

Andrzej Maciej Kaniowski

Filozofia po lingwistycznym zwrocie

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5-6, 93-105

1990

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Roztrząsania i rozbiory

Filozofia po „lingwistycznym zwrocie”

1. Chcąc najogólniej określić kondycję współczesnej filozofii wskazać należy na niejednokrotnie już konstатовany „kryzys podstaw”, jakim dotknięte zostały — w mniejszym czy większym stopniu — wszystkie istotne orientacje filozoficzne. Ostatnia, dwudziestowieczna próba określenia nowych podstaw podjęta przez Husserla poddała się naciskom destruktorów „pewności”, a najbardziej twórczy z wiernych dziedzictwu fenomenologii zrezygnowali z poszukiwania ostatecznej pewności na rzecz, na przykład, analiz mikrologicznych. Ów „kryzys podstaw” i rezygnacja z poszukiwania ostatecznej pewności są w moim przekonaniu efektem czegoś, co nazwałbym dominującym „poczuciem nieczystości”, zbieżnym niejednokrotnie z „poczuciem utraty niewinności”. Ową „nieczystością” skażone zdają się być zarówno tradycyjne (jak i całkiem współczesne) obiekty filozoficznej eksploracji, takie jak rozum, podmiot, nauka czy język oraz służące tej eksploracji procedury, a także sama czynność poznawcza jako taka. To „poczucie nieczystości” przenieść się musi nieuchronnie również na samą filozofię. Wywołuje w rezultacie dążność do przekształcenia filozofii w teorię czy praktykę innego typu (np. w teorię społeczną, jak tego chce Habermas czy w kształcącą i pozwalającą zachować ciągłość tradycji kulturowej rozmowę, jak chce tego T. Rorty), zatarcie granic dzielących filozofię od literatury, ekspresji estetycznej, praktyki politycznej, bądź też nawet tendencję do wprowadzenia w miejsce filozofii, jako przedsięwzięcia nastawionego na jakkolwiek rozumiane pozytywne rezultaty teoretyczne, praktyki permanentnej destrukcji wszelkich pozytywnych — co w tej perspektywie oznacza: zniewalających i represywnych — ustaleń.

Efekty wspólnego dzisiejszemu myśleniu „poczucia nieczystości” mogą być zatem różne, jeśli chodzi o ich radykalność. Biorą się one jednak ze wspólnego podłoża, na które składają się: a) porzucenie metafizycznego myślenia wraz z właściwym mu „emfatycznym pojęciem teorii”¹;

¹ J. Habermas: *Der Horizont der Moderne verschiebt sich*, w tegoż: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main 1988, s. 14.

b) rezygnacja z pojęcia rozumu w jego dotychczasowym ujęciu; c) związane z tym odrzucenie koncepcji, autonomicznego racjonalnego podmiotu; d) zaakceptowanie nieuchronności lingwistycznego zwrotu i rezygnacja z „reprezentacjonistycznej” koncepcji poznania; e) odwrócenie dotychczasowego prymatu teorii nad praktyką oraz f) zwątpienie w możliwość jednoznacznego wytyczenia linii demarkacyjnej pomiędzy filozofią i innego typu praktykami językowymi, pomiędzy dyskursem filozoficznym a — podlegającym pragmatyczno-retorycznym uwarunkowaniom — potocznym praktykom komunikacyjnym.

W różnym naturalnie stopniu akceptowane są wymienione tu konstytutywne elementy współczesnego myślenia przez poszczególne orientacje i ich poszczególnych przedstawicieli. Różny jest również stopień radykalności wyciąganych z tych tez wniosków. Można jednak powiedzieć, że wszystkie zasadnicze orientacje poruszają się w polu myślowym wytyczonym przez te przekonania. Linie podziału pomiędzy głównymi orientacjami dzisiejszej filozofii nie przebiegają już wedle niedawnych schematów: tu filozofia nauki, tam hermeneutyka, tu pozytywizm, tam teoria krytyczna. Tego typu podziały zdają się mieć drugorzędne znaczenie. Obecnie, na przykład, niegdysiejsi sojusznicy teorii krytycznej, występujący w nietzscheańskim duchu przeciwko scjentyzmowi i pozytywizmowi, znaleźli się po przeciwnej stronie barykady, zaś nowym sojusznikiem tej teorii okazuje się nagle krytyczny racjonalizm K. R. Poppera, czy neopozytywizm H. Putnama. Ponieważ, jak już powiedziałem, „świadomość nieczystości” odciska swe piętno na wszystkich doniosłych współcześnie kierunkach myślowych, toteż ci przedstawiciele współczesnej myśli, którzy mimo tej świadomości usiłują wydobyć, czy „wypreparować” pewne „nieskażone” struktury czy reguły, by uczynić z nich coś na kształt „zasad” mogących służyć za fundament jakiegokolwiek wiedzy, znaleźli się jakby w obłączonej twierdzy. Nie znaczy to, iż nie dysponują oni, w mym przekonaniu, dostateczną siłą argumentów. Wokół ich twierdzy panuje atmosfera zwątpienia w moc i kognitywną wartość argumentów jako takich oraz podejrzliwości, nakazującej dostrzegać w każdym argumencie przejawy policyjnej przemocy. Tego typu postawa ma niewątpliwie charakter skrajny, jednak to jej rozrastaniu się, pod hasłem postmodernizmu, sprzyja panujący klimat myślowy.

Obrońcy rozumu i racjonalności, pragnący utrzymać przynajmniej pewne podstawowe roszczenia europejskiej tradycji filozoficznej (w tym ważność obecnych w tej tradycji rozróżnień pomiędzy wiedzą a mniemaniem, prawdą a fałszem, racjonalnością i irracjonalnością) spychani są wyraźnie na pozycje defensywne. W trudnej sytuacji znajdują się również myśliciele rezygnujący z systematycznych roszczeń dawnej filozofii, lecz nie skłaniający się do całkowitej negacji ważności tradycyjnego rozróżnienia pomiędzy prawdą a fałszem. Na tych pozycjach pozostają zwłaszcza przedstawiciele filozoficznej hermeneutyki, tacy jak H. G. Gadamer i P. Ricoeur, którzy kontynuatorom wielkiej tradycji filozoficznej, pragnącym wydzwignąć się

ponad wszechobecne kontekstualne uwarunkowania rozumności, jawią się jako, być może tego nieświadomi, sprzymierzeńcy „destruktorów” rozumu spod znaku postmoderny. Dla tych ostatnich są zaś oni w równym stopniu, co stojący na gruncie lingwistycznie transformowanego transcendentalizmu (K. O. Apel, J. Habermas), spadkobiercami tradycji filozofii metafizycznej wraz z jej anachronicznymi i zarazem niebezpiecznymi — z punktu widzenia obrońców pluralizmu, — totalizującymi i uniwersalizującymi tendencjami.

2. Zarysowany obraz dzisiejszej konfiguracji filozoficznych opcji wyróżnia dwa główne obozy, które wyodrębniają się przede wszystkim ze względu na stosunek do zasadniczych i najogólniejszych elementów tradycji filozofii metafizycznej, w tym również do kwestii rozumu. Pomiedzy akceptacją a totalnym odrzuceniem istnieją naturalnie pewne opcje pośrednie. Widoczne są one zwłaszcza, gdy na zarysowany obraz patrzymy ze względu na pytanie o stosunek do samej filozofii i możliwości jej dalszego istnienia. Dla jednych te możliwości uległy ostatecznemu wyczerpaniu, dla drugich — filozofia winna zostać zniesiona, na przykład w teorii społecznej; dla innych z kolei musi ulec transformacji przekształcając się, bądź to na przykład w filozoficzną hermeneutykę, bądź to w mikrologiczną fenomenologię. Analizując dzisiejszy układ stanowisk filozoficznych z tego właśnie punktu widzenia moglibyśmy dokonać niedychotomicznego i o wiele bardziej zróżnicowanego podziału. Nie to jednak zasługuje tu na uwagę. Moją intencją jest przede wszystkim wypuklenie głównej linii obecnej konfrontacji stanowisk filozoficznych oraz wskazanie na szereg wspólnych, w swej najogólniejszej formie, a zarazem zasadniczo rozbieżnych, w swych konkretnych eksplikacjach, przekonań i tez wytyczających obszar filozoficznego dyskursu.

Z tego punktu widzenia dokonąć należy charakterystyki niektórych wyróżnionych wcześniej podstawowych składników wspólnego podłoża toczącego się dziś filozoficznego dyskursu, wskazując zarazem na różne odmiany i stopnie obecnego we współczesnym myśleniu „poczucia nieczystości”.

Podstawowym składnikiem tego wspólnego podłoża jest niewątpliwie świadomość wejścia w erę myślenia postmetafizycznego. Patrząc z dzisiejszej perspektywy na wielką tradycję filozoficzną, poczynając od antycznych „filozofów początku” aż po Hegla, stwierdzić można, iż pomimo wielu przemian, a w tym tak doniosłej jak przejście od zainteresowania bytem do zainteresowania świadomością czy podświadomością, odznaczała się ona pewnymi stałymi cechami charakterystycznymi dla tego, co moglibyśmy nazwać myśleniem metafizycznym. Przede wszystkim myślenie to kieruje uwagę ku całości, ku temu, co funduje jedność w wielości, co porządkuje różnorodną wielość tego, co przypadkowe i poszczególne, czyli myślenie to zorientowane jest na poszukiwanie zapewniającego ład i jedność sensu, będącego zarazem zasadą i źródłem wielości. Dzięki Jednemu istniejąca

różnorodność przestaje być chaosem; odwołując się do Jednego można ją uzasadnić i wytłumaczyć. Znamienne dla metafizycznego myślenia, pragnącego odnieść całą różnorodność do jedności, jest operowanie pojęciem; całość i jedność uobecnić się nam może jedynie poprzez pojęcie. To zaś nadaje metafizycznemu myśleniu charakter myślenia identyfikującego, nastawionego na widzenie jedynie tożsamości, czy dokładniej — przyznawanie jej prymatu przed nietożsamością, partykularnością.

Jeśli chodzi o wskazane tu zasadnicze momenty metafizycznego myślenia (będące zarazem podstawowymi znamionami racjonalności) sytuacja nie ulega zmianie wraz z przejściem od zainteresowania bytem ku świadomości, czy podmiotowości. Samowiedza poszczególnego podmiotu, jego refleksja, staje się teraz fundamentem jedności i tożsamości, zachowując prymat w stosunku do wszystkiego, co nietożsame, materialne, skończone, przygodne i różnorodne — czyli wszystkiego, co jest — z tego punktu widzenia — skażone „nieczystością”.

Wewnętrzne trudności tego myślenia, niemożność wykroczenia w ramach metafizycznego paradygmatu poza, wieńczący ten paradygmat, heglowski konstrukt, oraz czynniki zewnętrzne wobec samej filozofii, przyczyniły się do załamania się metafizycznego paradygmatu. Zakwestionowane zostaje myślenie totalizujące, kierujące swą uwagę na jedność i całość. Istotnym czynnikiem sprawczym jest pojawienie się w wieku XVII i XVIII nowego, nowożytnego sposobu myślenia o *ratio*. Rozumność usytuowana jest obecnie w procedurze, a to znaczy, że nie jest już postrzegana jako coś zastanego w świecie, czy też jako rezultat dokonywanej przez podmiot projekcji czy też jako właściwość porządku rzeczy, który wyłania się w trakcie procesu kształtowania się ducha. Dla wszystkich tych sposobów widzenia rozumności znamienne było zwrócenie się myślenia ku totalności; dotarcie do niej odsłaniało zarazem wykraczający poza warstwę przygodnych fenomenów porządek istotowy. Odwrócenie uwagi od totalności idzie w parze z rezygnacją z rozróżnienia pomiędzy istotą a zjawiskiem. Zasadniczym zaś tego powodem jest usamodzielnienie się nauki w stosunku do filozofii, tudzież dominacja racjonalności proceduralnej, właściwa naukowemu postępowaniu badawczemu. Racjonalność ta nastawiona jest na rozwiązywanie konkretnych problemów (natury empirycznej, teoretycznej, czy też praktyczno-moralnej) nie zaś na gwarantowanie jedności zróżnicowanego fenomenalnie świata.

Zmianie musi w tej sytuacji również ulec pojęcie teorii. Zgodnie ze swym greckim źródłosłowem (*theorem* — oglądać) oznaczało ono patrzenie, badawcze przyglądanie się, przede wszystkim duchowe oglądanie, czyli kontemplowanie tego zwłaszcza, co nie jest dostępne postrzeżeniom zmysłowym. Istniejące pokrewieństwo ze słowem *theos* czyniło z teorii przymiot boskości, ku której przybliżać się mogli nieliczni, poświęcając swe życie myślowemu oglądowi rzeczy. Umysł teoretyczny — *dianoia theoretike* — zajmował się światem w całości i jego wiecznymi porządkami, kontemplował prawdę, do czego konieczna była „czystość” polegająca na

wyeliminowaniu wszelkich śladów praktycznych uwarunkowań, to znaczy uwarunkowań wynikających ze zmiennych porządków rzeczy, interesów czy wymogów aplikacji. W całym rozwoju europejskiej filozofii zakres pierwotnych roszczeń związanych z pojęciem teorii ulega coraz większemu zawężeniu pozbawiając pojęcie teorii charakteru emfatycznego. W ostatnim dwudziestoleciu doszło nawet do zakwestionowania szczytkowego dziedzictwa dawnego pojęcia teorii, które przechowywano w wyobrażeniu o „czystości” nauk nomologicznych i definitywnym charakterze jej ustaleń. Fallibilizm i świadomość społeczno-historycznych uwarunkowań zdominowały na przykład również filozofię nauki, prowadząc niejednokrotnie do zwątpienia w zasadność operowania jeszcze pojęciem racjonalności — nawet wobec procedur i metod gwarantujących do niedawna pewność naukowego poznania. Również one okazują się być skażone pragmatycznymi uwarunkowaniami.

Myślenie postmetafizyczne staje przed dylematem: albo definitywna rezygnacja z roszczenia do rozumności i ewentualne zwrócenie się ku temu, co irracjonalne, albo znalezienie jakiegoś surogatu totalności oraz realizacja zminimalizowanych roszczeń teorii, zmuszonej obecnie do poszukiwania *quasi* transcendentального ładu w wymiarze uwarunkowań pragmatycznych. Innymi słowy, postmetafizyczne myślenie musi albo porzucić rozróżnienie pomiędzy tym, co racjonalne i tym, co irracjonalne, albo może usiłować zachować tę dystynkcję, poszukując uzasadnienia dla racjonalności w obszarze tego, co historyczne, zmienne i przygodne, czyli w wymiarze faktyczności stanowiącej — w związku z porzuceniem nadziei na dotarcie do uniwersalnego, ponadczasowego i koniecznego porządku — jedyne możliwe miejsce usytuowania rozumu.

Uczynienie wewnątrzświatowych praktyk, których podstawowym medium jest (obok symbolu, ciała czy władzy) niewątpliwie język, właściwym polem filozoficznej eksploracji, oznacza wkroczenie w bardzo delikatną materię, gdzie drobne przesunięcia akcentów i zmiany optyk powodować mogą istotne konsekwencje dla rozstrzygnięć w kwestii rozumu i racjonalności. Zarówno język, jak i inne media wewnątrzświatowych praktyk, odznaczają się konkretnością i są nieuchronnie obciążone piętnem, skończoności i przygodności. Dlatego też nie można zasadnie obstawać za mocnym pojęciem rozumu jako instancji gwarantującej, teoretycznym bądź praktycznym stwierdzeniem, powszechną, ponadczasową i konieczną ważność. W zależności jednak od tego, czy w roztaczanej przez filozofa wizji wewnątrzświatowej praktyki (czy to komunikacyjnej, czy interpretacyjnej, interakcyjnej czy innej) zawiera się (czy też nie zawiera) możliwość transcendowania jej każdorazowo lokalnego, przygodnego i konwencjonalnego charakteru, dana wizja oznacza opowiedzenie się za możliwością utrzymania w mocy roszczeń racjonalności, bądź też ich odrzucenia.

Obrońcy rozumu wkroczywszy na obszar wewnątrzświatowych praktyk znaleźli się w znacznie trudniejszym położeniu niżli operujący na tym samym polu jego przeciwnicy. Ci ostatni bowiem bazują na klarownych

i jednoznacznych opozycjach, w których jeden z członów reprezentuje nie dające się w pełni utrzymać w mocy dawne atrybuty rozumu, drugi zaś odwołuje się do pewnych niezbywalnych niewątpliwie charakterystyk wewnątrzświatowych praktyk. I tak na przykład² dawnej uniwersalności rozumu przeciwstawiają nieredukowalny pluralizm gier językowych i związanych z nimi form życia, a w konsekwencji „lokalny” charakter wszelkich prawd, racji i stwierdzeń; aprioryzmowi rozumu — empiryczny charakter praktyk; dążeniu do pewności — nieuchronny fallibilizm; jedności rozumu — heterogeniczność działań; bezpośredniości byciu danym w sposób oczywisty — nieuchronne i uniwersalne zmediatyzowanie; przeciwko zaś dążności do tego, co bezwarunkowe (czy to w transcendentnym, czy metafizycznym sensie) wysuwa się tezę o niemożności (bądź bezsensowności) wszelkich poszukiwań ostatecznych podstaw czy ostatecznego uzasadnienia. obrońcy rozumu zmuszeni są natomiast poszukiwać rozwiązań wyśrodkowujących pomiędzy tymi skrajnymi opcjami, nie mogąc zarazem zakwestionować częściowej przynajmniej trafności podanych charakterystyk z wewnątrzświatowych praktyk.

Podobnie rzecz się ma z drugą delikatną kwestią możliwości utrzymania, do pewnego przynajmniej stopnia, w mocy koncepcji racjonalnego autonomicznego podmiotu, którego domeną nie może jednak już być obecnie świat inteligibilny, lecz jedynie wymiar wewnątrzświatowych praktyk, którym słusznie niewątpliwie przypisuje się prymarną rolę w procesie generowania i identyfikowania sensów, tudzież kreowania struktur poznawczych. Przy tej okazji zdetranscendentalizowany podmiot musi utracić swą niegdysiejszą autonomię i przypisywaną mu czasem autoprzejrzystość, bowiem jego równie (a dla niektórych nawet bardziej) istotnym składnikiem staje się — obok rozumu czy świadomości — nieświadomość, wola władzy, czy np. pożądanie. Dwojako zatem zagrożony jest dziś konstrukt, jakim jest koncepcja racjonalnego autonomicznego podmiotu. Po pierwsze wówczas, kiedy podmiotowość ulega marginalizacji, stając się wypadkową czy funkcją „dziejących się” (zgodnie z pewną własną logiką), bądź „zdarzających się” (w sposób zatem pozbawiony jakiegokolwiek logiki) kulturowo i historycznie zmiennych praktyk. Po drugie zaś, kiedy podstawową charakterystyką podmiotu przestaje być jego aktywność poznawcza, która *nota bene* i tak, wedle znakomitej większości współczesnych filozofów, wyznaczona jest czy to przez struktury, czy reguły, czy też nawet przez li tylko konwencje rządzące wewnątrzświatową praktyką. Również i w tym wypadku obrońcy rozumu kroczyć muszą bardzo wąską ścieżką usiłując zbudować obraz, w którym, z jednej strony, intersubiektywne struktury, praktyki i media spajałyby się z aktywnością podmiotu zachowując równoważną z nimi rangę, z drugiej zaś strony, w obrazie tym nie tylko do aktywności kognitywnej zawęzać by się musiała charakterystyka podmiotu. Stworzenie takiego obrazu nastęrcza niewątpliwie ogromne trudności, o czym świadczy chociażby fakt, iż

² Por. Th. McCarthy: *General Introduction*, w: K. Baynes, J. Bohman and Th. McCarthy (ed.), *After Philosophy. End or Transformation?* The MIT Press, Cambridge 1987, s. 3—4.

trudno dziś nawet wskazać pomysły próby zmierzające w tym kierunku. Nie do pogodzenia ze sobą wydają się zwłaszcza te aspekty aktywności podmiotu, którym w danej koncepcji przypisuje się charakter racjonalny, a zatem podlegający intersubiektywnej kontroli czy weryfikacji (w zależności od koncepcji może to być działanie językowe, instrumentalne, czy aktywność symboliczna), z tymi aspektami, które zdają się drzemać w głębszych, niejawnych warstwach czy to podmiotowości, czy wewnątrzświatowych praktyk i nie podlegają, bądź nie powinny podlegać, kontroli, czyli nie mogą, bądź nie powinny być ujmowane w interpretacyjne schematy. Wówczas bowiem albo zadaje się gwałt mocom operującym w głębszych pokładach bytu, czy podmiotowości (a chodzi tu o takie siły jak fantazja, pożądanie, wola władzy, lub estetyczna i wszelka inna kreatywność i innowacyjność), albo też usiłuje się je zracjonalizować.

Jednym z najistotniejszych powodów rezygnacji z pojęcia rozumu (w mocnym sensie rozumianego) oraz koncepcji racjonalnego podmiotu epistemologicznego było niewątpliwie zarzucenie klasycznego nowożytnego modelu *episteme* jako re-prezentacji. W myśl tego modelu podmiot sytuuje się po przeciwnej stronie wobec niezależnego odeń świata przedmiotów, który następnie mniej czy bardziej trafnie sobie przedstawia. W modelu tym zakłada się na ogół zarówno samoprzejrzystość świadomości, jak i możliwość bezpośredniego kontaktu z przedmiotem. Obydwa te założenia zostały na wiele sposobów zakwestionowane nawet w tradycji fenomenologicznej. Również w nurcie filozofii nauki, orientacje te starały się najdłużej zachować wierność pewnym przynajmniej aspektom tego modelu. Przedmiot poznania jest bowiem zawsze, jak się okazuje, uprzednio już zinterpretowany, usytuowany w jakimś interpretującym go kontekście czy schemacie, a kontakt z przedmiotem realizuje się nieuchronnie poprzez jakieś mediacje (przede wszystkim poprzez język), które bynajmniej nie są neutralnymi, „czystymi” li tylko instrumentami relacji poznawczej. Również sam podmiot, jak się okazuje, nie zajmuje pozycji zewnętrznej w stosunku do obszaru swej poznawczej eksploracji, lecz przynależy do świata, który pragnie zinterpretować. Zaangażowanie w świat jest zatem nieuchronnym (aczkolwiek niedostrzegalnym w klasycznym modelu *episteme*) warunkiem wiedzy o świecie. Te uwarunkowania, to znaczy uwarunkowania świadomości i zdobywanej przez nią wiedzy, nie dają się w pełni ujawnić, czyli przeniknąć refleksją świadomości ani uczynić przedmiotem działań poznawczych — tak przynajmniej uważać będą radykalni krytycy klasycznego modelu *episteme*. Jest to jednak w istocie kluczowa kwestia sporna we współczesnym dyskursie filozoficznym, bowiem od jej rozstrzygnięcia zależy możliwość utrzymania w mocy, i tak już łagodzonych, roszczeń rozumu oraz wizji racjonalności ludzkiego podmiotu — również, a może przede wszystkim, racjonalności w praktyczno-moralnym sensie zdolności i rzeczywistej możliwości działania w imię dobra i prawdy. Radykalni krytycy koncepcji racjonalnego podmiotu wychodzą z przekonania, iż skoro kartezjańsko-kantowska koncepcja podmiotowości sprzęgnięta była z krytykowaną przez nich ideą rozumu — będącego ich zdaniem

źródłem zniewolenie i unifikacji — to należy z tej koncepcji zrezygnować, podobnie jak i z samej idei rozumu. W przeciwieństwie natomiast do tego nurtu, hermeneutyka na przykład, czy to Gadamera czy Ricoeura, występuje z pośrednią niejako obroną podmiotowości i związanych z tą koncepcją humanistycznych ideałów, każąc skupić uwagę bądź na znakach i symbolach celem poddania ich interpretacji i krytycznej analizie, co pozwala lepiej zrozumieć manifestującą się poprzez znaki i symbole ludzką egzystencję; bądź na wyznaczającej ludzką kondycję sytuacji rozumienia, które realizuje się w języku. W obydwu wypadkach z refleksją nad warunkami rozumienia, wiąże się nadzieja na osiągnięcie przez człowieka głębszego i lepszego samorozumienia. Nadzieję tę kwestionują radykalni krytycy rozumu twierdząc, iż nie ma żadnych głębszych i ukrytych znaczeń, które odsłaniałyby się poprzez refleksję nad warunkami rozumienia, poznania czy działania. Nie chodzi również o osiągnięcie samorozumienia, bowiem człowiek jawi się tu niejako podmiot nastawiony na samopoznanie, lecz na przykład jako obiekt estetycznej autokreacji; osobowość człowieka realizuje się poprzez innowacje, eksperymenty i nieustanne poszukiwanie nowych form własnej ekspresji. Koncepcja ta podziela wraz z innymi dominującymi dziś nurtami myślenia wizję nieusuwalnej przynależności podmiotu do świata, jednak z racji estetyzacji podmiotu przynależność ta traci znamiona jakkolwiek rozumianego — czy to w sensie poznawczym, czy też w sensie praktyczno-moralnym — racjonalnego charakteru.

3. Przez pryzmat tych właśnie kwestii należy spojrzeć na „zwrot lingwistyczny”³, jaki na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci dokonał się w obrębie podstawowych nurtów filozoficznych i zaważył na współczesnym myśleniu. Zwrot ku językowi — podstawowej kategorii filozoficznych rozważań, postrzeganej niekiedy z dystansu jako jedyny i ostatni punkt oparcia, czy ostatnie schronienie współczesnej filozofii, dokonywał się niemal równoległe i niezależnie od siebie w różnych nurtach filozoficznych. I tak na przykład neopozytywizm skierował uwagę ku językowi, uznając, iż pewnego typu zdania są elementarnymi składnikami wiedzy empirycznej. Przed problemem języka stanęła również postempirystyczna filozofia nauki, kiedy to uświadomiła sobie wyraźnie fakt zależności danych obserwacyjnych od języka teorii. Także w różnych odmianach filozofii transcendentalistycznej nadawano językowi prymarne znaczenie, uznając go za pewną aprioryczną strukturę wyznaczającą warunki możliwości poznania — wystarczy wspomnieć tu o koncepcji form symbolicznych E. Cassirera, czy pierwszej filozofii L. Wittgensteina. Zasadnicze impulsy ku dokonaniu wspomnianego zwrotu wyszły jednak z dwu odmiennych i niezależnych od siebie źródeł; z jednej strony, z logiczno-semantycznych (G. Frege, L. Wittgenstein, B. Russell) oraz semiotyczno-strukturalnych (de Saussure) rozważań nad m.in. kwestią znaczenia, z drugiej zaś, z heideggerowsko-gadamerowskiej hermeneutycznej refleksji nad językiem badanym w jego funkcji odsłaniania świata i wytwarzania międzypodmiotowej wspólnoty.

³ Por. R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago 1964.

Bariery dzielące te dwie odmienne tradycje zaczęły z wolna ulegać przełamaniu wraz z uświadomieniem sobie ograniczeń podejścia semantycznego i konieczności przejścia ku analizom uwzględniającym wymiar pragmatyczny języka. Ku temu wymiarowi należało się zwrócić również i z tego względu, iż zarysowany przez strukturalną semantykę obraz języka jako systemu anonimowych i unifikujących reguł, pozbawiał go pewnych konstytutywnych dlań cech, a mianowicie indywidualnego i kreatywnego charakteru. Jako obronę tych właśnie przymiotów języka można również rozumieć wewnętrzną krytykę tego stanowiska, wysuwaną przez francuski neostrukturalizm⁴. O tych momentach z kolei nie zapomniała heideggerowsko-gadamerowska hermeneutyka, ale eksponując metaforyczne czy retoryczne aspekty językowego porozumiewania się podał w wątpliwość istnienie bądź możliwość wykrycia pewnego rodzaju logiki porozumienia językowego.

Odejście od czysto logiczno-semantycznego podejścia do języka i zainteresowanie się językiem naturalnym w jego pragmatycznym wymiarze stwarza, z jednej strony, możliwość osiągnięcia pewnego zbliżenia pomiędzy wymienionymi opcjami i wytworzenia wspólnej płaszczyzny dyskusji; z drugiej zaś, pozwala jedynie wyrazić usytuować na nowej płaszczyźnie, a mianowicie na płaszczyźnie rozważań nad językiem, współczesny spór wokół rozumu oraz wokół sensu i zadań filozofii.

Jeśli pominiemy rozwijający się nadal nurt filozofii analitycznej zajmującej się wąsko rozumianą semantyką języka idealnego bądź naturalnego, to wskazać będzie wówczas można trzy zasadnicze nurty zainteresowań filozofii uprawianej po „lingwistycznym zwrocie”⁵. Część filozofów skupiła uwagę na p r a g m a t y c e języka naturalnego, czyli na języku w użyciu i nad językowymi praktykami, wiążąc z tymi analizami często zgoła odmienne oczekiwania i nadając różną wagę i sens aspektowi pragmatycznemu. I tak na przykład jedni, odwołując się do warunków użycia zdań, pragną w nowych kategoriach rozwiązać *stricte* semantyczną kwestię znaczenia zdań. W miejsce referencjalnej koncepcji znaczenia wprowadzona zostaje koncepcja, zgodnie z którą o znaczeniu zdania przesądzają warunki jego prawdziwości, a tych z kolei nie można oderwać od relacji pomiędzy autorem wypowiedzi i jej odbiorcą, co oznacza również — od warunków uznawania bądź nieuznawania ważności czy prawomocności zdań. W centrum zainteresowania znajduje się wówczas kwestia relacji pomiędzy zdaniem a stanem rzeczy, czy pomiędzy językiem a światem, jednakże rezygnuje się w tym wypadku z koncepcji przedstawiającego stosunku zdań do przedmiotów. Znaczenie zdania jest immanentnie związane z tkwiącym w języku odniesieniem do ważności czy prawomocności wypowiedzi. W tym kierunku idą rozważania, począwszy od G. Fregego i młodego Wittgensteina a kończąc na D. Davidsonie i M. Dummetcie.

⁴ Por. M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1983.

⁵ Por. Th. McCarthy, *General Introduction*, s. 6.

Z kolei inni autorzy skupiający uwagę na pragmatycznym wymiarze języka będą zmierzali — nie dezawuuując bynajmniej ustaleń, do jakich w kwestii znaczenia doszła wspomniana wyżej teoria semantyczna, lecz próbując je nawet wykorzystywać i rozciągnąć na innego typu wypowiedzi niż asercje — do zbudowania ogólnej teorii komunikacji językowej, czy to w formie tzw. pragmatyki transcendentalnej (K.O. Apel), czy też w formie — bardziej fallibilistycznie podchodzącej do swych własnych ustaleń — pragmatyki uniwersalnej (J. Habermas). W obydwu tych wypadkach chodzi o rozwinięcie teorii języka jako teorii działań zorientowanych na uzyskanie porozumienia. Podjęta jest tu próba na tyle ogólnego sformułowania pojęcia ważności czy prawomocności, by było możliwe jego zastosowanie do wszelkiego rodzaju wypowiedzi rozpatrywanych w płaszczyźnie pragmatycznej, a nie jedynie do zdań pojmowanych jako sądy w sensie logicznym, badanych przede wszystkim na płaszczyźnie semantycznej. Z poszukiwaniami tymi wiąże się nadzieję na odkrycie czy ustalenie tkwiących w języku — jako medium intersubiektywnego porozumienia — kryteriów i miar pozwalających rozstrzygać nie tylko o prawdziwości czy fałszywości stwierdzeń, lecz również o słuszności bądź niesłuszności wypowiedzi podnoszących roszczenia normatywne — czy to w moralnym, czy nawet estetycznym sensie. Pragnie się tym samym, poprzez zrekonstruowanie uniwersalnych przesłanek wszelkich wypowiedzi, odnaleźć w języku krytyczno-emancypacyjny potencjał, jaki niegdyś tradycja oświeceniowa lokowała w rozumie.

Inny zupełnie obraz języka wyłania się z rozważań J.F. Lyotarda nad pragmatyką gier językowych i inne wiążą się z jej analizą oczekiwania. Język jawi się tu jako zbiór „niewspółmiernych” gier językowych, co powoduje, że jego przeznaczeniem zdaje się być walka, spór i niezgoda. Mnogość heterogenicznych gier językowych jest źródłem mnogości pragmatyk, które nie znajdują żadnego wspólnego mianownika, bowiem każda gra, czy mówiąc w terminologii Lyotarda: każdy system reguł zdaniowych i każdy gatunek dyskursu, rządzi się własną logiką, lecz żadna z nich nie posiada prymarnego, czy nadrzędnego charakteru. Również przejście od jednego systemu reguł, czy od jednego rodzaju dyskursu, do drugiego nie następuje w wyniku jakiegos immanentnej wewnątrzjęzykowej konieczności. Ewentualne porozumienie, które w tej wizji języka jest raczej czymś przygodnym i przejściowym, jest wynikiem znalezienia, a to znaczy również narzucenia jednej ze stron sporu, określonego „idiomu”, nie jest zaś wynikiem przejścia obydwu stron na — jak to widzi uniwersalna pragmatyka — metapoziom, na którym można, operując argumentami, osiągnąć racjonalne porozumienie. Nie ma żadnego usprawiedliwienia dla hegemonii jakiegokolwiek rodzaju dyskursu, a tym samym nie jest możliwa zgoda, gdyż ta może być jedynie jej wynikiem — twierdzi Lyotard. Ta antagonistyczna wizja języka bierze się między innymi i stąd, iż mimo ujmowania go w wymiarze pragmatycznym, to znaczy w wymiarze intersubiektywnych odniesień pomiędzy nadawcą i odbiorcą, prymarne znaczenie ma dla Lyotarda odniesienie zdania do pewnego uniwersum, czy

raczej — usytuowanie go w pewnym uniwersum, które przez samo to zdanie jest wytwarzane. Zaistnienie zdania jest zaistnieniem owego uniwersum, w którym dopiero usytuowuje się jakiś podmiot — czy to nadawca, czy odbiorca. Intersubiektywne odniesienie języka jest w tym wypadku czymś wtórnym w stosunku do owego odniesienia zdania do swego własnego uniwersum, w którym nic nie jest przesądzone. Nie ma też żadnej konieczności, by jakieś określone zdanie było następstwem danego zdania. Nie ma również, patrząc z tego punktu widzenia, żadnego interesu, który miałby przewodzić komunikacji językowej w ogóle, tak jak to głosi uniwersalna pragmatyka J. Habermasa widząca w języku pewien telos; ma być nim mianowicie emancypacja.

Już rozważania skupiające się nad pragmatyką języka naturalnego wiodą, jak widać, ku problemom innej natury, zajmujących autorów badających język w kontekście związków pomiędzy wiedzą i roszczeniami do prawdy a władzą. Język jest tu rozpatrywany w aspekcie niejako *p o l i t y c z n y m*, a mianowicie bądź pod kątem jego powinowactwa z władzą, panowaniem i ideologią (M. Foucault) bądź odwrotnie — pod kątem jego ewentualnego demaskatorsko-emancypacyjnego potencjału (J. Habermas, P. Ricoeur). W obydwu wypadkach jednak zarówno wiedza, język jak i dążenie do prawdy ujmowane są przez pryzmat wewnątrzświatowych praktyk, a to znaczy również, iż patrzy się na nie z punktu widzenia realizowania przez nie pewnych interesów. W zależności jednak od tego, czy interesom przypisuje się niezbywalnie przygodny i partykularny charakter (a w wiedzy, języku lub prawdzie widzi się jedynie narzędzia służące ich realizacji), czy też przeciwnie; postrzega się je raczej jako media pozwalające wznieść się właśnie ponad te przygodne konstelacje — odmiennie zupełnie wypada werdykt w kwestii ewentualnego racjonalno-emancypacyjnego potencjału języka naturalnego, tudzież możliwości obrony rozumu. Wszyscy, zarówno autorzy występujący z pozycji nietscheańskich, jak i badacze utożsamiający wiedzę i prawdę (a w konsekwencji też praktyki komunikacyjne) z dążeniem do panowania, podobnie hermeneutycy (H. G. Gadamer czy P. Ricoeur), zdający sobie sprawę z nieuchronnych powiązań języka z innymi wewnątrzświatowymi praktykami i z tego, iż komunikacja językowa oznacza zarazem zakrywanie jak i odsłanianie sensów, oraz i stojący na gruncie uniwersalnej czy transcendentalnej pragmatyki teoretycy, dla których mistyfikacja czy ideologiczna funkcja języka jest jedynie przejawem pewnych patologicznych zaburzeń komunikacji — wszyscy oni porzucili wiarę w niewinność i czystość praktyk komunikacyjnych. To jednak, czy media skażone ową nieczystością są jednocześnie w mocy dokonywać samooczyszczenia oraz w jakim ewentualnie stopniu mogą to uczynić, jest pytaniem, na które otrzymujemy całkowicie rozbieżne odpowiedzi.

Istotne odmienności stanowisk ujawniają się również przy okazji badania innego aspektu języka, a mianowicie jego retoryczno-poetyckiej komponenty, której przypisuje się rozmaitą wagę. W zależności od roli jaką się jej nadaje różnie widziana jest także możliwość wyraźnego wytyczenia granic dzielących filozofię od tego, co filozoficznym dyskursem nie jest.

I tak na przykład, wielu filozofów kroczących śladami Nietzschego nie tylko uznaje, że element retoryczno-poetycki jest nieusuwalnie obecny w każdym filozoficznym wywodzie, lecz że pełni w nim również rolę prymarną, a tym samym nie ma podstaw by dyskursowi filozoficznemu przypisywać jakiś szczególny i wyróżniony charakter. Filozofia może być wówczas postrzegana co najwyżej jako jedna z form aktywności literackiej, nastawionej na podtrzymywanie pewnej rozmowy, jaką jest kultura danej wspólnoty społecznej i politycznej. Z tego punktu widzenia patrząc, domeną literatury nie jest już bynajmniej świat fikcji, ale także — domeną filozofii nie jest logos i prawda. Granice ulegają zatarciu. Platońskiego logosu oraz emfaticznie rozumianego pojęcia prawdy nie są również skłonni bronić filozofowie orientacji hermeneutycznej. Zarówno ów logos jak i prawda muszą bowiem być myślane na miarę naszej ludzkiej skończoności i naszego ludzkiego świata.

Dlatego też i język, w którym owa prawda zostaje odsłonięta nie może wyzbyć się swej, właściwej naszemu światu, metaforyczno-literackiej komponenty. Niemniej jednak uważają oni, iż to właśnie ten język pozwala nam uzyskiwać — nie ostateczną wprawdzie, ale dostateczną i jedyną możliwą do uzyskania w warunkach ciężącej nad nami skończoności — pewność; pozwala nam osiąść — nie „wieczną”, ale akceptowalną i fundującą międzyludzką zgodę — prawdę. Metaforyczne, retoryczne i narracyjne elementy naszego języka nie eliminują klarownych pojęć i racjonalnego toku argumentacji; są jednak czymś, co będąc tam obecnym daje się jednak zarazem wbudować w racjonalny — w szerokim tego słowa znaczeniu — dyskurs. Filozofia, jako domena takiego właśnie dyskursu, zachowuje w tej perspektywie swą swoistość i odmienność. Jest bowiem w stanie, przynajmniej do pewnego stopnia, swą refleksją przeniknąć owe metaforyczne, retoryczne, czy nawet mityczne aspekty praktyk językowych. Dla filozofów stojących na gruncie transcendentalnej czy uniwersalnej pragmatyki, a zarazem broniących możliwie najdalej idących roszczeń rozumu, metaforyczno-retoryczne komponenty komunikacji językowej są wtórną, i możliwą w szczególnych warunkach do wyeliminowania, przypadłością języka. Te szczególne warunki to warunki wolnego od presji empirycznych dyskursu posługującego się jedynie argumentami. Filozofia jest w tej perspektywie, podobnie jak wszelkie inne typy tzw. naukowych dyskursów, w uprzywilejowanej pozycji w stosunku do codziennych praktyk komunikacyjnych. Jej swoistość polega zaś na tym, iż obiektem dokonywanych przez nią konceptualizacji jest właśnie ów posługujący się argumentami dyskurs oraz warunki uniemożliwiające lub pozwalające na jego zaistnienie. Dyskurs filozoficzny, nawet jeśli bierze wzgląd na formę literacką, różni się z punktu widzenia tego stanowiska od literatury tym, że zawarte w filozoficznych wypowiedziach roszczenie jest — tak, jak to zawsze było w dotychczasowych dziejach filozofii — roszczeniem do prawdy, nie roszczeniem do estetycznego piękna. Filozofia zachowuje zatem nadal swój dawny sens i poniekąd również dawne zadanie odsłaniania prawdy o świecie, mimo radykalnie zmienionych warunków realizacji tego

zadania. Występuje ona raczej w roli interpretatora oraz w roli strażnika pewnych wartości, które nie są bynajmniej transcendentne wobec naszego skończonego wymiaru egzystencji, lecz tkwią w naszych codziennych praktykach. Tu właśnie, w wymiarze naszej językowej komunikacji należy poszukiwać oparcia dla znacznie już i tak okrojonych roszczeń rozumu: roszczenia do prawdy, słuszności, powszechnej ważności.

Argumenty wysuwane przez przeciwników tego stanowiska odwołujące się również do języka, jako właściwego czy najważniejszego dziś pola filozoficznej eksploracji, nie są bynajmniej trywialne. Język ma niewątpliwie Janusowe oblicze. Czy zatem może stanowić oparcie dla obrońców rozumu i racjonalistycznej tradycji filozoficznej? Odpowiedź na to pytanie wymaga bardziej szczegółowych analiz języka. Dopóki jednak podejmuje się dyskusję i wysuwa argumenty potwierdza się tym samym implicite słuszność stanowiska reprezentowanego przez obrońców rozumu. To jednak argumenty rozstrzygać mają o słuszności interpretacji i głoszonych poglądów.

Andrzej Maciej Kaniowski

Cnota i Rozkosz

Pisał swego czasu Jerzy Ziomek:

Historyk literatury ma przed sobą dwie możliwości niczym Herakles na rozstajnych drogach: drogę naukowej powściągliwości i roztropności oraz drogę naukowego ryzyka. Wydaje się, że humaniście bardziej przystoi — wbrew moralowi toposu Heraklesa — ta druga droga.¹

Analogia Ziomka nie przekonuje do końca: dlaczegoż bowiem droga naukowego ryzyka nie miałaby odpowiadać właśnie Cnocie z Heraklesowego wyboru; działania podejmowane w warunkach niepewności i groźby niespełnienia słabo wszak kojarzą się z Rozkoszą. A dalej — z jakich to względów humaniście wypada pójść drogą bezspornie uciążliwszą? Wybrana przez Heraklesa Cnota zrewanżowała mu się nieśmiertelnością; na co może liczyć ambitny historyk literatury? Mimo wszystko analogię uważam za trafną, uzmysławia bowiem istotne dylematy, które musi rozstrzygać humanista: nie może on mianowicie wywikłać się z sytuacji wartościowania. Nie tylko to, co bada, jest sferą zjawisk wartościowości, domagających się przeto oceny: deklaracja aksjologiczna mieści się także w wyborze określonej strategii badawczej — sposób mówienia o literaturze odsyła zawsze do preferowanego (a przynajmniej — akceptowanego) modelu naukowości. Dlatego z odrobiną ironii konstatawał Ziomek:

¹ J. Ziomek, *Metodologiczne problemy syntezy historycznoliterackiej*, w: *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz i J. Sławiński, Kraków 1976, s. 53.