

Tadeusz SZKOŁUT

Spór o sens pluralizmu w kulturze postmodernistycznej

Argument About the Sense of Pluralism in Postmodernist Culture

Dyskusja na temat postmodernizmu zatacza coraz szersze kręgi w przodujących cywilizacyjnie krajach Zachodu. Echa owej „debaty postmodernistycznej” docierają również do Polski (lista prac o postmodernistycznej kulturze, sztuce i filozofii nieprzerwanie się powiększa).¹ Wbrew oczekiwaniom długotrwałość polemik nie przyczyniła się bynajmniej do wyklarowania pojęcia „postmodernizmu”. Nadal wkłada się w nie treści ambiwalentne (np. za konstytutywną cechę kultury postmodernistycznej uznaje się „śmierć człowieka” bądź też protest przeciwko depersonalizacyjnym tendencjom cywilizacji współczesnej).² Nadal różnie określa się granice czasowe postmodernizmu; nie mówiąc o tym, że również wskazanie źródeł modernizmu socjokulturowego nastrecza pewne trudności: początki epoki modernistycznej umieszcza się w oświeceniu bądź w wieku XVII, bądź też w okresie renesansu.

Pod szyldem postmodernizmu grupują się zarówno zwolennicy kontynuowania (przynajmniej niektórych) idei i wartości składających się na „projekt modernistyczny”, jak i jawni antymoderniści (postmoderniści konserwatywni), upatrujący istotę postmodernizmu w powrocie do sakralnych korzeni kultury.³ Stało się już nawet swego rodzaju szablonem, że autor piszący o postmodernizmie rozpoczyna swe rozważania od narzekań na wieloznaczność i mglistość tego słowa, aby za chwilę sformułować własną definicję postmodernizmu, która ma charakter równie regulatyw-

¹ Por. bibliografia *Debaty postmodernistycznej w Polsce*, zamieszczona w „Przeglądzie Literatury Metodologicznej” (w druku).

² Por. A. Jawłowska: *Postmodernizm — apolityczność czy inna polityczność sztuki?*, [w:] *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992, s. 138—139.

³ D. Bell: *The Cultural Contradiction of Capitalism*, New York 1976.

ny i perswazyjny, jak definicje uprzednio poddane przez nią krytyce. Nasuwa się więc podejrzenie, że pojęcie „postmodernizmu” to typowe pojęcie ideologiczne, tj. pojęcie starające się ukryć pod pozorem bezstronnej diagnozy pewne treści normatywne; pojęcie prezentujące arbitralne oceny badacza pod postacią stwierdzeń opisowych, rzekomo wiernie ujmujących naturę aktualnych przekształceń w systemie życia społeczno-kulturalnego.⁴

A jednak mimo utrzymującej się niejasności tego pojęcia—worka, mimo jego ewidentnej niekiedy ideologiczności, nie należałoby wyrzucać go pochopnie z dyskusji toczących się w dzisiejszej humanistyce. Jeśli nawet błyskotliwa kariera tego słowa jest rezultatem swoistej mody intelektualnej (któż nie przyzna, że humanistyka podlega okresowym fascynacjom takimi lub innymi pojęciami, metodami i koncepcjami, fascynacjom mającym wszelkie znamiona mody), to pojawienie się owej „mody na postmodernizm” w ostatnim ćwierćwieczu XX stulecia jest wielce symptomatyczne i wymagałoby dokładniejszego zbadania. Cóż sprawia, że opisując różnorakie zjawiska współtworzące naszą epokę, wolimy posługiwać się prefiksem „post-” (postkomunistyczny, posttotalitarny, posthistoryczny, postfilozoficzny, poststrukturalistyczny, postawangardowy, postindustrialny, posthumanistyczny, posttradycyjny itp.), chociaż jeszcze nie tak dawno preferowaliśmy raczej przedrostek „neo-” (neoawangarda, Nowa Lewica, neoliberalizm, neoanarchizm, neomarksizm, neokonserwatyzm itp.)?

Czy owa zmiana upodobań językowych (jedyne wyjątek — jak się zdaje — stanowi tutaj „nowa ewangelizacja Europy”, proklamowana przez Jana Pawła II) odzwierciedla jakieś głębsze przeobrażenia w mentalności elit intelektualnych doby obecnej? Czy świadczy o porzuceniu pewnych iluzji, jakie środowiska twórcze żywiły wobec dotychczasowego modelu nowoczesności (*modernity*)? Sądzę, że określenia z przedrostkiem „post-” dobrze oddają ten osobliwy „stan ducha” (wyrażenie J.-F. Lyotarda), tę szczególną atmosferę intelektualną, w której dominujący do tej pory zbiór naczelnych wartości, norm i ideałów ulega — w coraz powszechniejszym przekonaniu — stopniowej erozji i wymaga dokonania przewartościowań w jego obrębie bądź też radykalnej zmiany (przełomu) i przejścia do jakiegoś zupełnie nowego, choć w tej chwili zaledwie przeczuwanego układu socjokulturowego. Innymi słowy, postmodernizm to nie tylko pewien „stan umysłów”, lecz również zespół przeobrażeń dokonujących się w samej strukturze świata społeczno-kulturowego doby obec-

⁴ O słowach „ideologicznych” por. L. Kołakowski: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 7—8.

nej.⁵ Czyż jednak da się te dwa zjawiska wyraźnie oddzielić od siebie? Myślenie o danej kulturze jest przecież częścią tej kultury i z jednej strony odzwierciedla zachodzące w niej procesy, z drugiej zaś — stymuluje zmiany w rzeczywistości socjokulturowej.

Przedrostek „post-”, ściśle rzecz ujmując, oznacza zjawisko następujące po jakimś innym zjawisku. Zrozumiałe, że ów drugi fenomen nie musi być bynajmniej gorszy od tego, który przyjęliśmy za punkt odniesienia. Jednakże decydując się na definiowanie go przy pomocy prefiksu „post-” mimowolnie zdradzamy się z tym, iż nie potrafimy podać jego pozytywnych wyróżników.⁶ Jesteśmy w stanie scharakteryzować (w tym wypadku konkretną formację społeczno-kulturową) tylko przez odniesienie jej do formacji poprzedniej, którą zaczynamy już postrzegać jako przemijającą, chociaż nie wiadomo jeszcze, jaka nowa mutacja kulturowa z niej się wyłoni. A zatem konstrukcje słowne typu „post-...izm” wydają się nader przydatne do opisu sytuacji w epokach przejściowych, w których panuje pewna dezorientacja historyczna, tzn. zaznacza się chęć zdystansowania się wobec tradycji, a jednocześnie ujawnia się kryzys myślenia ukierunkowanego przyszłościowo.

Istotnie, rzecznicy idei postmodernizmu stwierdzają, iż epokę ponowoczesną w kulturze i w życiu społecznym cechuje upadek dotychczasowych „wielkich opowieści” (Lyotardowskich „metanarracji”), leżących u podstaw „projektu modernistycznego”, w tym przede wszystkim „opowieści” heglowsko-marksistowskiej, ujmującej dzieje ludzkie jako proces linearny, jako wznoszenie się na coraz wyższe szczeble rozwoju cywilizacyjnego. Owa modernistyczna ideologia nieprzerwanego postępu naukowo-technicznego, ekonomicznego i socjalnego, mierzonego wzrastającą homogenizacją, racjonalizacją i systematyzacją wszystkich dziedzin życia, uległa obecnie znacznemu osłabieniu.

Pojęcie „postępu”, do tej pory wytwarzające wokół siebie aurę jednoznacznie pozytywnych skojarzeń emocjonalnych, stało się w naszych cza-

⁵ Podobnego zdania jest obecnie Ihab Hassan. Por. M. Świerkocki: *Postmodernizm i pop-kultura* (rozmowa z I. Hassanem), „Literatura na Świecie” 1992, nr 3, s. 197.

⁶ Por. M. Calinescu: *Awangarda i postmodernizm*, [w:] *Postmodernizm — kultura wyczerpania?*, red. M. Giżycki, Akademia Ruchu, Warszawa 1988, s. 24—25. Również Z. Bauman uważa, że postmodernizm w sztuce jest „semantycznie negatywnym pojęciem definiowanym jedynie poprzez nieobecność — przez zniknięcie czegoś, co było przedtem obecne...” (Z. Bauman: *Socjologia i ponowoczesność*, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. J. Siemek, Warszawa 1992, s. 12). A jednak nie przeszkadza to Baumanowi mówić o pewnych „predylekcjach” sztuki postmodernistycznej — o jej upodobaniu do pastiszu, o preferowaniu formy kolażu, o znacznie radykalniejszym niż w twórczości modernistycznych awangard odrzuceniu kategorii *mimesis* (*ibid.*, s. 10—11).

sach nader problematyczne (w sensie aksjologicznym). Coraz wyraźniej zauważamy nie tylko dobroczynne, ale i szkodliwe skutki postępu. Uświadamiamy sobie, że postęp ma swoją cenę, przy czym nie wiemy jeszcze, jak wysoka jest to cena i w jakiej walucie przyjdzie nam ją uiścić. Dojrzewa w nas przeświadczenie, że gloryfikując postęp i przypisując mu charakter autoteliczny, straciliśmy z oczu te wartości, którym pierwotnie miał on służyć. Z dużą dozą ironii dał wyraz temu przeświadczeniu R. Musil: „Chętnie cieszylibyśmy się z postępu, gdyby tylko miał on jakiś cel”.⁷

Nadwątlenie wiary w samoistną wartość postępu stanowi niewątpliwie symptom szerszego zjawiska, jakim jest nieufność wobec wszelkich utopijnych projektów emancypacyjnych, tj. projektów obiecujących zbudowanie „doskonałego świata ludzkiego, bez zła, bez cierpienia, bez konfliktu, bez walki”.⁸ Jak trafnie zauważa L. Kołakowski, po kilku dziesięcioleciach stałego wzrostu ekonomicznego powoli zmuszeni jesteśmy wyzbyć się złudzeń, że: 1) „w przyszłości wzrost ten będzie nieograniczenie kontynuowany, tak że każdy z nas będzie miał ciągle coraz więcej wszystkiego, co życie może zaoferować; 2) że każdy z nas zasługuje na to, by mieć coraz więcej tych wszystkich wyobraźalnych dóbr, i że jeśli tak się nie dzieje, to tylko skutek złej woli takich czy innych nieprzyjaciół, których wobec tego trzeba zniszczyć; 3) że istnieje w zasadzie techniczne rozwiązanie każdego problemu ludzkiego”.⁹

Tak więc w obliczu kurczących się możliwości „statku kosmicznego Ziemia” (w ciągu ostatnich dwustu lat, tj. w epoce modernistycznej, ludność świata wzrosła z jednego miliarda do pięciu miliardów), w obliczu zwiększającego się obciążenia korzyści płynących z rozwoju naukowo-technicznego negatywnymi następstwami ekologicznymi będziemy zmuszeni zrezygnować z naszych wybujałych aspiracji, poskromić zachłanny apetyt na dobra materialne i przyzwyczaić się do skromniejszych standardów życia. W tej sytuacji moralnym obowiązkiem intelektualistów, duchownych, polityków powinno być oddziaływanie na opinię publiczną w duchu antyutopijnym (zwłaszcza od kościoła chrześcijańskiego — zdaniem L. Kołakowskiego — należałoby oczekiwać owego „moralnego antyutopijnego apelu”, streszczającego się w słowie „metanoia”, oznaczającym zwrócenie się człowieka do Boga i podjęcie dzieła głębokiej przemiany wewnętrznej wobec spodziewanego sądu bożego).

Czy jednak owe rozczarowanie postępow i nowoczesnością (resp. postępową nowoczesnością) świadczy o dramatycznym załamaniu się etosu

⁷ Cyt. wg: „Literatura na Świecie” 1988, nr 8—9 (205—206), s. 342.

⁸ L. Kołakowski: *Dialog: czy możliwa jest chrześcijańska utopia?* „Révue européenne des Sciences sociales” nr 85.

⁹ *Ibidem*.

modernistycznego, czy też może sygnalizuje jedynie pewne „przesunięcie aksjologiczne” w jego obrębie? Inaczej mówiąc, chodzi o to, czy mamy obecnie do czynienia z generalnym krachem wiodących wartości epoki nowoczesnej (Z. Bauman wymienia tutaj Wolność, Równość i Braterstwo¹⁰, ale wydaje się, że nie mniej istotną wartością modernistyczną jest powszechny Dobrobyt), czy też raczej ze stopniową transformacją prowadzącą do zastąpienia modernistycznego syndromu naczelných wartości nową, postmodernistyczną konfiguracją (według Baumana są to Wolność, Różnorodność i Tolerancja).¹¹

Nie jest zupełnie jasne, dlaczego — zdaniem Z. Baumana — jedynie Wolność przechodzi z triady modernistycznych wartości do trójprzymierza wartości postmodernistycznych. Uczony nie precyzuje też, czy wolność jako element etosu kultury modernistycznej jest identyczna z wolnością w rozumieniu postmodernistycznym. Pewne uwagi Baumana upoważniają jednakże do stwierdzenia, iż wolność współtworząca etos kultury postmodernistycznej to nie tyle wolność społeczno-polityczna i ekonomiczna (ten rodzaj wolności jest przecież dość mocno ugruntowany w systemie współczesnej demokracji liberalnej i dlatego może wydawać się czymś oczywistym), ile wolność realizująca się w sferze światopoglądowej i obyczajowej, tj. swoboda wyznania (ale także swoboda posiadania przekonań ateistycznych), swoboda myślenia i wypowiedzi, swoboda wyboru indywidualnego stylu życia, swoboda stowarzyszania się ludzi o wspólnych upodobaniach, przeświadczeniach aksjologicznych, zainteresowaniach itp.

Tak rozumiana Wolność istotnie bardzo silnie łączy się z Różnorodnością i Tolerancją. Warto jednak zauważyć (czego Bauman nie czyni), iż Różnorodność oraz sprzężona z nią Tolerancja (wspólnym mianownikiem dla Różnorodności i Tolerancji jest Pluralizm) są wartościami o rodowodzie modernistycznym, ostatecznie bowiem ukształtowały się w epoce oświecenia europejskiego, rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej. Przyznaje to np. O. Höffe, gdy zastanawiając się nad genezą współczesnego pluralizmu rozumianego empirycznie (pluralizmu religijnego, aksjologicznego, społecznego i politycznego) stwierdza, że „świat, w którym żyjemy, zawdzięcza tę wielowymiarową różnorodność przede wszystkim wojnom religijnym czasów reformacji, oświeceniu europejskiemu, rewolucji burżuazyjnej i przemysłowej. To one uruchomiły lub przyspieszyły proces różnicowania, który rozłożył stosunkowo jednorodne i stabilne stosunki w tzw. społeczeństwach staroeuropejskich, także związek kościoła i państwa, i wytworzył społeczeństwa otwarte, złożone z coraz

¹⁰ Z. Bauman: *Postmodernizm a socjalizm*, „Literatura na Świecie” 1991, nr 6 (239), s. 268—279.

¹¹ *Ibidem*.

liczniejszych grup o własnych interesach, przekonaniach i sposobach zachowania się".¹²

Jakkolwiek przedstawiona przez Baumaną charakterystyka etosu modernistycznego i postmodernistycznego jest dyskusyjna, to jednak w dwóch sprawach należy niewątpliwie przyznać rację autorowi *Modernity and Ambivalence* (1991). Po pierwsze, epoka nowoczesności nie była bynajmniej jednorodna pod względem aksjologicznym, ponieważ obok nurtu głównego, przeświadczonego o wszechwładzy Rozumu Naukowego, zdolnego pokierować dziejami ludzkimi w stronę powszechnej szczęśliwości (dla realizacji owej misji niezbędne było, oczywiście, istnienie elit intelektualnych, mających wgląd w obiektywną hierarchię wartości i z tej racji powołanych do zaszczepiania reszcie społeczeństwa „właściwych” wyobrażeń o tym, co prawdziwe i fałszywe, piękne i brzydkie itp.), istniał też nurt poboczny. To właśnie ten drugi, spychany do tej pory na margines prąd kulturowy, akcentujący to, co irracjonalne, nieuporządkowane, przeciwstawiające się ujednolicającym zapędom racjonalności naukowej itp., dochodzi do głosu w epoce ponowoczesnej.

Po drugie, zmiany, które dokonały się w samoświadomości kulturowej doby postmodernistycznej można by najkrócej określić jako utratę pewności siebie.¹³ Wybitni intelektualiści (filozofowie, uczeni, artyści) epoki modernistycznej, wyrażający i zarazem współtworzący samoświadomość kulturową, święcie wierzyli, iż obowiązujące w świecie zachodnim normy moralne, zasady estetyczne, reguły racjonalności naukowej, formy organizacji życia społeczno-politycznego itp. mają obiektywne (czy wręcz absolutne) fundamenty i dlatego przysługuje im w sposób oczywisty uniwersalna ważność. „Dla każdego, poza ślepcami i ignorantami, było jasne, że Zachód jest lepszy od Wschodu, biała skóra od czarnej, cywilizacja od prymitywu, człowiek kulturalny jest lepszy od niewykształconego, normalny od nienormalnego, zdrowy od chorego, mężczyzna od kobiety, uczciwy od kryminalisty, że więcej to lepiej niż mniej, bogactwo jest lepsze od niedostatku, lepiej produkować więcej niż mniej, lepsza wyższa kultura od niższej”.¹⁴

Dzisiaj coraz wyraźniej okazuje się, że wszystkie owe rzekomo oczywiste normy, wartości, ideały itp., mające świadczyć o niepodważalnej wyższości cywilizacji europejskiej, są jedynie historycznie wytworzonymi konwencjami (a w każdym razie nie mogą przypisywać sobie żadnej innej prawomocności niż prawomocność wynikająca z zakorzenienia w

¹² O. Höffe: *Pluralizm i tolerancja. W sprawie legitymizacji modernizmu*, „Znak” 1992, nr 443, s. 55.

¹³ Z. Bauman: *Upadek prawodawców*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4 (293), s. 9–11.

¹⁴ *Ibid.*, s. 10.

tradycji określonego kręgu kulturowego). A skoro nie istnieje żaden wyróżniony, uprzywilejowany punkt odniesienia, pozwalający na dokonanie hierarchizacji poszczególnych kultur pod względem ich zgodności z jedynym wzorcem kulturowym, usankcjonowanym przez Rozum Filozoficzny, skoro żadna religia, światopogląd czy ideologia nie może już stroić się w szaty wyłącznej i niepodważalnej „prawdy”, to wszystkie owe różnorakie formy życia, myślenia i twórczości są zasadniczo równouprawnione. W tej sytuacji najważniejszym problemem praktycznym staje się znalezienie jakiegoś sposobu ułożenia wzajemnych stosunków w warunkach ustawicznego zwątpienia w istnienie jakichkolwiek „obiektywnych” kryteriów wartościowania, w warunkach współwystępowania wielu konkurencyjnych układów socjokulturowych.

Twierdzenie o niezwykłym pluralizmie kultury postmodernistycznej (pojmowanym jako wielość równoprawnych stylów życia, sposobów myślenia, postaw twórczych itp.; wielość nie równoważona przez jakąś jedną, nadrzędną, spajającą zasadę o uniwersalnym charakterze) stanowi bezpośrednią konsekwencję tezy o schyłku dotychczasowych „wielkich opowieści” kultury europejskiej. Zdaniem J.-F. Lyotarda, człowiek epoki postmodernistycznej odrzuca absolutystyczne uroszczenia wszelkich systemów filozoficznych, ideologicznych, religijnych, eksponujących ideę całości i dążących do globalnego uregulowania zjawisk społecznych i kulturowych. Wszelkie systemowe, „całościujące” myślenie wspiera — w przekonaniu filozofa francuskiego — autorytarne czy wręcz totalitarne formy ustrojowe.

W związku z tym autor *La Condition Postmoderne* opowiada się za takim modelem polityki, w którym „w równym stopniu będzie respektowane pragnienie sprawiedliwości, jak i nieznanego”¹⁵, propaguje wizję życia społecznego i kulturalnego jako kalejdoskopu lokalnych, doraźnych i zawsze otwartych „gier językowych” (a pojęcie „gry językowej” jest dlań równoznaczne z wszelkimi interakcjami społecznymi, *resp.* formami dyskursu). Odpowiedzią na hegemoniczne zapędy dotychczasowych meta-narracji o charakterze technokratycznym bądź kolektywistycznym (bądź też — jak w wypadku marksizmu — technokratyczno-kolektywistycznym) ma stać się swobodne rozwijanie przez różne, spontanicznie tworzące się grupy ludzkie własnych „gier językowych”, własnych „małych opowieści”.

W przeświadczeniu Lyotarda wielość owych różnorodnych „małych narracji” może stać się z biegiem czasu znaczącą siłą polityczną, może współtworzyć klimat sprzyjający poszerzaniu sfery wolności. Krótko

¹⁵ J.-P. Lyotard: *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8—9, s. 297.

mówiąc, heteronomia to wolność. „Jeśli nawet — konkluduje filozof — sieć niepewnych i efemerycznych narracji zostanie pochłonięta przez wielki, zinstytucjonalizowany aparat narracyjny, to pozostanie po niej wielość ukrytych potyczek, toczonych przez ruch proaborcyjny, więźniów, poborowych, prostytutki, studentów, chłopów, jak miało to miejsce w minioniej dekadzie. Ktoś wymyśla małe opowieści bądź tylko fragmenty, ktoś ich słucha, ktoś je przekazuje, ktoś realizuje je w odpowiednim momencie”.¹⁶

Jak z tego wynika, pluralizm socjokulturowy w ujęciu Lyotarda i innych francuskich orędowników postmodernizmu to istnienie obok siebie (i często przeciw sobie) wielu równorzędnych grup społecznych, powstających dla obrony i propagowania takich lub innych wartości, idei, interesów itp. Są to zwykle grupy o płynnym składzie osobowym, rozpadające się z chwilą osiągnięcia zamierzonych celów, zawierające przejściowe sojusze z innymi grupami, z którymi rywalizują o pozyskanie przychylności opinii publicznej.

Jeśli zatem niezbędny jest jakiś kompromis, wynegocjowanie wspólnego stanowiska w danej sprawie, łączącej chwilowo różne podmioty działające, to może to być porozumienie jedynie tymczasowe i dotyczące konkretnych, aktualnie rozstrzyganych problemów. Innymi słowy, chodzi nie o powszechne pojednanie na gruncie „prawdy” (czy tym bardziej „jedynej prawdy”, wspartej na autorytecie jakiejś potężnej instytucji społecznej), lecz o zgodę (*consensus*), osiągniętą na podstawie tych reguł racjonalności, które samorzutnie organizujące się grupy wypracowują na swój własny użytek. Nie ma więc mowy o żadnym trwałym porozumieniu, zmierzającym do zapewnienia spójności i jedności społecznej w szerszej skali. Wszelkie porozumienie w sprawie respektowania pewnych uniwersalnych reguł umożliwiających niezakłócony przebieg zarówno toczącej się obecnie „gry językowej”, jak i wszystkich następnych gier, groziłoby bowiem — jak obawia się Lyotard — nawrotem autorytarnych metod sprawowania władzy.

A jednak to właśnie tę ultralewicową czy wręcz anarchistyczną „opowieść” postmodernistyczną, głoszoną przez takich myślicieli, jak J.-F. Lyotard, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, spotkał ze strony J. Habermasa pozornie zupełnie bezpodstawny zarzut o sprzyjanie ideologii... neokonserwatywnej.¹⁷ Zarzut ów precyzuje R. Rorty stwierdzając, że filozofowie postmodernistyczni „nie dają nam »teoretycznych« powodów do poruszania się w tym, a nie innym kierunku społecznym. Nie ma w nich tej dynamiki, na której tradycyjnie opierała się liberalna myśl społecz-

¹⁶ Id.: *Instructions païennes*, Galilée, Paris 1977, s. 34—35.

¹⁷ Por. J. Habermas: *Modernizm — niedopełniony projekt*, „Odra” 1987, nr 7—8, s. 50.

na (z gatunku reprezentowanego w Ameryce przez Rawlsa, a w Niemczech przez samego Habermasa); chodzi tu np. o potrzebę kontaktu z rzeczywistością zaciemnianą przez «ideologię» i wydobywaną na światło dzienne przez »teorię«¹⁸.

Dokładniej mówiąc, wspomniany zarzut opiera się na tym, iż myśl postmodernistyczna przez swój nadmierny radykalizm pozbawia się możliwości realnego oddziaływania na ewolucję istniejącego systemu w kierunku utrwalenia i rozszerzenia sfery wartości liberalno-demokratycznych. W rezultacie rewolucyjność tej myśli jest iluzoryczna, bowiem nie przyczynia się ona do intelektualnego uporządkowania nieprzejrzystej rzeczywistości społecznej, nie ukazuje rzeczywistych dróg dezalienacji i emancypacji człowieka w dobie dzisiejszej.

Orędownicy postmodernizmu mogliby w tym momencie kontrargumentować, iż to właśnie w imię wyzwolenia autentycznej natury ludzkiej spod presji niesprawiedliwych stosunków społecznych, w imię „przywrócenia człowieka samemu sobie” popełniono w XX wieku najwięcej nadużyć politycznych. Pojęcie „prawdziwej istoty człowieka”, której należy zapewnić nieskrępowany rozwój, stało się pustym frazesem w ustach doktrynerów marzących o stworzeniu „Nowego Człowieka” i „Nowego Społeczeństwa”, a faktycznie budujących struktury totalitarnego zniewolenia, w których człowiek stawał się zaledwie wymiennym elementem maszynierii państwowej (dzisiaj podobną rolę zdaje się pełnić pojęcie „praw naturalnych człowieka” w wystąpieniach niektórych fundamentalistów religijnych).

Stąd też tak szokujące niektórych myślicieli proklamowanie przez M. Foucaulta w książce *Les mots et les choses* (1966) „śmierci człowieka” nie musi mieć bynajmniej wymowy antyhumanistycznej. Wprost przeciwnie, hasło to może być interpretowane jako wyraz protestu przeciwko manipulowaniu pojęciem „natury ludzkiej” (resp. „osoby”, „podmiotu”) w celach jawnie politycznych, jako forma obrony konkretnego, pojedynczego człowieka przeciwko uroszczeniom pseudohumanistycznych ideologii, operujących fikcją człowieka jako takiego (człowieka „abstrakcyjnego”). Dodajmy: fikcją wspieraną przez metodologię strukturalistyczną, ukazującą człowieka jako istotę zdominowaną przez zewnętrzne wobec niej „struktury” władzy, pracy, języka itp.¹⁹

Spór Habermasa ze stronnikami postmodernizmu (głównie z Lyotardem) nie jest jednak wyłącznie sporem o etykiety polityczne. W gruncie

¹⁸ R. Rorty: *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, [w:] *Postmodernizm kultura wyczerpania?*, s. 79.

¹⁹ Por. M. Daraki: *M. Foucault podróż do Grecji*, [w:] *Wiek XX — prze kroje*, Kraków 1991, s. 286–288.

rzeczy za ową polemiką, która zdążyła już obrosnąć rozlicznymi komentarzami i opiniami²⁰, kryje się znacznie poważniejsza kontrowersja aksjologiczna, dotycząca sposobu rozumienia pluralizmu w życiu społecznym i w kulturze naszych czasów. Trafnie zwraca na to uwagę A. Zeidler-Janiszewska w artykule *Kulturowy kontekst koncepcji rozumu transwersalnego*.²¹ Autorka słusznie podkreśla, że zarówno Habermas, jak i Lyotard są zgodni w swej diagnozie aktualnego stanu kultury (kryzys dotychczasowych „metanarracji”). Obaj myśliciele podzielają również — jak się wydaje — przeświadczenie o tym, iż różnorodność form życia społeczno-kulturalnego stanowi niekwestionowaną wartość i ze wszech miar zasługuje na ochronę. Tym, co ich zdecydowanie różni jest określenie charakteru owej wartości: czy jest ona wartością autoteliczną (wielość równoprawnych „gier językowych” jako docelowy punkt przemian cywilizacyjnych, jako ostateczny stan życia społecznego i kultury, gwarantujący zachowanie pełnej wolności we wszystkich sferach aktywności ludzkiej), czy też posiada status wartości instrumentalnej w tym sensie, iż owo zróżnicowanie ma stanowić punkt wyjścia dla jakiejś nowej syntezy socjokulturowej, dla ponownego zharmonizowania sprzecznych koncepcji, praktyk, wierzeń itp., dla odtworzenia na wyższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego jakiejś nowej, całościowej wizji świata i człowieka.

Zdaniem A. Zeidler-Janiszewskiej, Lyotard ze swą ideą dissensu zajmuje stanowisko wyraźnie postmodernistyczne, podczas gdy Habermas opowiadający się za unormowanym etycznie dialogiem, prowadzącym do uniwersalnego konsensu (a więc za jakimś „całościowaniem”) sytuuje się ostatecznie po stronie projektu modernistycznego, który — według niego — zdołał jeszcze zachować częściowo swą moc kreatywną (przypięcie niemieckiego filozofa do ideałów oświeceniowych najlepiej wyraża tytuł jego znanego artykułu *Jedność rozumu w wielości głosów*).²² Czyżby oznaczało to, iż jedynie postmodernista Lyotard zasługuje na miano zwolennika autentycznego pluralizmu („pluralizmu radykalnego”), natomiast Habermas, postulujący odbudowanie jakiejś racjonalnie ugruntowanej „całościowości”, wprowadzałby nas na powrót w obszar myślenia „totalizującego”, oskarżanego przez postmodernistów nieledwie o... Archipelag Gułag i Oświęcim?

²⁰ Por. np. interesujący artykuł A. Pałubickiej *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2.

²¹ A. Zeidler-Janiszewska: *Kulturowy kontekst koncepcji rozumu transwersalnego*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991.

²² J. Habermas: *Jedność rozumu w wielości głosów*, „Pismo literacko-artystyczne” 1989, nr 2.

Wydaje się, że sprawa nie przedstawia się aż tak prosto, skoro np. taki sympatyk postmodernizmu, jakim jest W. Welsch, nie poprzestaje na zwykłej apologii wielości równoprawnych ośrodków w kulturze i w życiu społecznym, lecz poszukuje jakiejś formy mediacji między różnymi rodzajami racjonalności, które — w jego przekonaniu — przysługują poszczególnym dziedzinom aktywności kulturowej (racjonalność naukowa to tylko jedna z postaci racjonalności, której nie można mechanicznie przenosić na „racjonalność” polityki, sztuki, moralności itp.). Znamienne, że w ujęciu autora *Unsere postmoderne moderne* owa mediacja ma właśnie charakter racjonalny, chociaż zarazem ma być ona *ex definitione* wolna od absolutystycznych (totalizujących) skłonności, właściwych jakoby „tradycyjnemu” rozumowi oświeceniowemu, preferującemu model racjonalności scjentystycznej. W zamierzeniu W. Welscha — jak podkreśla A. Zeidler-Janiszewska — „rozum transwersalny” ma w pełni respektować granice różnych form racjonalności, a zarazem przebiegając w poprzek nich sprzyjać wzajemnej komunikacji pomiędzy różnymi dziedzinami życia codziennego, sztuki, polityki itp.

Rzucająca się w oczy mglistość i ogólnikowość owej koncepcji swego „rozumu postmodernistycznego” utrudnia dokonanie jej merytorycznej analizy i oceny. Jedno wydaje się niewątpliwe: poszukiwania teoretyczne niemieckiego filozofa świadczą o tym, iż w obrębie szeroko pojmowanej refleksji postmodernistycznej dojrzewa powoli przekonanie o niezbędności wprowadzenia pewnych korektur do skrajnych rozwiązań, proponowanych głównie przez przedstawicieli francuskiej odmiany postmodernizmu. Być może taka właśnie ewolucja myśli postmodernistycznej spowodowana została przez uświadomienie sobie przez rzeczników postmodernizmu, że walka z absolutyzmem dotychczasowych metanarracji i eksponowanie idei pluralizmu niekoniecznie musi prowadzić do propagowania pobłażliwego relatywizmu, zaś krytyka jednostronności i ograniczeń „scjentystycznego racjonalizmu” nie powinna przeradzać się w apologię nowego irracjonalizmu. Irracjonalizm może bowiem okazać się źródłem nie mniejszych nieszczęść w życiu społecznym i kulturalnym niż wyolbrzymiane niekiedy błędy, spowodowane przez dominację pozytywistycznego wzorca naukowej racjonalności.

Nakazem czasu staje się zatem walka o autentyczny pluralizm, tj. taki układ socjokulturowy, który stwarzałby szansę uzyskania przez różnorodne grupy (w tym przede wszystkim przez rozmaite mniejszości — etniczne, religijne, seksualne itp. — oraz przez społeczności lokalne) pełnej podmiotowości, mającej trwale oparcie we wspólnie wybranych i uzgodnionych wartościach naczelnych. Jest to zadanie szczególnie aktualne dla społeczeństw w krajach postkomunistycznych, które z trudem poszukują właściwej drogi w labiryncie współczesności.

Chodzi o to, by poddając rewizji dziedzictwo duchowe modernizmu (w tym również ideologię komunistyczną, która była wszak wytworem epoki nowoczesnej, mającej swe źródło w kulturze oświecenia europejskiego), jednocześnie ocalić zeń to, co było w nim najcenniejsze: ideał demokracji liberalnej (tj. ustroju, w którym panująca większość potrafi samoograniczyć się w interesie mniejszości); ideę praw człowieka, tj. swobód przysługujących człowiekowi jako jednostce, pojmowanych jednakże nie jako rozwinięcie czy konsekwencja demokracji, lecz jako jej nieprzekraczalna granica²³; postulat wolności ekonomicznej, społecznej, religijnej; zasadę rozdziału kościoła od państwa; racjonalnie ugruntowany sceptycyzm, chroniący nas skutecznie przed fanatyzmem i nietolerancją. Rzecz w tym, by słuszna krytyka nadmiernych uroszczeń rozumu oświeceniowego nie otwierała wrót dla jakiejś nowej postaci irracjonalizmu, z czego nie omieszkaliby skorzystać zwolennicy różnorodnych fundamentalizmów, dysponujący gotowymi receptami na zbawienie ludzkości (to oni przecież przedstawiają dzieje Nowoczesności jako pasmo straszliwych klęsk, spowodowanych przez pychę człowieka, który ośmielił się kierować własnym rozumem.²⁴

Lecz z drugiej strony winniśmy też być świadomi niebezpieczeństw, wynikających z przyjęcia ułatwionych rozwiązań, oferowanych przez kulturę postmodernistyczną w jej strywalizowanym wydaniu. Jeśli to, co bywa nazywane „emancypacyjnym potencjałem postmodernistycznych wartości” (Wolności, Różnorodności, Tolerancji) ma się w pełni ujawnić, konieczne jest uzyskanie dobrowolnego porozumienia w kwestii wartości, godnych wspólnej realizacji. Aby jednak taki konsens w sprawie „dobra wspólnego” mógł być osiągnięty, należałoby uprzednio przekonać strony biorące udział w sporze o wartości samego konsensu, o zaletach rozstrzygania konfliktów społecznych w drodze cywilizowanego dialogu.

Obowiązek ten spada dzisiaj na barki intelektualistów postmodernistycznych, którzy tracą wprawdzie gwarantowaną im przez modernizm uprzywilejowaną pozycję „prawodawców” (resp. ideologów nowoczesności), z wyżyn swej mądrości nieodwołalnie decydujących o tym, co powszechnie dobre, sprawiedliwe, postępowe itp., lecz w zamian muszą podjąć zadanie „tłumaczy”, tj. ekspertów od nie zakłóconej komunikacji międzyludzkiej, specjalistów od przekładu z jednej tradycji kulturalnej na inną.²⁵ Można oczywiście utrzymywać, że i ta ostatnia rola nie jest

²³ L. Kołakowski: *Przyczynek do pojęcia demokracji socjalnej: prawa człowieka przeciwko demokracji*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „Aneks”, Londyn 1984.

²⁴ Por. na ten temat esej P. F. d'Arcais'a *Pacyfizm, papizm, fundamentalizm — święte przymierze przeciwko nowoczesności*, „Res Publica” 1991, nr 9—10.

²⁵ B a u m a n: *Upadek prawodawców*.

wolna od obciążeń „ideologicznych”. Nie da się jednak zaprzeczyć, iż jest to „ideologia” zupełnie innego rodzaju niż ta, która uzurpowała sobie monopol na „Prawdę”, która bezapelacyjnie orzekała o tym, co w sferze wartości posiada walor uniwersalnej ważności.²⁶ Jedną z nieodłącznych właściwości kultury postmodernistycznej jest mocno ugruntowane przeświadczenie, iż wszelkie poszukiwania niepodważalnych „zasad pierwszych” w filozofii, absolutnych norm w moralności, niezachwianych podstaw prawdy w nauce itp. skazane są na niepowodzenie.

Można z tego powodu ubolewać (jak np. L. Kołakowski), można ten stan rzeczy aprobować (jak np. R. Rorty, który uważa, że agnostycyzm i relatywizm aksjologiczny wspierają ustrój demokratyczny, natomiast ci, którzy wierzą w istnienie prawdy absolutnej i możliwość jej osiągnięcia przez człowieka nie są — z demokratycznego punktu widzenia — godni zaufania)²⁷, lecz nie ulega wątpliwości, że musimy nauczyć się żyć w świe-

²⁶ R. Legutko w artykule *Frywolny Prometeusz* („Tygodnik Powszechny” 1992, nr 41) przypisuje orędownikom postmodernizmu (w tym również Z. Baumanowi) propagowanie swoistej ideologii „wykorzenienia” i „obcości”. Intelektualista postmodernistyczny — w interpretacji autora pamfletu — „to człowiek, który nigdy nie jest »u siebie«, i który nigdy w pełni nie identyfikuje się z żadną grupą, utożsamiając się z kilkoma, ale tylko częściowo, tymczasowo i powierzchownie”. Czyżby wobec tego R. Legutko uważał, że bardziej godny polecenia jest polski model zaangażowania intelektualistów, polegający na tym, iż po 1989 roku znaczna część intelektualistów (przynajmniej ta najbardziej krzykliwa) rozbiegła się po obozach politycznych i obrzuca się nawzajem wyzwiskami, zarzucając nieodmiennie przeciwnikom zdradę „etosu”, a jedynie sobie (i swojej partii) przyznając monopol na reprezentowanie prawdy, pojętej na sposób platoński?

R. Legutko trafnie odczytał intencje rzeczników idei postmodernizmu. Istotnie, chodzi o to, „aby każdy mógł być inny bez poczucia winy, że łamie ustalone kryteria [przez kogo „ustalone”? — T. Sz.]; aby każdy mógł dowolnie kształtować swój świat, nie narażając się na potępienie i ostracyzm” (*ibidem*). Jedną z dróg osiągnięcia tego celu jest „promowanie tego, co nietypowe, marginalne, ekscentryczne, niepowtarzalne. przy jednoczesnym podważaniu wszystkiego, co stabilne, kanoniczne, esencjonalne, bezwzględne, tradycyjne, oparte na klasycznej metafizyce i poznaniu” (*ibidem*).

Oczywiście, pluralizm i tolerancja wobec odmienności — jak starałem się pokazać w niniejszym artykule — również mają swe granice i kiedy wahadło zanadto wychyli się w stronę relatywizmu (czy wręcz nihilizmu) aksjologicznego, niezbędna jest interwencja na rzecz ochrony tego zespołu wartości, które składają się na „dobro wspólne” społeczeństwa. Rozbieżności w ocenie postmodernizmu (w naszych, polskich warunkach) wynikają m. in. stąd, że teoretycy wypowiadający się na ten temat różnią się między sobą w kwestii, czy największym niebezpieczeństwem jest dla nas obecnie nawrót absolutyzmu (*resp.* fundamentalizmu), czy też relatywizmu aksjologicznego. Publicysta z „Tygodnika Powszechnego” sądzi, że to drugie, ja natomiast — że to pierwsze.

²⁷ R. Rorty samookreśla się politycznie jako „liberał-ironista”. Ironia, w ujęciu amerykańskiego filozofa, „odnosi się do uznania, że współczesna myśl liberalna,

cie nieodwracalnie zróżnicowanym; w świecie skłóconych stanowisk politycznych, moralnych, religijnych itp. A w takim pluralistycznym świecie jedynym sposobem uniknięcia katastrofy jest zaakceptowanie zasady dialogu prowadzącego do konsensu. Zrozumiałe, że jak wszystkie zasady kulturowe, również i ta zasada nie jest neutralna aksjologicznie, a ściślej: jej wybór jest czymś oczywistym jedynie dla tych, którzy czują się zobligowani do wierności dziedzictwu dojrzałej kultury europejskiej, tzn. tej kultury, której niezbywalną wartością co najmniej od czasów oświecenia jest wiara w rozum ludzki. Wiara ta w epoce nowoczesnej była niejednokrotnie wystawiana na ciężkie próby, a jednak mimo wszystko pozostaje jedyną ostoją w ciągłej walce z dogmatyzmem, nietolerancją i fanatyzmem.

S U M M A R Y

One of the characteristic features of the so-called postmodernist debate at the present stage of its development is focussing the attention of participants on the problem of sociocultural pluralism. "Radical pluralism" of postmodernist culture tends to be understood by the advocates of postmodernism as a multiplicity of diverse and equally valid cultural values, life styles, modes of thinking and creation: a multiplicity that defies any superior linking principle. Any attempt to comprehensively settle the relations between autonomous communities tends to be interpreted as an instance of "totalitarian thinking" that threatens with a return of authoritarianism. While appreciating the importance of criticism of Instrumental Reason carried out by postmodernist thinkers, the author emphasizes the indispensability of community values as the good established during rational social discourse that takes into account the interest of the whole community. The author asserts that the fall of great Weltanschauung systems (metanarration) in the present age is by no means tantamount with a decline of values. On the contrary, the demise of doctrines is a condition for the rebirth of true values and for building non-authoritarian Totality.

socjaldemokratyczna nie jest oparta na niczym wiecznym, nie ma gwarancji ani teologicznych, ani filozoficznych, a jest najlepszym podejściem do radzenia sobie z problemami współczesnych społeczeństw przemysłowych. W rzeczywistości ironia nie tyle daje coś polityce, ile prywatnym refleksjom intelektualisty, podnoszącego kwestię: jaki jest status naszych przekonań? Ironiczna odpowiedź brzmi: są to najlepsze przekonania, z jakimi się zetknąłem, chociaż nie mają gwarancji [metafizycznych — T. Sz.]” (*Liberalizm, lewica i mądrość powieści. Rozmawiają: Richard Rorty i Lech Witkowski, [w:] Nieobecne dyskursy, cz. III, pod red. Z. Kwiecińskiego, Toruń 1993, s. 102–103*).

Dobrze byłoby, gdyby również zwolennicy innych koncepcji politycznych przyjęli podobny punkt widzenia i wyrzekli się roszczeń do absolutnej słuszności. Otwierałoby to bowiem drogę do rzetelnego dialogu i uzgodnienia stanowisk w imię „dobra wspólnego”. Sam Rorty — jak wynika ze wspomnianego wywiadu — upatruje owo „dobro wspólne” społeczeństwa postmodernistycznego w poszanowaniu takich wartości, jak wolność, różnorodność i tolerancja.