

Ewa Kochan

Rozum, wiara i nihilizm

Nowa Krytyka 10, 268-281

1999

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.

znaczącą sens jego poczynań” (s. 195).

Praca Aleksandra Manterysa jest więc nie tylko cennym zestawem idei zachodnich akademików, ale też materiałem przedstawiającym zmianę podejścia socjologów do badania świadomości społecznej i konstruowania rzeczywistości w jej ramach.

Ewa Kochan

Rozum, wiara i nihilizm

Ernest Gellner: Postmodernizm, rozum i religia. Przel. M. Kowalczuk. PIW, Warszawa 1997, 128 s.

„Postmodernizm, rozum i religia” to jedna z ostatnich prac zmarłego w 1995 r. Ernesta Gellnera, teoretyka o wielkiej intelektualnej odwadze i przenikliwym temperamencie polemicznym.

Filozofia, a może w ogóle kultura, to dla E. Gellnera naj-

pewniej pole bitwy, na którym ścierają się nie tylko poglądy czy idee, ale także osoby, interesy i namiętności (ograniczenia). Podejście takie – nazwijmy je tu zgodnie z pewną tradycją-podejściem „albo-albo”, w przeciwieństwie do podejścia „i-i” – w organiczny sposób wydaje się opierać na wyborze i wartościowaniu. W czasie wojny trudno jest bowiem zachować neutralność, tym bardziej, im bardziej wojna jest powszechna.

Zalety takiej interpretacji kultury są znaczne. Zamiast studiować „fenomenologię ducha”, obserwujemy „prawdziwe” pole bitwy z wyposażonymi w rozmaitą broń uczestnikami turnieju. Dopuszczalne są tu wszelkie możliwe charakterystyki – od najbardziej ogólnych, dotyczących dziejów jako całości, do najbardziej szczegółowych, wręcz osobistych. Scena pełna jest „żywych ludzi” i nic nie jest emocjonalnie obojętne. Nie ma również problemów z identyfikacją – swoich i obcych poznamy łatwo po barwach, które sami ohotnie przybierają.

Innymi słowy, owo „podejście wojujące” czyni z lektury zazwyczaj rzecz fascynującą, tym bardziej że i tym razem problem poruszony przez E. Gellnera należy do problemów najistotniejszych. Chodzi tu bowiem o kondycję kultury współczesnej, o „intelektualny stan świata”. Dodajmy, że jest to bez wątpienia problem doskonały z uwagi na nadchodzący koniec tysiąclecia. I pewnie wielu intelektualistów skrycie marzy o napisaniu podobnej – przynajmniej jeśli chodzi o problematykę – książki. Ma oczywiście postawa taka i swoje ograniczenia, do których powrócimy po krótkiej prezentacji „Postmodernizmu, rozumu i religii”.

*

Świat podzielony dotąd na pół w kwestiach najistotniejszych, u schyłku XX w. zdecydowanie się zmienił. Oto do tradycyjnych dwóch oponentów (Rozum lub Wiara, Liberalizm lub Socjalizm *etc.*) dołączył nieoczekiwane trzeci. Nowo powstały układ postaw daje się

najlepiej przedstawić w postaci trójkąta równobocznego. Równo oddzielone od siebie postawy wobec świata, fundamentalne i nieredukowane, to:

- „1. Religijny fundamentalizm.
2. Relatywizm, przykładem którego może być modny ostatnio «postmodernizm».
3. Oświeceniowy racjonalizm, zwany inaczej racjonalnym fundamentalizmem” (s. 10).

Książka „Postmodernizm, rozum i religia” identyfikuje i ocenia uczestników sporu, przy czym Autor już na wstępie opowiada się za jedną z postaw, a mianowicie deklaruje wierność „zasadzie oświeceniowego wątpienia”.

We wstępie zawiera się także informacja, której nie powinno się pominąć. Otóż praca Gellnera w zamyśle stanowić miała połowę większego opracowania, którego współautorem miał być „głęboko wierzący i praktykujący muzułmanin, profesor Akbar Ahmed”. E. Gellner podkreśla, że taka współpraca została przezeń zaakceptowana także i ze względów wychowawczych:

„mogłoby to nawet stanowić dobry przykład” (s. 5). Wypowiedzi jednak ostatecznie rozdzielono, co wydaje się być przyczyną niezadowolenia autora „Postmodernizmu...”. Racje odstępowania od planu są tu przemilczane, sprowadzone do woli wydawców. W naszym przekonaniu nie można jednak uniknąć pytania, dlaczego książki rozdzielono? Rozważania w tej sprawie, zwłaszcza bez znajomości pracy Akbara Ahmada „Postmodernism and Islam”, wydanej w Londynie w roku 1992, to czysta spekulacja. Niepokoi jednak, dlaczego od samego początku do głosu nie dopuszczono trzeciego rywala. Może to właśnie ostatecznie było przyczyną rezygnacji wydawców z zamierzenia, wyraźnie wbrew intencjom współautorów. A gdyby nawet tak nie było, już sama akceptacja pominięcia „tego trzeciego” wydaje się sprawą znaczącą i rokuje na przyszłość.

I faktycznie. Choć w omawianej pracy trójkątem jest równoboczny i oponentów jest trzech,

to ich ocena zdecydowanie się od siebie różni.

Religijny fundamentalizm współcześnie najwyraźniej występuje w islamie, choć zaznacza się także w innych doktrynach religijnych. Wiara jest tu stanowcza, bezkompromisowa, bezpośrednia i jednoznaczna. Fundamentalizm, zwany także integryzmem, odzęgnuje się przy tym ze wstrętem od wszelkich interpretacji modernistycznych, łagodnych, symbolicznych, rytualnych. W ogóle wszelka interpretacja obca jest integryzmowi. Prawda jest jedna i jest to prawda wiary, której artykuły są dane.

Jako antropolog społeczny i znawca kultury islamu Gellner rozważa problem niewielkiej podatności islamu na sekularyzację, tak typową dla industrialnych społeczeństw Zachodu. Otóż, ujmując najprościej, islam uniknął dylematu społeczeństw „zacofanych”, które muszą dokonywać wyboru pomiędzy własną „zacofaną” tradycją a obcą im nowoczesnością. Kultura islamu posiadała (i posiada nadal) pewną rezerwę,

która służyć może jako rodzimy ideał, i do której można sięgnąć w okresie przemian. Ten ideał to tzw. islam wysoki – islam uczonych miejskich, islam władzy centralnej, islam świadomości narodowej, istniejący od zawsze obok powszechnego dawniej ludowego islamu niskiego. Walka z zacofaniem nie musi zatem sięgać do obcych wzorów, lecz może postulować „powrót” do rodzimego ideału, odrzucając przy tym wszystko to, co typowe dla zacofanych: kulturę ludową, kult świętych lokalnych itp. „W przeciwieństwie do tego, co powszechnie uważają obcy, typowa muzułmanka w muzułmańskim mieście nosi dziś zasłonę bynajmniej nie dlatego, że jej babka tak robiła, ale właśnie dlatego, że babka zasłony nie nosiła; we własnej wiosce jej babka zbyt była zajęta pracą w polu, bez zasłony też uczęszczała do świątyni, zostawiając przywilej jej noszenia lepszym od siebie. Zatem przez noszenie zasłony wnuczka nie manifestuje swojej lojalności wobec babki, ale podkreśla fakt, że dołączyła

do grona ludzi wyżej od niej stojących” (s. 27).

W taki sposób islam wysoki oferuje swoim wyznawcom w okresie przemian rodzimą spójną doktrynę i poczucie społecznego i kulturowego awansu.

Integryzm islamski, choć „czasem okrutny”, jest ruchem „krzepiącym społecznie” i dobrze służącym swoim wyznawcom. „Milionom ludzi odpowiada życie według jego reguł: to musi coś oznaczać” stwierdza Gellner (s. 96). Prostota, szczerść i bezkompromisowość nie mogą, w jego opinii, nie budzić szacunku. Nawet, a może właśnie dlatego, że „ręka kata [oczywiście islamskiego – E.K.] nie zadrzy pod wpływem cytatu z Wittgensteina” (s. 97). Gwoli sprawiedliwości dodajmy, że autor „Postmodernizmu...” nie popiera owego kata, wierząc w możliwość – przynajmniej czasami – postaw tolerancyjnych. Znając jednak opinię Gellnera o Wittgensteinie, trudno pozbyć się pewnych wątpliwości.

Istnieją co prawda niedogodności i „zagadki”. I tak, choć islam wysoki wydaje się „być skrojony do współczesnej gospodarki”, nie ulega wątpliwości, że „wyniki muzułmańskiej gospodarki nie są tak znakomite, jakby można się tego spodziewać” (s. 34). A że znakomite nie są, można stwierdzić cytując choćby samego Gellnera – gdy pisze, iż spośród milionów ludzi islamu wielu cierpi straszliwą nędzę i wyzysk (s. 95).

Po drugie, powrót do „dawnego ideału” coraz wyraźniej „zlewa się z reakcyjnym nacjonalizmem, doprawdy coraz trudniej je od siebie odróżnić” (s. 33). Nie ulega jednak wątpliwości, że kwestia ta, dla wielu pierwszoplanowa, podobnie jak poprzednia, w omawianej pracy potraktowana jest marginalnie.

„Postmodernizm” to nowy gracz, choć w pracy Gellnera omawiany jest jako drugi rywal. Stosunek Autora do postmodernizmu – odmiennie niż poprzednio – jest zdecydowanie i jednoznacznie negatywny, wręcz pełen obrzydzenia: „niepewnie

czuję się na takich wyżynach i wobec takich głębi” (s. 37). Daje się przy tym zauważyć pewna niekonsekwencja w opisie i ocenie tego ruchu, wynikająca, być może, z podporządkowania tego opisu ocenie. Otóż z jednej strony pisze Gellner, że „postmodernizm jest ruchem współczesnym – ruchem silnym i bardzo popularnym” (s. 36). Z drugiej natomiast wielokrotnie podkreśla, że jest to dziwactwo kilku leniwych uczonych „prowadzących dosyć odosobniony tryb życia”. (Do epitetu „leniwych” powrócimy w dalszym wywodzie, choć wydaje się uprawnione użycie go w tym miejscu ze względu na opinię Autora wyrażoną wcześniej).

Kolejna niekonsekwencja to próba dyskredytacji postmodernizmu „metodą wielkiej damy” – nie rozumiem, nie przypominam sobie. Której to próbie towarzyszy natychmiastowa i najobszerniejsza w całej pracy charakterystyka i analiza tego ruchu. A więc postmodernizm, to przede wszystkim współczesna postać relatywizmu i wyłącznie

z tego powodu zasługuje na uwagę – rozpoczyna Gellner. „Prawdopodobnie to właśnie fuzja subiektywności i hermeneutyki wraz z faryzeuszowską obietnicą – a może monopolem – wyzwolenia przydaje tej perspektywie jej cech charakterystycznych” (s. 38) – precyzuje.

Subiektywność – wręcz „histeria subiektywności” to programowe zakwestionowanie jakiegokolwiek uprzywilejowanego obrazu świata. Hermeneutyka – to sprowadzenie świata do znaczeń występujących pod postacią „wewnętrznie sprzecznych kulturowych pakietów”. Wyzwolenie wreszcie – to bezpośredni skutek (lub cel) wcześniejszych rozstrzygnięć. Uprzedni gwałt – polityczny, imperialny – polegał przede wszystkim na narzuceniu konkretnej wizji świata, a także samej idei obiektywności ofiarom kolonialnego wyzysku. Kartezjusz *ergo* Kipling. Koniec Kiplinga oznacza zatem koniec Kartezjusza. Lub odwrotnie. Program taki – pisze Gellner – owocuje różnorodnością wypowiedzi, heteroglosją, dialogicz-

nością. Albo, innymi słowy, galimatiasem, bełkotem, chaosem, programową niezrozumiałością.

Pochodzenie postmodernizmu jest w pracy uznane za dość niejasne. Możliwi są różni przodkowie, jak: marksizm, a przede wszystkim marksizm frankfurcki, filozofia Wittgensteina, Heidegger. Słowem, ci wszyscy, którzy w filozofii współczesnej dążą do przezwyciężenia tradycyjnej epistemologii. Kwestia ta, w naszym przekonaniu pierwszorzędna dla całości wywodu, pozostaje świadomie na etapie intuicji.

Sam Gellner podkreśla, że plaga postmodernizmu w literaturze, a może nawet w filozofii, nie spędzałaby mu snu z powiek. Inaczej mają się jednak sprawy z „prawdziwymi naukami”. Dla antropologii społecznej postmodernizm to prawdziwa klęska. „Po co tracić czas i skazywać się na fizyczne niewygody badań w terenie? – cierpieniu, paraliżowi poznawczemu i duchowemu monologowi można równie dobrze oddawać się w stołecz-

nych kafejkach niegdysiejszej potęgi kolonialnej, skąd zarządzano strefą rzekomych badań terenowych. Poznawczą impotencję oraz *angoisse*, niepokój, można odczuwać równie silnie w Paryżu, jak i na Środkowym Wschodzie. Nawet silniej w Paryżu. Nie wiążą się z tym żadne uciążliwe czy żmudne pertraktacje o zezwolenie na badanie, żadne niewygody, żadne niebezpieczeństwo zarażenia malarią czy ukąszenia węża” (s. 63).

Byłby więc postmodernizm odbiciem „situacji uczonych”, niemożność poznawcza to w pewien sposób samoświadomość postawy, którą określić można mianem intelektualnego lenistwa. Oczywiście nie jest to wyjaśnienie wystarczające. Zawsze można przecież zapytać, dlaczego nagle uczeni zrobili się leniwi? I choć autor „Postmodernizmu...” takiego pytania otwarcie nie stawia, podejmuje jednak próbę wyjaśnienia i oceny analizowanego ruchu wykraczającą poza „wojującą” kwalifikację.

Jako postawa moralno-polityczna jest postmodernistyczny

relatywizm typową dla prowincji (tu – amerykańskiego Środkowego Zachodu) sentymentalną formą ekspiacji za grzechy ojców. Żal jest jednak mocno spóźniony. Dominacja, przeciwko której wytacza się armaty, skończyła się nieomal przed półwieczem.

Jako doktryna opisująca rzeczywistość społeczną relatywizm ów po prostu błądzi: obala go mnóstwo społecznych faktów. Postuluje on bowiem świat symetryczny, złożony z zamkniętych systemów kulturowych, równorzędnych pod względem wartości i znaczenia. Tymczasem ta symetria to „zgubna parodia świata” (s. 77), jeśli można o świecie jako całości cokolwiek orzekać, to właśnie to, że u schyłku naszego stulecia jest on całkowicie asymetryczny. Jeden, i tylko jeden rodzaj kultury bazującej na potężnym systemie wiedzy o naturze okazał się tak silny ekonomicznie, militarnie i administracyjnie, że wszystkie inne systemy musiały w mniejszym lub większym stopniu mu się podporządkować.

Industrializm – tak ów system określa Gellner – to sukces wyłącznie w dziedzinie nauk przyrodniczych. Nie oferuje on zrozumienia społeczeństwa i kultury. I to jest rzeczywisty problem. Postmodernizm, być może świadomie, utrudnia bądź uniemożliwia postawienie tego problemu. Uniemożliwia zatem zrozumienie tego, co naprawdę ważne w świecie współczesnym.

Jako doktryna myślowa, relatywizm prowadzi do myślowego nihilizmu, który, jak stwierdza Gellner, jest „z gruntu fałszywy”. Przez „nihilizm” Autor rozumienie możliwość oceny kultury jako całości ze względu na brak „ponadkulturowych kryteriów”, co postuluje relatywizm.

Jeśli chodzi o wzajemne stosunki pomiędzy pierwszymi dwoma uczestnikami sporu, to są one wysoce niesymetryczne. O ile postmodernizm darzy wszelki fundamentalizm programowym uczuciem i szacunkiem, o tyle ten ostatni bynajmniej nie odplaca mu wzajemnością. Ani jeśli chodzi o zaintere-

sowanie, ani tym bardziej uznanie.

Trzecia osoba dramatu – wprowadzona w tej sztuce na końcu – to „racjonalistyczny fundamentalizm”. Zaznaczmy już na wstępie, że spośród wszystkich używanych przez E. Gellnera określeń, to właśnie wydaje się być najbardziej wątpliwe. Nie pozostaje ono bowiem w zgodzie z Gellnerowską interpretacją racjonalistycznej doktryny, a przyczyny jego wprowadzenia wydają się być wyłącznie kurtuazyjne. Chodzić tu może po prostu o usprawiedliwienie określenia „fundamentalizm islamski”, co mogłoby się prawdopodobnie nie spotkać z aprobatą planowanego współautora tekstu. Jest to oczywiście nieco małostkowe podejrzenie, ale nasuwające się nieodparcie.

Oświeceniowy świecki fundamentalizm – pozostawmy przy określeniu Gellnera – będący w rzeczywistości metodologią naukowo-przemysłowej cywilizacji, daje się ująć w formie następujących tez:

1. Istnieje poznanie obiektywne zewnętrznej rzeczywistości, niezależne od kultury i powszechnie obowiązujące.

2. Wiedza ma ziemskie korzenie. Objawienie i wszelka z góry założona nieomyślność – są wykluczone.

Racjonalizm odrzuca więc arbitralność religii, absolutyzuje natomiast formalne zasady poznania (może także oceny moralnej). W nauce oznacza to jeden sposób prowadzenia badań, gdzie wszystkie fakty są równe i rozłączne i wszyscy obserwatorzy są równi i rozłączni. „Innymi słowy, żadnych cudów, żadnego bliskiego pośrednictwa, rytualnych czarów, konferencji prasowych, żadnych zbawicieli, żadnych świętych kościołów czy sakramentalnych wspólnot. Wszelkie założenia podlegają bliższej analizie, wszystkie fakty nowatorskim interpretacjom, tak jak wszelkie fakty poddawane są symetrycznym prawom wykluczającym przypadek cudownej, świętej interwencji Obcego w doczesność” (s. 106–107).

Jednakże poznanie nie jest tu aspektem tej czy innej kultury. Metoda obowiązuje w każdym ze światów. Mówiąc inaczej, poznanie i moralność są wyłączone z systemu Natury i sytuowane w porządku Transcendencji. Ideę tę najpełniej odzwierciedla kantowska koncepcja podmiotu transcendentalnego, będącego **warunkiem** wszelkiego możliwego doświadczenia.

Religijny fundamentalizm, relatywizm i oświeceniowy racjonalizm. W zakończeniu książki Gellner dokonuje próby oceny konkurujących koncepcji: „Jakimi wadami i zaletami charakteryzują się one jako systemy poglądów dopominających się o nasze oddanie?”

Słabością integrystów jest właśnie integryzm pozostający w oczywistej sprzeczności z oświeceniową etyką poznania (aprobowaną przez Autora). Słabością postmodernistów jest samounicestwiająca wewnętrzna sprzeczność ich doktryny: konsekwentny relatywista **powinien milczeć**. Słabość oświeceniowego racjonalizmu to nieco dłuższa

historia. Jako praktyczna wiara racjonalizm jest zbyt suchy i abstrakcyjny. Wyprany z emocji nie może stanowić podstawy do działania dla nie-specjalistów. Jako społeczny program obiecujący urzeczywistnienie racjonalnego porządku społecznego, oświeceniowy racjonalizm poniósł kilka razy dotkliwą klęskę. „W XX wieku podjęto bardziej socjologiczną i wyrafinowaną próbę wprowadzenia w życie oświeceniowych ideałów. Ona także zakończyła się terrorem i dyktaturą, a następnie ponurym załamaniem gospodarczym i, jakby jeszcze było mało, nędzą. Eksperyment dobiegł końca w 1989 roku, dwieście lat po zakończeniu Rewolucji Francuskiej” (s. 113).

Błędem, pisze Gellner, były tu nie jakieś szczegółowe rozstrzygnięcia czy unormowania, ale założenie ogólne: że prawomocna metoda poznawcza umożliwiając skuteczną krytykę społeczną, umożliwia także stworzenie społecznej alternatywy. Jest to w najlepszym przypadku możliwość, nie konieczność –

pisze Autor. Klęska uprzednich prób radykalnie ogranicza, a dla wielu uniemożliwia, podjęcie kolejnego ryzyka. Nie oznacza to jednak zgody na relatywizm: „każda wspólnota do swego pała totemicznego”. Nie może być także zgody na społeczną realizację fundamentalizmu – oczywiście dla kultury Zachodu, spadkobierczyni Oświecenia. Projekt Gellnera, nieszczególnie utopijny i nowatorski, to model dwuwładzy, podwójnego życia. „W dziedzinie sankcjonowania układów społecznych dawna pobożność zostaje zachowana w społecznej liturgii; natomiast nie jest brana pod uwagę w dziedzinie naukowego poznania” (s. 119). Nie stać nas na nic lepszego – pisze Autor, świadomy ograniczeń tego planu, szczególnie zaś kruchości równowagi pomiędzy prawdą rozumu i prawdą serca.

Rozważywszy więc wszystko, co było do rozważenia, Gellner konkluduje: Fundamentalizmowi szacunek – ze względu na wspólną przeszłość i szczerą intencję. Co oczywiście nie ozna-

cza akceptacji samej doktryny. Postmodernizmowi – w najlepszym razie – pobłażanie. Ze szczyptą nadziei, że przyczyni się on do złagodzenia obyczajów. Racjonalizm zaś na razie broni się sam siłą swych rzeczywistych praktycznych osiągnięć.

*

Jako że książka Ernesta Gellnera „Postmodernizm, rozum i religia” dotyczy jednocześnie spraw najbardziej ogólnych oraz kwestii szczegółowych i doraźnych, dyskusja nad nią nie napotyka praktycznie na żadne ograniczenia. Jakies ograniczenia trzeba jednak sobie narzucić, choć z daleka kusi Gellnerowska interpretacja nihilizmu, koncepcja islamu, problem przyczyni kłęski rewolucji społecznych w Europie itd.

Eliminacji opiera się właściwie jeden problem. Jest to oczywiście problem główny, nawet tytułowy. A zatem, czy podstawowe założenie Autora jest słuszne? Czy faktycznie we współczesnej kulturze konkurują

ze sobą trzy rywale? Problemy i wątpliwości wiążą się już z samym „ustawieniem” przeciwników. Opozycją dla religijnego fundamentalizmu jest w pracy Gellnera postmodernistyczny relatywizm, choć jest to doktryna historycznie najpóźniejsza, zaś tradycja ideologicznych sporów wskazuje raczej na znaną opozycję Rozumu i Wiary. Następstwem takiego właśnie „ustawienia” jest wniosek, jakoby głównym sporem współczesnego świata był spór pomiędzy integrystami a postmodernistami. Czy tak jest naprawdę? Jeśli nawet uznać za słuszną opinię o integrystycznym charakterze współczesnego islamu, to charakterystyka świadomości społecznej społeczeństw industrialnych w kategoriach postmodernizmu, a nawet relatywizmu wydaje się być co najmniej ograniczona. Z jednej strony mamy bowiem islam – powszechny system religijno-społeczny, z drugiej natomiast co? Koncepcja kilku uczonych z lewobrzeżnego Paryża, która, jak złośliwie pisze Gellner, pozostaje w niejasnym stosunku do

„masowej wiary”. Ów brak symetrii zaznacza się wielokrotnie. Pisze Autor, zresztą nie bez satysfakcji, że fundamentaliści nie słyszeli nawet zapewne o postmodernistycznych profesorkach. Nie jest to jednak dowód na znikomość relatywizmu, ale raczej skutek nieodpowiedniego doboru graczy. Zapewne spora część fundamentalistów słyszała o Wielkim Szatanie Zachodu i obawiać się raczej należy, że ręka karta nie zadrży ani pod wpływem cytatu z Wittgensteina, ani też Kartezjusza, a nawet Kanta.

Mówiąc inaczej, zaskakujące jest ubóstwo i schematyzm charakterystyk świadomości społecznej uprzemysłowionego Zachodu. Nie można przecież zadowolić się i poprzestać na opinii, że społeczeństwa te „prześląknięte są relatywizmem”, jak twierdzi Gellner.

Nasuwa się przy tym podejrzenie, że to właśnie „podejście wojujące” stworzyło taką oto „nieadekwatną sytuację”. Po prostu polemika i jej reguły wpłynęły na obraz stanu kultury.

Mimo jednak wszelkich wysiłków – zaliczyć do nich można już nazbyt karykaturalną charakterystykę postmodernizmu – obaj zachodni rywale, zarówno z praktycznych, jak i teoretycznych względów, wykazują zdumiewająco bliskie pokrewieństwo.

Zacznijmy jednak od owej karykatury. W związku z zarzucanym postmodernistom relatywizmem – a na tym przede wszystkim skupia się Gellner, choć oczywiście można taką decyzję zakwestionować – przypomnieć można anegdotę o sporze prostodusznego marksisty z przedstawicielem filozofii egzystencjalnej. Oto życie to wybór, którego dokonujemy w samotności, zatroskani i niepewni – deklamuje egzystencjalista. Jak to? – oponuje marksista. Przecież zawsze możemy zwrócić się po radę i pomoc do kolektywu...

Problem polega po prostu na tym, że tak jak samotność egzystencjalisty nie wyklucza się z poradą kolektywu, tak i kulturowy relatywizm nie wyklucza oświeceniowego racjonalizmu,

stanowiąc raczej jego aspekt, stronę, studium parcjalne. I nie należy dać się zmylić pozorom, a szczególnie ostrości polemik. Wojna może być także po prostu zaciekłym sporem w rodzinie. A więc nie wojna światów, ale raczej rodzinna awantura. Traktując sprawę nie do końca poważnie powiedzieć można, że Gellnerowska niechęć do postmodernizmu jest nazbyt żarliwa, by odnosić się mogła do Obcych. Tak podle potraktować można tylko krewnych.

O podejrzewanym pokrewieństwie świadczy wiele okoliczności. Po pierwsze, sam teoretyczny rodowód postmodernizmu. Marks, Marcuse, Heidegger czy Wittgenstein, podobnie jak Protagoras czy Nietzsche, nie dadzą się z myśli zachodniej usunąć bez śladu, a oznacza to, że relatywizm (różnie pojmowany) od zawsze stanowił składową myśli europejskiej. Po drugie, trudno byłoby zapewne znaleźć takiego relatywistę (postmodernistę), jaki straszy w pracy „Postmodernizm, rozum i religia”. Świat całkowicie syme-

tryczny, złożony z zamkniętych systemów kulturowych równorzędnych pod każdym możliwym względem, to faktycznie nie tylko „ponura parodia”, ale i nawet dla postmodernisty figura niemożliwa. Sprawa dotyczy raczej owych „względów”. Sam Gellner przyznaje, że zachodni racjonalizm dominuje w niektórych tylko dziedzinach – naukach przyrodniczych, technologii. „W innych dziedzinach, na przykład, jeśli chodzi o zrozumienie społeczeństwa i kultury, chociaż bez wątpienia przyczynia się do podniesienia poziomu naszej wiedzy i doświadczenia, trudno jednak mówić wtedy o radykalnej rewolucji, zmianie sposobu, w jaki spostrzegamy nasze życie. To zapewne pociąga ludzi ku hermeneutyce” (s. 82).

Relatywizm kulturowo-społeczny w nieuchronny sposób dopełnia zatem „przyrodniczo-technologiczny fundamentalizm” myśli zachodniej, jako że ten ostatni raczej nie rości sobie praw w stosunku do świata wartości i sensów. Postmodernizm zaś – z wszystkimi jego wadami

i ograniczeniami, trafnie wytkniętymi przez Gellnera przynajmniej w odniesieniu do jego antropologicznych zastosowań: prowincjonalny sentymentalizm, spóźniona ekspiacja, swoisty idealizm itp. – tu właśnie, w świecie wartości sensów i znaczeń, odnajduje swoje miejsce.

Nie jest przy tym ów relatywizm wyłącznie „miłością Obcego”. Nie dotyczy odległych i egzotycznych Wysp Trobriandzkich. Ma zastosowanie wewnętrzne, to znaczy, że jeśli już konkuruje z integralizmem, to nie islamskim, ale zachodnim, akceptując przy tym naukowo-technologiczne zasady praktyki społeczeństw industrialnych.

Nie co innego, jak ów nie-szczęśny relatywizm kulturowy postuluje na koniec i sam Gellner, tyle że nie w dziedzinie **poznania** – tę chce w całości oddać we władanie Metodzie – lecz kultury (społecznej wiary, ideologii itp.). Czymże bowiem innym jest postulowany przezeń projekt dwuwładzy, gdzie obok dyktatu nauki współlistnieje dowolność możliwych społecznych

usensowień świata? „W dziedzinie sankcjonowania układów społecznych dawna pobożność zostaje zachowana w społecznej liturgii; natomiast nie jest brana pod uwagę w dziedzinie naukowego poznania” – powtórzmy raz jeszcze. I dalej: „Kulturowy Kościół Powszechny, który zawiera je w sobie, pozwala jednostkom lokować się **dowolnie** [podkr. – E.K.] w tym spektrum, w żaden sposób nie przymuszając czy oczekując od nich, że wybór będzie konsekwentny: mogą między nimi wybrać zależnie od kontekstu, sposobności czy nastroju” (s. 119–120).

Nie jest to, co prawda, szczyt marzeń. Alternatywą jest jednak kolejna próba ustanowienia Królestwa Bożego na Ziemi. Wedle zasady: Do trzech razy sztuka...