

Elżbieta Feliksiak

Przestrzeń otwartego sporu

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (39), 72-92

1978

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.

Elżbieta Feliksiak

Przestrzeń otwartego sporu

1

Zagubiona
podmiotowość

W pogoni za obiektywizmem wiedzy o literaturze jakże często gubimy wartość, która — zdawałoby się — leży u samych źródeł naszego badawczego zainteresowania. Wartością tą jest podmiotowość twórcza, aspirująca do wolności. W sferze kultury przysługuje ona przecież nie tylko procesowi tworzenia dzieł, ale i krytycznej refleksji badacza.

Stwierdzenie takie nie jest wcale oczywiste i należałoby potraktować je raczej jako sformułowanie określonego stanowiska w sporze o kształt i jakość przestrzeni antropologicznej. Uprawianie nauki o literaturze jawi się z tej perspektywy w ścisłym związku z filozofią. Nie tylko już z teorią wiedzy, ale i z filozofią podmiotu.

Nietrudno przewidzieć, że na piszącą te słowa popłyną teraz inwektywy w mniemaniu niektórych najcięższe: „subiektywizm!” — „indywidualizm!” — „samowola!”. Znieść je przyjdzie cierpliwie, jako że nie jest moją intencją mnożenie antynomicznych układów, lecz próba takiego spojrzenia, które umożliwiłoby rezygnację z kategorycznej opozycji obiektywizmu i subiektywizmu na rzecz wartości „długiego trwania” sporu o pojęcia nie poddające się dobrowolnie ostatecznemu rozjaśnieniu. Widać więc

wyraźnie, że chodzi zarazem o wartość metodologicznego i aksjologicznego pluralizmu.

2

Przypomnijmy na początek uwagi Paula Ricoeura o różnorodności filozofii podmiotu i o tym, że kryzys filozofii refleksyjnej można interpretować jako kryzys hermeneutyki. W zakończeniu swego eseju *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu* Ricoeur utrzymuje, że przyszłość ma „tylko taka filozofia refleksyjna, która w pełni, uwzględniając poprawki i nauki udzielane przez psychoanalizę oraz semiologię, wejdzie na długą i okólną drogę interpretacji znaków jednostkowych i zbiorowych, psychicznych i kulturowych, w których wyrażają się i odsłaniają, stanowiące nas, pragnienie bycia i wysiłek istnienia”¹. Można sądzić, iż miałyby to być zarazem droga otwarta na wspólną sferę poznania naukowego i poznania artystycznego, tzn. przede wszystkim na sferę *pamięci* jako aktywnego poznania tego, co zastane. Granice mojego świata byłyby wówczas nie tyle granicami mojego języka (jak sądził Wittgenstein), ile raczej horyzontem moich możliwości interpretowania *tradycji*, danej mi nie inaczej niż ja-

Interpretacja
znaków i
pragnienie
bycia

¹ P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wybór, opracowanie i posłowie St. Cichowicza. Przełożyli E. Bieńkowska i inni. Warszawa 1975, s. 220. Jedną z możliwych filozofii podmiotu znajdziemy w pracach Bachtina, które skłonna jestem interpretować w kontekście antropologii filozoficznej o zabarwieniu egzystencjalnym, a nie w kontekście ideologii. Byłaby to interpretacja bliska zaproponowanej przez Danutę Danek w jej pięknym szkicu *Michaił Michajłowicz Bachtin. Głos człowieka* („Tygodnik Powszechny” 1975 nr 17), a zupełnie różna od tej, z jaką spotykamy się w zbiorowym tomie *Problemy poetyki pragmatycznej*. Red. E. Czapplewicz. Warszawa 1977.

ko sfera podmiotowo-przedmiotowa. Towarzyszyć musiałoby temu przekonanie, iż tradycja jest nam dana nie tylko jako język, lecz również jako *sytuacja* zastana i współtworzona zarazem².

W wypowiedzi Ricoeura spotykamy jednak takie słowa, jak „tylko”, „w pełni”, a także „poprawki i nauki” (oczywiście, mówię w tym wypadku o tekście polskiego przekładu). Narzuca to wrażenie kategoryczności i rodzi się pytanie, w jakim stopniu owa wielość filozofii podmiotu mogłaby być akceptowanym pluralizmem jako sytuacją *trwałego sporu*. Wydaje się, że nie o to chodzi Ricoeurowi. Realistyczna koncepcja znaczenia skłania go raczej do poszukiwania rozwiązań ostatecznych, jakkolwiek widoczna u niego (i znamienne dla egzystencjalnej fenomenologii) opozycja między podmiotowością a światem rzeczy czyni z obrony przed determinizmem sprawę najbardziej istotną. Nauka, która w postaci psychoanalizy i teorii znaczenia stanęła na drodze tradycyjnej filozofii podmiotu, jest jednak dla niego sposobem orzekania o świecie rzeczywistym. I stąd właśnie, jak sądzę, kwestia odbudowy filozofii refleksyjnej jako sposobu sytuowania osobowości wobec zewnętrznego świata, także wobec świata kultury, jest kwestią dostosowania się do obiektywnie ważnych i naukowo usankcjonowanych ustaleń. W gruncie rzeczy mamy tu więc chyba problem filozofii podmiotu w naturalistycznym obrazie świata. Filozofia podmiotu okazuje się, podobnie jak to było u Jaspersa, pomimo wszystko kategorycznie przeciwstawiona nauce.

Inaczej wygląda sytuacja przy takiej koncepcji nau-

Filozofia
podmiotu
wobec nauki

² Problem tradycji m. in. w kontekście poglądów J. Sławińskiego i J. Szackiego rozważam bliżej w rozprawie *Ku Mannowskiej koncepcji powieści. Poszukiwania filozoficzne*. „Zeszyty Naukowe Filii UW w Białymstoku” z. 19. Humanistyka. T. IV Filologia polska. Białystok 1977. Poruszam tam również niektóre spośród innych motywów niniejszego szkicu.

ki, jaką uznaje Izydora Dąmbska, zwłaszcza w książce *O narzędziach i przedmiotach poznania*. Jest to ujęcie w duchu sceptycznego konwencjonalizmu, ale autorkę cechuje w wysokim stopniu postawa otwarta i stąd w sformułowanej przez nią teorii nauki znalazło się miejsce nawet i dla strumienia świadomości. Zdaniem Dąmbskiej „proces naukowego poznania jest zawsze otwarty i nieskończony, będąc tylko wciąż nową formą konkretyzacji nauki jako idealnego systemu wiedzy”³. Otwartość tę zawdzięcza nauka dwojakiej podważalności jej teorii — czy to jako wytworu poznania (w aspekcie statycznym) poprzez weryfikację empiryczną, czy to jako narzędzia wyjaśniania i przewidywania (w aspekcie dynamicznym). Modele nie mają przeto, zdaniem Dąmbskiej, charakteru poznawczego i są traktowane jako operatory. Odwoływanie teorii naukowych nie jest w tym ujęciu eliminacją „błędnego” obrazu świata w nadziei na niewątpliwe zbliżenie się ku odwzorowywanej rzeczywistości obiektywnej (ku całości więc totalizującej w sposób konieczny i pewny), lecz — przeciwnie — bywa co najwyżej stwierdzeniem ich zawodności. Na odwrót niż u Ricoeura, poszukiwanie filozofii podmiotu byłoby przy takim stanowisku kwestią obrony przed indeterminizmem, ale też i kwestią wolności.

Dąmbska zapytuje, czy wszelkie poznanie jest instrumentalne i odpowiada stwierdzeniem, iż instrumentalność cechuje jedynie poznanie dyskursywne i obiektywne (tzn. instersubiektywnie zrozumiałe i weryfikowalne). Poznanie nastawione na sferę stanów świadomości przeżyć, na sferę procesów intuicyjnych i przedślovných ma natomiast charakter nieinstrumentalny. I oto w wyniku szczegółowej analizy Dąmbska opowiada się za taką ewentualnością, która za poznanie naukowe decyduje się

O modelach
nauki

³ I. Dąmbska: *O narzędziach i przedmiotach poznania. Z teorii instrumentalnego poznania. O filozofii lingwistycznej*. Warszawa 1967, s. 88.

Liberalizm
cenny i w
metodologii

uznać także poznanie nieinstrumentalne. Uzasadnia swą preferencję względem na metodologiczny liberalizm, który „nie przesądzając, jak ostatecznie w wyniku badań ontologii i epistemologii rozstrzygnąć wypadnie status istnienia owych przedślovných form działania poznającego podmiotu, chce wydatnić ich udział w poznaniu naukowym, chociażby w roli pewnej niewiadomej, wyznaczającej granicę między dziedziną operatorów (podmiotowych i przedmiotowych) a czystym podmiotem. Ta druga konwencja terminologiczna wydaje się więc mniej przesądzająca i bardziej operatywna”⁴.

Ale nie tylko postulat (tak bliski piszącej te słowa) liberalizmu metodologicznego — a więc pluralizmu jako trwałej sytuacji sporu — skłania Dąmbską do przyznania statusu naukowego przeżyciu i intuicji na równych prawach z poznaniem instrumentalnym, spełniającym założone warunki racjonalności i intersubiektywności. Drugim motywem tej decyzji — i to wypowiedzianym *explicite* — jest to, że w przeciwnym razie doświadczenie egzystencjalne i aksjologiczne znalazłoby się poza kategorią poznania w ogóle, chociaż występowanie nieinstrumentalnych form ujmowania świata jest niezaprzeczalnym faktem. Mamy tu chyba do czynienia z argumentem w duchu dialektyki otwartej Gonsethowskiego idoneizmu⁵, jako że metanauka (która jest u Dąmbskiej teorią wiedzy, tj. zarówno nauk szczegółowych, jak i filozofii) dąży w sposób widoczny do ogarnięcia wszystkich możliwych faktów, a zarazem modyfikuje z tej racji swoje założenia (i wtedy traci jednolitość metodologiczną, nie ograniczając się już do

⁴ *Ibidem*, s. 90.

⁵ Por. F. Gonseth: *Motivation et structure d'une philosophie ouverte*. W: *Philosophie néo-scolastique et philosophie ouverte*. Entretiens présidés par F. Gonseth. Paris 1954. Por. też zwięzły wykład czterech zasad idoneizmu w F. Gonseth: *À propos des exposés de MM. Ph. Devaux et E. W. Beth*. „Dialectica” 1948 nr 2.

teorii poznania instrumentalnego). Ogarnięcie wszelkich form naukowości pozwala ocalić sensowność metafizyki — tak usilnie kwestionowaną przez neopozytywistów — jakkolwiek bez udzielenia jej sankcji teorii. W konsekwencji sfera ludzkiego doświadczenia, tak istotna zwłaszcza w dziedzinie humanistyki, uchroniona zostaje przed redukcjonizmem metodologicznym (w tym wypadku miałby on miejsce przy próbie instrumentalnego potraktowania wszelkich poznań), którego — z zupełnie innego stanowiska — nie uniknął Jerzy Kmita, gdy interpretację humanistyczną uznał za szczególną odmianę wyjaśniania w sensie naturalistycznym⁶.

Mamy tu, jak się zdaje, do czynienia z paradoksalną sytuacją. Oto objęcie wszelkiego poznania zakresem metanauki nie oznacza, wbrew pozorom, utożsamienia filozofii z nauką, lecz — przeciwnie — filozofia podmiotu otrzymuje szansę autonomii, nie straciwszy przy tym udziału w podmiotowo-przedmiotowym konstytuowaniu świata. Dlatego też przemyslenia Izydory Dąbskiej mogą być inspirujące dla interpretacji humanistycznej, które chce stać się filozofią otwartą. Ten rodzaj poznania, który Dąbska określa jako „bezpośrednie kontemplacyjne doznawanie strumienia własnych przeżyć”, a także jako „przedsłowne, intuicyjne ujmowanie danych doświadczenia”, otrzymuje nawet w pewnym sensie wartość wyższą niż poznanie dyskursywne — ma bowiem walor nieinstrumentalności. Pole to tym bardziej otwarte, że nie orzeka się kategorycznie na temat jego możliwego porządku.

Uniknięcie
redukcjonizmu

3

Jeżeli nie chcemy traktować badań literackich na scjentyistycznie przedmiotowy

⁶ Por. J. Kmita: *Wykłady z logiki i metodologii nauk*. Warszawa 1973, s. 205.

„Podmiotowe”
konteksty

Nowa wizja
tradycji

sposób, to konteksty interpretacyjne przyjdzie odnieść nie tylko do porządku dzieła i sytuacji towarzyszącej jego powstawaniu czy obiektywnie badanej sytuacji lektury, lecz poszukać trzeba także kontekstów w sferze indywidualnej i zbiorowej podmiotowości. Ale wówczas nie wystarczają formuły poznawczego dualizmu, proponowane przez Ricoeura („horyzont w podwójnym konstytuowaniu wiedzy i działania”) ⁷ lub Eugène Dupréela („horyzont logiczny porządku i aktu”) ⁸. W jednym i drugim przypadku bowiem horyzont logiczny obiektywizmu i subiektywizmu wyznacza granice nieprzekraczalne między przekonywaniem a perswazją. Realna możliwość filozofii podmiotu zdaje się otwierać dopiero wtedy, gdy tradycja jawi się nie jako synchroniczna sfera konwencji, lecz jako dynamiczny zbiór precedensów otwartych na krytyczną interpretację w odnawiającym działaniu. I oto znajdujemy się już w polu *filozoficznej* teorii *argumentacji* Chaima Perelmana ⁹, z jej nominalistyczną logiką sporu i ze swoistymi kryteriami racjonalności wywiedzionymi ze sfery działania praktycznego, z praktyki prawa. Dzięki takiemu ujęciu problemu przekonywania

⁷ P. Ricoeur: *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*. „Znak” 1973 nr 9, s. 1139.

⁸ E. Dupréel: *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris 1939, s. 64.

⁹ W związku z *filozoficzną* teorią argumentacji należy wymienić zwłaszcza następujące publikacje Ch. Perelmana: *De la justice*. Bruxelles 1945 (polski tekst: *O sprawiedliwości*. Przekład W. Bienkowskiej. Warszawa 1959); *Philosophies premières et philosophie régressive*. „Dialectica” 1949 nr 3; *Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris 1969; *Dialectique et Dialogue*. Bruxelles 1970; *Le champ de l'argumentation*. Bruxelles 1970. Wielką rolę w rozwoju współczesnych badań nad retoryką (w duchu zbliżenia retoryki i dialektyki) odegrała książka Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca: *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*. Paris 1958.

i perswazji, w którym już nie obiektywizm i subiektywizm, jak u Kanta, lecz rozróżnienie między audytorium uniwersalnym a konkretnym okazuje się kryterium dialektycznego podziału — w Perelmanowskiej filozofii argumentacji granica między tym, co jest „ważne dla każdego, kto tylko ma rozum” (Perelman zastąpił to Kantowskie określenie pojęciem „audytorium uniwersalnego ludzi rozumnych i kompetentnych”) a tym, co jest ważne „dla mnie”, nie jest już racjonalistyczną granicą rozumu i intuicji¹⁰.

Audytorium uniwersalne jest — twierdzi Perelman — konstruowane ze względu na audytorium konkretne. Okazuje się więc w pewnym sensie funkcją konkretnych audytoriów. Perswazja odsyła do audytorium konkretnego, ale właśnie z uwagi na ową współzależność granica między przekonywaniem a perswazją jest płynna również w obrębie jednej wypowiedzi. Mamy tu więc polemiczny akcent w stosunku do Sartre’a, który ostro przeciwstawia „ogół konkretny” (*universalité concrète*) definiowany jako „ogół ludzi żyjących w danym społeczeństwie” (*la totalité des hommes vivant dans une société donnée*) — „ogółowi abstrakcyjnemu” (*universalité abstraite*) pojmowanemu jako iluzoryczne uogólnienie współczesnej pisarzowi publiczności empirycznej. Perelman uważa taki rozdział za złudny, gdyż nie akceptuje on z zasady racjonalistycznej (w sensie mocnym, kartezjańskim) opozycji między abstrakcją a konkretem, między teorią a praktyką. Zasadnie tworzone konstrukcje pojęciowe powstają jego zdaniem w kontekście doświadczeń życiowych podmiotu. Nie ma — sądzi Perelman — audytoriów

Polemika z
Sartrem

¹⁴ Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1957, rozdz. „O mniemaniu, wiedzy i wierze” oraz Perelman, Olbrechts-Tyteca: *op. cit.*, cz. 1. *Les cadres de l'argumentation*.

niezależnych, jak nie ma jedyne uniwersum wartości: „*On peut dire que les auditeurs se jugent les uns les autres*”¹¹.

Wolna wola, która z założenia przysługuje jednostce, nie jest przeto pozbawiona punktów odniesienia. U podstaw procesu argumentacji — racjonalnego, nietrwałego porozumienia w sporze — znajduje się pole wspólnego, uwarunkowanego historycznie doświadczenia. Nie tylko punkt wyjścia argumentacji, ale i punkt dojścia to zarazem wartościujące określanie się wobec tradycji. A można chyba dodać, że kluczową rolę pełni w tym procesie *pamięć*. Pamięć indywidualna i pamięć grupy, otwarta na kontakt z odmiennymi światami wartości¹².

W filozofii argumentacji nie chodzi więc o zmiany skokowe (i dające się kwantyfikować), lecz o potencjalną ciągłość pamięci w dialektyce dziedzictwa i kontestacji, o modyfikującą *odnowę* dynamicznych jakości. *Formalna* reguła sprawiedliwości wspiera decyzje usytuowane *praktycznie*, ale przecież zawsze ze względu na wyobrażone audytorium, do którego kieruje swą wypowiedź podmiot w oczekiwaniu na podmiotowo przyświadczoną replikę. *Oso-bista* odpowiedzialność dotyczy przeto obydwu zasadniczo różnych¹³ sytuacji: podmiotu mówiącego i podmiotu odbiorcy, czuwającego krytycznie.

Ciągłość
pamięci w
filozofii
argumentacji

¹¹ *Ibidem*, s. 46.

¹² Co do relacji między pamięcią indywidualną a pamięcią zbiorową skłonna jestem zająć stanowisko pośrednie między Bergsonem (por. zwłaszcza *Materia i pamięć*. Przeł. K. Bobrowska. Warszawa 1930) a Halbwachsem (por. *Społeczne ramy pamięci*. Przeł. M. Król. Warszawa 1966), w dużej mierze bliskie tokowi rozważań A. Cuvillier (por. jego *Précis de Philosophie*. T. 1. Paris 1958, rozdz. „La mémoire”). Por. też S. Schonen: *La mémoire, connaissance active du passé*. Mouton 1974.

¹³ Por. stanowisko W. Isera zwłaszcza w rozprawach *Der Lesevorgang* oraz *Die Wirklichkeit der Fiktion*, drukowanych w zbiorowym tomie *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. Hrsg. von R. Warning. München 1975.

Jest to oczywiście idealny model porozumienia i dialogu, postulat i marzenie o przestrzeni antropologicznej. Trzeba to sobie uprzytomnić, że w toku argumentacji punkt dojścia jest jeszcze przed nami, możliwy do zakwestionowania i przeto nie ostateczny. I tak dialektyka sporu okazuje się *dialektyką otwartą* właśnie dzięki owym ruchomym horyzontom, które nie dopuszczają do zasklepienia się w racji absolutnej (Kant powiedziałyby: nie pozwalają osiedlić się na polu noumenów). Filozoficzna teoria argumentacji bliska jest więc, jak widać, temu stylowi filozofowania, który sprzyja otwarciu się na głos cudzej podmiotowości (indywidualnej, ale i społecznej). Jest to zarazem filozofia działania w tym sensie, w jakim postulował ją Paul Ricoeur, gdy opowiadał się za kantowskim stylem filozofii granic: „Mam ważny powód po temu, aby myśleć, że horyzont niespełnionych roszczeń należy do właściwego doświadczenia działania”. W świetle naszych dotychczasowych rozważań mówić tu można o różnych — a co najmniej dwóch — sferach działania, między którymi nawiązuje się chwiejny i nietrwały pomost pamięci.

4

W filozoficznej teorii argumentacji można też ujrzeć swoistą filozofię kultury, najwszechstronniej zarysowaną w zbiorze studiów Perelmana *Le champ de l'argumentation* (1970). Wiemy już, jak wielką rolę pełni w tej teorii kultury tradycja traktowana jako otwarty zbiór precedensów, podlegających krytycznemu wartościowaniu w sytuacji sporu. Podmiotowo ujmowana tradycja staje się niezbywalnym elementem sporu o wartości w świecie nowych doświadczeń (które są przecież także pamięcią i doświadczeniem tradycji), a świat jako postulowana całość trwająca

Perelmana
filozofia
kultury

w czasie przybiera takie sensy, jakie mu nadają działające i myślące osoby ludzkie — pamiętające, że wcześniej byli inni i że dynamiczny świat kultury jest nie tylko tworzeniem, lecz i odnawianiem znaczeń. Trzeba przeto powiedzieć, że kultura okazuje się w takim ujęciu sytuacją sporu. Istotą takiej koncepcji kultury jest szeroko pojęty interakcjonizm, będący między innymi wzajemną relacją w uczeniu się i wychowaniu. Ale nie jest to tylko sprawa transmisji. Interakcjonizm wiąże się przede wszystkim ze współistnieniem podmiotów różnie widzących świat.

Ta nieustanna *obecność sporu* dotyczy zwłaszcza pojęć, które wkraczają w sferę wartości. W filozoficznej teorii argumentacji aspekt pragmatyczny traci kategorię dzięki formalnej *regule sprawiedliwości*, która reguluje spór. Postulowana całość poznania prawdziwego jest ruchomym horyzontem w dialektyce spornych racji praktycznych, które nie znoszą się w syntezie, lecz bronią każda z osobna otwartego charakteru prawdy. To Dupréelowska jeszcze reguła reguł znajduje się u podstaw filozofii argumentacji, w której postulat racjonalności nie utożsamia się z postulatem prawdy jedynej i niepodważalnej. Przywoływała tę zasadę w *Normach moralnych* Maria Ossowska: „należy traktować w ten sam sposób istoty należące do tej samej kategorii zasadniczej”¹⁴.

Zasada sprawiedliwości, która w konsekwentnie nominalistycznej filozofii Perelmana pełni funkcję imperatywu kategorię, nabiera konkretnych treści w procesie argumentacji i zarazem porządkuje przywołane precedensy ze względu na ich wartość argumentacyjną na rzecz proponowanych wyborów. Wśród podstawowych idei tej teorii kultury, która jest w istocie *filozofią kultury*, znajdziemy myśl,

Otwarty
charakter
prawdy

¹⁴ M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa 1970, s. 145.

sformułowaną w artykule *L'idéal de rationalité et la règle de justice* (1961): „*Il y a une dialectique du formalisme et du pragmatisme sans laquelle l'histoire de la culture deviendrait incompréhensible*”¹⁵. Można chyba sądzić, że zasada sprawiedliwości czuwa także — a może przede wszystkim — nad trudnym losem zbiorowej i indywidualnej pamięci.

U podstaw filozofii argumentacji znajduje się założenie podmiotowości odmienne od kartezjańskiego. Dla filozofii otwartej — tak jak pojmuje ją, w zgodzie z Gonsethem, Perelman — myśl kartezjańska jest raczej kontekstem polemicznym aniżeli żywą tradycją. Pozostaje ona bowiem domeną autorytetu, funkcjonującego wedle reguł logicznie scalających świat¹⁶. Po etapie wątplenia mądrość kartezjańska okazuje się wreszcie wiedzą o przedmiocie, także w świecie wartości — wiedzą o charakterze uniwersalnym. Eksperyment jest w rezultacie pomnażaniem wiedzy, po rezygnacji z niepewnych doświadczeń, po odrzuceniu balastu tradycji. Tak właśnie widzi mechanizm rozwoju Max Bense¹⁷. Ale jeśli porzucimy perspektywę kartezjańską w imię filozofii otwartej, to wówczas mądrość okaże się nie tyle efektem gromadzenia i przekazywania autorytatywnej wiedzy, ile raczej *poszukiwaniem* możliwości nietrwałego scalania świata, który pozostaje — mimo wszelkich wysiłków ludzkiej podmiotowości — pojęciem nigdy nie rozjaśnionym do końca, sferą argumentacji podmiotów myśli nieoczywistych (Dupréelowskiej *pensée confuse*). Eksperyment i tradycja jawią się wówczas w nierozstrzygalnym jednoznacznie spo-

Podmiotowość
inna niż u
Kartezjusza

¹⁵ Ch. Perelman: *Le champ de l'argumentation*. Bruxelles 1970, s. 331.

¹⁶ Por. E. Dupréel: *La place du moment cartésien dans l'histoire de la pensée morale* (1937). Przedruk w *Essais pluralistes*. Paris 1949.

¹⁷ Por. M. Bense: *Rationalismus und Sensibilität*. Kreisfeld 1956.

rze o wartości. Filozofia argumentacji interpretuje go jako spór podmiotów w polu rozstrzygnięć niekategorycznych.

5

Płynna granica

Zapytajmy teraz, jak wygląda ideał poznania prawdziwego w tej filozofii kultury, jaką zarysowuje filozoficzna teoria argumentacji. Odpowiedź nie jest bynajmniej prosta. Perelman opowiadał się niejednokrotnie za pluralizmem filozofii i nauki, chociaż w perspektywie filozofii argumentacji granica ta nie jest ostra (z racji zastąpienia kantowskiego kryterium rozróżniania między przekonywaniem a perswazją, tj. kryterium obiektywnej i subiektywnej podstawy, kategorią audytorium uniwersalnego i audytorium konkretnego). Utrzymanie tej granicy — nieostrej i płynnej, zwłaszcza w naukach o człowieku — ma, jak się zdaje, dwojakie znaczenie dla zachowania logiki sporu. Z jednej strony chronić ma ona przed scjentyistycznym ujęciem filozofii (jako „królowej nauk”), z drugiej zaś strony przed zbytnim upodmiotowieniem nauki, która np. w koncepcji Michela Polanyi okazuje się przede wszystkim osobiście uwarunkowaną teorią ukrytych struktur¹⁸.

W ujęciu dialektyki otwartej koncepcja *personal knowledge* ma niewątpliwie swoje dobrze ugruntowane miejsce, ale w myśl idoneistycznej zasady dualizmu (Gonsethowskiej *dualité*) nie może być ona metodą wyłączną. Jak pisał Perelman w artykule *La conception de la recherche scientifique de M. Polanyi* (1968), działanie badawcze nie polega jedynie na prostym uchwyceniu całości (*Gestalt*), a jest ekstrapolacją, przekraczaniem doświadczenia¹⁹.

¹⁸ Por. M. Polanyi: *The Tacit Dimension*. London 1967.

¹⁹ Perelman: *op. cit.*, s. 350.

Pluralizm metodologiczny dopuszcza równorzędne koncepcje całości, ale nie przysługuje im słuszność kategoryczna — chociaż bywa ona (niestety!) narzucana przemocą.

Nie sposób odmówić zupełnie słuszności K. Popperowi, gdy twierdzi, iż poznanie naukowe ma charakter kumulatywny. Dodajmy jednak, że jeżeli uznamy instrumentalność praw idealizacyjnych, to bywa, że wstępne przeświadczenia badacza wywodzą się także z owej *przeszłości wiedzy*, która już jest tradycją. Pamiętają o tym zarówno Gonseth, jak i Polanyi. Sądzić można, że właśnie pojęcie tradycji pozwala myśleć o potencjalnej jedności poznania jako o regulatywnej całości przedmiotu również z takiej perspektywy, która wychodzi z filozofii podmiotu i *przekracza* możliwą wiedzę pozytywną. A może to tradycja — przemieszczające się ramy dynamicznego pola pamięci — jest tym pomostem, który pozwala niekiedy łączyć wiedzę z mądrością?

Przy takim stanowisku, które kładzie nacisk na realistyczny sens całości, obiektywny i niezależny od przeświadczeń podmiotu poznającego, trwała sytuacja sporu byłaby jawnie sprzeczna z postulatem nie kwestionowanej, chociaż złożonej jedności przedmiotu. Ale kategorycznie kształtowana przestrzeń antropologiczna budzi niepokój. Redukcja pluralizmu może bowiem okazać się ograniczeniem praw podmiotu do własnej wizji świata. Własnej, to nie znaczy, że izolowanej społecznie. Ze stanowiska filozofii otwartej nie mówimy bowiem o arbitralnym indywidualizmie (tak jak i nie dążymy do arbitralnej całości), lecz o dynamicznej wspólnotie myślących i działających podmiotów różnych światów wartości. Racjonalnie uzasadniona, ale nieobligująca i otwarta wspólnota jest określoną sytuacją w antropologicznej przestrzeni sporu, w której do najbardziej porywających przygód duchowych zali-

Pogląd Poppera

Od indywidualizmu do wspólnoty podmiotów

Pojęcia
istotnie
sporne

cza się ta, o jakiej pisał Eugène Dupréel: „*Avoir un moment la raison contre tous(...)*”²⁰

Ale ma to być przecież *wspólnota w przestrzeni sporu*, w której bynajmniej nie akceptujemy wszelkich hierarchii wartości. Co zrobić z tym paradoksem? Przywołajmy więc teraz kategorię, o której dotąd nie było mowy: kategorię *pojęć istotnie spornych*, zanalizowaną przez W. B. Galliego w artykule *Essentially Contested Concepts* (1955)²¹. Leży ona u podstaw filozofii argumentacji, Perelman wspomina o niej na kartach *Le champ de l'argumentation*. Wprowadzenie pojęć istotnie spornych nie oznacza sceptycyzmu, bowiem — jak twierdzi Gallie — ich użycie ma charakter zarazem defensywny i ofensywny, jest określaniem się wobec odmiennych interpretacji tych pojęć, które dotyczą wartości. Można chyba powiedzieć, że współtworzą one „mój” obraz świata w związku z tym, co uznają za „nasze”. Służą nie tylko formułowaniu poznań, ale wyrażają i komunikują postawy.

Kontestacja tych pojęć należy, jak widać, do ich definicji i gdyby któreś z nich — a są to takie pojęcia, jak demokracja, wyznanie religijne, sztuka — miało zatracić swój *trwale* sporny charakter, stałoby się uboższe znaczeniem i wartością, podobne martwej tradycji. Z wartości otwartej na różne interpretacje, tj. z wartości niedopełnionej — więc *żywej* — nie pozostałoby nic innego, jak tylko jeden tylko aspekt. Zredukowana pragmatycznie całość nie podlegałaby już kontroli formalnego horyzontu przemian. Trzeba też stwierdzić, że próbom ujednolicenia tego typu pojęć w imię powszechnie obowiązującego obiektywizmu towarzyszy na ogół (wywołujące protesty ze strony zwolenników interpretacji innych od tej, którą akurat poddano zabie-

²⁰ E. Dupréel: *Essais pluralistes*. Paris 1949, s. 328.

²¹ W. B. Gallie: *Essentially Contested Concepts*. W: *The Importance of Language*. Ed. M. Black. Prentice Hall 1962.

gowi obiektywizacji) przekształcenie wielopodmiotowo otwartego świata w *przestrzeń zamkniętą*. Nasuwa się pytanie, czy aby nie tutaj mają swe źródło kłopoty z ustaleniem przedmiotu badań humanistycznych, a więc i badań literackich? ²² Pojęcie istotnie sporne (*radically contested*) to nie to samo, co pojęcie nieostre (*radically confused*). Klasie istotnie spornych pojęć przypisuje Gallie cechę *uświadamianego* przez wszystkich użytkowników konfliktowego współistnienia *różnych interpretacji* wzajemnie redukowalnych. Jest to możliwe dzięki temu, że wśród kryteriów wyróżniających znajdują się takie, jak związek pojęcia istotnie spornego z określonym wzorcem, z osiągnięciem pierwotnym (*original exemplar* — powiada Gallie) cenionym przez wszystkich, kontestujących taką czy inną późniejszą wersję. A także takie jak to, że wszyscy użytkownicy pojęcia uważają jego permanentną kontestację za czynnik sprzyjający jego *przetrwaniu* i optymalnemu rozwojowi.

Sporne, choć
ostre pojęcia

Bardzo wyraźnie widać ścisły związek istotnie spornych pojęć z kategorią tradycji pojmowanej podmiotowo i dynamicznie, w ciągłym stawaniu się — gdy *tradycja* jest zarazem *historią tradycji*. Czymże bowiem jest ów pierwotny wzorec, egzemplarz oryginalny, który dał podstawę regulatywnej ciągłości samemu pojęciu? Chodzi tutaj nie o przedmiot bezpośredniej oczywistości, a raczej — i tak też ujmuje to Gallie — *o długą tradycję* danego pojęcia istotnie spornego, albo przynajmniej o dostatecznie podobne, choć historycznie różne jego użycia. Sądzę, że to właśnie podmiotowy charakter tradycji pozwala mówić o ciągłości, wcale nie równoznacznej z iluzoryczną kategorią postępu. Wzmocnijmy pod-

²² Wszelkstronnie rozważa kryzysowe problemy przedmiotu badań literackich S. Skwarczyńska w rozprawie *Wokół relacji: przedmiot badań literackich a ich metodologia*. W: *Pomiędzy historią a teorią literatury*. Warszawa 1975.

Ciągłość i
podmiotowość
tradycji

miotowość istotnie spornych pojęć i powiedzmy, że swoje przetrwanie zawdzięczać mogą one tylko *dlużej pamięci*, która żyje w przestrzeni sporu.

Rygorystyczny strukturalista nie zgodziłby się zapewne na widoczne w tej koncepcji zaniedbanie aspektów synchronii i diachronii. Pojęcia, o których mowa, dotyczą jednak *wartości* (wartościowość i zmienność należy do ich definicji), a ich istotna sporność nadaje im status odmienny od sytuacji pojęć w naukach empirycznych. Przysługuje im funkcja poznawcza, chociaż do ich rozumienia nie wystarcza definicja logiczna, a ich sporny i dynamiczny sens współtworzą różne użycia w przeszłości. Perelman zwrócił swego czasu uwagę na to, że konsekwentnie nominalistyczne ujęcie nie może ograniczyć się do statycznej analizy sensu i funkcjonowania pojęć dotyczących świata człowieka, lecz musi zająć się ich interpretacją poprzez historię²³. Dopiero wtedy rzeczywiście podjęte zostaje zadanie badawcze wobec świata, którego sens kształtuje się jako sfera działań i aspiracji ludzkich. Powiedzmy nadto, że wtedy działalność badawcza ma szansę wniknięcia w głąb swojego niejasnego przedmiotu, kiedy współtworzy go w przestrzeni otwartego sporu.

W rozprawie *Essentially Contested Concepts* Gallie dostrzegął ten problem. I sądził, że definiowanie pojęcia poprzez jego historię jest w przypadku istotnie spornych pojęć wskazane wobec tak dla nich podstawowej kategorii tradycji, a o tzw. błędzie historycznym nie ma mowy wówczas, gdy do zakresu tych pojęć należy ciągłość zmian.

Zwróciliśmy już uwagę na to, że pojęcia istotnie sporne funkcjonują zarazem defensywnie i ofensywnie. Nietrudno dostrzec, jak wielką rolę w tej

²³ Por. rozważania Perelmana w artykule niezmiernie istotnym dla koncepcji filozofii argumentacji: *Avoir un sens et donner un sens*.

mierze spełniać może filozofia argumentacji. Zasada sprawiedliwości dzięki swemu formalnemu charakterowi zdaje się być gwarantem otwartego pola interpretacji, aktywna pamięć precedensów zaś łączy pragmatyczne wybory chwili z konstrukcją auditorium uniwersalnego, które trzeba przekonać najpierw o sensowności racjonalnego sporu. I bez tego wiemy, że polowania na czarownice i płonące stopy prosperują poza granicami argumentacji. Ale zawsze warto uprzytamniać sobie i innym, że istnieją pojęcia, które dopóty wyrażają i bronią wartości wspólnych wszystkim ludziom, dopóki nie ma powszechnej zgody na ich aktualny sens.

Wartości
uniwersalne,
bo sporne

6

Trzeba sobie zadać pytanie, które jest wskazane wówczas, gdy filozoficzną teorię argumentacji chcemy potraktować jako filozofię kultury. Jest to pytanie następujące: w jaki sposób filozofia argumentacji pozwala mówić o zjawiskach kryzysowych w kulturze? Można, jak sądzę, odpowiedzieć na to, że potencjalne ogniska kryzysu pojawiają się w trzech zwłaszcza aspektach, tak bardzo istotnych dla funkcjonowania racjonalnej argumentacji.

Po pierwsze wtedy, gdy w kwestii orzekania o wartościach i faktach przekonywanie i perswazja ustępują — jako metoda — kategorycznemu dowodzeniu racji, bez brania pod uwagę możliwych (albo i rzeczywistych) kontrargumentów adwersarzy. Byłoby to odstępianie od akceptacji istotnie spornego statusu wieloznacznego pojęcia, a w gruncie rzeczy naruszenie starożytnej zasady *audiatur et altera pars*. Wiedzie to w prostej linii do przemocy.

Po drugie wtedy, gdy zaniechana zostanie formalna reguła sprawiedliwości. Po zaniechaniu tej zasady argumentacja na rzecz preferowanych wartości wy-

Symptomy
kryzysu
kultury

radza się w demagogiczną propagandę wówczas, gdy chwytły erystyczne, zmierzające do narzucenia nieostrym — a zwłaszcza tym istotnie spornym — pojęciom pożądanym przez podmiot znaczeń, podporządkowane zostaną jakże różnej od zasady sprawiedliwości dewizie „cel uświęca środki”. Zasada sprawiedliwości funkcjonuje prawidłowo dopóty, dopóki nie zatraci się jej formalny aspekt. Innymi słowy, dopóki dyrektywa o jednakowym traktowaniu istot tej samej kategorii zasadniczej nie wspiera się na dogmatycznym kryterium owej kategorii. Wtedy bowiem dialektyka formalizmu i pragmatyzmu, o jakiej pisał Perelman w *L'idéal de rationalité et la règle de justice*, zanika na rzecz pragmatycznej jednostronności i skuteczności doraźnej.

W obu wymienionych przypadkach mówić można najogólniej o złej woli podmiotu. Bywa jednak i tak, że zachwiana zostaje wspólnota otwarta tradycji jako pojęcia istotnie spornego, tzn. szeroko pojętej tradycji, która — choć kwestionowana z różnych punktów widzenia — trwa jako wartość na tyle, że pozwala ustalić punkty wyjściowe argumentacji. Kryzys tradycji jako wartości istotnie spornych to byłby ów trzeci punkt zapalny w polu argumentacji. To także kryzys kultury jako przestrzeni otwartego sporu.

Tradycja jako pole możliwych wyborów i argumentów jest bowiem obszarem wolności, którego warto bronić jako formalnego horyzontu przemian. Osoba ludzka, ograniczona determinizmem świata, w tradycji dostrzega szansę swojej tożsamości — poprzez pamięć długiego trwania sporu o wartości, które zachowują ciągłość dzięki świadectwu podmiotów. Celem argumentacji jest jednak pozyskanie umysłów. Wspólny język nie wystarcza jako warunek sensownej wymiany poglądów, nie wystarczą też intencje podmiotu. Niemożność nawiązania dialogu z powodu braku konkretnej podstawy do konstrukcji audy-

Obszar
wolności i
horyzont
przemian

torium uniwersalnego ma swe źródło z reguły w sytuacji człowieka w świecie.

Za doskonały przykład daremnych wysiłków podmiotu wobec partnerów, którzy nie chcą angażować swej podmiotowości i pozostają poza zasięgiem argumentacji w osobnym, hermetycznym świecie, posłużyć mogą przygody Alicji w Krainie Czarów. Bezsukcesnie dąży ona do nawiązania sensownej rozmowy, nie znajduje bowiem żadnych akceptowanych wzajemnie punktów wyjścia. Na sytuację Alicji zwracają uwagę autorzy *La nouvelle rhétorique* i szczególny nacisk kładą na brak społecznych uwarunkowań komunikacji: „*Entre Alice et ceux du Pays des Merveilles, il n'y a ni hiérarchie, ni préseance, ni fonctions qui fassent que l'un doive repondre plutôt que l'autre*”²⁴. Zewnętrzne uwarunkowania sytuacji argumentacyjnej — a zwłaszcza społeczne i psychiczne — są więc nie mniej od poprzednich istotnym źródłem kryzysu w przestrzeni otwartego sporu.

7

A jaką funkcję mogą pełnić dzieła sztuki w sytuacji, o której tutaj mówimy? Czy można mówić o ich funkcji argumentacyjnej? I gdzie wtedy leżą granice argumentacji? Na te pytania nie ma, jak sądzę, jednolitej odpowiedzi. Natomiast drogi jej poszukiwań zależą przede wszystkim od tego, jaki typ audytorium przypisze się dziełu literackiemu w odróżnieniu od innych sposobów wypowiedzi — zwłaszcza w odróżnieniu od wypowiedzi publicystycznej i propagandowej z jednej, a filozoficznej z drugiej strony. Jednym z rozwiązań tego dylematu jest twór-

Audytorium
literackie

²⁴ Perelman, Olbrechts-Tyteca: *op. cit.*, s. 20.

czegoś Tomasza Manna. Jeżeli adresatem powieści jest raczej audytorium uniwersalne (jako wizja uwarunkowana jednak względem na sytuację konkretną), a sytuacja historyczna jest dla pisarza wyzwaniem do argumentacji wobec audytoriów konkretnych, to wówczas powstać mogą tak złożone układy wypowiedzi, jak spotykane właśnie u Tomasza Manna sekwencje powieści i towarzyszących im autokomentarzy i esejów. Znamienne, że są to z reguły wypowiedzi współtworzące konteksty interpretacji *ex post*, a nie programy teoretyczne czy manifesty. Pragmatyczny aspekt Mannowskich wypowiedzi o powieści, ich perswazyjność związana z konkretnym audytorium nie wyklucza przecież uniwersalnego audytorium samych dzieł — nie wyklucza perspektywy długiego trwania sporu o ich znaczenie w coraz to innych konkretnych sytuacjach.

Jeżeli nawet powiemy, że literatura jest formą działania i że krytyka jej jest rodzajem rozumowania praktycznego o aspekcie argumentacyjnym, to jako najszersza perspektywa otwierająca horyzonty dla dyskusji w sferze wartości pojawić się powinny konteksty filozoficzne. Wtedy, gdy sygnały z wieloznacznego świata dzieła literackiego apelują do decyzji czytelnika w stosunku do pojęć istotnie spornych, wtedy — w imię postawy otwartej i odrzucającej pokusę pragmatycznej obiektywizacji — postulować trzeba pole interpretacji na tyle szerokie, aby było na nim dość miejsca dla różnych punktów widzenia.

Literatura
jako apel do
czytelnika