontestacyjnej jak i konformistycznej. Lyotard zgoła odcinał się od "nowych dzikich" i ganił Olivę za to, że właśnie ich wyforował na postmodernistów, ale nie wiadomo jakich to artystów uznaje on naprawdę za przedstawicieli nowej orientacji, którą łączy z kantowską ideą wzniosłości. Sam jednak analizując (1984) twórczość Barnetta Newmana wzniosłość interpretował jako odsłonięcie tajemnicy bytu - po heideggerowsku! Skoro, według jego rozumienia tej idei, żadna określona forma nie odpowiada koncepcji twórczej, to mieści się w niej również koncepcja używania byle jakich środków wyrazu i chwytów stylistycznych oraz program ascetyzmu. W samej rzeczy - podkreślamy - dekonstruktywizm i jego pochodne jako najbardziej radykalna postać metafizologii odpowiadają metasztuce będącej punktem granicznym tendencji awangardowych. Zarazem jednak unieczniamy wszystkie zasady filozoficzne, te postawy myślowe upowazniają tyleż do uprawiania antysztuki, co bawienia się sztuką w sposób eklektyczny i pastiszowy. Dlatego nie liczą się tu przykłady przytaczane przez Derridę i Lyotarda, lecz zbieżność ich orientacji i argumentów z tym, co prezentują postmodernistyczni artyści. Neoawangarda - jakże złożone i wielopoziomowe zjawisko - jest przez nich traktowana wybiórczo. Interesuje ich ciągle eksperymentowanie, fragmentaryzowanie świata, gra przestrzenią i czasem, destrukcja wszystkich paradygmatów estetycznych, niepewność czy w ogóle istnieje coś takiego jak byt realny i czy można o nim sensownie mówić etc. Słowem, percypują neoawangardowych artystów postmodernistycznie. Wciąż spotyka się tezy, że modernizm akcentował autonomię sztuki, cenił wyłącznie jej wartości autoteliczne oraz ideę nowatorstwa, a postmodernizm odstąpił od pierwszej i porzucił drugą. Jednak łatwo przekonać się na materiale empirycznym, że pierwszy, jeśli jego kręgosłupem był nurt awangardowy, nie był wcale wyłącznie autoteliczny, zaś i drugi tych wartości nie przekreślił, gdyż cofnął się ku narracji i obrazowości w ramach dzieła-mikrokosmosu oraz nie wyrzekł się swego rodzaju nowatorstwa, choćby dlatego, że z cyniczną premedytacją uzgodnił swój rytm z rytmem mody i dyktaturą marszandów. Wystarczy wymienić nowojorską wystawę z r. 1988 pt. "Horn of Plenty" i jakże wymowne dzieło Jeffa Koonsa przedstawiające dużego prosiaczka (skarbonkę) prowa-

dzonego przez dwoje angelicznych dzieciaków. To żadne szyderstwo lecz po prostu znak czasu oświadczający "tacy oto jesteśmy".

Postmodernista artystyczny chętnie więc wskaże na wywody Deleuze'a o nomadyzmie i kłęczach, albo wywody Lyotarda o grach językowych i dowolnych równouprawnionych strategiach poznawczych, aby usprawiedliwić przyjętą przezeń pozycję. W utworach najbardziej dla postmodernizmu znamienne pastiszowanie utworów dawniejszych jak i najnowszych uważa się za naturalną konsekwencję "reguły bez reguł". Sięgnijmy po malarstwo. Tak pracuje np. E. Cucchi przerabiając na swoją modłę klasyków dawnych, to Malewicza, to znów Kiefera czy Schnabla. Na wystawie w rotterdamskim muzeum Boymansa van Beuningen w r. 1988 można było oglądać wspaniałą wystawę Roba Scholte, który umie wirtuozeryjnie namalować obraz w każdym stylu, nawiązując do każdej wielkiej osobowości twórczej z przeszłości dalszej i bliższej. Przy tym jest to artysta obdarzony wysokim stopniem samorefleksji, pozwalającej na przedstawienie dzisiejszego twórcy w postaci kłowna (1985) bądź odzianego w wystawny surdut człekozwierz (1988) kreślącego na płótnie drogę od *homo sapiens* wstecz ku małpie. Inny przykład takiej samowiedzy artystycznej to obraz Sandro Chia pt. "Malarz" (1983) - przedstawia on olbrzyma z obrazem abstrakcyjnym. Postać tę i jej samoprezentację można zinterpretować dwojako: oto żaloszny, prymitywny, wywatowany kolos chlubiący się byle czym, bądź też miniony już gigant z tablicą mojżeszową, z której niestety dzisiaj można się tylko naigrywać. Są to jednak przysłowiowe wyjątki. Bo wiem takie samozakwestionowanie, choć wprowadzone w obraz i figuratywnie wyrażone, jest echem znamiennego wątku świadomości modernistycznej, który wywodzi się na ogół od "Falszery" Gide'a. Są to zatem hybrydy-mieszanki, o których wzmiankowałem w części pierwszej mego szkicu, z tą wszakże różnicą, że w tamtych górowała orientacja awangardystyczna, którą tak dosadnie ujął R. Federman w formule *playgiarism* (czyli perfidna zabawa w kontrolowane plagiatowanie), tu zaś przeważa tonacja postmodernistyczna. Na ogół, jak bezbłędnie wskazał A.B. Oliva, dzisiaj się maluje, aby wyładować energię twórczą w byle jaki sposób, pasożytując na w muzeach, galeriach, ikonosferze powszechnej. Przedstawianie jest w modzie, ale jutro może nastąpić moda przeciwstawna. Wartości tradycyjne są tyleż krusze co wczorajsze awangardowe. "Kupuje się" cudze pomysły, aby własne ich trawestacje szybko sprzedać. Artysta nie odkrywa ani siebie, ani swych nieskazitelných poprzedników, gdyż nie ma już nic do odkrycia. Trzeba po prostu przetrwać w pustce duchowej. Ponieważ nie ma ani trwałych układów odniesienia, ani żadnych nadziei na zmianę sytuacji, przyjmuje się w najlepszym

razie postawę perswazyjną, postawę "nihilizmu radosnego". J. Dolkopil mówi z aplauzem o wyzbyciu się wszelkich ideologii i motywacji, S. Salle i J. Schnabel myślą tak samo. Żadnej eschatologii, żadnego wysiłku intelektualnego, żadnego etosu kontestacyjnego. O co zresztą warto walczyć? Kiedy zestawia się próby postmodernistyczne z hiperrealizmem, musi zastanowić fakt, że najlepsi artyści tego ostatniego nurtu byli "metodologami", że analizowali swój warsztat artystyczny, pytali o granicę i źródła "prawdy" malarskiej i fotograficznej, oraz wciąż jeszcze wierzyli w ewolucję ruchu awangardowego, mając się za jego szpicę. Były to jeszcze symptomy postawy na wskroś konfrontacyjnej, dociekliwej. Można i należy natomiast wskazać na hiperrealizm jako zaranie procesu przynoszącego jakości postmodernistyczne w latach 80. Dotykamy wówczas jego pozostałych założeń oraz wyników owej praktyki twórczej. Mianowicie górę w nim wzięły te postawy i dokonania, które charakteryzowały pospolite ruszenie hiperrealistów. Takie jak ich zależność od kultury masowej, ostentacyjny koniunkturalizm, komercyjne nastawienie, żywienie się cudzą ikonoczną, quasi-regionalizm lub populizm stanowiące wygodne wejście w sferę języka swojskiego, dostosowanego do gustów powszechnych i trywialnych. Dlatego też musi budzić sprzeciw interpretacja W. Kimmerliego (patrz "Die unvollendete Vernunft..."), według którego fotorealizm to jakoby postmodernizm właśnie dlatego, że uprzytomnił zatarcie granic między *Sein und Schein*. Ten rys - wręcz odwrotnie niżli w przesłaniu Kimmerliego - to jeszcze ślad modernistyczny. Tutaj napotykamy komplikację analogiczną do dwuznacznej relacji między dekonstruktywizmem a postmodernizmem. Hiperrealizm w jego masowym wydaniu jest produktem społeczeństwa konsumpcyjnego, którego kształty zarysowały się przecież przed pojawieniem się postmodernizmu w sensie ogólnokulturowym. Pop-art był znamiennym przejawem tego społeczeństwa, a zachował własności modernistyczno-awangardowej orientacji. Jak tej trudności stawić czoła? Chyba tylko tak, jak wykazałem w części pierwszej mego szkicu, tzn. traktując postmodernizm kulturowy jako wykwit już dojrzałego, przesyconego dobrami społeczeństwa konsumpcyjnego. Dlatego pop-art był buntem, a hiperrealizm bardzo szybko przerodził się w aprobatę taniej kultury masowej.

Powróćmy do sprawy stosunku między aktualną metafizyką a twórczością wspomnianych artystów. Można by - zatrzymując mój tok wywodów - pomówić mnie o zgoła absurdalne obarczanie winą metafizyków ze szkoły paryskiej za to, co przypisać można więszości *Neue Wilde* i ich sojuszników. Jeśli jednak ktokolwiek tak od-

czytałby moją konstatację o powiązaniach między rozważanymi tu odmianami postmodernizmu, miąłby się z moją intencją. Nie twierdę, że owi artyści podążali za dziełami tych myślicieli ani też, że w tych dziełach znaleźli recepty na postawę *je m'en fiche*. Podtrzymuję jednak tezę, że występuje uderzająca odpowiedniość między założeniami i konkluzjami w sądach metafizyków odnośnie do etosu intelektualnego i wypowiedziami malarzy odnośnie etosu artystycznego oraz przede wszystkim ich praktycznymi działaniami. W świecie bez osi współrzędnych, w wieży Babel ze zgiełkiem języków, dyskursów i projektów, malowanie pozbawione sensu, wirtuozerijne czy też byle jakie, wydaje się jedyną rozsądną decyzją. Z tego też względu trudności interpretacyjne rodzi twórczość A. Kiefera, który swą dwuznaczną mito-dramę zaczął tworzyć długo przed tym, jak wcześniej niżli pojawili się nowo-dzicy malarze. Kiefer chciał i wciąż chce powiedzieć światu coś ważnego - jedni sądzą, że i demaskuje on monstrualność nazizmu, gdyż po Oświęcimiu nie można i nie powinno się zaznać spokoju, drudzy, że jednak mimo oskarżycielskiego kamuflażu opowiada się on za żywotnością chthonicznych, ciemnych sił, do których opacznie nawiązywali hitlerowcy. Inny kłopot to np. cykl "Cafe Deutschland" (rozpoczęty w 1977 r.) J. Immendorffa. Jego maniera malarska jest zgodna z orientacją postmodernistyczną, ale obrazy te chyba i przekazują więcej niż sam gest powrotu do przedstawiania świata i potrzebę malowania. Być może więc postmodernizm artystyczny pozostawia otwarte furtki dla postaw konfrontacyjnych? Wskazywałaby na te możliwości również architektura - obok powielania, pastiszowania i parodiowania stylów dawnych i najnowszych (łącznie z awangardowymi) pojawił się również tzw. konwiwializm, tzn. nawiązanie do tradycji lokalnych, odejście od rygoryzmu i ascetyzmu struktur standaryzowanych, a ponadto trend ekologiczny zmierzający ku uwzględnieniu symbiozy budownictwa ze środowiskiem naturalnym. To zjawisko należy jednak potraktować jako marginalne; centrum postmodernizmu jest sygnalizowanie rzeczywistości sztucznej, tej którą produkuje kultura masowa, która zalega w składnicach, salach i piwnicach muzealnych, książkach, katalogach, folderach itd. Tak sztucznej i tak eklektycznej, że nie wiadomo czy jej odbitkom na obrazie można przypisać drugi stopień sztuczności.

W punkcie, do którego dotarliśmy, warto uprzytomnić sobie, że postmodernizm występując w dwu postaciach - wąskiej (granicznej), w której jeszcze nasycony bywa samorefleksją modernistyczną i wytwarza "mieszkanki", oraz w głównej, szerokiej, antyintelektualnej i antyteoretycznej - tzn. antyawangardowej, ma podwójne odniesie-

nie do dekonstruktywizmu. Ten ostatni jest przecież wypełniony samowiedzą zagrożenia dla filozofii, a więc związany jest z graniczną postacią postmodernizmu, świadomego zatraty sensu sztuki. Świadczy o tym jego rodowód poststrukturalistyczny, wyjście od takich awangardystów, którzy kwestionowali ważność ekspresji i mimesis, określali swą twórczość jako *surfiction*, opowiadali się za prymatem tekstualności, co pociągało za sobą wzięcie w nawias osobowości artystycznej. Niemniej jednak co innego znaczył bunt przeciw estetycznym paradygmatom (nawet u Vautiera czy Cavelliniego, którzy wielbili siebie jako dzieło sztuki i wskazywali, że kapłaństwo jest błazeństwem), co innego znaczy zaś rezygnacja z wszelkiego buntu, gdyż nie ma już o co walczyć. Słowem, druga postać postmodernizmu może odwołać się do dekonstruktywizmu jedynie pośrednio - trywializując wyniki jego myślowego wysiłku. Ponadto warto pamiętać, że zestawienie ze sobą konceptualizmu jako modelu antysztuki z metafizologiczną postawą postmodernistów od innej strony ujawnia osmozę między niektórymi przejawami postmodernizmu a dziedzictwem modernistycznym. To właśnie ma na myśli Lyotard, kiedy analizuje fenomen wzniosłości i artystę nazywa filozofem. W gruncie rzeczy analiza ta odnosi się do neoawangardowych postaw i dokonań, bądź ich niewygasłej obecności w nowym trendzie powracającym do kanonów sztuki. Interesujący jest fakt, że postmodernizm filozoficzny w jego formie dojrzałej, jak u późnego Derridy, Lyotarda, Deleuze'a i Rorty'ego - przekształca się w postmodernizm paraliteracki (poetycki), co z kolei służy artystom jako usprawiedliwienie by podążać drogą pastiszów, eklektycznej papki, kakofonii heterogennych elementów. Krótko rzekłszy, drogą, która pozwala na nic-nie-mówienie, skoro religia i filozofia to fikcje między fikcjami innymi. Zestawienie konceptualizmu (metaszuki) z zakwestionowaniem głównych kategorii filozoficznych (metafilozofia) sprawdza się więc o tyle, o ile wyznacza drogę ku współpojawieniu się obu tych odmian postmodernizmu. Tzn. obok ostentacyjnego eklektyzmu występuje eseistyka literacka mówiąca o bezsensie filozofowania.

Wypada jeszcze dodać parę słów o niekiedy wysuwanej koncepcji, iż najnowsze próby powrotu do obrazu wypełnionego zawartością mimetyczną są w pełni uzasadnione naturalną potrzebą regeneracji duchowej, która została zakłócona przez sztukę modernistyczną. Regeneracja ma polegać na ponownej aktywizacji prawej półkuli mózgu (kierującej intuicyjno-syntetyczno-emocjonalnymi procesami), podczas gdy modernizm pod wpływem triumfalnego pochodzenia intelektu i naukowości premiował półkulę lewą, sterującą procesami analityczno-dyskursywnymi. Koncepcję tę wysunęli niedawno P.C. Vitz i A. Glimcher ("Modern Art and Modern Science. The Pa-

rallel *Analysese of Vision*", 1984). Według nich, modernistyczna twórczość jest oparta na dążnościach amimetycznych (*digital art*) i dlatego jej momentem kulminacyjnym był konceptualizm. Odwrót ku *analog art* (sztuce posługującej się znakiem symbolicznym) notują od fotorealizmu. Co najistotniejsze, twierdzą oni, że sztuka przynależy do sfery prawej półkuli, a wszelka tendencja do unaukowania twórczości artystycznej kończy się fatalnie. Koncepcja owa wydaje się być postawiona na głowie. Arbitralnie odcina się pracą artystyczną od myślenia i rozdwaja życie duchowe zdeterminowane neurobiologicznie na dwie nie przystające do siebie połówki (albo intelekt, albo intuicja i emocje). Arbitralny punkt wyjścia pociąga za sobą wyspekulowaną tezę o naturalności wyłącznie mimetycznych inklinacji twórczych. Wbrew faktom historycznym sprowadza się modernizm wyłącznie do sztuki bezprzedmiotowej. Błędnie, jak o tym gdzie indziej pisałem, przypisuje się fotorealizmowi nawiązanie do mimesis; ten sam błąd dotyczy i postmodernizmu jako sztuki rzekomo nasyconej znakami symbolicznymi. Deprecjonuje się przy tym jakże bogatą w impulsy filozoficzne twórczość duchową, swoistą dla niektórych modernistów (np. Kandinsky'ego, Witkacego, Mondriana, Malewicza, Duchampa). Łatwo wówczas chwalić quasi-ekspresję, która jest co najwyżej jednym z chwytów w ramach nowej "dzikiej" figuracji.

Modernizm - zreasumujmy wywody - żywił się utopią uautentycznienia całej kultury, przyrodę cenił tak wysoko, że albo bezlitośnie ją kolonizował, albo szukał w niej arkadyjskiego schronienia. Postmodernizm zamazał linie demarkacyjne między tym co autentyczne i nieautentyczne, naturalne i sztuczne, ogromną pulę wartości kulturowych ściągnął z piedestału, przyrodę po prostu unieważnił.

Do skrótowego skomentowania pozostała jeszcze kwestia intelektualnej mocy metafizologii, którą proponuję określić jako postmodernistyczną. Już wcześniej podkreślałem, że argumentacja z zmierzająca ku przypieczętowaniu "końca filozofii" spotkała się z ostrymi kontratakami, zwłaszcza w Niemczech Zachodnich, gdzie obok Habermasa w polemikach uczestniczyli tak świetni badacze jak Wolfgang Iser, autor kapitalnej formuły *unsere postmoderne Moderne*, oraz Albert Wellmer. Nie pójdę za ich tropem, gdyż rozszerzyłyby to i tak nadmierne sprawozdanie z dyskusji o postmodernizmie. Chcę natomiast wysunąć pięć zarzutów (czy jak kto woli zastrzeżeń), które wydają mi się najważniejsze. Pierwszy z nich dotyczy tezy o tym, iż filozofia modernistyczna wykazywała chorobliwą skłonność do ujęć totalizujących opisywaną i analizowaną rzeczywistość. Otóż, stwierdzenie owo można bez wielkiego wysiłku zastoso-

wać również do oskarżycieli. Marquard mówi sam o *Prinzip des Nichtprinzipiellen*, a więc świadomy jest paradoksu filozofowania przeciw filozofii. Nie tylko u tych myślicieli będących umiarkowanymi (czy słabymi) postmodernistami wskazać można ów dylemat. Obecny jest on również u Rorty'ego i w szkole paryskiej. Rorty w pierwszej książce porzucił wyjaśnianie absolutnych zasad świata, ale nie zrezygnował z oświecających funkcji filozofii. W "Contingency..." problematyka przypadkowości jest tak wyłożona, że wolno mówić o pierwiastkowej prawdzie, bowiem wszystko, zawsze i wszędzie w odniesieniu do bytu i języka, wiedzy, moralności da się sprowadzić do okolicznościowych układów. Ponadto apel, aby bronić etosu solidarności, chyłkiem odsyła do jakiegoś *transcendentale*. Jeśli np. członkowie kibucu budowali wspólnotę opartą na tych ideałach, które są tak bliskie Rorty'emu, to nie wystarczy ukazać ich sensowność w określonych warunkach czasoprzestrzennych. Niepodobna bowiem pominąć zasad uniwersalnych, z których czerpali bodźce i prawomocność ich postawy. Zasad religijnych i parareligijnych, gdyż poza judaizmem oddziaływał na nich europejski ruch komunionalny XIX wieku. Derrida z kolei zmuszony przeciw był wyabsolutnić zabiegi dekonstruktywistyczne upatrując w śladzie, różni oraz w prapisać wiaź reinterpretowanym, tzn. w przestrzeni intertekstualnej, trwała przeciwwagę wobec zakwestionowanych principiów myśli europejskiej od Platona przez Kartezjusza i Hegla, po Heideggera i Adorna. Jest więc - mimo że wyrzekł się tego w "Philosophie et ces classes" (1977) - grafocentryczny. Lyotard wyakcentował jako *pars construens* swej postawy filozoficznej gry językowe i zatargi między różnymi, niewspółmiernymi (*incommensurable*) dyskursami, zaś Deleuze - myśl nomadyczną w miejsce osiadłej oraz chaos całkowity, rizomatyczny w miejsce kosmosu i wielokoznieniowej podstawy. Jakoż inkryminowany fenomen totalizacji polega nie tyle na uznaniu bytu za całość zorganizowaną wedle określonej zasady, ile właśnie na przyjęciu jakiejś fundamentalnej zasady. Tzn. zarówno na określonej metodzie postępowania teoretycznego, którą nazywa się holistyczną, jak i na odniesieniu jej do rzeczywistości, która tworzy całość zogniskowaną wokół jakichś wyznaczników głównych. Bez owych założeń (tzn. bez jakiejś anty-matrycy), jak się okazuje, nie może obejść się żadne filozofowanie. Taką anty-matrycą jest dla Derridy retoryka, dla Deleuze'a - patos przejawiający się w regionach szczególnej intensywności (*plateau*), dla Lyotarda - *aure savoir*, dla Rorty'ego - solidarność itd. Wszystkie te idee są wysoce niejasne, ale rzecz nie w ich niejasności, lecz w ich nieodzownej obecności.

Ów sposób myślenia właściwy filozofii obejmuje m.in. taką totalność, której konsekwentnie bronił znakomity historyzof N. Bierdiajew (zwłaszcza w dziełach "Russkaja Idieja" 1946 i "Samopoznanije" 1949), mianowicie odnoszącą się do kresu (końca) historii, ale - co dla naszej argumentacji rozstrzygające - taka totalność nie wynika w sposób konieczny z owego sposobu myślenia. Musi się również totalizować wtedy, kiedy zachowuje się dystans krytyczny wobec eschatologii związanej z koncepcjami filozoficzno-religijnymi. Słowem, totalizacje bywają rozmaite i jeśli się walczy z *le grand récit*, to automatycznie nie uchyla się tego zabiegu, który mam w mej polemice na uwadze. Normalnie bowiem rzecz biorąc, każda filozofia - mimo że substancjalnie jej *continuum* rozciąga się od uznania jedynie wiedzy ugruntowanej na Autorytecie aż po przestrzeganie reguły *omne dubitandum* (dla przykładu: od przyjęcia prawdy oświeconej opartej na księgach wedyjskich o wędrówkach duszy wyzwalającej się ze złudzeń *maya*, aby oddać się - *bhakti* - miłośnie duchowi Kriszny, najwyższemu *Bhaga-vana*, aż po neopozytywistyczny teoremat, wedle którego tylko myślenie sprawdzalne naukowo zasługuje na miejsce w tej dziedzinie wiedzy) - przyjąć musi jakieś wszechobowiązujące założenie. Paradoksalne nawet zaprzeczenie całościującego ujęcia staje się całościujące, gdyż pretenduje do tezy, od której nie ma wyjątku; również negatywność najbardziej radykalna przekształca się w pozytywność. Filozofia różnicy zastępuje filozofię tożsamości, metafizykę obecności wypiera jakaś inna "obecność", np. stawania się bez początku i punktu docelowego. Słowem, jak w micie starogreckim odradzające się głowy hydry, tak w myśleniu uogólniającym ze szczebla najwyższego, tzn. filozoficznego, zawsze odradza się jakaś zasada bądź przeciw-zasada pierwsza. Derrida czy Deleuze, Lyotard czy Rorty póty, póki filozofii nie udaje im się sprowadzić do wymiaru literatury i eseju krytycznego, natrafiają wciąż na opór materii myślowej, którą układają i kształtują wedle rygorów profesjonalnych. Zdają zresztą czytelnikowi z tego sprawę, bowiem filozofowanie o końcu filozofii nieustannie potyka się nie tylko o problem "apokalipsy" parateologicznej, ale przede wszystkim o problem teoretyzowania o całej rzeczywistości, a więc ostrożnie formułując, o problem rozważań wiążących nie tylko dla ich autora. Stwarza to nieuchronnie sytuację dylematyczną, dlatego że owo teoretyzowanie chce się samo doszczętnie wyrugować. *Notabene*, cała myśl nowożytna, a szczególnie modernistyczna (w takim ujęciu jakie tu przedstawiłem), jest walką między różnymi sposobami totalizacji, pośród których dwa są centralne. Tzn. totalizacji opartej na Rozumie bądź Anty-rozumie (jakkolwiek go się konkretyzuje). Można również, jak to się dzieje w ostatnich dekadach, szukać ich syntezy czy też ich

względnie dynamicznej równowagi. Kto zaś próbuje zmianę paradygmatu ugruntować na bezwzględnym wykarczowaniu tyleż tradycji Logosu co jego antypody - Mitu, to wpada w sidła niechciane. Mianowicie, ostatecznym układem odniesienia - szczególnie dobitnie o tym świadczą próby Foucaulta i Lyotarda, choć obaj przeciwstawiają się ostentacyjnie dyktatowi technokracji i biurokracji - staje się rozum instrumentalny, albo nawet instytucjonalny. Postmodernizm, który uderza w filozofię, uderza z kolei w racjonalność naukową, tak i tak podmytą przez samych *philosophers of science* w już dostatecznie długich dyskursach o jej statusie oraz granicach.

Kiedy kruszą się racje metanaukowe (metadologiczne) określające normy i dyrektywy, co ma być uznane za wiedzę naukową, wówczas o charakterze orzeczeń typu pozanaukowego i paranaukowego decydują racje pragmatyczne, czasem tak wąskie, że tylko doraźne. Nie wydaje się więc, aby krytyka postmodernistyczna zalecała się jako najlepsza z możliwych. Wręcz przeciwnie, odcinając się od sensotwórczej pracy Rozumu totalizującego bądź jego alternatyw (heterologii, której punktem wyjścia jest nietzscheanizm, czy też zwrotu medytacyjnego ku inspiracjom filozofii i religii Dalekiego Wschodu), skazuje ona samą siebie na uwiad przy pozorach olśniewającej dezynfekcji intelektualnej. Dodajmy jeszcze, że cała tradycja modernistyczna w tej dziedzinie kultury nacechowana jest pogłębiającym się krytycyzmem. Owa totalizacja dokonywana była po rzetelnym rozważaniu argumentów za wybraną zasadą i przeciw takim jej konkurentkom, które analizy destrukcyjnej nie wytrzymują. Nie sposób tedy oskarżać filozoficzny modernizm, że bez niezbędnego namysłu, bez podejrzliwości i nieufności akceptował propozycje zastane. Zabiegi refutacyjne i teoremat obalalności tyleż hipotez co projektów optujących za wiedzą absolutnie pewną (a cóż dopiero raz na zawsze daną) należą do jej żelaznego repertuaru. Co innego jednak destruktywizm wykoślawiający postawę opartą na samowiedzy krytycznej, skoro po jego robocie zostaje tylko popiół w rękach. Podejrzliwość rozumu czy anty-rozumu cenna jest wówczas, kiedy umacnia to, co najmniej podejrzane. Wszelako wszystko co rzekło się wyżej, nie da się zastosować do "Glas" i "La carte postale..." Derridy, ani do ostatnich wypowiedzi Lyotarda i Deleuze'a, ani w końcu do tego, co na kanwie analizy dzieł Nabokova i Orwella głosi Rorty. Bowiem dotarłszy do kresu krytycznego dyskursu, porzucają oni w tych wywodach filozofię na rzecz literatury. Jest to zarazem woda na mój młyn. Potwierdzają oni przecież w ten sposób moją kontrargumentację: albo filozofowanie z jakimiś zasadami pierwszymi, jawnymi czy ukrytymi, albo już niefilozofowanie.

Kolejne zastrzeżenie budzi ponawiane przez modernistów stwierdzenie, iż totalizacja pociąga za sobą w sposób nieunikniony totalitaryzm. Nie jest bowiem prawdą, iż każdy system myślowy odwołujący się do porządku kosmicznego i jakichś *arché* egzystencjalnych prowadzi do tego rodzaju konsekwencji. Wystarczy jako antyprzykłady zacytować myśl Blocha z jednej i myśl Levinasa z drugiej strony, a są to umyślnie przeze mnie wybrane koncepcje oparte na świadomym związku filozofowania z zasadą teodycei, bądź zlaicyzowanej w kierunku utopii, bądź też zmodyfikowanej tak, aby dialog z Bogiem maksymalnie zhumanizować i bronić, jak u autora "Totalité et Infini" (1961), filozofii nazwanej regionalną, nie-domkniętą. Kwestię tę rozpatrzył w przekonujący, jak sądzę, sposób Rene Girard w "Des choses cachées depuis la fondation du monde" (1978). W błyskotliwej polemice z Heideggerem dowiódł, że do logosu heraklitowego nie można zredukować *Logos* z ewangelii Janowej, albowiem w pierwszej zawarta jest pewna możliwość stosowania przemocy, natomiast w drugim *figura Christi* i motyw miłości wyklucza zniewolenie. Jeśli zaś praktyka kościelna była inna, to dlatego że metafizyka wprowadzona w życie często zmienia się w doktrynę inkwizytorską. Nie trzeba zresztą wracać tak daleko - do antyku i myśli judeochrześcijańskiej - aby uprzytomnić sobie potencjalne skazy całościującego myślenia. Znane nam są bliższe czasowo filozofie społeczne, które w swój kręgosłup mają niejako wpisany "imperializm" logiczny oraz w konsekwencji narażają się na pułapki ich praktycznego zastosowania. Warto jednak pamiętać, że to właśnie modernistyczna kultura, a w jej kontekście określone filozofie polityczne od J. Locke'a przez J.S. Milla do H. Arendt zakłada optymalną swobodę jednostki, pluralizm światopoglądów, autentyczną dialogowość, wzajemną tolerancję. Jeśli więc postmodernistyczne gry językowe i dyskursywne, rozpleniwanie sensów, kłącza etc. miałyby gwarantować głębszą i pełniejszą wolność, to należy zapytać, czy nie jest to wizja chimeryczna. W zestawieniu z nimi nawet projekt egzystencjalistyczny, w którym ontologiczna nicość zmuszając każdego do określonego projektu życiowego pozostawia szerokie pole dla indywidualnych wariacji etycznych, zdaje się być twardą opoką. Bowiem egzystencjalizm zakłada przynajmniej, iż za wybór odpowiedzialność spada na angażującą się jednostkę. Tutaj zaś całkowicie arbitralne sposoby życia zanurzone w chaosie oszałamiająco szybkich zmian jedynie *pozorują* wolność. Nikt nie musi za cokolwiek odpowiadać. Co więcej, "totalitaryzm" dekretów światopoglądowych zostaje zastąpiony totalitarną władzą menedżerów, rynku, reklamy. Jeszcze raz jestem zmuszony w kontekście tej polemiki zaznaczyć, że Rorty'ego akces do etosu solidarności i anty-okrucieństwa uwa-

zam za modernistyczne credo wewnątrz jego postmodernistycznej koncepcji. Słowem, jeśli sięga się po ideały, dla których realizacji warto umierać, w trzeba jakiegos "trybunału" (choćby sumienia indywidualnego), co w konsekwencji odstania niedomówioną zasadę pierwszą. To nie tylko zaangażowanie ideologiczne, ale i filozoficzne. Prawda, że projekt Rorty'ego nie jest wyzwolenczo-utopijny, lecz samozachowawczy przed degradacją osoby ludzkiej. Niemniej jednak projekt ów, jak w humanizmie oświeceniowym i jego kontynuacjach, zakłada nie tylko odmiennosć ale i wyzszosć natury rozumnej i etycznej nad bezrozumną i obojętną na etos.

Z zastrzeżeniem wobec tezy o totalizmie myśli przeraadzającej się w totalizm społeczno-polityczny bezpośrednio połączone jest następne. Po trzecie mianowicie, trudno zgodzić się, iż modernistyczny elitaryzm okazał się groźny w skutkach, a także że postmodernizm wykreślił go z obiegu kulturowego. Elity duchowe wprawdzie narzucały reszcie społecznej swoje wzorce i hierarchie, ale tylko w skrajnych przypadkach stosowano przymusy i co więcej, te techniki koercyjne były przez intelektualistów i artystów najsurowiej krytykowane. Ponadto od początku XIX w. istniały obok siebie, choć czasem przenikające się nawzajem, samoistne dwa układy tzw. wyższej i niższej kultury. Plebejsko-popularna jej odmiana stanowiła przeciwieństwo podstawę i zasobnik kultury masowej. Z kolei złudzeniem jest, jak miemam, przeświadczenie, że postmodernistyczna filozofia (i kultura *en globe*) nie pełni już żadnych funkcji ogrodniczo-wychowawczych etc. Nie ulega bowiem wątpliwości, że filozofia ta dostarcza wspomnianym menedżerom podparcia, że teoretyzuje ona określone zasady myślenia i postępowania, że to ona usprawiedliwia dekompozycję aksjologiczną itd. Regulując stare mitologie buduje się w ich miejsce nową. Znacznie gorszą, gdyż unieruchamia aspiracje duchowe, wyzbywa ludzi poczucia tragizmu, śmierć traktuje jako zdarzenie zwyczajne, zabija wrażliwość na tajemniczość istnienia. Zamiast ziarna zostają w garści plewy.

Zarzut kolejny, czwarty, trafia w obrońców postmodernizmu tyłeż w wersji filozoficznej co społeczno-kulturowej. Modernizm postawiony jest pod pręgierzem jako układ uniformizujący życie społeczne, dopiero postmodernizm ma być otwarciem na pluralistyczne bogactwo postaw, dążeń, realizacji. Ahistoryczne jest to przeciwstawienie. Modernistyczna kultura jest kolebką różnorodności, wielonurtowości, ustawicznej dyskursywności, autonomizowania rozmaitych dziedzin życia społecznego. To właśnie jej dziecięciem jest pluralizm jakości. Wydaje się zaś, że ów nowego rodzaju pluralizm ma charakter tylko ilościowy i powierzchowny. Dużo więcej, jeszcze więcej i coraz więcej - oto slogan nowej mutacji. Bylejakość i wszy-

stkojedność. Dialog głuchoniemych, którzy nie mają sobie nic do przekazania. Powiada się, że apologia wolnego rynku i zachęta do maksymalnej konkurencyjności angażują producenta (choćby ze względu na odbiorcę) do kultywowania jakości najlepiej pokupnej. Zgoda, ale nie tę jakość estetycznie stylizowaną, rzucającą się w oczy mam na uwadze, lecz tę, na której osadzone są, zderzane ze sobą autentyczne wartości. Powiada się, że neokonserwatywny trend nawiązujący do tradycji *self-made-manów* niejako narzuca proces najdalej posuniętej indywidualizacji, a więc w efekcie rodzi pluralizm jednostek współzależnych, ale samoistnie określających własne potrzeby, ekspresje, transakcje z innymi etc. I tutaj należałoby ostrzec przed nazbyt pochopnymi przesłankami i konkluzjami. Jestem raczej gotów zgodzić się z Habermasem i F. Jamesonem - chociaż ich tezę o bezpośrednim powinowactwie postmodernizmu z neokonserwatyżmem uważam za naciaganą (uzasadnienia jej nikt dotąd nie przeprowadził) - że na rynku aktualnym dominują nie indywidualni przedsiębiorcy lecz korporacje a także, że ich produkcja jest tak sterowana, aby stworzyć jedynie pozory autentycznego pluralizmu.

Wreszcie zastrzeżenie ostatnie dotyczące postmodernizmu w sensie artystycznym. Czyżby naprawdę teraz dopiero artysta odnalazł siebie, ponieważ nikt mu nie mówi jaka ma być jego rola czy misja, nic go nie zmusza do samorefleksji, wszystko zaś zwalnia go od odpowiedzialności? Czyżby jego "stan płynny" i wtopienie się w kulturę masową pod dyskretnym dyktatem menedżerów miałby dowodzić, że uzyskał nareszcie całkowitą swobodę? Czy uwolnienie się od przeklętych problemów, które zaiste niosła ze sobą awangarda, tzn. z konfrontacyjnego etosu, antycypacji i transcendencji *status quo* (blochowskiego *Vorschein*), nadawanie sensu egzystencji markotnej, zewsząd brutalizowanej i splaszczonej, to święto czy raczej żałoba?

Zdaję sobie sprawę, że zadaję pytanie retoryczne (normatywne), ale oszustwem byłoby uznanie, iż za opcją postmodernistyczną nie kryje się żadna aksjologia. Przyzwala się przecież na równo podzieloną bezwartość wszystkiego, co w rezultacie, podobnie jak w przypadku agonistyki strategii poznawczych (Lyotard) czy też kryptoelitarnych decyzji menedżerów, ustanawia zwycięstwo rozumu instrumentalno-technologicznego. Jest to droga, na którą wszedł był w początkach swych modernizm oczarowany jej blaskami, liczący dzięki niej na prometejskie zdobycze. Kiedy okazała się ciernista, szukano środków zaradczych, powracano na ścieżki stare, wydeptywano nowe, alternatywne. Dzisiaj wiadomo już, że to droga - mimo feerii neonowej, która ją rozświetla - prowadząca ku coraz głębszym ciemnościom. To co kiedyś przynosiło soczyste owoce dzisiaj spotworzyło w konsumpcyjnej *elephantiasis*. Jeśli stwierdzenia powyższe zo-

stałyby przyjęte, wzmocniłyby pogląd, że postmodernizm jest raczej chorobliwym symptomem kultury nowoczesnej. Tak ujednostronnie, że dopiero przeszedłszy przez piekło bezwartości będzie zdolna do ozdrowienia, tj. ożywienia wartości wypartych ale nadal życiodajnych oraz wartości nowych, które za naszych dni wyzwolił przysgasy teraz, ale wciąż potencjalnie wybuchowy nurt kontrkultury. W optyce tych refleksji postmodernizm nie tyle jest bowiem pochodną neokonserwatyizmu, co jego bratem syjamskim, a oba są symptomem społeczeństwa konsumpcyjnego w jego stadium dojrzałym. Oba też są wyrazem usiłowań, aby znaleźć drogę pośrednią między postawami apokaliptyczno-katastroficznymi, a utopijno-wyzwoleńczymi, które są naturalną negatywną reakcją na dzisiejszy rozkwit cywilizacji niszczącej *habitus* przyrodniczy i utracający tradycyjne wartości kultury. Owa droga pośrednia to przystosowanie się do *status quo*, uważanego za proces nieuchronny, tak aby można było zeń wyciągnąć optymalne korzyści dla twórczości intelektualnej i artystycznej. Wybór to wszelako nieszczęsny, gdyż prowadzi do ślepych i dusznych zaułków. Znamienne jest, że wszystkie znaczące analizy naszego zakrętu historycznego, wszelkie liczące się z aktualnym stanem rzeczy prognozy oraz wizje utopijne z nich wychodzące, mają wspólną przesłankę, mianowicie zgodne są w tym, iż za przystanie na produkcję dla produkcji oraz (bądź) wybujały konsumpcjonizm płaci się ogromną cenę degrengolady biologicznej i duchowej. A zatem postmodernizm albo sam wyschnie pod naporem klęsk, które spowoduje, albo trzeba będzie go duchowo i materialnie rozbroić...

Tyle mi się już powiedziało o postmodernizmie, a wciąż pozostaje poczucie niedosytu. Tylko wycinkowo wskazałem na jego przejawy artystyczne oraz nie dość wyczerpująco zanalizowałem jego odmianę społeczno-kulturową, kładąc nacisk bardziej na poglądy w tej materii niż na sam ich przedmiot. Przekornie chciałoby się od nowa zapytać, czy pojęcie to w ogóle jest niezbędne, a jeśli tak, czy nie można by zupełnie inaczej spojrzeć na rozpatrzoną kwestię, to znaczy *sine ira* wyważyć proporcje i ocenę tego zjawiska. Choćby tak jak wspomniany już Wolfgang Welsch w książce "Unsere Postmoderne Moderne" (1987), który proponuje odróżnić od postmodernizmu w wydaniu modnym i kiczowatym postmodernizm właściwy. Ten ma być zabiegiem higienicznym wobec wszystkich dotychczasowych jednostronności i jednoznaczności zawinionych przez kulturę modernistyczną w jej pogoni za absolutami. Nie sądzę, aby takie ujęcie sprawy uchylające w gruncie rzeczy cały problem w było trafne. Welsch ratując postmodernizm filozoficzny odcina go w sa-

mej rzeczy, wbrew temu co akcentuje, od pewnowiny ogólnokulturowej. Niewiele daje stwierdzenie, że to nowa faza modernizmu póty, póki nie zapytamy jakie są jej ewentualne zewnętrzne źródła i bodźce. Prowadząca na manowce wydaje mi się jego teza, że co było ezoteryczne w epoce modernizmu stało się egzoteryczne (w znaczeniu powszechnych przejawów) w epoce postmodernizmu. Jeśli Welsch trafia w sedno rzeczy, roztropnie byłoby w ogóle porzucić bałamutne pojęcie *Postmoderne*. Bardziej przekonujący jest dla mnie Lyotard, kiedy w szkicu "Règles et paradoxes" (babilone, Paris 1983, nr 1) przynajmniej, że postmodernizm jako szczególny modus modernizmu zasadza się nie tylko na zakwestionowaniu wszelkich odpowiedzi na pytanie o sens egzystencji, ale w konsekwencji również i tego nieznośnego pytania. Wówczas zaś wracamy do naszych baranów, tzn. do konsumpcjonistycznego kontekstu, który zawieszanie tego pytania usprawiedliwia. Niewykluczone wszelako, że to ja myślę się pozostając uparcie wiernym metaforze Kartezjusza o niezbędności odróżniania zdrowych i chorych jabłek w koszu filozoficznym. Bramy do dyskusji pozostają otwarte, bo jakże może być na naszym obszarze inaczej.

Problem jest zresztą znacznie głębszy niżli spór o modernistyczną naturę postmodernizmu. Polega na tym, że można zasadnie twierdzić, iż dzieje filozofii to ustawiczne powtórki jej samokwestionowania się. Leszek Kołakowski w "Metaphysical Horror" (1988) od tego motywu wychodzi i na nim zamyka refleksję. W tej znakomitej rozprawie znajdujemy *notabene* te same wątki co w "Contingency..." Rorty'ego. Nie ma żadnego metajęzyka, który by pozwolił opuścić wieżę Babel. Nie istnieją żadne takie kryteria wiarygodności poznania, które umożliwiłyby ekumenizm metafizyczny. Nie możemy uciec od relatywności prawd, gdyż systemy filozoficzne są wzajem na siebie nieprzekładalne, a ich ewentualne styeczne ze sobą motywy tak nikle, że nie sposób na nich oprzeć jednolitej teorii bytu. Takiej choćby jaka może być domniemana z rozmaitych ekspresji doświadczenia religijnego, byle nie artykułowanego teologicznie. Kołakowski argumentuje przy tym - i ja podpisuję się pod jego konkluzjami - że metafizyka jest wynikiem nieustępliwej refleksji nad postawami ostatecznymi, że rodzi ją i podtrzymuje poszukiwanie pewności absolutnej, że podobnie jak w doświadczeniu religijnym, w namyśle filozoficznym próbujemy wziąć odwet za kruchość kondycji ludzkiej. Horror metafizyczny na tym się zasadza, że nie możemy przestać pytać o zasady uniwersalne, a zarazem żadne odpowiedzi nie mogą być zadowalające. Filozofia jest tedy przekleństwem, ale niezbytnym; inaczej, bez sofistyki, rzecz formułując, jest możliwa właśnie dzięki swej niemożliwości w sensie uzgodnienia różnych odpo-

wiedzi i uniwersalizacji wiedzy oraz etosu. Wydaje się, że postmodernizm w jego wersji radykalnej od tego przekleństwa (tzn. pytań) chce się wyzwolić i że mu się to udaje za cenę pozbycia się filozofii. Jeśli tak rzeczy się mają, to dzisiejszą mutacją kulturową wyróżniałoby to, że wywiodła konsekwencje samoniszczycielskie z trwałego wewnętrznego dialogu filozofii z samą sobą. Postmodernizm filozoficzny w jego wariacie skrajnym, najsilniejszym, byłby zaś postmodernizmem już pozafilozoficznym, podczas gdy drogi doń wiodące przez refleksje metafizyczne pozostawałyby jeszcze wewnątrz tradycyjnego zbioru pytań wobec pytań. Wewnątrz postawy, którą nazywa się pyrronistyczną i która pozostaje dwuznaczna. Mianowicie pyrronizm współczesny (jak i zresztą klasyczny) jest nieuchronnie samozwrotny, tzn. sam siebie obala, gdyż zakłada bezwzględne zwątpienie w prawomocność przyjętych założeń. Z drugiej strony - szczególnie w dzisiejszej postaci - cechuje go nastawienie nie na epistemologiczną, lecz terapeutyczną (opcjonalną) siłę filozofowania. Ta dwuznaczność zanika, kiedy opcjonalna perspektywa zwycięża i filozofia, niezdolna do podtrzymania autorytetu Logosu czy Mythosu, ustępuje pola poetyckiej czy też publicystycznej wizji świata. Któż jednak mógłby dać głowę za to, że taki postmodernizm jest nieubłagany rezultatem kryzysu intelektualnego i w ogóle społeczno-kulturowego (który zaczął się od wieku XVII i poddany został analizie przez Husserla, Jaspersa, Heideggera, Adorna i Horkheimera), a zatem należy mu się poddać? Nawet sama antylinearna postmodernistyczna orientacja uchyla zgodę na taki historyczny wyrok. Mniemam, że to żadna konieczność i że z tej zapaści możemy wydostać, gdyż na szczęście to właśnie *horror metaphysicus* jest nieuleczalny.

Postscriptum. Szkic ten jest oparty na brulionie notatek sporządzonych w czerwcu 1988 r., które stanowiły materiał do wygłoszonego wówczas referatu na sesji zorganizowanej przez Instytut Sztuki PAN. Napisałem go jesienią tegoż roku, a kolejne lektury i przemyślenia uświadomiły mi ile w nim niedociągnięć i braków, choćby takich, jak skąpa analiza zachodnioniemieckiej (gdyż nawet Marquarda potraktowałem obcesowo) i włoskiej odmiany filozoficznego postmodernizmu. Gdyby starczyło więcej miejsca uzupełniłbym ponadto szkic uwagami o rodzimym wydaniu postmodernizmu. Ten jest tworem niezwykłym. Pozbawiona społeczno-kulturowego i filozoficznego podłoża jego artystyczna odmiana przyjmuje postać osobliwą. Jest bądź prezentacją naszego pandemonizmu cywilizacyjnego, bądź powrotem do wartości estetycznych traktowanych bardzo serio. W szkicu tym świadomie pominąłem tzw. warsztat na-

ukowy. Nie ma odnośników ani też wydzielonej literatury przedmiotu. Dostyc jednak przytoczyłem książek w samym wywodzie, a mógłbym dorzucić jeszcze inne, znamienne, np. Harry Rednera "The Ends of Philosophy; An Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality" (1986). Kto zechce, może według mej bibliografii szukać dalszych lektur i znaleźć odpowiednie cytaty, aby o podeprzeć mój krytyczny komentarz lub wojować z nim. Literatura o postmodernizmie jest tak przepastna, że można by zaproponować napisanie oddzielnego artykułu pt. "Przewodnik syntetyczno-typologiczny po P-M". Jeśli to kogoś bawiło, to rzecz chyba warta świeczki.