

W rezultacie także my nie możemy z całą pewnością powiedzieć, kim Nietzsche był i do czego w swym filozofowaniu zmierzał. Wydaje się, że był on jakby wiecznym początkiem, ponieważ w zadaniu, jakiego się podjął, najważniejszy jest stający się człowiek, a nie końcowe dzieło. Jego filozofia zawierała się więc w nim samym, a przez to jest w pewnym sensie nieprzetłumaczalna i nie stanowi jednoznacznego punktu odniesienia. Dlatego też filozofia Nietzschego „przemawia, nie wskazując drogi, jest, nie będąc wzorem” (s. 351). Chcąc ją właściwie usłyszeć, należy spróbować nawiązać z jej twórcą komunikację, która pobudzi naszą egzystencję i uchroni przed popadaniem w jałową sofistykę. Droga filozoficznych doświadczeń Nietzschego może doprowadzić nas do nas samych i pozwolić każdemu stać się sobą. Jaspers uważa, że „ostatnim filozofem, który mógł to sprawić w całym zasięgu możliwości bytu, w źródłach i granicach człowieka, jest Nietzsche” (s. 354). Powinniśmy więc wraz z nim ćwiczyć się w samowychowywaniu myśli za pośrednictwem współogarniającego myślenia, jakie sami jesteśmy w stanie wnieść do jego myślenia. Oznacza to, że nie mamy go naśladować, ale — być może akurat na odwrót — oczyszczać własne istnienie w ogniu jego myślenia. Autentyczne istnienie egzystencjalne ma bowiem istotowe odniesienie do Transcendencji, a więc nie może zamknąć się w obrębie bytu wewnątrzświatowego.

Tak przedstawia się w wielkim skrócie i z pominięciem wielu szczegółowych, równie interesujących wątków, Jaspersowska interpretacja Nietzschego oraz jego filozofii. Książka, o której mowa, a która należy do kanonu najlepszych prac o Nietzschem, ukazała się w oryginale bardzo dawno temu, bo już w 1935 roku, jednak taki upływ czasu wcale jej nie zaszkodził. Jest ona dzisiaj chyba równie „wciągająca” i „dająca do myślenia”, jak w chwili, kiedy po raz pierwszy ukazała się w witrynach księgarskich. Wydaje się ponadto, że zwłaszcza dzisiaj, w dobie mody na różne (intelektualnie podejrzane) postmodernistyczne dekonstrukcje, warto zapoznać się z naprawdę dobrą (niezależnie od tego, czy do końca się z nią zgadzamy), filozoficzną rekonstrukcją *Nietzsche* Jaspersa gwarantuje nie tylko doskonałą lekturę, ale przy jej „okazji” można także dużo dowiedzieć się o sobie samym i o własnym myśleniu w egzystencjalnej perspektywie.

*Recenzował Henryk Benisz*

Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

„Blisko dwudziestoletni poślizg, z jakim książka ukazuje się w polskim tłumaczeniu (we Francji została po raz pierwszy opublikowana w roku 1979), pozwala przypuszczać, że to, co jeszcze w latach osiemdziesiątych mogło wyglądać na osobliwości kultury zachodniej, dziś dotyczy już także sytuacji, z jaką mamy lub zaczynamy mieć do czynienia w Polsce. Niniejszy przekład, choć w sensie kalendarzowym spóźniony, w istotniejszym sensie jest więc może dopiero teraz «na czasie»”.

Nie bez powodu zacząłem od zacytowania ostatnich słów wstępu napisanego przez Małgorzatę Kowalską. Inna książka J.-F. Lyotarda, *Le Différand*, która nie została jeszcze niestety przetłumaczona w całości na język polski, a jest z pewnością pod względem

filozoficznym ważniejsza od „powstajej pod wpływem zewnętrznych okoliczności” *Kondycji ponowoczesnej*, poprzedzona została przez samego autora wstępem zatytułowanym *Fiche de lecture*. Przypomnijmy, że był to rodzaj „streszczenia” zawartości całego dzieła, który pozwalał czytelnikowi, jak twierdził autor, „rozmawiać o książce nie czytając jej, gdyby tylko miał na to ochotę”, a właściwie, gdyby chciał „zyskać na czasie” — być bardziej skutecznym. Czy podobny wstęp nie byłby bardziej na miejscu w odniesieniu do *Raportu o stanie wiedzy*, w którym dość często mówi się o skuteczności?

Jeśli pozwalam sobie na podobne porównanie to tylko i wyłącznie dlatego, że wstęp Kowalskiej jest, moim zdaniem, nie do przecenienia. Napisany jest językiem zrozumiałym i jasnym. Oczywiście nie pretenduje do zastępowania tekstu, który poprzedza, z pewnością jednak stanowi znakomite wyjaśnienie dla osoby „nie wtajemniczzonej”, zanim wejdzie ona w rhizomatyczne płataniny tekstu Lyotarda — a właściwie przypisów do niego, których śledzenie przypłacić może o zawrót głowy (aż 231 przypisów na 178 stronach formatu kieszonkowego). Ponadto, co wydaje się szczególnie ważne odnośnie do pierwszej polskiej edycji „manifestu postmodernistycznego”, wstęp wyjaśnia sprawę przekładu terminu *la postmodernité* i jego pochodnych. Warto przyjąć te reguły — chyba, że ktoś, bez użycia przemocy, przekonałby nas do pomysłu w rodzaju „postmoderna kondycja”(?). Dlatego radziłbym tym wszystkim, którzy zazwyczaj omijają wszelkiego rodzaju przedmowy (a sam wiem, że często takie „wprowadzenia” mogą odebrać całą przyjemność z lektury) tym razem uczynić wyjątek; „mała opowieść tłumacza” stała się integralną częścią polskiego wydania *Kondycji*.

Przyjrzyjmy się jednak właściwemu tekstowi. Jego podtytuł brzmi *Raport o stanie wiedzy*. Ponowoczesność, zdaniem autora, oznacza z jednej strony wyzwolenie nauki (która może odtąd legitymizować się sama), z drugiej jednak także zmierzch jednolitej nauki i jednego pojęcia naukowości. Ponowoczesna nauka jest grą, której reguły możemy dowolnie zmieniać, pod warunkiem, iż bez użycia siły (zasygnalizowany w *Kondycji* problem sprawiedliwości pojawi się w opublikowanym także w 1979 roku *Au juste* jako warunek możliwości filozofii gier językowych) przekonamy do tego partnerów. Jakie jednak znaczenie dla opisu kondycji ponowoczesnej ma koncepcja samolegitymizującej się przez paralogię nauki? Aby to wyjaśnić, spróbujmy pokrótce przedstawić najważniejsze pomysły Lyotarda.

Punktem wyjścia rozważań jest konstatacja „należących do porządku rzeczywistości empirycznej”, technologicznych przemian epoki postindustrialnej (m. in. informatyzacji). Skłania ona autora do postawienia hipotezy, że przemiany te wpływają na zmianę *statusu* wiedzy, która to zmiana z kolei powoduje przekształcenia struktury władzy, a więc również relacji społecznych.

Metoda, jaką posługuje się Lyotard w swoich analizach, opiera się na uznaniu ważnej roli faktów językowych i ich aspektu pragmatycznego. Na tej podstawie w rozdziale 3 zostaje sformułowana teoria gier językowych. Jej podstawowe twierdzenia są następujące: 1) każda z gier powinna móc być określona przez reguły, które wyznaczają jej własności i zastosowanie (a. reguły te nie są uprawomocnione same w sobie, stanowią przedmiot wyrażnej bądź milczącej umowy; b. bez reguł nie ma gry; c. każda wypowiedź jest posunięciem w grze); 2) mówienie jest współzawodnictwem, nie podporządkowanym jednak jedynie tylko temu, aby wygrać. Na tak rozumianych grach („posunięciach”) językowych opiera się, zdaniem Lyotarda, więź społeczna. Nie oznacza to oczywiście, że każda relacja społeczna jest częścią gier językowych, nie mniej gry te są „minimum relacyjności” wymaganym, aby zaistniało społeczeństwo” (s. 61). Wiedza nie jest czymś

jednorodnym; w jej obrębie wyodrębnić można charakteryzujące się odmiennymi pragmatykami wiedzę naukową i wiedzę narracyjną. Wiedza narracyjna składa się z wielu, niewspółmiernych ze sobą gier językowych (zarówno wypowiedzi denotujących, jak i deontycznych czy pytających), podczas gdy wiedza naukowa wymaga tylko jednej gry (wypowiedzi denotujących).

Chociaż więc zarówno wiedza narracyjna, jak i wiedza naukowa stanowią zbiory wypowiedzi (posunięć), które podporządkowane są określonym regułom, to jednak są to odmiennie zbiory reguł. Wiedzy naukowej zatem, nie można ani wytworzyć, ani wywieść z wiedzy narracyjnej. Nie znaczy to jednak, że nie łączą ich żadne związki. Jako że druga z nich, w odróżnieniu od pierwszej, nie podnosi kwestii własnego uprawomocnienia i uwiarygodnienia się sama z siebie, bez odwoływania się do argumentacji i dowodów, których potrzebuje wiedza naukowa, związki pomiędzy nimi podporządkowane są regule, jaką jest wymóg uprawomocnienia. Początkowo próbując uczynić zadość temu wymogowi wiedza naukowa uciekała się do metod wywodzących się z wiedzy narracyjnej. Wysiłek ten przybrał formę, którą można określić jako wielkie opowieści. Lyotard wyróżnia dwa typy dyskursów legitymizujących: 1) opowieść wolnościową (meta-narrację rozumu praktycznego); 2) opowieść spekulatywną (metanarrację rozumu absolutnego).

Na skutek rozwoju technik i technologii, ale także wewnętrznej erozji (powodowanej przez nieredukowalną heteronomiczność rozmaitych rodzajów dyskursów), meta-narracje straciły swoją wiarygodność, a co za tym idzie problem legitymizacji przybrał inną formę. Przede wszystkim zaszły zmiany w obrębie pragmatyki badań naukowych: „wzbogacenie się argumentacji i skomplikowanie się trybu dostarczania dowodów”. Oznacza to, że obecnie mówimy, iż pewne zdanie o charakterze denotującym jest prawdziwe, gdy został sformułowany i znany jest nam system aksjomatyczny, w którym zdanie to jest rozstrzygalne i dowodliwe. Akceptowalność zależy zatem od umowy zawartej przez partnerów; uniwersalny metajęzyk zostaje zastąpiony wielością systemów formalnych i aksjomatycznych — gra, jaką jest wiedza, może opierać się na paralogizmie. Z drugiej strony, ponieważ dostarczaniu dowodów służy technika, która rządzi się optymalizacją stosunku *output/input*, zasadą nauki przestaje być prawda — jej miejsce zajmuje skuteczność oraz bogactwo (urządzenia techniczne wymagają inwestycji), sama zaś nauka staje się momentem w krążeniu kapitału — zostaje podporządkowana logice wzrostu mocy. Staje się ona siłą wytwórczą, momentem w krążeniu kapitału (bogactwo = skuteczność = prawda), jej legitymizacją jest przyrost mocy.

Prymat kryterium skuteczności dotyczy nie tylko badań naukowych, ale również drugiego wymiaru wiedzy, jakim jest nauczanie. Tutaj obserwacje Lyotarda są szczególnie interesujące, zwłaszcza w polskich warunkach. Racją istnienia szkolnictwa wyższego jest optymalny wkład w doskonalenie skuteczności systemu społecznego: „W tym sensie uniwersytet «demokratyczny», bez wstępnej selekcji [...] przyjmujący masowe zapisy, oparty na modelu emancypacyjnego humanizmu, wydaje się dziś mało funkcjonalny. [...] Poza tymi dwiema kategoriami studentów, którzy reprodukuja «inteligencję zawodową» i «inteligencję techniczną», inni młodzi ludzie obecni na uniwersytetach są w większości bezrobotnymi, których nie liczy się w statystykach bezrobocia” (s. 137-139). Pobrzmiewa tu jednak także podzwonne dla Profesora, „który nie jest bardziej kompetentny od komputerowych zasobów pamięci, by przekazać ustaloną wiedzę” (s. 148). Na marginesie: być może brzmi to optymistycznie dla studentów na przepelnionych wydziałach, bowiem wykładowca-komputer nie mógłby ratować się ucieczką przez okno!

Gdzie jest jednak w takim modelu miejsce na samolegitymizującą się naukę? Okazuje się bowiem, że jest ona (podobnie jak i stosunki społeczne, gdy skuteczność zajęła miejsce nie tylko prawdy, ale i sprawiedliwości) jedynie częścią wielkiego systemu, którego dewizą nie jest już emancypacja wolności, ale skuteczność, jego podmiotem zaś nie lud (czy Duch), ale technologia. Nauka zamiast „jarzma” prawdy dźwiga „jarzmo” technologii, która wymaga od niej wymierności, bycia towarem. A jednak zdaniem Lyotarda, przedstawiona przez niego koncepcja nauki samolegitymizującej się przez paralogię to nie tylko model idealny. Systemem opartym na skuteczności również targają wewnętrzne sprzeczności, nauka ponowoczesna nie jest konsensusem dyskutujących ekspertów, ale paralogią eksperymentujących wynalazców wrażliwych raczej na różnice niż na podobieństwa. Specyfika badania naukowego polega bowiem na wymyślaniu nowych posunięć, a nawet nowych gier językowych: ponowoczesna nauka „wytwarza już nie wiedzę (*du connu*), lecz nie-wiedzę (*de l'inconnu*). I sugeruje model legitymizacji nie mający nic wspólnego z większą skutecznością, ale odwołujący się do różnicy rozumianej jako paralogia” (s. 161).

Uprawnomocnienie ponowoczesnego dyskursu naukowego nie jest możliwe ani poprzez odwoływanie się do „wielkich opowieści”, ani poprzez podporządkowanie go zasadzie konsensusu (bowiem albo, tak jak rozumie go Habermas, milcząco uznaje on ważność opowieści emancypacyjnych, albo też sprowadza się on do bycia elementem systemu, którym kieruje zwiększanie skuteczności). Teoria systemu pozostaje w wyraźnej sprzeczności z mechanizmami pragmatyki naukowej, a tym samym nie jest możliwe opisanie więzi społecznych w terminach współczesnej nauki: „Pragmatyka nauki, w tej mierze, w jakiej polega na różnicowaniu, stanowi antymodel stabilnego systemu” (s. 171). Nauka dostarcza nam modelu „systemu otwartego”, w którym niemożliwy jest terror. Działalność różnicująca, albo paralogia (tj. wydobywanie na jaw reguł rządzących analizą wypowiedzi naukowych, czyli metapreskrypcji oraz inspirowanie do poszukiwania nowych) umożliwia powstawanie nowych pomysłów. Ze względu na o wiele większą złożoność pragmatyki społecznej w porównaniu z pragmatyką naukową, utracono wiarę w możliwość wyodrębnienia jej metapreskrypcji. Miejsce tej wiary zajęła ideologia systemu, której wyrazem jest kryterium skuteczności. Zdaniem Lyotarda w namyśle nad problemem legitymizacji nie należy posługiwać się ideą powszechnego konsensusu, lecz ideą sprawiedliwości. Taką możliwość daje właśnie paralogia. Jest ona uznaniem heteromorfii gier językowych, a tym samym rezygnacją z terroru, który próbował narzucić ich izomorfie. Model społeczny oparty na niej, konkluduje autor, umożliwia politykę, która akceptuje zarówno pragnienie sprawiedliwości, jak i pragnienie tego, co nieznane.

Scenariusz przedstawiony przez Lyotarda „nie ma pretensji do oryginalności, ani nawet do prawdy” (s. 35), choć, jak twierdzi autor, jego wiarygodność jest bardzo duża. Pod koniec lat siedemdziesiątych określał on ponowoczesność jako na poły już istniejącą i jeszcze nadchodzącą. Być może rzeczywiście, jak już o tym wspomnieliśmy na początku, opóźnienie, z jakim *Kondycja ponowoczesna* ukazuje się po polsku, pozwala ocenić trafność zawartych w niej hipotez nie tylko w odniesieniu do kondycji Europy Zachodniej, ale i naszej własnej.

Recenzował Piotr Mrówczyński