

# Christopher Norris, Tetsuji Yamamoto

---

## Nowoczesność

---

Nowa Krytyka 13, 219-236

---

2002

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **Nowoczesność / ponowoczesność – punkty interwencji. Z Christopherem Norrisem rozmawia Tetsuji Yamamoto\***

**Tetsuji Yamamoto:** *Przez ostatnie dwadzieścia lat napisałeś wiele książek. Bardzo interesuje mnie Twoje myślenie o dekonstrukcji i postmodernizmie. Czym dokładnie jest postmodernizm? Jaka jest relacja między nowoczesnością a tak zwaną „kondycją ponowoczesną”?*

**Christopher Norris:** Cóż, myślę, że powinniśmy zacząć od pewnych dość podstawowych rozróżnień. Zwykle trudno ich dokonać, termin „postmodernizm” jest bowiem bardzo pojemny i obejmuje szeroki zakres idei, przekonań filozoficznych, ruchów i trendów społecznych, stylów sztuki, kulturowych form życia itd. W samej sztuce trzeba by odróżnić jego sensy czy sposoby jego stosowania na rozmaitych polach literatury, muzyki, filmu, architektury od sztuk wizualnych w ogóle. Istnieje jednak rozróżnienie jeszcze bardziej zasadnicze, mogące posłużyć za dogodny punkt wyjścia. Z jednej strony, postmodernizm jest zjawiskiem kulturowym o wielkim zasięgu, światopoglądem, etosem, stylem życia lub czymś, co trudno zdefiniować, ale co zapewne można scharakteryzować – w schematycznych kategoriach – poprzez wskazanie na jego rozmaite przejawy w „naszym obecnym stylu życia”. Z drugiej strony, postmodernizm jest prądem myślowym, który wyraża się w pewnych sformułowaniach, twierdzeniach lub teoriach dotyczących „kondycji” ponowoczesnej i tego, w jaki sposób ją osiągnęliśmy. Ów prąd myślowy obejmuje wiele zagadnień z gruntu filozoficznych – zagadnienia epistemologii, języka, teorii interpretacji, etyki, estetyki, polityki, refleksji historycznej itd. Rozwija się on przeważnie jako wysoce sceptyczna, czasami ultranominalistyczna teoria w rodzaju, na przykład, Baudrillardowskiej koncepcji postmodernistycznej „hiperrealności” – w której to, co „rzeczywiste”, jest tylko wytworem medialnej symulacji – lub Lyotardowskiej idei kresu

---

\* Fragmenty wywiadu nagranych w Cardiff 11 września 1997 roku. Przepisanie z taśmy – Azusa Takami; redakcja – Christopher Norris. Tekst wcześniej nie publikowany [przyp. tłum.].

Oświecenia, kresu metanarracji, kresu wszystkich starych legitymizujących zasad i podstaw oświeceniowych.

Uważam, że ta różnorodność postmodernizmu jest z wielu względów bardzo interesująca, ale i tym większe budzi zastrzeżenia oraz wątpliwości. Do pewnego stopnia zgodziłbym się z twierdzeniem Frederica Jamesona, iż nie można odrzucać czy potępiać postmodernizmu w szerokim (niedookreślonym) znaczeniu tego terminu, gdyż po prostu jest zbyt rozpowszechniony. Zachowanie takie przypominałoby postępowanie biednego starego króla Canute, który wierzył, że uda mu się powstrzymać przyływ, stojąc w wodzie po kostki, a potem wręcz po czubek nosa... Sądzę wszakże, że można krytykować i odrzucać pewne aspekty postmodernizmu w jego innej, bardziej specyficznej i filozoficznej formie, skoro myśliciele postmodernistyczni przedstawiają argumenty, twierdzenia, odczytania historii, a nawet swego rodzaju tezy filozoficzne, które często opierają się jednak na bardzo ograniczonym i częściowym zrozumieniu. O tego rodzaju postmodernizmie pisałem głównie w moich ostatnich książkach.

**T.Y.:** *Toteż chciałbym Cię najpierw zapytać o powody Twego zainteresowania postmodernistycznymi koncepcjami historii i dyskursu historycznego. W Japonii postmodernistów oskarża się o zarzucenie wszelkich standardów prawdy historycznej, obiektywności, odpowiedzialnego badania itp. Krytycy ci twierdzą, że postmodernizm jest bardzo swobodnym, folgującym sobie i nieodpowiedzialnym sposobem myślenia, z czym się nie zgadzam. Proszę wyjaśnij, dlaczego tak ważna jest, według Ciebie, tak uzasadniana krytyka postmodernizmu.*

**Ch.N.:** Tak, spójrzmy na to najpierw pod tym kątem. Otóż istnieje popularna postmodernistyczna doktryna historii, która z grubsza przedstawia się następująco. Historia jest fikcyjnym konstruktem, selektywnym, częściowym, ideologicznie zdeterminowanym czy naginany widzeniem przeszłości. Nie ma żadnej prawdy historycznej, mogliby powiedzieć niektórzy postmoderniści. Mamy zawsze do czynienia z konkurującymi i niewspółmiernymi ujęciami każdego znaczącego wydarzenia historycznego. Jest to podejście, z którym zgodziłby się, powiedzmy, Lyotard, a także postmodernistyczni sceptyczni historiografowie, tacy jak Hayden White. Myślenie takie ma oczywiście szereg źródeł, jednym z ostatnich jest, na przykład, poststrukturalizm, inne zaś są znacznie starsze. Innym są pisma Nietzschego dotyczące historii, swego rodzaju silnie rewizjonistyczna historiografia, którą Nietzsche nazywa *wirkliche Geschichte*, „efektywnym” czy „skutecznym” pisaniem historii. Kolejnym źródłem jest

pewne fragmentaryczne, a faktycznie – jak uważam – całkowicie błędne odczytanie Derridy: koncepcja, wedle której świat i wszelkie jego treści (ze zdarzeniami historycznymi włącznie) konstruowane są poprzez język i dyskurs. Jeszcze innym źródłem jest Foucault i poststrukturalistyczne odczytania Foucaulta. Wszakże pogląd ów jest raczej odbiciem bardzo obecnie rozpowszechnionego postmodernistycznego, sceptycznego nastawienia wobec historii. Uważam je za bardzo niebezpieczne. To właśnie temu aspektowi postmodernizmu trzeba – jak sądzę – przeciwstawić się w szczególności z tego oczywistego powodu, że pozwala on na wszelkiego rodzaju „rewizjonistyczne” przeinaczanie i zatajanie faktu historycznego. Oczywiście najgorszym przykładem takiego rewizjonistycznego podejścia jest próba umniejszenia czy relatywizacji tego, co wydarzyło się w nazistowskich Niemczech w latach Holocaustu. Kontestuje się też wiele innych aspektów i okresów historycznych, zarówno w życiu politycznym Wielkiej Brytanii, jak i innych, nie tylko europejskich krajów. Ten szczególny rodzaj postmodernistycznego sceptycyzmu wobec prawdy historycznej uważam za bardzo destrukcyjny, moralnie szkodliwy i ostatecznie cyniczny.

Toteż zajmuję się teraz między innymi pracą nad filozofią historii, próbą znalezienia realistycznej podstawy dla dyskursu historycznego, wskazaniem różnic między narracją powieściową a historyczną, wskazaniem całego wachlarza rozmaitych kryteriów, które stosują się do narracji historycznej: kryteriów przyczynowości, działania, ciągu czasowego, struktury wyjaśniania, logiki narracyjnej itp. Książki historyczne czyta się w inny sposób niż fikcję literacką i nie jest to tylko kwestia lokalnych czy tymczasowych konwencji kulturowych. [...] Moim drugim głównym obszarem zainteresowań jest w tej chwili filozofia nauki, ponieważ uważam, iż w namyśle nad rozmaitymi dziedzinami fizyki wielu z tych kwestii nie da się uniknąć. A zatem – krótko rzecz ujmując – bronię stanowiska realizmu krytycznego stosowanego na różnych obszarach badań, między innymi w filozofii, historii nauki i historiografii w ogóle.

**T.Y.:** *Piszesz o „końcu filozofii”. Co przez to rozumiesz?*

**Ch.N.:** Nie jest to wyrażenie, którego często używam i rozumiem je zapewne inaczej niż Ty. Posłużyłem się nim w podtytule jednej z moich książek (*What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy*), lecz jest to w istocie pewien żart lub sprzeciw wobec płaskich argumentów, że filozofia w jakiś sposób dobiegła końca, wyczerpała idee, wykorzystała swój potencjał itd. Słowo „koniec” pojmowałem zatem w innym znaczeniu; raczej

w znaczeniu celu, ostatecznego punktu, kierunku, czegoś, do czego się dąży. Z pewnością modne jest mówienie o „końcu filozofii”, a dla takich filozofów jak, powiedzmy, Richard Rorty znaczy to zwykle koniec pewnego sposobu uprawiania filozofii opartej na ideach prawdy, metody, zgodności pojęciowej, pojęciach apriorycznych, odwiecznych ustaleniach, danych zmysłowych, argumentach transcendentálnych, prawdzie u kresu badania itd. Rorty powiedziałby, że tego rodzaju filozofia dobiegła końca, gdyż po prostu nie można już dłużej wierzyć w takie rzeczy. Zgodziłby się z wieloma postmodernistycznymi myślicielami, że nie są nam już one dostępne, że nie możemy się ich trzymać w dobrej wierze lub w pełni świadomie. Tu muszę zaoponować. Mówienie o „końcu filozofii” uważam za przedwczesne – wręcz absurdalne – choćby dlatego, że ci sami ludzie, którzy systematycznie głoszą „koniec filozofii”, nadal filozofię uprawiają. Jak wiesz, Rorty nadal pisze o filozofach. Nieustannie pisze o wielkich filozofach tradycji Zachodu, jak również o technicznych kwestiach współczesnej semantyki filozoficznej, epistemologii i filozofii umysłu. Toteż w przypadku Rorty’ego mówienie, że filozofia dobiegła końca, jest nieco przedwczesne. Takie przynajmniej odnoszę wrażenie.

**T.Y.:** *Niektórzy uznają Derridę i Foucaulta za myślicieli postmodernistycznych. Idee Derridy i Foucaulta uznają niemal za identyczne. Uważam jednak, że idee te są odmienne, a nawet antytetyczne. Jakie są, według Ciebie, główne różnice między Derridą a Foucaultem?*

**Ch.N.:** Powiedziałbym, że istnieje kilka istotnych różnic. Po pierwsze, Foucaulta interesuje historia społeczna, jest on historykiem idei czy kultur i cywilizacji – w każdym razie jest myślicielem trudnym do sklasyfikowania. Interesuje go przede wszystkim historia, nawet jeśli problematyzuje on pojęcie historii. Pisze o okresach historycznych, zmianach, mutacjach kulturowych itd. Derrida, jak myślę, jest przede wszystkim filozofem. W tej kwestii zachowałby najprawdopodobniej ostrożność i nie satysfakcjonowałaby go taka charakterystyka, lecz myślę, że interesuje go głównie filozofia, a jego argumenty są często na wskroś filozoficzne. Nie tylko w tym sensie, że pisze o tekstach filozoficznych, o Platonie i Arystotelesie, Kartezjuszu, Kancie i Heglu, o Nietzschem, Husserlu, Levinasie i J.L. Austinie, lecz w tym sensie, że Derridiańska lektura tychże tekstów jest lekturą silnie podbudowaną jego znajomością filozofii, a forma argumentacji jest najczęściej wyraźnie filozoficzna. Jest to forma argumentacji, jaką znaleźć można u filozofów od Platona do Kanta, zwłaszcza u Kanta. To różnorodna argumentacja transcendentálna, wychodząca od aprio-

rycznych warunków możliwości poszczególnych rodzajów wiedzy lub doświadczenia. Derrida bowiem zadaje typowe pytania w rodzaju: „jaki jest warunek możliwości odróżnienia, powiedzmy, mowy od pisma, pojęcia od metafory, znaku jako wyrażenia od znaku jako oznaki (w jego lekturze Husserla) lub natury od kultury w tekstach Rousseau?”. A są to pytania wybitnie *filozoficzne*: dotyczą prawdy, logiki, języka i przedstawienia; z pewnością jest to nowe ujęcie tych kwestii, i to takie, które odkrywa wszelkie dotychczas nie zauważone komplikacje, pozostając przy tym ujęciem ściśle filozoficznym. Uważam, że Derrida to faktycznie bardzo dobry filozof *analityczny*, oczywiście nie w wąskim znaczeniu „analityczności” – oznaczającej (z grubsza biorąc) anglo-amerykańską filozofię po roku 1930 – lecz *analityczny* w tym znaczeniu, że jest bardzo dobrym, uważnym, rygorystycznym, inteligentnym i krytycznym czytelnikiem tekstów.

Postaram się teraz dokładniej odpowiedzieć na Twoje pytanie. Uważam, że przy wyjaśnianiu różnic między Derridą a Foucaultem należy przede wszystkim skupić się na tym, co sam Derrida pisze o Foucaultcie w swym tekście *Cogito i historia szaleństwa*. Derrida ponownie zadaje pytania transcendentalne, pytania, które dotyczą warunku możliwości postawienia kwestii szaleństwa i tego, jak szaleństwo było kształtowane w dyskursie rozumu. Uważa on, że Foucault unikał tych kluczowych pytań, co prowadziło do naiwnego traktowania tego i innych epizodów w historii myśli. Foucaulta oczywiście tekst Derridy bardzo rozgniewał. Zbył go jako suche pouczenie, wynik koncentracji na „samym tekście”, co odwodzi studentów od prawdziwych socjo-historycznych i kulturowych kwestii. Uważał, że Derrida był nazbyt subtelny jego kosztem. W istocie Derrida podnosi pewne ważne kwestie filozoficzne dotyczące samej możliwości uprawiania tego rodzaju działalności, jaką chciał prowadzić Foucault, nawet jeśli Foucaultowi kwestie te wydawały się nudne i trywialne. Uważam jednak, że są to kwestie kluczowe i trafiają w samo sedno Foucaultowskiego, zasadniczo niemożliwego do zrealizowania projektu, aby napisać książkę nie o szaleństwie, lecz w *samym języku szaleństwa i jego prawdziwym głosem*. Myślę zatem, że ich zainteresowania są całkowicie odmienne i nie można umieścić ich w jednej szufladce z poręczną etykietką: „poststrukturaliści”, „postmoderniści” itp. Zbyt często, jak wiesz, Derridę i Foucaulta postrzega się jako przedstawicieli określonego pokolenia francuskich intelektualistów, tak jakby nie było żadnej istotnej różnicy między ich dziełami. Wydaje mi się to po prostu wynikiem czytelniczego lenistwa.

**T.Y.:** *W przypadku Foucaultowskiej Historii szaleństwa Derrida nie mógł zrozumieć praktyk dyskursywnych – pratiques discursives – na polu nierozumu. Dla Derridy różnica istnieje tylko na poziomie „śladu”, zupełnie niezależnie od życia, praktyk czy zainteresowań istot ludzkich. Wszelako istnienie samej filozofii nie jest możliwe bez istnienia ludzi. Toteż jej przedmiotem jest (lub być powinna) praktyka istoty ludzkiej. Wydaje mi się, że Derridzie brakuje tu prawdziwej filozoficznej głębi. W tym sensie jest on bardzo powierzchowny, nie uważasz?*

**Ch.N.:** Myślę, że nie masz racji. Wkładanie słów w cudze usta jest, rzecz jasna, zawsze niebezpieczne, ale domyślam się, że Derrida odpowiedziałby na twoje pytanie w kilku punktach. Po pierwsze, przyznaje on w innym miejscu, że Foucault wykonał ogromną, użyteczną i bardzo wartościową pracę, wartościową nie tylko w tym znaczeniu, że otwierała ona umysły ludzi na aspekt represji i marginalizacji, w szczególności marginalizacji mniejszości seksualnych – tak zwanych dewiantów seksualnych – oraz innych prześladowanych i gnębionych grup. Jestem pewien, że Derrida byłby pierwszym, który przyznałby, że Foucault wykonał niezwykle wartościową pracę. Ale chciałby on też oczywiście powiedzieć, że istnieje miejsce na ten typ analizy, jakiej on sam dokonuje. A obejmowałaby ona rodzaj argumentacji zaproponowany w *Cogito i historia szaleństwa*, mianowicie, iż Foucault nie umknął logicznemu podwójnemu związaniu [*double-bind*], swego rodzaju sprzeczności performatywnej. Foucault bowiem z wielką elokwencją dowodzi, że historia została zafałszowana, że rzeczy wykreślono z historii, że sprawozdania zostały przeinaczone, że wielkie wydarzenia (jak Wielkie Zamknięcie) i całe historie ludzkiego cierpienia zostały wykreślone z oficjalnych sprawozdań. Celem Foucaulta jest zatem ich sprostowanie, szczegółowe uzupełnienie tego, co systematycznie eliminowano, tłumiono lub po prostu ignorowano. A zatem, z jednej strony, Foucault prowadzi swego rodzaju moralną czy etyczno-polityczną krucjatę, która swoim warunkiem czyni możliwość przywrócenia pewnych prawd, jakie nie znalazły swego miejsca w dotychczasowym spojrzeniu na historię. Z drugiej zaś strony, gdy pisze w bardziej spekulatywny, inspirowany Nietzschem sposób, wtedy mówi: nie ma żadnej prawdy. Wszystko jest wytworem uznanych praw, członków rozróżnienia władza/wiedza; historia jest zawsze „historią terażniejszości”, pozbawiona jest jakiegokolwiek odwołania do prawd historycznych, które nie są tylko konstruktami dyskursu lub pewną projekcją wolną od naszych dzisiejszych uwikłań i interesów.

Sądzę, że mamy tu do czynienia z prawdziwą sprzecznością (jest to jedna ze sprzeczności wskazanych przez Derridę w jego tekście o Foucaultcie). *Historię szaleństwa* Foucault usiłuje napisać z pozycji szaleństwa. Pragnie mówić w samym języku szaleństwa, z jego akcentem i w jego idiomie; a przy tym pisze książkę na określony temat, tworząc dzieło naukowe o precyzyjnym i szczegółowym wywodzie, obficie opatrzone przypisami, dokumentujące rozmaite wydarzenia, między innymi Wielkie Zamknięcie. Foucault zatem, gdy wziąć pod uwagę jego poważną pracę historyczną, zachowuje się niemal jak tradycyjny badacz. Zakłada *istnienie* pewnej prawdy czy raczej szeregu poszczególnych prawd dotyczących zdarzeń historycznych. Całe to skrupulatne badanie historyczne należy udokumentować. Trzeba dostarczyć odpowiednich dowodów, przedstawić kwestię w racjonalny, uporządkowany, odpowiednio uzasadniony sposób. Gdy zaś Foucault wpada w ton nietzscheański, gdy zaczyna sceptycznie teoretyzować na temat kwestii namysłu historycznego, wtedy nie chce mieć nic wspólnego z żadną z tych tradycyjnych wartości.

Mamy tu więc przypadek tego, co nazywam wbudowaną sprzecznością między rzeczywistą praktyką Foucaulta a jego teoretycznymi, sceptyczno-nietzscheańskimi przekonaniem. I myślę, że celem tekstu Derridy o Foucaultcie, Kartezjuszu, Wielkim Zamknięciu itd. jest między innymi wydobyć tego właśnie napięcia w Foucaultowskim dziele. Nie jest to bynajmniej argument trywialny, jeśli pomyśli się o kontekście, o czasach, w jakich to pisano, o R.D. Laing, ruchu antypsychiatrii i stosunku Foucaulta do tego wszystkiego... Nie, nie uważam zatem, że podejście Derridy jest wąskie, nazbyt techniczne lub trywialne. Myślę, że robi coś, co filozofowie, teoretycy i krytycy robić powinni; wskazuje mianowicie sprzeczności, anomalie, nieciągłości i sprzeczne wnioski. Punkty te nie ograniczają się do wysoce wyspecjalizowanej domeny analizy i krytyki filozoficznej. Chodzi o przedarcie się poprzez rozmaite kwestie poruszane przez Derridę. Jedną z najpożyteczniejszych czynionych przez filozofów rzeczy – i nie tylko przez filozofów analitycznych – jest właśnie wskazanie owej niespójności pomiędzy przepisem a praktyką.

**T.Y.:** *Co rozumiesz przez „błędne odczytanie” i „błędne zrozumienie” w odniesieniu do tekstów Derridy lub – o czym piszesz w swojej książce The Truth About Postmodernism – w odniesieniu do ostatnich interpretacji Kanta?*



**Ch.N.:** To przedziwne, ale podczas pisania tej książki zdumiała mnie niezwykła wprost mnogość komentarzy do Kanta, z których większość dotyczyła trzeciej *Krytyki*, *Krytyki władzy sądowniczej*. Niemal obsesyjnie koncentrowano się na Kantowskim ujęciu wzniosłości, na co częściowo, jak sadzę, wpływ miało Heideggerowskie odczytanie z książki *Kant a problem metafizyki*. Zdaniem Heideggera, krótko rzecz ujmując, w pierwszej *Krytyce*, zwłaszcza w *Analityce transcendentnej*, wiele problemów nie znajduje rozwiązania, natomiast w późniejszych pracach stają się one przedmiotem szerszych (choć nie mniej problematycznych) rozważań. Pierre Bourdieu w swej książce *The Political Ontology of Martin Heidegger* stawia ciekawą tezę, iż czytelników pierwszej *Krytyki* Kanta można podzielić wręcz politycznie na lewicę i prawicę, w zależności od tego, czy koncentrują się na analityce, czy na estetyce transcendentnej. Heidegger bardzo zdecydowanie zwraca się ku estetyce transcendentnej i wszystkim tym słynnym i niejasnym fragmentom o mocy aktywnej wyobraźni, jako „pewnej ślepej, choć niezbędnej funkcji duszy”. Prowadzi to, tak przynajmniej twierdzi Bourdieu, ku zafałszowanemu, obskuranckiemu i politycznie bardzo wątpliwemu odczytaniu.

W każdym razie interesowała mnie owa uporczywa koncentracja na pojęciu wzniosłości, zwłaszcza wśród postmodernistów i komentatorów, na których wpłynął Heidegger. Lyotard powraca do tego tematu nieustannie, na przykład w *Kondycji ponowoczesnej* i *Le Différend*, ale także w swej późniejszej (i jak sadzę, znacznie lepszej) książce *Leçons sur l'analytique de sublime*. Myślę, że owo intensywne, niemal obsesyjne zainteresowanie kantowską wzniosłością towarzyszy wielu innym ideom składającym się na to, co nazbyt doniośle nazywać by można „polityką postmodernizmu”. Przykładem jest tu przekonanie, że pewnych zdarzeń historycznych nie można zkonceptualizować, adekwatnie przedstawić w narracji czy zrozumieć, ponieważ wywołują najrozmaitsze sprzeczne, niewspółmierne interpretacje. Kategoria wzniosłości przypomina o tym, wypukla wszystko, co nie daje się przedstawić, czego nie można podciągnąć pod odpowiednie pojęcie lub rozwinąć w spójnej, rozumiałej, w pełni przekonującej narracji. Toteż w rozdziale *Kant Disfigured* piszę, że istnieje szerszy kontekst – nie tylko filozoficzny, ale również społeczny, polityczny i etyczny – dla tychże obiegowych, postmodernistycznych odczytań Kanta. W rzeczywistości uważam, że są one odczytaniami *błędnymi*. Niektóre z tych idei można, rzecz jasna, wywieść z trzeciej *Krytyki*, z rozdziałów poświęconych wzniosłości, lecz uważam, że idee te mają swe miejsce w całości systemu Kanta

jako jedna ze składowych tego systemu i to zapewne składowa problematyczna. Jednakże w wielu postmodernistycznych odczytaniach jest to niemal jedyny temat, który przyciąga uwagę w tym – jeśli chodzi o pozostałe aspekty – nudnym, staromodnym dyskursie o rozumie, prawdzie i innych tego rodzaju oświeceniowych wartościach. Mamy zatem do czynienia z pewnym wypaczonym, przesadnym akcentowaniem trzeciej *Krytyki*, a szczególnie tych jej fragmentów, które dotyczą wzniosłości. Sam próbuję interpretacji tak zwanej „kondycji ponowoczesnej” poprzez krytyczny pryzmat owych rozmaitych odczytań (lub symptomatycznych błędnych odczytań) Kanta.

**T.Y.:** *Twoje badania mają szeroki zasięg, od filozofii nauki do dekonstrukcji, od teorii literatury do zagadnień epistemologii i semantyki filozoficznej. Dość dużo pisałeś o Paulu de Manie, włącznie z książką opublikowaną około dziesięciu lat temu. Dlaczego uważasz, że de Man jest tak ważny?*

**Ch.N.:** Cóż, de Man wydawał mi się – i właściwie jest tak nadal – bardzo interesującym, ale i głęboko niepokojącym myślicielem. Jego teksty odznaczają się pewnym rygiorem i wytrwałością, ale często są nazbyt subtelne – to nie jest dobre słowo – ukute i przeciwne intuicji, wręcz aż do perwersji. Od czasu napisania tej książki mam wiele wątpliwości odnośnie do de Mana. Wiązą się one nie tylko z jego osławionymi pismami z okresu wojny – coś zatrważającego, jak wiadomo. Sądzę również, że niektóre z jego odczytań, zwłaszcza odczytania filozofów, między innymi Kanta i Hegla, oparte są na bardzo wątpliwych interpretacjach, a często na jaskrawych dezinterpretacjach poszczególnych fragmentów. Jednakże de Man jest przedziwnym, fascynującym, skomplikowanym i niepokojącym umysłem, a w jego dziele – nawet w tekstach o Kancie – są fragmenty, które z racji ostrości i subtelności ujęcia są rzeczywiście niezrównane. Toteż gdy jakiś czas temu pisałem tę książkę, byłem dziwnie niezdecydowany; niektóre jego odczytania poszczególnych tekstów na przemian fascynowały mnie i odpychały. Napisałem ją głównie po to, by sprawdzić i wydobyć na własny użytek to, co de Man mówił w szczególności o Kancie i Heglu, ale także w swym wyjątkowym, późnym tekście o Pascalu, którego właściwie wciąż nie rozumiem – jak zresztą wszyscy, sądząc z milczenia na jego temat w większości współczesnych komentarzy.

Swego czasu wydawało mi się, że jeśli istnieje coś, co można nazwać „literacką” lekturą tekstów filozoficznych – mam tu na myśli ścisłą lekturę retoryczną w stylu dekonstrukcyjnym – to może ona przebiegać w jednym z dwóch kierunków: w kierunku derridiańskim lub de manowskim. De Man jest pod

wieloma względami bardziej problematyczny. Przynajmniej moje doświadczenie z lekturą Derridy – gdy pisze on o Platonie, Arystotelesie, Kancie, Husserlu czy kimkolwiek innym – jest takie, że chociaż znacznie komplikuje on całą kwestię odczytania, to ostatecznie analizowane teksty okazują się bogatsze, bardziej złożone, interesujące czy zajmujące, nawet jeśli naznaczone są wewnętrznymi akcentami i napięciami. Lektura Derridy faktycznie je wzbogaca. I tak powracasz od lektury Derridy do lektury Kanta, na nowo doceniając złożoność i subtelność Kantowskiej myśli. W przypadku de Mana kończysz jego teksty o Kancie – a szczególnie o Rousseau, Heglu czy angielskich poetach romantycznych – z poczuciem, że całe ich przedsięwzięcie okazało się w pewien sposób daremne. Nietzsche jest jedynym myślicielem, który wychodzi z tej operacji właściwie bez szwanku, ale dzieje się tak dlatego, że Nietzsche był protodekonstruktorem antycypującym każde (lub prawie każde) posunięcie, jakie de Man miał wykonać. Doprawdy, de Man miał swego rodzaju bezwzględnie sceptyczny, niszczący umysł, który rujnował wszystko, czego się tknął. Sądzę, że pod wieloma względami jest on głęboko niepokojącym czy wręcz odpychającym myślicielem, choć nie uważam, że reakcją taką prowokuje tylko odkrycie jego pism z okresu wojny. Oczywiście, nie sposób o nich zapomnieć. Ale gdyby nawet nigdy nie ujrzały światła dziennego, to nadal w jego pismach, zwłaszcza w późnych tekstach z *Allegories of Reading* i pośmiertnie opublikowanej *Ideologii estetycznej*, jest coś szokującego dla naszych zwyczajnych – co nie znaczy po prostu naiwnych lub złudnych – oczekiwań i przekonań. Po lekturze de Mana, nawet jeśli przekonał cię tylko połowicznie, nic nie pozostaje nietknięte. Nie istnieje żadna ciągłość, żaden rozwój, żaden postęp dialektyczny, żadna jedność pojęciowa, żadna możliwość sensowności.

Okazało się, że wszystko to mnie drażni – tak chyba można to najlepiej ująć – i pomyślałem, że spróbuję zrozumieć de Mana pomimo i wbrew jego wytężonym wysiłkom, by proces ten zaciemnić. Nie jestem pewien, czy w tej książce mi się to udało, ale mniej więcej miesiąc temu byłem na konferencji poświęconej de Manowi – po czterech czy pięciu latach, kiedy niewiele o nim czytałem, kiedy faktycznie unikałem czytania o nim z niektórych podanych tu powodów – i zdumiało mnie, że w rzeczywistości sprawy niewiele posunęły się naprzód. Otóż byli tam młodzi badacze de Mana, którzy znali bardzo dobrze jego pisma, ale nadal, jak się wydaje, stali przed tymi samymi problemami.

**T.Y.:** *Zachodnie myślenie jest często krytykowane za forsowanie ostrej dycho-*  
*tomii między przedmiotem i podmiotem. Lecz Foucault mówi o zniknięciu pod-*

miotu, o tym, jak staje się on epifenomenem języka, o jego nadciągającym kresie, „niczym wizerunku twarzy narysowanego na piaszczystym brzegu oceanu”. Czy dostrzegasz coś użytecznego lub twórczego w tych ideach Foucaulta?

**Ch.N.:** Otóż, jak mówiłem, mam ogólnie wiele wątpliwości wobec Foucaultowskiego podejścia do tych kwestii *via* teoria dyskursu: teoria podmiotu z jego pragnieniami, roszczeniami do prawdy, wartościami etycznymi, otaczającą go „rzeczywistością” społeczną itd. jako w pewien sposób wytworzonymi przez dyskurs. Chcę przynajmniej powiedzieć, że nie są one całkowicie konstruowane w dyskursie, a przynajmniej nie w foucaultowskim znaczeniu tego terminu, niezwykle ogólnym i nieco teoretycznie niedopracowanym. Problem ze słowem „dyskurs” polega częściowo na tym, że jest ono używane w wielu różnych, niewspółmiernych znaczeniach. Językoznawcy używają tego słowa dla oznaczenia dłuższego niż zdanie aspektu lub przykładu użycia języka, tj. fragmentu języka, który wykracza poza analizę gramatyczną i wymaga szerszych (kontekstowych czy pragmatycznych) rozważań. We współczesnym językoznawstwie używa się go z kolei w innym znaczeniu – „dyskurs” w ujęciu Benveniste’a jest aspektem języka obejmującym pewne odniesienie do czasu i miejsca wypowiedzi, określniki takie jak „tutaj”, „teraz”, „wczoraj”, lub pewne odniesienie do mówiącego i jego obecnego rozmówcy: zaimki osobowe typu „ja” i „ty”. Z kolei u Foucaulta i jego uczniów „dyskurs” nabiera niezwykle szerokiego znaczenia. Może oznaczać takie rzeczy, jak: „korpus wiedzy”, „Weltanschauung”, „ideologia”, „kod zawodowy”, „kulturowy sposób życia”, „nawyk myślowy”, „naukowy system przekonań”, „dominująca struktura założeń” itp. Termin ten jest w tym przypadku zbyt luźno i niedokładnie określony, aby był z niego większy pożytek.

Pozwolę sobie podejść do twojego pytania z nieco innej strony, odnosząc się raczej do późniejszych dzieł Foucaulta. Uważam, że wielki problem z Foucaultem – mam na myśli późnego, „etycznego” Foucaulta – polega na tym, że próbuje on przemyśleć ponownie samą naturę etyki, lecz czyni to w oparciu o swego rodzaju radykalny indywidualizm. Uważam, że oczywiście uwzględnia on Innego i roszczenia skierowane ku nam w naszych rozmaitych relacjach z Innym. Niemniej jednak jego idea życia etycznego lub dobrze przeżytego życia jest, jak myślę, przedziwną mieszanką stoicyzmu *à la* Marek Aureliusz i Baudelaire’owskiej koncepcji prywatnej estetycznej autokreacji. Weźmy na przykład późny tekst Foucaulta *Czym jest Oświecenie?*, który oczywiście zapożycza swój tytuł od sławnej rozprawy Kanta przedstawiającej projekt oży-

wienia wartości oświeceniowej myśli krytycznej. „*Sapere aude!*” – „Miej odwagę być mądrym!” – to wielkie motto Kantowskiego tekstu: nie bierz niczego na wiarę, ufaj tylko mocy swej racjonalnej myśli i krytycznej refleksji. Stosuje się to tak do spraw naukowego rozsądku, jak i do spraw polityki, postępowania etycznego czy przekonań religijnych. Uważam, że jedno z najdziwniejszych, najbardziej perwersyjnych pośród ostatnich błędnych odczytań Kanta to właśnie odczytanie Foucaultowskie, które przybiera postać pewnego kalamburu, gry słów dotyczącej znaczeń terminów „modernizm” i „moderna”. Toteż gdy pisze on o Kancie i modernizmie, doprowadza do tego, że to, co Kant rozumiał przez etykę – lub to, co oznaczała ona po Kancie – jest swego rodzaju estetyczną autokreacją, niekończącym się procesem autotransformacji. W ten sposób Kant w przedziwny sposób ulega przemianie w Baudelaire’a, w dandysa, *flaneur* szukającego wciąż nowych metamorfoz czy nowych stylów życia... Może upraszczam nieco jego wywód, ale naprawdę jest to przedziwne odczytanie i bardzo odległe od tego, co Kant miał do powiedzenia na temat życia etycznego. Ponownie zaznacza się tu niezwykle wyraźnie zwrot ku estetyce, który znajdziemy również u Lyotarda i innych myślicieli ponowoczesnych.

Niemniej jednak Foucault, moim zdaniem, powraca do tych problemów w swym późniejszym dziele. W jego tekstach i wywiadach z ostatnich lat znajdujemy fragmenty wyrażające smutek czy wręcz żal. Foucault mówi bowiem: „Gdybym tylko czytał Kanta wcześniej i dokładniej”, „Gdybym tylko czytał Adorna i Szkołę Frankfurcką, wtedy być może myślałbym inaczej o kwestiach «ja», autonomii, etyki, odpowiedzialności politycznej itd.”. Fragmenty te winniśmy traktować poważnie i nie uznawać ich za swego rodzaju żartobliwą pokorę ze strony Foucaulta, próbę rozbrojenia krytyków poprzez autoironię. Foucault miał zawsze skłonność do przyjmowania skrajnych stanowisk, wskutek czego sam zapędzał się w kozi róg. Przeszedł przez rozmaite owocne stadia, przez fazę tego, co moglibyśmy nazwać strukturalizmem lub poststrukturalizmem, gdy wszystko było językiem, dyskursem lub przedstawieniem, później przez fazę inspirowanego Nietzschem myślenia antynomicznego, przez fazę mocno rewizjonistyczną. W każdym przypadku napotykał jednak trudności, gdyż nie zostawiał sobie wystarczająco dużo przestrzeni pojęciowej na rozwinięcie bardziej konkretnej koncepcji jaźni czy osobowości. Jeśli myślimy raczej w kategoriach osób, a nie podmiotów, łatwiej dojść do bardziej adekwatnych koncepcji tego, czym może być życie etyczne, czyli tego, co jest uwzględniane w złożonej dialektyce potrzeb, pragnień, interesów, praw, wzajemnego porozumienia

i niezrozumienia, obopólnych zobowiązań itp., składających się na życie etyczne. Problem z Foucaultem i poststrukturalizmem polega częściowo na tym, że zawsze myślą oni w kategoriach podmiotu, nie zaś osoby. A idea podmiotu, samo słowo „podmiot”, niesie ze sobą pewien nieodłączny paradoks, sprzeczną strukturę lub logikę zmierzającą do wytworzenia wyraźnie paradoksalnych implikacji. Podmiotowość jest obszarem wolności, ale i miejscem podporządkowania, „stanowiskiem” zbudowanym przez język, przez dyskurs, kody kulturowe, konwencje, struktury formujące czy cokolwiek innego. Myślę, że potrzebujemy nie tyle koncepcji podmiotu, która prowadzi do wszystkich tych problemów, ile raczej bardziej rozwiniętej koncepcji osoby, koncepcji, która ma zupełnie inne implikacje w odniesieniu do takich spraw, jak autonomia, wolność, równość wobec prawa, legitymizacji, zobowiązania itd. Myślę, że koncepcja taka jest bardziej istotna i sprawna niż idea podmiotu, jaką znaleźć można w wielu poststrukturalistycznych i ponowoczesnych teoriach.

Takie są, moim zdaniem, problemy z Foucaultem. Widać tu wiele moich własnych opinii pomieszanych zapewne z wieloma uprzedzeniami, lecz taki jest, jak myślę, jeden z celów tego wywiadu! Jest to bardzo kartezjańskie nastawienie; wszystkie problemy z Kartezjuszem odnoszą się do *cogito* jako punktu zaczepienia dla wiedzy, a prawda wyostrza się i intensyfikuje, gdy zaczynasz myśleć o podmiocie jako stanowisku w obrębie języka. Stąd Lacanowski przepisanie Kartezjusza w szeregu zagadkowo paradoksalnych formuł. Wiesz, co mam na myśli: zamiast mówić *cogito ergo sum*, mówi on „*cogito ergo sum*” *ubi cogito, ibi nonsum*; „tam, gdzie myślę «myślę, więc jestem», tam właśnie mnie nie ma”. Innymi słowy, właśnie wtedy, gdy podmiot myśli, aby ustanowić swe istnienie poprzez akt jasnej, przejrzystej samowiedzy, staje się on tylko zabawką nieświadomości, samego języka, który, zdaniem Lacana, pokrywa się z nieświadomością. W ten sposób wpada się we wszystkie typowo poststrukturalistyczne i postmodernistyczne paradoksy i zagadki. Nie wiem, w jakim stopniu – jeśli w ogóle – jest to odpowiedź na twoje pytanie. A mówiąc szczerze, zapomniałem, jakie było Twoje pytanie!

**T.Y.:** *Myślę, że w takim razie moglibyśmy pomówić jeszcze trochę o Foucaultcie, a zwłaszcza o jego ujęciu woli prawdy i tego, co można by nazwać orzekającą strukturą chcenia. Nie chodzi tu o formy subiektywności czy sądzenia w zwykłym – powiedzmy kantowskim – znaczeniu tego słowa: podmiot wydaje sądy, które obejmują – lub zwykle obejmują – pewne akty świadomości, refleksyjnej samoświadomości. Kiedy zaś Foucault mówił o „woli prawdy”, miał na*

*myśli coś zupełnie innego – funkcję orzekającą (predicative), która w jakiś sposób nie należy do myślącego, sądzącego, samoświadomego podmiotu.*

**Ch.N.:** Mówisz o późnym Foucaultie?

**T.Y.:** *Nie, myślę, że pojawiało się to już w jego najwcześniejszych dziełach, od Historii szaleństwa, poprzez Słowa i rzeczy i Archeologię wiedzy, do jego późnych pism o historii seksualności, gdzie staje się to wyraźniejsze. „Orzekanie” w tym znaczeniu występuje na przykład nawet w prostym zdaniu twierdzącym „Ja idę”. Nie chodzi tu jednak o strukturę orzekania, którą kojarzymy z filozofiami podmiotu, filozofiami świadomości i sądenia w tradycji wywodzącej się, powiedzmy, od Kartezjusza do Kanta, a później do Husserla. „Ja”, pierwsza osoba, miejsce podmiotu nie ma woli ani nie wyraża żadnej świadomej, przemyślanej, wynikłej z chcenia aktywności. „Idę” ma wolę. To w „idę” wydarza się orzekanie, podmiot zaś może tylko, by tak rzec, gonić efekty tej orzekającej struktury.*

**Ch.N.:** Wszystko to, jak mi się wydaje, bardzo trudno uchwycić, choć znam fragmenty z Foucaulta, do których się odwołujesz. Zapewne znalazłbyś te idee już u Fichtego, postkantowskiego filozofa idealistycznego. Fichte chce radykalizować projekt Kanta, wyprowadzając w pełni wszystkie implikacje Kantowskiej filozofii krytycznej, jego doktryny idealizmu transcendentnego. Jeśli zatem Kant twierdzi, iż wiedza możliwa jest tylko dzięki danym formom ludzkiego pojmowania – dzięki naocznościom czasu i przestrzeni, dzięki różnym apriorycznym pojęciom i kategoriom – to Fichte posuwa się w tej argumentacji o krok dalej. Odrzuca Kantowską koncepcję rzeczywistości noumenalnej znajdującej się poza obszarem zjawisk, obszarem, w którym dane naoczne podciągane są pod pojęcia, przez co możliwa staje się wiedza o świecie. Ale oczywiście tkwi tu wielki problem. Taki mianowicie, że wszelka uzyskana w ten sposób wiedza jest zawsze zrelatywizowana do struktur i modalności ludzkiego ujęcia poznawczego lub przez nie konstytuowana.

Kant nie uważał tego za tak istotny problem, skoro struktury te były powszechne, aprioryczne, transcendentnie ważne, a zatem nie dopuszczały sceptycyzmu i wątpliwości. Ale wkrótce po Kancie myśliciele – Schopenhauer, Hegel i Nietzsche – mieli z bardzo różnych powodów wykazać, że doktrynę tę można łatwo poprowadzić w znacznie bardziej sceptycznym kierunku. Można by nawet twierdzić, że nowoczesny antyrealizm zaczyna się od Kanta, wraz ze zwrotem ku ogólnorelatywistycznemu ujęciu, które próbuje stawić opór sceptyzmowi, lecz ostatecznie nie jest w stanie tej próbie podołać... W każdym

razie Fichte usiłował przeciąć ów węzeł problemów, uznając podmiot – w jego terminologii Ja – za tworzącą lub konstytuującą świat moc, która sama przez się nadaje wszystkiemu istnienie. Dla Fichtego Ja jest radykalnie konstytutywne, osiąga wszystko poprzez akt „ustanawiania”, który być może bliski jest temu, co opisałeś jako Foucaultowską ideę „orzekania”, skoro dotyczy on elementarnej struktury czy logiki relacji umysł–świat i nie ma za wiele lub nic wspólnego ze świadomością lub refleksyjną władzą sądenia czy nawet z Kantowską „transcendentalną jednością apercpcji”. I dopiero kiedy Ja ustanowi świat, ustanawia ono rozróżnienie między sobą i światem lub sobą i innym. Nie wiem, w jakiej fazie swego rozwoju (jeśli w ogóle) Foucault czytał Fichtego. Czytał bardzo dużo i często o wiele za późno dochodził do uznania jakichś „wpływów” (było tak na przykład z jego wczesną lekturą Heideggera). Całkiem możliwe, że w jakimś momencie czytał Fichtego, ale nie opierałbym na tej możliwości żadnych poważniejszych twierdzeń.

**T.Y.:** *W jakim stopniu dla brytyjskich intelektualistów istotna jest tradycja filozofii kontynentalnej, tj. przede wszystkim tradycja francuska i niemiecka? I co głównie wyróżnia brytyjski sposób uprawiania filozofii?*

**Ch.N.:** Cóż, przypuszczam, że rodzimym prądem filozoficznym jest w Wielkiej Brytanii empiryzm. Najlepiej reprezentuje go David Hume, wielki szkocki myśliciel oświeceniowy osiemnastego wieku. Jest to typ mocnego, zdroworozsądkowego, choć bardzo często sceptycznego empiryzmu. Sceptycznego w tym sensie, że Hume – jak wielu jego następców – poddaje wątpieniu wszystko, co uznawane jest przez większość ludzi za pewne. Wszakże stoi za tym mocny zdrowy rozsądek w tym znaczeniu, że faktycznie nie idzie o to, by filozofowanie popychało cię ku wszystkim tym sceptycznym wątpiwościom – dotyczącym przyczynowości, innych umysłów, istnienia zewnętrznego świata itp. – ponieważ mimo wszystko starasz się radzić sobie z dnia na dzień i uczysz się odkładać owe wątpiwości na czas przeznaczony na badania i spekulacje. Toteż Hume spędzał część swojego życia na pisaniu i rozmyślaniu, wpadając we wszystkie możliwe sceptyczne pułapki, a potem szedł grać w karty z przyjaciółmi i zapominał o wszystkich tych nudnych sceptycznych wątpiwościach. Oczywiście następnego ranka znów siadał przy swoim biurku, a wszystkie wątpiwości kłębiły się mu się w głowie ponownie! Rzeczywiście, istnieje brytyjska tradycja filozoficzna, lecz ma ona skłonność do częstego popadania w rodzaj domorosłego empiryzmu z domieszką trzeźwego zdrowego rozsądku mocno zabarwionego sceptycyzmem – sceptycyzmem, lecz nie cyni-



zmem, rodzajem obronnego sceptycyzmu. W każdym razie taki jest tradycyjny brytyjski styl, styl wyraźnie czerpiący z Hume'a.

Ostatnio pewną kontynuacją tego stylu są, moim zdaniem, dzieła różnych brytyjskich filozofów – jak szkoła „języka potocznego” po J.L. Austinie – którzy próbują ściągnąć filozofię z jej abstrakcyjnych „metafizycznych” wyżyn, skłonić ją, by mówiła w prosty, zdroworozsądkowy sposób i nie zabrnęła niepotrzebnie w ślepy zaułek. Z tej perspektywy filozofię kontynentalną po Kancie uważa się za obcą, nieco wątpliwą tradycję, oddaną całkowicie pustej metafizycznej gadaninie. A jednak to, co uznajemy za „brytyjską” czy „anglo-amerykańską” filozofię ostatnich pięćdziesięciu lat, wyraźnie kształtowało się pod wpływem kontynentalnych, a zwłaszcza niemieckich myślicieli – wynik masowej migracji na Zachód filozofów i innych intelektualistów w okresie poprzedzającym drugą wojnę światową. Byli to ludzie – włączając w to niektórych członków Koła Wiedeńskiego – którzy mieli duży wpływ na rozwój pozytywizmu logicznego, empiryzmu logicznego i pokrewnych, głównie anglofonskich szkół myślenia.

Skutkiem tego jest pewna mieszanka; jest w niej wciąż obecny element empiryczny – odwołanie do doświadczenia, danych zmysłowych, obserwacji itp., jak w starszej tradycji brytyjskiej – ale także i rodzaj dedukcyjno-nomologicznego podejścia, które mu towarzyszyło, prowadząc często do niezbyt przekonujących rezultatów. Takie ujęcie otworzyło teraz drogę – częściowo jako konsekwencja owych problemów – tak zwanej filozofii „postanalizycznej”, prądowi myślowemu, który bardzo sceptycznie odnosi się do możliwości odróżnienia prawd empirycznych od logicznych lub zdań obserwacyjnych od twierdzeń teoretycznych. *Locus classicus* w tym przypadku – zapewne najbardziej wpływowy tekst powojennej filozofii anglo-amerykańskiej – to *Dwa dogmaty empiryzmu* Quine'a. Skutek zaś takiej rezygnacji z przykazań filozofii analitycznej „w starym stylu” można zobaczyć, na przykład, w książce Kuhna *Struktura rewolucji naukowych*, w której pisze on o niewspółmierności paradygmatów, o nieuwarunkowaniu teorii przez doświadczenie, o obciążonych teorią zdaniach obserwacyjnych itd.

**T.Y.:** *Czym zatem jest filozofia?*

**Ch.N.:** Cóż, to kolejne wielkie pytanie, ale spróbuję dać dość krótką, bez wątpienia osobistą i stanowczą odpowiedź. Filozofia to dwie sprawy. Filozofią jest to, czego uczy się na uniwersyteckich – lub głównie uniwersyteckich – wydziałach filozofii. Oczywiście, byłaby to skąpa i raczej wykrętna odpowiedź.

[...] A zatem pewna pragmatyczna definicja mogłaby brzmieć następująco: „Filozofia to książki, które się czyta i tematy lub myśliciele, o których uczy się systematycznie na uniwersyteckich kursach filozofii”. Wszakże lepsza, bardziej użyteczna definicja brzmiałaby następująco: filozofia jest kwestią troskliwego, refleksyjnego, samoświadomego, krytycznego myślenia. Twierdzę, że istnieje „filozofia” niemal każdej dyscypliny lub obszaru badań. Istnieje filozofia matematyki, filozofia logiki, filozofia fizyki, filozofia biologii, filozofia nauk społecznych, filozofia estetyki, filozofia krytyki literackiej. Większość z nich ma swe źródło w myśli greckiej, a faktycznie większość z nich sięga do Arystotelesa. Otóż w historii filozofii wszystkie te dyscypliny rozwinęły się jako gałęzie filozofii, i tak, na przykład, fizyka to „filozofia przyrody”, jak nazywa się ją nadal na niektórych szkockich uniwersytetach. Później zaś gałęzie te stały się samodzielne – wypracowały własne metody, techniki badawcze, procedury weryfikacji itp. – tak, że oderwały się i stały niezależnymi dyscyplinami. Ostatnia była psychologia, która do końca dziewiętnastego wieku pozostawała gałęzią filozofii, tzn. filozofią umysłu, potem zaś oderwała się, rozwinięszy własne metody i nastawienie badawcze. Można zatem powiedzieć, że filozofia jest tym, co pozostało, gdy inne poszczególne dziedziny powiedziały już swoje lub gdy istnieją jeszcze pytania, na które nie odpowiedziano. I tak, w naukach przyrodniczych mogą pojawiać się pytania – pytania „metafizyczne” w sensie dosłownym – kwestie, których nie można ująć i rozwiązać za pomocą środków, jakimi dysponuje sama nauka. Dotyczyłyby one statusu wyjaśnień przyczynowych, logiki badań naukowych lub kwestii – ontologicznej – czy pewne, jak dotąd nie dające się zaobserwować byty, występujące w naszych najlepszych obecnie teoriach, należy traktować jako rzeczywiście istniejące, czy tylko jako użyteczne, instrumentalne ustalenia, które są potrzebne, aby równania się sprawdzały.

[...] Fizyka kwantowa w uderzający sposób pokazuje, jak nauka może przechodzić fazę wydłużonego „kryzysu” rewolucyjnego, kiedy mamy do czynienia z obszernymi zagadnieniami, które pozostają nierozwikłaną zagadką, i kiedy nakreślenie granicy między nauką i filozofią wcale nie jest zadaniem łatwym. Toteż mamy takich naukowców, jak Einstein, Bohr i Schrödinger, zajmujących się wszelkimi zawiłymi „metafizycznymi” czy spekulatywnymi zagadnieniami, oraz filozofów, którzy kwestie te starają się rozwiązać w akceptowalnych naukowo kategoriach. Można by nawet powiedzieć, że do przyszłego postępu w rozumieniu paradoksów kwantowych przyczynią się raczej filozofowie niż naukowcy, skoro ci ostatni bardzo często skłonni są przyjmować pogląd

instrumentalistyczny, pomijający podstawowe problemy ontologiczne, lub pozwalają sobie na wprowadzanie pewnych spekulatywnie dzikich kategorii pomagających sprzedać ich popularyzujące książki czy programy telewizyjne! Również w naukach społecznych pojawiają się kwestie interpretacji, kwestie metody i kryteriów poprawnego dowodu, które filozofia obejmuje swym zasięgiem, skoro nie są one czymś, co ustalić może socjolog, korzystając ze standardów i technik własnej dyscypliny. W etyce zaś istnieją obszary bezpośrednich, praktycznych zagadnień – gałęzie etyki stosowanej – których nie trzeba uznawać za „filozoficzne”, przynajmniej w proponowanej tutaj przeze mnie definicji tego terminu. Ale nadal pozostają jeszcze bardzo istotne kwestie: kwestie dotyczące, na przykład, relacji między faktem a wartością, problemy z utylitystyczną koncepcją dobra etycznego i społecznego lub rozdzźwięk pomiędzy konsekwencjalistyczną a deontologiczną teorią obowiązku moralnego.

Toteż filozofia jest właściwie nie tyle „dyscypliną”, ile raczej miejscem, w którym podnoszone są wszystkie wielkie pytania pozostawione przez inne dyscypliny po wykonaniu ich zadań. Pytania te filozofia rozważa zapewne bez ostatecznego rozstrzygnięcia, lecz przynajmniej do pewnego stopnia je rozjaśnia, wyklada w sposób bardziej zrozumiały i przejrzysty. Innymi słowy, nie można krytykować filozofii za to, że rzadko – jeśli w ogóle – dochodzi do ostatecznych, definitywnych rozstrzygnięć. Taka właśnie jest filozofia: to miejsce – wydział na uniwersytecie, ale także wiele innych miejsc – w którym można się zastanawiać nad tymi kwestiami bez presji osiągnięcia pospiesznego, uproszczonego rozwiązania.

Przełożyli

ARTUR PRZYBYSŁAWSKI i TOMASZ K. SIECZKOWSKI