

Małgorzata Kowalska

Postmodernistyczna godność myślenia albo filozofia według Lyotarda

Sztuka i Filozofia 13, 36-56

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Małgorzata Kowalska

POSTMODERNISTYCZNA GODNOŚĆ MYŚLENIA ALBO FILOZOFIA WEDŁUG LYOTARDA

Zacznijmy od paru cytatów¹, pozwalających wejść od razu i w atmosferę tej filozofii, i w istotę interesującego nas zagadnienia:

„Problem. Zwazywszy 1) niemożność uniknięcia konfliktów (niemożność obojętności), 2) brak rodzaju uniwersalnego dyskursu pozwalającego je rozstrzygać albo, jeśli kto woli, konieczność tego, iż sędzia jest zarazem stroną, znaleźć, jeśli nie coś, co mogłoby legitymizować sąd («dobre» powiązanie), to przynajmniej, jak ocalić honor myślenia” (Le différend, s. 10).

„Wolicie dialog od poróżnienia [konfliktu]. I zakładacie, że jednoznaczność jest po pierwsze możliwa; po drugie, że stanowi o zdrowiu zdań. A gdyby stawką myślenia (?) było poróżnienie raczej niż consensus? I to zarówno w wysokich, jak w codziennych rodzajach dyskursu? I przy całkowitym zdrowiu, przy pełnej czujności? Nie znaczy to, że utrzymujemy wieloznaczność. Ale u końca jednoznaczności zapowiada się (przez uczucie) coś, czego ów «jedyny głos» nie potrafi wypowiedzieć w zdaniu” (Ibid., s. 127).

„Odpowiedzialność wobec myślenia polega na tym, by wykrywać konflikty i znajdować (niemożliwy) idiom, pozwalający wypowiedzieć je w zdaniach. To właśnie robi filozof. Intelektualista pomaga zapomnieć o konfliktach, zalecając jakiś rodzaj dyskursu, obojętne jaki (tącznie z ofiarniczą ekstazą), dla osiągnięcia politycznej hegemonii” (Ibid., s. 206).

Dla Lyotarda, choć należy do czołowych „postmodernistów” (a może właśnie dlatego), filozofia bynajmniej nie umarła. Rozpadła się jedynie – i na szczęście – pewna jej postać: metafizyka, teoria, wielka opowieść, meta-opis, roszczący sobie pretensje do przekraczania, syntetyzowania i ugruntowywania innych (uznanych za podrzędne) dyskursów. Ale ten kryzys, stanowiący kontekst myślenia Lyotarda, kontekst już zastany i na tyle oczywisty, że niegodny nawet specjalnego roztrząsania, albowiem

¹ Cytowane dzieła Lyotarda: (CP) – *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, Paris 1979; (D) – *Le différend*, Ed. de Minuit, Paris 1983.

„większość ludzi utraciła już nawet tęsknotę za utraconą opowieścią” (CP, s. 68), ów kontekst zatem, składający się na „kondycję postmodernistyczną”, znaczy właśnie, iż wybiła „godzina filozofowania”. Tak jakby obumarcie dotychczasowych form filozofii było dopiero filozoficznym wyzwoleniem, jakby prawdziwie filozofować można było tylko na gruzach dawnych nadziei, ambicji i złudzeń, jakby jedynym autentycznie filozoficznym żywiołem była anarchia.

Chciałoby się zawołać: „Umarła filozofia, niech żyje filozofia!” Ale czy nie znaczy to, że w gruncie rzeczy nic istotnego się nie zmieniło? Czy nowa filozofia jest rzeczywiście z gruntu nowa, czy może wciąż jeszcze zasługuje na to miano dlatego właśnie, że ze sponiewieraną poprzedniczką łączą ją mimo wszystko więzy nie do zdarcia?

Spróbujmy zatem prześledzić (może raczej – wyśledzić) Lyotardowską koncepcję filozofii – tę, która rysuje się na kartach dwóch jego najgłośniejszych książek: *La condition postmoderne* i *Le différend* – oraz związaną z nią ideę „godności myślenia”. Proponuję rzecz całą rozważyć w kilku krokach, polegających na sytuowaniu filozofii w wersji Lyotarda wobec zjawisk takich, jak język, nauka, polityka, etyka i sztuka.

FILOZOFIA A JĘZYK I METAJĘZYK

Szkicując we wstępnym rozdziale *Le différend* kontekst, w jakim pojawia się jego własna propozycja filozoficzna, Lyotard podkreśla znaczenie „zwrotu językowego” w zachodniej filozofii. Na ów zwrot składają się w jego przekonaniu zarówno ostatnie dzieła Heideggera, jak „drugi” Wittgenstein, zarówno analityczna myśl anglo-amerykańska, jak rozwój informatyki i cybernetyki. O strukturalizmie i hermeneutyce w tym miejscu autor wprost nie wspomina, ale niewątpliwie i je zakłada, kiedy gdzie indziej krytykuje na przykład klasyczną fenomenologię za jej wiarę w przedjęzykowe doświadczenie. W sumie „zwrot językowy” polega na tym, że niepodobna już dziś filozofować naiwnie, nie zdając sobie sprawy z tego, iż wszelkie doświadczenie jest zmediatyzowane przez język. W interpretacji radykalnej znaczy to, że tylko język stał się możliwym przedmiotem filozoficznej refleksji.

Jedną z konsekwencji „zwrotu językowego” jest świadomość, iż sama filozofia stanowi pewnego rodzaju język, a ściślej: metajęzyk, zakładający już rozmaite języki przedmiotowe i operujący na ich gruncie. Filozofia jest metajęzykiem dokładnie w tej mierze, w jakiej jest refleksją, to znaczy myśleniem „wtórnym”, „myśleniem o myśleniu”, jak chciał Hegel.

W gruncie rzeczy była nim zawsze, choć nie zawsze w pełni świadomie. Ale z punktu widzenia Lyotarda kluczowe znaczenie ma to, iż samo słowo „metajęzyk” jest w istocie dwuznaczne. W metafizyce przedrostek „meta” oznaczał logiczne pierwszeństwo, wyższość. Filozofia tradycyjna, tzn. „fundamentalistyczna”, chciała być metajęzykiem w tym właśnie logicznym i wartościującym sensie, o ile zmierzała do ugruntowania wszystkich języków przedmiotowych, a tym samym do narzucenia im pewnych reguł, do określenia granic ich ważności, a także zasad ich wzajemnego przekładu. Szczytowym osiągnięciem filozofii jako metajęzyka tego rodzaju stała się spekulatywna logika Hegla, której ambicją było „zniesienie”, tj. zarazem przekroczenie i wchłonięcie, wszystkich języków jako swoich „dialektycznych momentów”. Z perspektywy Lyotarda taki metajęzyk jest oczywiście m i t e m („wielką opowieścią”), i to mitem niebezpiecznym, bo o charakterze totalitarnym lub terrorystycznym. Istotą metafizycznego złudzenia Lyotard – podobnie jak Deleuze i Derrida – upatruje w zapoznaniu nieredukowalnej różnicy, w mistyfikacyjnej „logice tożsamości”. W tym wypadku różnica zapoznana przez ową logikę jest nade wszystko różnicą między różnymi rodzajami dyskursu. Wiara w logiczno-normatywny metajęzyk – czyli metafizyka – jest dla Lyotarda równoznaczna z wiarą w platońskie Jedno, a zatem też w ostateczną, „istotową” jedność wszystkich języków. Tej wiary, rzecz oczywista, nasz autor nie podziela. Jego koronnym przekonaniem jest przekonanie o nieredukowalnej wielości języków czy dyskursów i o ich wzajemnej nieprzekładalności. Od początku świata żyjemy wobec Wieży Babel. Każdy język rządzi się jakimiś regułami, nie istnieje jednak reguła reguł, pozwalająca zaprowadzić ład wśród tych pierwszych, a choćby pozwalająca rozstrzygnąć, która z nich, w razie konfliktu, jest „lepsza”. *Metajęzyk rozumiany normatywnie jako język nad językami jest fikcją. Dlatego też „gatunek filozoficzny, który wygląda na metajęzyk, jest sobą (...) tylko wtedy, gdy wie, że nie ma metajęzyka”* (D, s. 227).

Ale „metajęzyk” można też rozumieć inaczej. Przykładu dostarcza językoznawstwo opisowe, traktujące o faktycznie istniejących językach w całej ich różnorodności i – nierzadko – logicznej niezborności. Jeśli wierzyć Lyotardowi, podobnie opisowe, nienormatywne podejście charakteryzuje też współczesny „zwrot językowy” w filozofii, a przynajmniej filozofię analityczną, z myślą późnego Wittgensteina na czele. Wyrazem takiego podejścia miałyby być między innymi Wittgensteinowskie pojęcie „gier językowych”. Radykalizując, a pewnie też dezinterpretując to po-

jęcie, Lyotard nie tylko kwestionuje koncepcję języka jako jednolitego systemu, ale dochodzi ostatecznie do wniosku, iż jedyną stałą jednostką gry, a zatem też jedynym niepowątpiewalnym faktem językowym, jest zdanie. Język rozpada się dlań zatem na wielość zdań rozmaitego typu (które to typy częściowo, ale tylko częściowo, pokrywają się z gramatycznymi trybami): zdania opisowe, narracyjne, wskazujące, pytające, przypuszczające, rozkazujące, wykrzyknikowe itd. Łącząc się ze sobą, zdania tworzą różne rodzaje dyskursów, którymi rządzą reguły związane ostatecznie z rodzajem celu wypowiedzi: wiedzieć, opowiedzieć, nauczyć, przekonać, uwieść, uzasadnić, ocenić, wzruszyć... (Wypada zauważyć, iż podawana przez autora *Le différend* lista zarówno typów zadań, jak rodzajów wypowiedzi albo rodzajów celów językowych, jest przykładowa i otwarta; łatwo też dostrzec, że brak jej – zapewne świadomie – jakiegokolwiek systematyczności). Ale w stosunku do pojedynczych zdań cele i rodzaje dyskursów są zewnętrzne. Teoretycznie to samo zdanie może należeć do wszystkich możliwych dyskursów: wszystko zależy od sposobu, w jaki zostanie powiązane z kolejnymi zdaniami. Otóż, choć wiązać zdania zawsze jakoś trzeba – jest to językowa konieczność – żaden konkretny sposób wiązania nie jest konieczny. Tak więc w ostatecznej instancji rzeczywistość językowa składa się z rozproszonych, niepowiązanych zdań. Chciałoby się powiedzieć: ze zdań w stanie anarchicznej wolności.

Nietrudno dostrzec, że pod pozorem niewinnej aktywności analityczno-opisowej mamy tu w istocie do czynienia z radykalną odmianą krytyki. Postulowany przez Lyotarda metajęzyk filozoficzny oznacza dekonstrukcję języka. Teza, iż – wbrew metafizyce, ale także wbrew klasycznemu, strukturalnemu językoznawstwu – język jako system, jako całość, nie istnieje, że istnieją tylko rozproszone „fakty językowe”, tylko nieredukowalne i nieprzekładalne wzajem zdania, stanowi zarazem przesłankę i cel tych filozoficznych dociekań.

Jako metajęzyk w antymetafizycznym sensie słowa, filozofia jest według Lyotarda rodzajem dyskursu, który nie zakłada żadnych określonych reguł. Co prawda, ponieważ wszelki dyskurs musi być jakoś uporządkowany, można powiedzieć, iż swoją regułą filozofia ustanawia i odkrywa sama, „na końcu, jeśli koniec istnieje”, i na boku reguł rządzących innymi rodzajami dyskursu. Jednak, jak się wydaje, ostateczna reguła ustanawiana w myśl Lyotarda ma – pomijając reguły gramatyczne – charakter negatywny, to znaczy polega na sprzeciwie wobec reguł zastanych i wobec samej idei reguły jako przymuszającej normy. Właśnie

jako niezgoda na przyjęcie takich lub innych reguł, filozofia może wyknąć się konieczności bycia stroną w konfliktach, uniknąć stosowania „terroru” wobec innych dyskursów, a tym samym świadczyć o różnicy między nimi.

Dekonstruując na swój sposób strukturalizm, Lyotard w jednym wszelako, zdaje się, pozostaje mu wierny (przynajmniej w *Le différend*), a nawet doprowadza go do skrajności. Chodzi zarazem o swoisty antyrealizm, o „neutralizację” rzeczywistości przedmiotowej poprzedzającej język, i o osławioną „śmierć podmiotu”, antyantropologizm i antyhumanizm. Można otóż przyjąć, iż zarówno antyrealizm, jak antyhumanizm to po prostu logiczne konsekwencje pojmowania filozofii jako metajęzyka, który nie chce być metafizyką.

Z perspektywy konsekwentnie metajęzykowej pewne jest bowiem tylko to, że istnieje język, a raczej – jakieś zdania. Odnosząc się do Kartezjańskiego *Cogito, ergo sum*, Lyotard stwierdza, iż Descartes mylił się, sądząc, że odkrył niepowątpiewalne istnienie podmiotu. W istocie odkrył tylko pewne zdanie, zakładające inne zdania. Nie ma bowiem zdania pierwszego ani ostatniego. Każde zdanie zakłada jakieś zdania przeszłe (w przypadku Kartezjusza: te, które złożyły się na „metodyczne wątplenie”) i przyszłe, choć związki między nimi nie są konieczne i choć nie wpisują się one w żadną całość. Co do podmiotu, stanowi on zaledwie jedną z „instancji zdaniowych”, to znaczy pojawia się jako jeden z elementów uniwersum, ukazywanego przez zdanie. „Ja” zdania „Myślę, więc jestem” istnieje dzięki temu zdaniu i w jego obrębie. Ogólniej biorąc, każde zdanie generuje jakiegoś nadawcę, podobnie jak, z drugiej strony, odbiorcę (nawet jeśli odbiorcą bywa sam nadawca) oraz sens (czyli sposób ujęcia rzeczywistości) i samą rzeczywistość, czyli desygnat.

Skoro podmiot (nadawca) jest jedynie „instancją zdaniową”, należy odrzucić instrumentalistyczną teorię języka, zgodnie z którą byłby on tylko narzędziem do wyrażenia myśli w służbie jakiegoś przedjęzykowego „ja”. Podobnie należy odrzucić teorię komunikacji, zakładającą, iż język służy porozumiewaniu się podmiotów. Należy nawet zrewidować Wittgensteinowskie pojęcie „gry językowej”, wciąż trące antropologizmem, tzn. przyjmujące istnienie suwerennych graczy. W ujęciu proponowanym w *Le différend* językiem nikt nie gra; on *sam się gra*. Ścisłej: różne jego części (*les particules*), różne dyskursy, a w ostatecznej instancji różne zdania, grają ze sobą i przeciwko sobie. (W *La condition postmoderne* Lyotard twierdzi, iż ten aspekt języka odsłania teoria informacji w wersji cybernetycznej). Cele, wyznaczające rodzaje dyskursów, nie są więc

podmiotowymi intencjami, a raczej strukturalną własnością pewnego typu powiązań czy gier.

Także rzeczywistość przedmiotowa, ujmowana z perspektywy meta-językowej, nie istnieje niezależnie od zdań, które ją ukazują. „Ukazywanie”, „uobecnianie”, „prezentacja” to dla autora *Le différend* po prostu własność zdań, a nie relacja między nimi a przedjęzykową rzeczywistością. W języku transcendentálnym należałoby powiedzieć, że zdania stanowią ostateczny warunek możliwości wszelkiego bytu, zarówno podmiotowego, jak przedmiotowego. I choć Lyotard na ogół stroni od posługiwania się takim językiem, myślenie transcendentálne – zwłaszcza w wersji Kantowskiej – jest mu bliskie. Tym, co u Kanta, podobnie jak u Wittgensteina, mu przeszkadza, jest jedynie „antropologizm”, to znaczy utożsamianie warunków transcendentálnych ze strukturą czy naturą podmiotu i jego praktyki. Nic chyba jednak nie stoi na przeszkodzie, by określić filozofię Lyotarda mianem „transcendentálnizmu bez podmiotu” i, ma się rozumieć, bez jakiegokolwiek innej zasady jedności czy syntezy.

Tak czy owak, rzeczywistość okazuje się konstruktem językowym. Lyotard przypomina, iż pojmowanie jej w ten sposób właściwe było już sofistom. To oni zerwali z Parmenidejskim, poetyckim pojmowaniem filozofii jako „mowy natchnionej”, wyrażającej Byt sam w sobie. To oni sprawili, że filozofia już u swoich początków przestała być naiwną ontologią, stając się raczej logologią – refleksją o języku, o znakach, o sposobach argumentacji. Od czasu sofistów rzeczywistość przestała być czymś danym i zrozumiałym samo przez się. Należało jej odtąd dowieść. A to znaczy: skonstruować ją językowo.

Dowodzeniem rzeczywistości zajmuje się zwłaszcza nauka. W obszernym rozdziale książki *Le différend* Lyotard analizuje sposób, w jaki nauka nowożytna (a raczej pewien jej model) buduje zdania poznawcze. Istotą naukowego poznania ma być wiązanie zdań ostensywnych, nazywających i opisowych („To oto tutaj, podpadające pod taką a taką nazwę, ma takie a takie własności lub zachowuje się tak a tak”). Ale wiązanie to, twierdzi Lyotard, jest zawsze problematyczne i tym bardziej problematyczne, im ostrzejsze rygory dowodzenia nauka sobie narzuca. Rzeczywistość budowana przez naukowe poznanie jest nieuchronnie otwarta i niepewna. Z różnych powodów ilość sensów poznawczych, jakimi można obdarzyć desygnat, jest nieograniczona. Tylko ślepy pozytywizm twierdzi inaczej.

Ale kłopotów z rzeczywistością jest więcej. Przysparza ich fakt, że nie tylko zdania poznawcze – ani tym bardziej poznawcze w sensie

naukowym – mają własność jej ukazywania. Zdania preskryptywne, pytające, wykrzyknikowe, także mówią coś o rzeczywistości. Otóż zdań tych nie da się przełożyć na zdania poznawcze. W sensie logicznym nie są one „dobrze zbudowane”, nie przysługuje im kwalifikacja w terminach prawdy lub fałszu, ale właśnie to decyduje o specyfice ich sensu i o specyfice prezentowanej przez nie rzeczywistości. W porównaniu z rzeczywistością odsłanianą przez zdania poznawcze jest to rzeczywistość inna, heterogeniczna. Nieprzekładalność jest dla Lyotarda równoznaczna z różnieniem, konfliktem. Między prośbą czy rozkazem: „Otwórz drzwi”, a stwierdzeniem: „Powiedziałeś, żebym otworzył drzwi”, ziejże przepaść. Zdanie poznawcze ma się do preskryptywnego nijak, niemożliwy jest pomost między nimi, a jeśli którekolwiek z nich rości sobie pretensje do wyższości nad drugim, oznacza to, jak chce filozof, krzywdę wyrządzaną temu drugiemu.

Skoro różne typy zdań, a wtórnie różne rodzaje dyskursu są wzajemnie nieprzekładalne, a tym samym znajdują się w stanie konfliktu, zaś rzeczywistość jest funkcją zdań, wynika stąd, że konflikt jest nieusuwalną „istotą” rzeczywistości. „Agonistyka powszechna”, wykładana w *Le différend*, stanowi, mogłoby się wydawać, paraontologiczną i paraetyczną konkluzję, do jakiej prowadzi Lyotarda koncepcja filozofii jako metajęzyka. Czyż nie zauważyliśmy jednak, iż ów metajęzyk, rzekomo opisowy, jest w istocie krytyką języka? Dlaczego i w imię czego? W świetle jakich *a priori*? To pytanie musimy na razie zawiesić. Powiedzmy wszelako od razu, że podejście metajęzykowe, choć miejscami realizowane ze skrajną konsekwencją, nie cieszy się w filozofii Lyotarda – nawet na etapie *Le différend* – faktyczną wyłącznością. Przeciwnie, wiele wskazuje na to, że w gruncie rzeczy jest to dla myśli Lyotarda podejście wtórne i w jakiejś mierze przypadkowe, by nie powiedzieć zewnętrzne, związane z panującą w myśli francuskiej modą (kanonicznym punktem odniesienia byłyby tu *Słowa i rzeczy* Foucaulta). Można zasadnie twierdzić, iż wrażliwość na różnicę i konflikt poprzedza Lyotardowską wizję języka, a zatem, że to raczej ta ostatnia jest konsekwencją tej pierwszej. Poststrukturalistyczny, metajęzykowy sztafaż, w jakim filozofia Lyotarda występuje na wielu – nie na wszystkich jednak – stronach *Le différend*, jest bodaj sztafażem właśnie, jednym z możliwych kostiumów. Co więcej, uzasadnione wydaje się wrażenie, iż jest to kostium teatralny, który sam Lyotard traktuje z przymrużeniem oka. W okresie, gdy pisał *Le différend*, od „zwrotu językowego”, w tym od „rewolucji strukturalnej”, upłynęło już trochę czasu i rozprawianie o autonomii dyskursów stanowczo przestało być

oryginalne. Metajęzykowa konwencja myśli Lyotarda jest więc albo niewczesnym akcesem do stylu „średniego” Foucaulta, albo stylizacją w duchu pół żartem, pół serio, tj. ironiczną, z elementami prowokacyjnej przesady.

Trzymajmy się jednak przyjętego porządku analizy. Pora na punkt drugi.

FILOZOFIA A NAUKA

Stosunek Lyotarda do nauki jest niejednoznaczny. W *Le différend* zdaje się przeważać niechęć, będąca, ściślej mówiąc, niechęcią do prymatu poznawczego rodzaju dyskursu, do hegemonii zdań „dobrze zbudowanych”. Wszelako krytyka uderza tu nie tyle w samą naukę, co w scjentyzm lub pozytywizm, usiłujący narzucić dyktaturę „faktu”. Wyraźną niechęć filozofa budzą też niektóre aspekty funkcjonowania nauki w społeczeństwie, zwłaszcza zaś jej związki z kapitalistyczną ekonomią. Do tego ostatniego problemu przejdę w następnym paragrafie. Lyotard jest jednak świadom, iż socjogospodarcze i socjopolityczne uwikłania nauki nie są decydujące dla jej istoty. To zaś, co skłonny jest on za taką istotę uważać, jest mu pod wieloma względami sympatyczne.

Była już mowa o tym, iż poznanie rzetelnie naukowe jest w przekonaniu Lyotarda poznaniem zawsze otwartym, problematycznym. Co więcej, ostatnimi czasy staje się ono tej swojej problematyczności coraz bardziej świadome. Ten wątek, w *Le différend* traktowany już marginalnie, Lyotard dość obszernie rozwinął w *La condition postmoderne* – książce, która powstała jako „raport o kondycji wiedzy w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach”, a więc w społeczeństwach „postindustrialnych” (informatycznych) i w kulturze „postmodernistycznej”.

Przez „postmodernizm” autor rozumie przede wszystkim czas końca „metaopisów”, tj. metafizycznych dyskursów, roszcujących sobie pretensje do legitymizowania nauki. Analizowanymi przez autora przykładami takich dyskursów jest spekulatywna logika (dialektyka) Hegla, przyznająca nauce ograniczone, choć niebagatelne miejsca w ramach „rozwoju Idei” albo „życia Ducha”, oraz oświeceniowy – i jeszcze Habermasowy – „dyskurs emancypacyjny”, traktujący naukę jako narzędzie w procesie socjopolitycznej i socjoekonomicznej emancypacji ludu. Kryzys tych dyskursów oznacza filozoficzną delegitymizację nauki. Zdaniem Lyotarda, nie oznacza to wszelako, że nauka staje się odtąd bezzasadna. Tradycyjne, tj. filozoficzne sposoby legitymizacji, ustępują po prostu miejsca nowym.

Jednym z nich, dla filozofa wybitnie niesympatycznym i o którym będę jeszcze mówić, jest legitymizacja przez skuteczność i przez funkcjonalność systemu. Ale jest to rodzaj legitymizacji w stosunku do samej nauki zewnętrzny. Ciekawsze, z punktu widzenia autora, jest to, że, jak twierdzi, nauka sama potrafi się dziś legitymizować, przejmując w tej mierze funkcje filozofii.

Owa samolegitymizacja – tak, jak ją Lyotard pojmuje – ma jednak charakter dość osobliwy. Byłaby mianowicie „legitymizacją przez paralogię”. Znaczy to z grubsza tyle, iż ostatecznym uzasadnieniem naukowego poznania staje się możliwość tworzenia nowych języków, rozbijających zastane paradygmaty i uwrzażliwiających nas na paradoks, na nieokreśloność, na różnicę. Odwołując się do fizyki kwantowej, teorii katastrof, twierdzenia Gödla, Lyotard sądzi, iż zadaniem nauki stało się nie tyle wytwarzanie pozytywnej wiedzy, co odłanianie granic, aporii, nieokreśloności. Sprzyja to wszelako w jego przekonaniu tym większej kreatywności naukowego myślenia, albowiem pozbawione zostaje ono od tej pory jakichkolwiek nienaruszalnych dogmatów. Brak fundamentów pociąga za sobą niemożność ostatecznego *consensusu*. W istocie, twierdzi Lyotard, to nie *consensus*, lecz *dissensus* jest motorem napędowym nauki. Niechętna wszelkim dogmatom, otwarta na paradoks, spragniona nowości, nauka upodabnia się do sztuki i staje się – przynajmniej rozpatrywana *in abstracto* – działalnością ściśle wywrotową.

Nie trzeba chyba mówić, iż jest to wykładnia nauki co najmniej kontrowersyjna i zapewne mająca się nijak do samoświadomości ogółu ludzi, którzy ją faktycznie uprawiają, nawet w dziedzinach najbardziej „awangardowych”. Autor *Kondycji postmodernistycznej* (lepiej chyba byłoby mówić po polsku: „ponowoczesnej”) wyciąga skrajne wnioski z niektórych dwudziestowiecznych odkryć naukowych i dość beztrąsko je uogólnia, tworząc model nauki bliski jego własnym filozoficznym przekonaniom. Chce pokazać, że idea nieredukowalnej różnicy i konfliktu wynika z samej praktyki naukowej – tak jak w *Le différend* będzie chciał pokazać, iż jest ona wpisana w naturę języka. Gdyby nauka była rzeczywiście taka, jaką Lyotard chce ją widzieć w *La condition postmoderne*, należałoby przyjąć, że jego własna filozofia wyraża naukową samoświadomość. Prawda jest raczej taka, że filozoficzne *a priori* Lyotarda, wpływające zarówno na jego wizję nauki, jak na jego wizję języka, same płyną skądinąd i że z naukowością nie mają, ściśle biorąc, nic wspólnego.

FILOZOFIA A POLITYKA

Tropem, który dość łatwo się narzuca w interpretowaniu Lyotardowskiej filozofii, jest trop polityczny. Wiadomo bowiem, że autor *Le différend* zaczynał swoją intelektualną karierę od tekstów politycznych, publikowanych w „organie krytycznym o orientacji rewolucyjnej” [L’organe de critique et d’orientation révolutionnaire] pod bojowym tytułem *Socialisme ou barbarie*. Było to pismo wydawane przez grupę rewolucyjnych intelektualistów, której, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, Lyotard był jednym z liderów. Na gruncie francuskim stanowiła ona odpowiednik Szkoły Frankfurckiej, grupując krytycznych marksistów, którzy radykalną krytykę kapitalizmu łączyli z krytyką realnego socjalizmu.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych Lyotard wycofał się z grupy. Co więcej, teksty, jakie zaczął publikować (traktujące najpierw głównie o sztuce i nawiązujące do swoistości reinterpretowanej psychoanalizy), zdawało się, nie mają z polityką nic wspólnego. A jednak pewnego rodzaju zainteresowanie polityką, nie mówiąc już o duchu rewolucyjnej krytyki, który jest w jego dziele wszechobecny, pozostało Lyotardowi bliskie. Widać to bardzo dobrze zarówno w *La condition*, jak w *Le différend*.

W *Le différend* uwagi o polityce są z pozoru podporządkowane perspektywie metajęzykowej. Nie w tym sensie, jakoby polityka stanowiła według Lyotarda szczególny rodzaj dyskursu. Jest ona raczej „wielością rodzajów, różnaitością celów”, a ściślej, jest „kwestią wiązania” (*D*, s. 200). Polityka, powiada Lyotard, „jest dana bezpośrednio ze zdaniem” i stanowi sposób rozstrzygania konfliktu, otwartego przez konieczność powiązania tego zdania z innymi, konkurencyjnymi zdaniami. Jako taka „świadczy o nicości otwierającej się po każdym wydarzającym się zdaniu i przy okazji którego między rodzajami dyskursu rodzi się spór” (*D*, s. 204). Najprościej tłumacząc, problem wiązania zdań to dla Lyotarda problem *par excellence* polityczny. Każde powiązanie w obrębie wypowiedzi wyraża jakąś politykę. Na ogół jest to polityka podporządkowania zdań jednego typu zdaniom innego typu i pewnych rodzajów dyskursu określonemu dyskursowi (a tym samym maskowania „nicości”, jaka je dzieli). Dzieje się tak na przykład, gdy zdania preskryptywne, w szczególności sądy moralne, chce się uzasadniać za pomocą zdań opisowych, gwałcąc tym samym specyfikę tych pierwszych. Dzieje się tak w opowieściach, tradycyjnych (mitach) lub filozoficz-

nych, gdzie zdania rozmaitego typu zostają sztucznie ujednolicone, służąc celowi narracyjnemu. Dzieje się tak również wtedy, gdy dyskurs filozoficzny zostaje zawłaszczony – albo odrzucony i unieważniony – przez dyskurs ekonomiczny.

Każda filozofia, podobnie jak każda aktywność językowa w ogóle, zakłada jakąś politykę zdaniową. Dlatego Lyotard stwierdza już na wstępie książki, iż stawką dalszych rozważań będzie stworzenie pewnej polityki filozoficznej, różniącej się od polityki intelektualistów i samych polityków. Jak wynika z przytoczonego na wstępie cytatu, intelektualiści w rozumieniu Lyotarda (modelowym przykładem jest, oczywiście, Sartre) nie różnią się w istocie od „zwykłych” polityków, o ile, służąc jakiemuś celowi, służą w gruncie rzeczy hegemonii określonego rodzaju dyskursu – obojętnie, poznawczego czy moralnego, w imię prawdy, cnoty, wolności, praw człowieka ... *Z a d a n i e f i l o z o f a* ma być inne: jego jedynym zadaniem i wręcz powołaniem jest *ś w i a d c z y ć o r ó ż n i c y*, o konflikcie. A tam, gdzie konfliktu z pozoru nie ma, bo z takich czy innych powodów języki różne od panującego są niesłyszalne, trzeba je odkrywać i pozwalać im zaistnieć. Polityka filozoficzna jest zatem radykalnie antysystemowa, jeśli nie wprost anarchistyczna. Filozof byłby rodzajem permanentnego rewolucjonisty, działającego na poziomie języka.

Lyotard przyznaje, iż w porównaniu z „terrorystycznym” charakterem języków, określających społeczeństwa zamknięte (wspólnoty prymitywne lub nowoczesne państwa totalitarne), język demokracji – dyskusja – jest bardziej otwarty na różnicę. Ale faktyczna praktyka demokratycznej dyskusji nie może filozofa zadowalać. Po pierwsze dlatego, że każdy konflikt jest w niej ostatecznie pacyfikowany przez głosowanie i prawo większości, po wtóre i nade wszystko dlatego, że w realiach kapitalizmu sam zakres dyskusji, tym bardziej rodzaj rozstrzygnięć, są wyznaczone przez ramy systemu. Językiem tego systemu, czyli kapitalizmu, jest dyskurs ekonomiczny. Istotą owego dyskursu stanowi zaś wymiana i kalkulacja, której przyświeca jeden cel: „zyskać czas” albo, co na jedno wychodzi, „wygrać, być skutecznym”.

Kapitalistyczna ekonomia (lub, by trzymać się metafizycznej konwencji, dyskurs ekonomiczny) opisywana jest na kartach *La condition postmoderne* i *Le différend* jako główny przeciwnik filozofii i myślenia, a nawet kultury w ogóle. Z ekonomicznego punktu widzenia bezinteresowna refleksja, sztuka, kształcenie się, oznacza wszak „stratę czasu”. Z drugiej strony, nawet owa „strata czasu” traktowana jest jak towar podlegający wymianie.

W *La condition postmoderne* Lyotard poświęca wiele uwagi związkowi kapitalistycznej ekonomii z nauką. W społeczeństwach informatycznych – gdzie najcenniejszym towarem staje się informacja – związki te są wyjątkowo wyraźne i nabierają większego niż kiedykolwiek znaczenia. Za pośrednictwem techniki nauka służy panowaniu i pomnażaniu bogactw, staje się „siłą produkcyjną, to znaczy momentem w cyrkulacji kapitału” (CP, s. 74). Jednak sama uzależnia się od władzy (decydentów) i od pieniędzy: przeprowadzać skomplikowane doświadczenia, gromadzić i przetwarzać dane mogą tylko ci, których na to stać. Znaczy to, że nauka znajduje się pod kontrolą dyskursu innego niż ona sama. „Wiedza jest i będzie wytwarzana po to, by być sprzedaną, a także jest i będzie konsumowana po to, by wytworzyć nowy produkt: w obu wypadkach, aby ulec wymianie” (CP, s. 15). Zwiększając wydajność systemu, sama staje się jego elementem, przyjmując jego język i kryteria oceny. Tradycyjne kryteria prawdy i fałszu ustępują miejsca kryterium skuteczności, tzn. jak najlepszemu stosunkowi między „wejściem” a „wyjściem” (*input/output*).

Wspominałam wcześniej, że Lyotard odrzuca instrumentalistyczną teorię języka oraz teorię komunikacji z powodu ich „antropologizmu”. W świetle niektórych fragmentów *La condition postmoderne* i *Le différend* okazuje się, że odrzuca je także, jeśli nie przede wszystkim, z powodu ich pokrewieństwa z dyskursem ekonomicznym: traktują one język jak narzędzie w służbie skuteczności i wymiany. Rozmowa staje się rodzajem handlowej negocjacji, *consensus* – sukcesem, efektem wydajności.

„Język ekonomiczny, dyskurs kapitału, jest wszystkożerny. Podporządkowuje sobie naukę i rozmaite teorie dokładnie tak samo, jak demokratyczną politykę. Polityczną dyskusję „toleruje tylko o tyle, o ile więź społeczna nie utożsamia się (jeszcze) całkowicie z samym tylko dyskursem ekonomicznym ... Gdyby pewnego dnia tak się stało, instytucja polityczna będzie zbędna, tak jak zbędne są już opowieści i tradycje narodowe” (D, s. 256). Dyskusja jest przecież także „stratą czasu”.

W tej sytuacji ratunku oczekiwać można tylko od samej nauki (o ile burzy ona każdy system, o ile odwołuje się do „paralogii”), od sztuki i od filozofii. „Jedyną przeszkodą nie do pokonania, o jaką rozbija się hegemonia ekonomicznego rodzaju dyskursu – czytamy w zakończeniu *Le différend* – jest różnorodność typów zdań i rodzajów dyskursu” (D, s. 260).

Z powyższej analizy wynika, jak sądzę, jasno, że choć zwłaszcza w *Le différend* Lyotard stara się mówić o polityce w konwencji metajęzyka, w gruncie rzeczy zajmuje go polityka w zwykłym, przedmiotowym sensie, taka, która ma wprawdzie oczywisty aspekt językowy, ale zgoła

się nie sprowadza do sztuki wiązania zdań. Można co prawda uznać kapitalizm albo gospodarkę rynkową za rodzaj dyskursu, trudno wszak przeczyć, że w takim zastosowaniu słowo „dyskurs” lub „język” w dość zasadniczym stopniu zmienia znaczenie. Co więcej, pisząc o nieusuwalnym konflikcie między kapitałem a pracą (którą ten pierwszy traktuje – niczym filozofię – zarówno jako towar, jak i „stratę czasu”), Lyotard przyznaje, choć mimochodem, iż ta ostatnia nie jest językiem (*D*, s. 29). Można jedynie znaleźć język, w którym nieprzystawalność kapitału i pracy zostanie ujawniona. Takim językiem jest oczywiście marksizm, który jako „filozofia różnicy” bynajmniej, zdaniem Lyotarda, się nie skończył. Nie umarła również idea komunizmu, który, w proponowanej tu interpretacji, znaczy „swobodne wiązanie zdań, zniszczenie rodzajów” (*D*, s. 247). Skończyła się tylko marksistowska ideologia – heglizująca metafizyka, eschatologiczna filozofia historii, „wielka opowieść”. Marks zgrzeszył również mitologizacją proletariatu. Miejsce rewolucyjnego robotnika zajmuje teraz filozof.

Czy można zatem przyjąć, że Lyotarda *filozofia poróżnienia* wyrasta ostatecznie z jego poglądów politycznych? Z lewicowej niechęci do kapitału, z anarchistycznej nienawiści do systemu? Że jest nie tylko filozoficzną polityką, ale też – i bardziej jeszcze – filozofią polityczną? Byłaby to, jak sądzę, interpretacja bardzo uproszczona. Nie tylko dlatego, że pociągałaby za sobą dotkliwą redukcję poruszanych przez Lyotarda problemów. Nie pozwalałaby także zrozumieć znaczącego wszak wycofania się filozofa z aktywności intelektualno-politycznej. Ponadto, nietrudno zauważyć, że gdyby Lyotardowska „polityka filozoficzna” miała kiedykolwiek przekształcić się w politykę w zwykłym sensie, jej skutki musiałyby być zabójcze, równając się koniec końców unicestwieniu polityki jako działalności w jakikolwiek sposób zorganizowanej i opartej na jakichś instytucjach. Świadomi byli tego niegdysiejsi przyjaciele polityczni Lyotarda, bojkotując jego filozofię i uważając go bodaj za renegata (por. tekst „A deux voix” w *L’Arc*, 1976, nr 64 oraz wynurzenia samego Lyotarda w *Peregrinations*). Nie ma powodów, by przypuszczać, iż sam Lyotard sądził inaczej. Jego filozofia nie jest i nie chce być przekładalna na polityczną praktykę. Jej królestwo nie należy do świata polityki, tak jak nie należy do nauki ani do metafizyka.

FILOZOFIA A ETYKA

W koncepcji poróżnienia (konfliktów), rozwijanej przez autora *Le différend*, uderzające jest to, iż język, w jakim ją on formułuje, jest

w zasadzie językiem etyki. Omawiając specyfikę poróżnienia, nie będącego zwykłym sporem lub zwadą (*le différend* w odróżnieniu od *le litige*), Lyotard przywołuje pojęcia krzywdy i ofiary. „Chciałbym nazywać poróżnieniem przypadek, gdy strona poszkodowana jest pozbawiona środków argumentacji i z tego powodu staje się ofiarą” (*D*, s. 24). „Krzywda byłaby tym oto: szkodą, której towarzyszy utrata środków wykazania szkody” (*D*, s. 18). „Własnością ofiary jest to, iż nie może ona dowieść, że doznała krzywdy” (*D*, s. 22). Z poróżnieniem (konfliktem), krzywdą i ofiarą mamy zatem do czynienia, gdy racja jednej ze stron nie może być wypowiedziana w języku drugiej strony (albo w języku trybunału), pozostając niema. Stąd też „paradygmatem ofiary jest zwierzę” (*D*, s. 50). Poróżnienie wiąże się z milczeniem: dosłownym albo przenośnym, gdy język skarżącego pozostaje niezrozumiały, a więc w praktyce niesłyszalny dla drugiej strony. Dlatego tak ważne jest wynalezienie „nowych idiomów”, a tym samym ustanowienie „nowych odbiorców, nowych nadawców, nowych znaczeń, nowych desygnatów, aby krzywda mogła się wyrazić i aby poszkodowany przestał być ofiarą” (*D*, s. 29). Tworzenie nowych języków okazuje się, ni mniej ni więcej, poszukiwaniem sprawiedliwości, obroną słabych, dążeniem do zadośćuczynienia milczącym krzywdom. Także sprzeciw wobec idei konsensusu ma swoistą inspirację etyczną. Każda realna zgoda dokonuje się wszak metodą wykluczeń i pozostawia na swoich obrzeżach tym bardziej dramatyczną różnicę. „Konsensus – czytamy w końcowych partiach *La condition postmoderne* – stał się wartością przestarzałą i podejrzaną. Inaczej sprawiedliwość. Trzeba zatem dojść do takiej idei i praktyki sprawiedliwości, które nie byłyby związane z ideą i praktyką konsensusu” (*CP*, s. 106).

Etyczna terminologia i dość podniosły ton takich fragmentów osobliwie kontrastują z perspektywą metajęzykową, w jakiej Lyotard usiłuje się utrzymać. Rodzi to miejscami wrażenie wręcz humorystyczne, gdy o krzywdzie, przemocy, terrorze, ofierze i sprawiedliwości mowa jest w związku z „częstkami językowymi”, w związku ze zdaniem. Czyż możemy brać za dobrą monetę twierdzenia, w świetle których ofiarami są zdania, które zostały podporządkowane innym zdaniom, albo te, które w konkretnej wypowiedzi, w konkretnym związku zdaniowym, nie zostały zaktualizowane, choć teoretycznie by mogły? Czy możemy poważnie przejmować się „krzywdą” zdań, które zostały pominięte w konkretnej wypowiedzi? Kontrast między językiem etycznym a żargonem poststrukturalnym jest w *Le différend* tak krzyczący, iż – zdaje się – ośmiesza całe przedsięwzięcie – tak to przynajmniej wygląda z perspektywy krytyków

Liotarda, w rodzaju Jacques'a Bouveresse'a (zob. tegoż *Rationalité et cynisme*). Wytykanie niekonsekwencji wydaje się tu wszelako zbyt łatwym i chyba wręcz naiwnym sposobem krytyki. Czy poważny i pryncypialny krytyk nie daje się w ten sposób nabrać na Lyotardowskie stylizacje?

Od dawna sugeruję, że korzenie Lyotardowskiej „agonistyki”, koncepcji nieuchronnego poróżnienia, sięgają tak naprawdę nie analizy języka, nauki, ani nawet rzeczywistości politycznej, choć żadna z tych dziedzin nie jest dla kształtu jego myśli obojętna. Wiele natomiast wskazuje na to, iż sięgają one pewnych i n t u i c j i e t y c z n y c h.

Problemem dość obsesyjnie przewijającym się przez książkę *Le dif-férend*, poczynając od pierwszego rozdziału, jest problem Oświęcimia. Dokładniej: problem wypowiedzenia tego, czym był Holocaust. Na gruncie istniejących języków: dyskursu naukowego, ale także filozoficznego w dotychczasowym kształcie (np. spekulatywnego w sensie Hegla), „definitywne rozwiązanie kwestii żydowskiej” w komorach gazowych jest czymś niesłychanym: absolutnym bezsenssem. Co gorsza, bezpośredni świadkowie tego bezsensu (ci, którym udało się przeżyć) są nieliczni i niechętnie mówią, a dokumentacja została zniszczona. W tej sytuacji trudno się nawet dziwić tzw. historykom-rewizjonistom, kwestionującym lub wręcz negującym Holocaust. Rangę tego ostatniego problemu Lyotard zapewne wyolbrzymia, przyjmując, iż istnienia komór gazowych rzeczywiście nie sposób bezspornie udowodnić wedle standardów ściśle naukowych (zwłaszcza, że rzeczywistość, jakiej dowodzi nauka, jest w ogóle problematyczna). Jeżeli tak, znaczy to, że do wypowiedzenia Holocaustu trzeba innego języka. Łatwo zgadnąć, iż powinien to być język etyki.

Lyotard oddalony jest o lata świetlne od jakiegokolwiek moralności kodeksowej. Etyka, jak proponuje (raczej *implicite* niż *explicite*, w każdym razie nie wprost, lecz poprzez rozważania o innych autorach i na ich marginesie, jakby – przyjąwszy rolę ironisty, prowokatora i histriona – wstydził się mówić inaczej), wyczerpuje się w postulatcie wrażliwości na różnicę, na inność i na milczenie. Inny jest ofiarą już tylko dlatego, że jest inny – to znaczy nieredukowalny do mojego języka i z tego powodu dla mnie niesłyszalny. Dlatego też otwarcie na to, co inne i nieme, jest istotą wymogu etycznego. Jest to wymóg bezwarunkowy i nie dający się z niczego wywieść. Stanowi odpowiedź na (milczące) wezwanie albo, jak również twierdzi Lyotard, na „znak”. Auschwitz jest właśnie takim znakiem.

Etyka ta dość wyraźnie przypomina myśl Levinasa. Nie jest to przypadek, gdyż właśnie o Levinasie traktuje znaczna część rozdziału *L'ob-*

ligation, jaki Lyotard poświęca w *Le différend* problemowi zobowiązania. Mowa tu także – jak zresztą niemal we wszystkich innych rozdziałach i w ogóle w twórczości Lyotarda – o Kancie. W tym kontekście z filozofii Kantowskiej wydobyte zostają zwłaszcza dwa motywy: różnica między rozumem praktycznym i teoretycznym (a zatem niewywodliwość prawa moralnego z jakiegokolwiek poznania) oraz kategoryczny charakter etyki. Choć zarówno pod adresem Kanta, jak pod adresem Levinasa, Lyotard zgłasza różne zastrzeżenia i wątpliwości, to jednak zasadnicze przesłanie, płynące z etycznych rozważań ich obu przyjmuje, jak wolno sądzić, za własne.

Mogłoby się co prawda wydawać, że między etyką Levinasa i Kanta a Lyotardowską „agonistyką” niewiele jest wspólnego, a nawet, że są to propozycje przeciwstawne. Czyż zarówno Levinas, jak Kant nie głosili najwyższej wartości pokoju? Czyż wojna nie była dla nich obu zaprzeczeniem etyki? Z pewnością. Ale prawdą jest również, że ideał pokoju lokowali w nieskończoności. Zwłaszcza Levinas nie miał pod tym względem złudzeń. Pokój w jego ujęciu nie jest pojęciem politycznym i w ogóle nie mieści się w bycie. Wykracza poza byt dokładnie w tej mierze, w jakiej sama etyka jest „poza byciem”. W języku Kanta należałoby powiedzieć, że spełnienie prawa moralnego w porządku zjawisk jest jedynie Ideą, ideą regulatywną. Wiele przemawia za tym, że dla Lyotarda taką Ideę stanowi sprawiedliwość jako stan ostatecznego zadośćuczynienia wszystkim krzywdom, jako jednoczesna aktualizacja i uszanowanie wszystkich możliwych języków, jako przydanie głosu każdemu milczeniu. Tej Idei nie można jednak ściagać inaczej, niż sprzeciwiając się wszelkim hegemoniom i totalnościom, nie inaczej zatem, niż akcentując różnicę i konflikt w obrębie tego, co skończone. W imię – jak sam Lyotard w pewnym miejscu nieśmiało sugeruje – „autorytetu nieskończoności”, nawet jeżeli brzmi to „zbyt wymownie” (*D*, s. 54). Stan poróżnienia nie jest zresztą stanem wojny. Wojna oznacza przemoc. Bunt głoszony przez filozofa chce być właśnie buntem przeciwko przemocy, a więc, choć te słowa – z pewnością zbyt szablonowe, należące do „systemu” – wprost nie padają, walką o otwartość i tolerancję.

O bliskości między filozofią Lyotarda a myślą Levinasa zaświadczyć może taki oto, mało znany, ustęp z pism tego ostatniego: „Podobnie jak wymóg naukowej ścisłości, podobnie jak antyideologia, bunt przeciwko niesprawiedliwemu społeczeństwu wyraża ducha naszej epoki. Bunt przeciwko niesprawiedliwemu społeczeństwu, nawet jeżeli w swej niesprawiedliwości jest ono zrównoważone, rządzące się prawami, poddane

władzy i ustanawiające porządek, państwo, grupę, naród, korporacje zawodową: bunt w imię nowego społeczeństwa, który wybucha od nowa z chwilą, gdy to nowe społeczeństwo powstaje; bunt przeciwko niesprawiedliwości, jaką ustanawia każdy porządek – oto nowy, młodzieńczy ton w starej zachodniej «postępowości». Jakby chodziło o sprawiedliwość, która okazuje się stara i ułomna, gdy tylko powstają instytucje mające jej strzec; jakby pomimo wszelkich odwołań do doktryn i nauk politycznych, społecznych, ekonomicznych, pomimo wszystkich odniesień do rozumu i do technik rewolucyjnych, człowieka szukano w Rewolucji, która jest w istocie bezładem lub rewolucją permanentną, zrywaniem wszystkich ograniczeń, zacieraniem wszystkich jakości i która, niczym śmierć, wyzwala go od wszystkiego i od całości; jakby drugiego człowieka szukano – albo zbliżano się do niego – w inności, do której nigdy nie zdoła dotrzeć żadna administracja; jakby przez sprawiedliwość w drugim człowieku miał otworzyć się wymiar, który wszelka biurokracja, choćby o rewolucyjnych korzeniach, zamyka – przez samą swą ogólność, przez to, że szczególność innego wpycha w pojęcie; i jakby w postaci relacji z drugim człowiekiem, odartym z wszelkiej istoty – z *Innym* nie dającym się zredukować do jednostki pewnego rodzaju, do jednostki rodzaju ludzkiego – pojawiała się transcendencja zrywająca z istotą (*l'au-delà de l'essence*), albo idealistyczna *bez-inter-esse-owność* w mocnym sensie słowa, to znaczy zawieszenia istoty” (*O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 55–56).

Bunt, tak jak go Levinas pojmuje, choć przejawia się na poziomie politycznym, jest w istocie negacją polityki w imię etyki, w imię transcendencji Innego. Jest także, co ważne, buntem przeciwko „istocie człowieka”, rozbijającym substancję podmiotu i wszelkie humanistyczne abstrakcje. Czyż nie na tym, koniec końców, polega antyhumanizm Lyotarda i jego osobiwa, antypolityczna pomimo politycznych odniesień, rewolta?

FILOZOFIA A SZTUKA

Nie sposób wykluczyć, a nawet wypada uznać za wysoce prawdopodobne, że wspomnianego kontrastu między językiem etyki a konwencją metajęzykową sam Lyotard jest świadom i że, ogólniej biorąc, rozmaite niekonsekwencje, jakie można wytropić w jego myśleniu, popęnia rozmyślnie, a przynajmniej nie stara się ich unikać; że nie przeszkadza mu także związany z tym niekiedy efekt humorystyczny, a może nawet o taki

efekt zabiega. Nie chodzi mu wszak o wyłożenie spójnej doktryny, lecz, przeciwnie, o pokazanie, że wobec wielości języków spójność nie jest naprawdę możliwa. Filozofia nie jest dla Lyotarda „teorią”, a dyskurs akademicki traktuje on jako drugiego – po ekonomii – głównego przeciwnika (zob. *Le différend*, s. 11). Filozof niczego w istocie nie wykląda i nie ma żadnych poglądów. Najwyżej coś odczuwa czy przeczuwa i daje to odczuć innym.

Kategoria „uczucia” zajmuje w *Le différend* niepoślednie miejsce: uczucie towarzyszy milczeniu, jest znakiem tego, iż coś, co powinno być wypowiedziane, być takim (jeszcze) nie może. Nie jest, jak podkreśla Lyotard, uczuciem podmiotu, co należy rozumieć pewnie tak, że nie ma charakteru psychologicznego. Stanowi raczej rodzaj aury, w jakiej wydają się zdania. Tak czy owak, wykracza poza fakty i pojęcia, zatem też poza język. Na próżno Lyotard próbuje nas przekonać, że milczenie także jest rodzajem zdania. Byłoby to zdanie niewypowiedziane i nie dające się – przynajmniej na razie – wypowiedzieć, ale w takim razie nie spełniające żadnych kryteriów zdania. Przywołując milczenie i uczucie filozof, czego by nie mówił, opuszcza perspektywę językową i metajęzykową. W istocie w całej książce jest ona podporządkowana innej perspektywie. Takiej, z której wszystkie rozważania prowadzone w języku i o języku, w tym wszystkie intelektualne niekonsekwencje, nie mają tak naprawdę znaczenia. W każdym razie nie mają znaczenia same przez się, a tylko o tyle, o ile coś pokazują.

Jeśli na książki Lyotarda spojrzeć w ten sposób, okazują się one raczej dziełami sztuki, literaturą piękną, niż tekstami filozoficznymi w tradycyjnym sensie. Taka też jest bez wątpienia intencja samego autora. Fascynacja sztuką widoczna jest we wszystkich jego pracach, a znakomita część jego twórczości – od *Discours, figure* po *L'assassinat de l'expérience par la peinture* – wypada zaliczyć do estetyki. Pisał o malarstwie, muzyce i literaturze, zajmował się fenomenologią dzieła sztuki i psychoanalizą twórczości. Co prawda w taki sposób, że zarówno fenomenologię, jak psychoanalizę wyrzucił przy tym na nice, doszczętnie rozbijając ich „klasyczne”, racjonalistyczno-sytemowe założenia. Jako „fenomenolog” interesował się głównie granicami fenomenologii, wyznaczonymi nie tylko przez język, ale również i nade wszystko przez anarchizm pragnienia; jako „psychoanalityk” wyprowadzał istotę sztuki z pragnącego *Id*, ale odrzucał jakąkolwiek określoną strukturę nieświadomości (przeciwstawiając się Lacanowi w sposób bardzo przypominający Deleuze'a). Chronologicznie biorąc, to właśnie refleksje nad

sztuką pozwoliły mu wypracować podstawę swojej filozofii, odkryć znaczenie różnicy, napięcia i konfliktu, nieokreśloności, a także niewystawialnej Idei.

W książkach, którymi się tu zajmujemy, *La condition postmoderne* i *Le différend*, bezpośrednie odwołania do sztuki są raczej marginalne. Mimo to „duch estetyczny” jest w nich wszechobecny. Nowoczesna nauka, a tym bardziej filozofia przedstawiane są jako rodzaj działalności artystycznej. Kreatywność, bezinteresowność, przekraczanie reguł, otwarcie na nieokreślony horyzont – to cechy, które w oczach Lyotarda spokrewniają filozofów, czystych naukowców, a nawet pewien rodzaj polityków, z artystami. Ale to właśnie sztuka pełni funkcję paradygmatu.

Lyotardowska estetyka jest, ma się rozumieć, dość specyficzna. Filozofa nie interesują żadne kanony piękna. Artyzmem jest dla niego, wręcz, wykroczenie poza kanony. Dlatego w estetyce Kanta znacznie bardziej niż kategoria piękna zajmuje go kategoria wzniosłości. Inaczej niż piękna, wzniosłości doświadczamy nie za sprawą harmonijnego współgrania władz (zmysłowości i intelektu), lecz, odwrotnie, w wyniku ich dysharmonii. To, co wzniosłe nie tylko nie podpada pod żadne pojęcie, ale też w ogóle nie daje się unaocznić, z natury transcenduje wszelki możliwy ogląd i język. U Lyotarda dzieło sztuki jest wzniosłe, gdy rozbija dyskurs, gdy przynosi „wojnę języków” (*D*, s. 218), gdy najwięcej mówi tam, gdzie nie mówi.

Tropem Kanta, Lyotard dostrzega związek między uczuciem estetycznym a wymogiem moralnym. Ostatecznie oba odsyłają do Idei. Dzieło sztuki jest symbolem prawa moralnego. W filozofii poróżnienia nie ma co prawda miejsca na pojęcie prawa w Kantowskim sensie, ale pokrewieństwo intuicji – przynajmniej na pewnym poziomie – wydaje się wyraźne. Pytanie, czy Lyotardowska wrażliwość estetyczna poprzedza jego wrażliwość etyczną, czy też w porządku logicznym rzecz ma się odwrotnie, jest chyba bezsensowne. Inspiracja etyczna i estetyczna wydają się tu nierozłączne. W porównaniu z filozofią Kanta ich jedność jest tym ściślejsza, że zarówno etyka, jak estetyka obchodzą się u Lyotarda bez praw, więcej: „bezprawność” należy do ich istoty.

Z powyższych rozważań można by wysnuć wniosek, że autor *Le différend* jest w gruncie rzeczy mistykiem. Byłoby to wrażenie całkiem uprawnione, gdyby nie Lyotardowska ironia. Najwyraźniej filozof nie chce być brany całkiem poważnie i sam siebie nie chce tak traktować. Odrzucając rolę kapłana woli być raczej błaznem. Swoją filozofię nazywa pogańską, chcąc powiedzieć, że śmieje się ze świętości. U Heideggera,

u Bataille'a, nawet u Levinasa – myślicieli, którzy są mu bliscy, razi go ich namaszczenie. Chce uprawiać filozofię przypadku. Jego „wydarza się” (*arrive-t-il?*), przeciwstawione określoności bytów, zatraça wprawdzie o mistycyzm, ale powagi odbiera mu twierdzenie, iż wydarzają się tylko przypadkowe zdania. Używa Heideggerowskiego terminu *Ereignis*, ale zarzuca Heideggerowi jego sakralizację. Tymczasem „Wydarzenie nie jest Panem. Paganie wiedzą to i śmieją się z tej budującej pomyłki” (*D*, s. 223).

Ironia, zmysł gry i zabawy, również stanowią element postawy estetycznej. Czyż sztuka, jakkolwiek byłaby wzniosła, nie jest także i przede wszystkim zabawą? Czy nie tym właśnie różni się od religii? Może zatem Lyotard tylko bawi się w filozofię. Może „godność myślenia” polega w końcu na tym, by nigdy nie nabierać się na powagę myśli. Jakich osiągnięć i ustaleń można spodziewać się po czymś, co się przypadkowo wydarza i nieuchronnie różnicuje, podróżując między zdaniem? Ale czy w takim razie warto jeszcze w ogóle myśleć?

W istocie wszystko zależy od sposobu, w jaki będziemy rozumieć – w jaki sam Lyotard rozumie – tę zabawę. Że „kpić sobie z filozofii, to prawdziwie filozofować”, twierdził już Pascal, którego trudno zaiste posądzać o lekkoduchostwo. Kpina była tam po prostu sposobem relatywizacji tego, co fałszywie ubóstwione, a tym samym sposobem docierania do Absolutu. Taką samą funkcję pełniła ironia u Kierkegaarda. Czy Lyotard podąża tą samą drogą, czy może raczej ironia obraca się tu także i zwłaszcza przeciwko takiej drodze? Czy filozoficzna zabawa służy – jak się do tej pory zdawało – otwarciu horyzontu etycznego, czy też ostatecznie kwestionuje i dyskwalifikuje sam ów horyzont?

Jest to koniec końców pytanie o to, czy postmodernizm w wydaniu Lyotarda, ale także Deridy i Deleuze'a, jest momentem filozoficznego oczyszczenia i otwarcia, czy radykalnym sceptycyzmem i nihilizmem w najbardziej potocznym sensie. Choć skłaniam się do uznania tej pierwszej możliwości, pytanie muszę pozostawić otwartym. W istocie nie ma na nie prostej odpowiedzi.

Gdyby mimo wszystko brać Lyotarda poważnie, traktując jego kpinę jako kpinę w sensie Pascala, wypadłoby uznać, że jego filozofia, przy całej swej awangardowej i prowokacyjnej szacie, jest w sumie dość tradycyjna. Tradycyjna przynajmniej w tej mierze, w jakiej płynie z odwiecznych filozoficznych niepokojów, z „głodu języka”, z niezgody na pozytywność i skończoność, by nie powiedzieć: z odwiecznego pragnienia Absolutu. Ideologiczne skostnienie i samozadowolenie nigdy nie były

cnotami filozoficznymi. Inna sprawa, że u Lyotarda i u pozostałych „postmodernistów” sprzeciw wobec ideologii przybiera formy skrajne. Skrajność nie służy pozytywnemu rozumieniu czegokolwiek. Filozofia artystyczno-anarchistyczna nie pozwala opisać rzeczywistości, a jedynie ją zakwestionować. Nie pełni funkcji poznawczych. Można co prawda dyskutować, czy pełnić je powinna.

