

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

KONSEKWENCJE ROZUMIENIA FILOZOFII JAKO GRY I INTERPRETACJI JĘZYKOWEJ

Treść: 1. Filozofia uwikłana w język; 2. Język uwikłany w kontekst; 3. Kultura i kontekst ustanawiające podmiot; 4. Zabawa językiem czy anarchia?; 5. Odnaleźć prawdę a nie interpretację.

Żyjemy w czasach w których aktualne odniesienia, zarówno kulturowe, polityczne, jak i moralne, cechuje silna antysystemowość, pluralizm i relatywizm. Taka postawa współczesnych ludzi i instytucji nie jest wynikiem przypadku, lecz ma – jak sądzę – swoje źródła w pewnym sposobie myślenia, filozofowania i wartościowania, jaki pojawił się w myśli filozoficznej na początku XX wieku i był kontynuowany przez całe stulecie. Za filozoficznych promotorów i inspiratorów tych sposobów myślenia oraz nurtów cechujących dzisiejszą kulturę należy uznać między innymi: Ludwika Wittgensteina, Michela Foucaulta, Theodora Adorno, Jürgena Habermasa, Jean-Françisa Lyotarda, Jacquesa Derride, Richarda Rorty’ego.

1. Filozofia uwikłana w język

Współczesne kłopoty związane z ocenami wartości i pluralistycznym podejściem do spraw zarówno wychowawczych jak i moralnych są ściśle inspirowane przez szczególny rodzaj filozoficznego myślenia. W filozofii, która zawsze stanowi (chcąc nie chcąc) podbudowę bądź światopoglądowy fundament poglądów i zachowań, wszystko rozpoczęło się od położenia akcentu na język jako „znak” rzeczywistości, od swoistego spotkania filozofii i języka, a raczej filozofii i literatury na polu języka i nazywania. Filozofia dwudziestowieczna – między innymi za sprawą Wittgensteina i Gadamera – została sprowadzona do języka, do rodzaju interpretacji, komentarza tekstów, hermeneutyki filozoficznej. Spełniło się w ten sposób przekonanie, jakie jeszcze w XIX wieku wyraził Fryderyk Nietzsche: „Nie ma prawdy – jest tylko interpretacja”

Kultura stała się przestrzenią kształtowania znaczeń, pojęć i tekstów po to, aby za pomocą metafor i alegorii tworzyć nowe konteksty, znaczenia i teksty. Cały dyskurs poznawczy zaczął odbywać się w obrębie świata języka, tekstów, metafor, powiedzeń. Spowodowało to stworzenie tekstualności kultury, powodując przesunięcie granicy poznawczej z podmiotu na język, bo w nim, w jego kontekście, rozgrywa się „ustalanie znaczeń” Owe „znaczenia” nie są jednak jednoznaczne, są raczej ze swęj

istoty wewnętrznie sprzeczne, rozdarte od wewnątrz przez aporię niemożliwą do sprowadzenia do jakiegokolwiek postaci „tożsamości” z sobą samym.¹

Dokonuje się więc nieustanne przekraczanie i zacieranie się znaczeń, a nawet wręcz ich radykalna zmiana w grach interpretacji, reinterpretacji, kontekstualizacji. Granice pomiędzy znaczeniami są zacierane, zacierane są linie demarkacyjne dla pojęć, takich jak: dobro, prawość, zło, choroba, zboczenie, rodzina, macierzyństwo, seksualność, płeć, a które w kulturze europejskiej zostały ugruntowane przez całe wieki tradycji.²

Między innymi filozoficzne rozważania Gadamera wskazują na dziejowość rozumienia jako na moment współkonstytutywny dla zrozumienia sensu poznawanej rzeczy. Jest ona z tym kontekstem organicznie zrośnięta, zmieniając się wraz ze zmianami, które zachodzą w jego obrębie. Wszystko niejako rozgrywa się i jest przesądzone w języku, a nie w rzeczywistości. Hermeneutykę Gadamera określa przekonanie, że wszelka prawda, której człowiek doświadcza w historii, ma charakter dziejowy. Dokonuje się to przede wszystkim dlatego, że nauki humanistyczne – w jego ujęciu – nie operują ponadhistorycznymi pojęciami prawa i sprawiedliwości, piękna i brzydoty, dobra i zła, które byłyby całkowicie wyabstrahowane z dziejowego związku, ale same te pojęcia mają w nich charakter dziejowy. Są one współokreślone w swym znaczeniu przez kontekst dziejowy, w którym ulegają nieustannym przekształceniom, dlatego nie sposób ich „teoretycznie” wyodrębnić i zidentyfikować w ich rzekomo nieziennej, absolutnie tożsamej z sobą samą istocie.³

¹ Zob. H. G. GADAMER, *Rozum, słowo, dzieje*, tł. M. Łukaszewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, 46; TENŻE, *Język i rozumienie*, tł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, 58. W tym wypadku niewiele pomoże zdanie się na „rozumienie” i „interpretację” tekstu, nawet jeśli przybierają one tak „otwartą” na zmienność dziejowych kontekstów postać jak ma to miejsce w hermeneutyce Gadamera. Same pojęcia rozumienia i interpretacji odsyłają bowiem do jakiejś „jedności”, w świetle której należałoby odczytać dany tekst: implikują ontologiczny prymat momentu tożsamości nad momentem różnicy. Por. P. DYBEL, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, 448

² Por. A. BRONK, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, 62

³ Relację pomiędzy odbiorcą a tekstem w naukach humanistycznych wyznacza według Gadamera konkretna sytuacja kulturowo-historyczna, w jakiej się ów odbiorca znajduje. Nie oznacza to wcale, że nie do pomyślenia są tutaj takie rodzaje doświadczenia, w których owa prawda nosi znamiona wyabstrahowanej z historycznego związku „obiektywności”. Uniwersalna prawda o charakterze dziejowym, obejmująca sobą proces kulturowy jako całość, została zastąpiona przez teoretyczne pojęcie prawdy o charakterze regionalnym. Dla Gadamera wszelkie postaci naukowej prawdy mają charakter regionalny i dopiero rozpoznane ze względu na znaczenie, jakie zyskują w określonym społeczno-kulturowym kontekście, stają się częścią uniwersalnej prawdy o charakterze dziejowym. Jeśli zaś mówi się tutaj o jakichś ponadziejowych prawdach, które – pozostając same w sobie niezienne – przybierają w kolejnych epokach odmienne partykularne wcielenia, operuje się wówczas metafizycznym schematem, który ma niewiele wspólnego z faktyczną postacią owych prawd. Innymi słowy chodzi o to, aby badacz w całej dziejowej „konkretności” własnego rozumienia, zdobył się na odwagę wyjścia naprzeciw temu, co inne. Postawa otwarta nie polega w tym ujęciu na „zawieszeniu” przesądów i dążeniu do tak czy inaczej rozumianej neutralności, ale na bezpośredniej konfrontacji własnych przesądów z tym, co inne. Dopiero wtedy, „wystawiając się niejako wprost”, bez żadnych zabezpieczeń i zaslon na to, co mówią świadectwa kulturowej przeszłości, badacz pozwala sobie coś powiedzieć i może dokonać się faktyczne „stopienie” jego samorozumienia z tym, co w stosunku do niego dziejowo inne. Por. P. DYBEL, *Granice rozumienia, dz. cyt.*, 35; 235

Takie rozumienia implikują to, co nazywamy antyrepresentacjonizmem – język nie jest próbą odzwierciedlenia w miarę rzetelnego i obiektywnego tego, jaka jest rzeczywistość, ale jest zbiorem narzędzi społecznego oddziaływania i współkonstytuowania tego, co poznawane.⁴ Myślenie o niezależnym świecie obiektów odbywa się w języku. Nie jest możliwa ucieczka od języka w celu opisanego świata w sposób bezpośredni. Nie da się również zająć „pozycji boskiej”, z której można by określić stosunek między językiem a światem. Język – i tylko język – odgrywa rolę konstytutywną w świecie ludzkich odniesień, znaczenia bowiem nie tworzą się przez odwołanie do świata, ale tworzą się przez odwołanie do siebie. Powstają w obrębie sieci relacji składających się na grę językową, w której w danym momencie się uczestniczy. Dane słowo zawiera w sobie echa lub ślady znaczeń innych słów powiązanych z nim w różnorodnych kontekstach. Znaczenie jest z natury niestabilne i nieustannie się odsuwa. Tekst jest miejscem niedookreślenia. Stąd na przykład bierze się derridiańskie pojęcie różni (*différance*), „różnicy i odraczania”, zgodnie z którym wytworzenie znaczenia jest nieustannie odraczane i wzbogacane (lub uzupełniane) znaczeniami innych słów. Rzeczywistość nabiera „rzeczywistości” poprzez znaki.⁵

⁴ Por. R. RORTY, *Filozofia a zwierciadło natury*, tł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, 67

⁵ Pojęcie „różni (*différance*) jest kluczowe dla zrozumienia relacji jaka zachodzi pomiędzy tekstem, poznaniem, interpretacją, kontekstem. Według samego Derridy – „różnia jest starsza od samego bycia, nie ma nazwy w naszym języku. Ale my już wiemy, że nie da się jej nazwać nie tylko doraźnie, nie dlatego, że nasz język nie znalazł jeszcze lub nie otrzymał dla niej nazwy, albo że trzeba jej szukać w innym języku, poza zamkniętym systemem naszego języka. Dzieje się tak dlatego, że nie ma dla niej nazwy, że nie jest taką nazwą ani istota, ani bycie, ani nawet *différance*, która nie jest nazwą, nie jest czystą jednostką nominalną, krążąc nieustannie w łańcuchu różnych uzupełnień, które różnią. Różnia jest także wytwarzaniem, jeśli można tak rzec, różnic, odróżnialności. Różnice te nie są efektami różni. Nie są wpisane ani w niebo, ani w mózg, co nie znaczy, by były wytworzone aktywnością jakiegoś mówiącego podmiotu. W tego punktu widzenia pojęcie różni nie jest ani po prostu strukturalistyczne, ani po prostu genetyczne, sama taka alternatywa jest skutkiem różni. Powiedziałbym nawet, że nie jest to po prostu pojęcie.” J. DERRIDA, *Marginesy filozofii*, tł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, 15. Różnia zatem nie ma nazwy, żadna nazwa nie jest bowiem dla niej adekwatna. Jest wcześniejsza od wszystkich różnic, od każdego tekstu, wreszcie nawet od języka samego. Jest zawsze między i w trakcie, nigdy sama jako taka, nigdy obecna. Jest ona czystą aktywnością, ruchem samym, który jest obdarzony mocą kreowania znaczeń, jednocześnie wymykając się wszystkim określeniom. To „słowo” czy „pojęcie” nie może być jednak ani jednym, ani drugim, skoro jest warunkiem możliwości/nieвозмоściwości wszystkich słów i pojęć. Różnia nie zamyka żadnego wnętrza w sobie, jest raczej kontaminacją, otwarciem. Czym jest zatem różnia? Jest ona tym, czym jest. Jak słusznie zauważa Szahaj, religijne inspiracje i odniesienia wydają się tutaj oczywiste. „Jam jest, który jest” odpowiada Bóg na pytanie o swoje imię. Jak zaznacza Habermas, różnia jest zatem rozumiana, przez autora *O gramatologii*, jako byt mistyczny, wymykający się wszelkim określeniom, a zatem niepoznawalny pojęciowo. Kryje w sobie tajemnicę własnego idiomu nie dającą się wydobyć, ale tylko wskazać: oto tajemnica. – „Nie jest nigdy tym, czym jest, czym mówi, że jest, będąc zawsze czymś więcej lub czymś mniej niż tym, czym jest. To, czym jest, jest albo tym, czym ona jest, albo tym, czym nie jest. Nie odsyła do bytu, do jakiegoś sensu bytu.” Jak bowiem coś, co jest warunkiem istnienia języka i wszelkiego znaczenia może zostać wypowiedziane przez ten właśnie język? Co zatem pozostaje? Akt mistycznego zawierzenia i wczucia, w którym cała prawda o mistycznym byciu nagle staje się jasna. Słowem, jak trafnie ujmuje to Szahaj, uwierz w poststrukturalizm i dekonstrukcję, abyś pojął różnię. Por. A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc kultury*, Toruń 2004, 129; J. HABERMAS, „Odpowiedź na zarzuty”, tł. A. M. Kaniowski, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A. M. KANIOWSKI, A. SZAHAJ, Warszawa 1987, 216; M. P. MARKOWSKI, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz, 1997, 304; V. SZYDŁOWSKA, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, 81

W takiej perspektywie nie ma już zatem, w stosunku poznawczym podmiotu do rzeczy, klasycznego *adecvatio*, a pozostaje jedynie dyskurs. Nie ma więc czegoś takiego jak identyfikowalna w określony sposób „rzecz”, czy „rzecz”, o której mówi dany tekst – stosownie do której następnie powinien przebiegać proces rozmowy/interpretacji. Jest tylko nieustanne ścieranie się ze sobą poglądów na temat owej „rzeczy”, w wypadku którego zmieniamy wprawdzie swoje zdanie na temat przedmiotu, niemniej jednak nie oznacza to wcale, że na drodze poznawczej osiągamy tu jakiś nowe „wspólne” rozumienia owej rzeczy. Dzieje się tak – przekonuje Gadamer – nie dlatego, że ludzie w sposób naturalny różnią się poglądami na różne kwestie, ale dlatego, ponieważ nieredukowalna różnica, pęknięcie, fundamentalny brak tożsamości ze sobą, tkwi już w samej „rzeczy”, której dyskurs dotyczy.⁶

Poznawczo „rzecz” konstituuje się „w” i „poprzez” odesłanie poza siebie, w świetle procesu, który można by nazwać nieustannie „różnicującą się różnicą”, gdzie cały kontekst innych znaczeń ulega ciągłym przemieszczeniom, różnicuje się w stosunku do siebie. Dlatego też nie może być tu mowy o dialektycznym odwróceniu czy komplementarności obu tych płaszczyzn, gdyż to, co się tutaj różnicuje, ustanawiając grę różnic/przeciwieństw między znaczącymi, samo tej grze nie podlega.⁷

Rezultatem takiej „śmierci odniesienia” i zastąpienia rzeczywistości poprzez znaczenia czy też symulację rzeczywistości, jest niemożność dalszego posługiwania się takimi pojęciami jak prawda, dobro, zło, wartość czy ideologia. Należy odrzucić wyabsolutyzowaną i fikcyjną koncepcję trafności tożsamej z ostateczną prawdą tekstu.⁸

2. Język uwikłany w kontekst

Z powyższych rozważań wynika więc, że jeśli poznanie jest rezultatem rozpatrywania językowych znaczeń, a nie docierania do samej „rzeczy” to zarówno nauka, jak i moralność są faktami kultury, a nie natury. Oznacza to również, że poznanie winno być postrzegane jako działalność pozbawiona z góry milczących przesądzeń, co do świata. Wszelkie próby wyrwania się w poznaniu zarówno filozoficznym, ale także aksjologicznym, poza obręb danej kultury i danego języka z góry skazane są na niepowodzenie i uznane za nieuprawnione. Dopóki pozostajemy na etapie wiedzy pojęciowej (a więc zdobywanej intelektem), nie mamy żadnych ani środków, ani możliwości dotarcia do czystej prawdziwej rzeczywistości. Poznanie jest operacją wewnątrz kulturową i należy je rozpatrywać raczej jako proces horyzontalny, rozgrywający się wewnątrz pewnej wspólnoty ludzkiej, nie zaś wertykalnie jako proces

⁶ Rozmawiam z innymi nie dlatego, że mimo wszelkich różnic w naszych poglądach w danej kwestii dzielę z nimi jakiś wspólny idealny punkt odniesienia – to, „o czym” ze sobą rozmawiamy, które w jego pojęciowej ogólności mogą zidentyfikować jako nam wspólne – ale właśnie dlatego, ponieważ takiego punktu odniesienia między nami nie ma i nigdy nie było! I przy tym jest obojętne, czy będzie to rozmowa z kimś innym, z tekstem czy rozmowa samotnej duszy ze sobą. Por. P. DYBEL, *Granice rozumienia*, dz. cyt., 451

⁷ Por. J. DERRIDA, *Pismo filozofii*, tł. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI, P. PIENIAŻEK, Kraków 1992, 47

⁸ Zob. J. BAUDRILLARD, *Symulakry i symulacja*, tł. S. KRÓLAK, Warszawa 2005, 44; A. SZAJA, *Zniewalająca moc*, dz. cyt., 83

odnoszący się do relacji podmiot-przedmiot.⁹ Działalność naukowa i poznawcza jawi się więc jako swego rodzaju gra kulturowa rozgrywana wewnątrz pewnych społecznie przyjętych konwencji, reguł, sankcji, walki o uznanie, autorytet, społecznej mediacji celów i metod. Nie ma poznania akontekstowego, nieuwikłanego w szersze relacje społeczne.¹⁰ W radykalnym ujęciu takiego sposobu myślenia, cała literatura, cały tekst jest w czytelniku. Porzucona zostaje optyka dualistyczna, w której przedmiot (rzecz, tekst) wyznacza swoim niezależnym istnieniem jakieś prawdy, czy wręcz domaga się, relacji z podmiotem. Przestaje mieć znaczenie opozycja obiektywne-subiektywne, zewnętrzne-wewnętrzne, ponieważ obie warstwy przenikają się i zlewają, a może nigdy ich nie było, tylko tradycyjne ujęcia poznawcze sztucznie wprowadziły takie rozróżnienia?¹¹

Wszelkie składowe kultury (poznawcze, aksjologiczne, społeczne) są historycznie zmienne. Nie istnieje przejście od tekstu–języka–interpretacji do tego, co obiektywne, naturalne, uniwersalne, stałe. Możliwe jest jedynie przechodzenie ku temu, co subiektywne, lokalne, sytuacyjne, zmienne. Nastąpiło bowiem – jak mówi Szahaj – „odkolejenie się słów od świata”¹²

Jest to możliwe, a wręcz konieczne, ponieważ dokonał się zmierzch wielkich narracji, zespołów idei i przekonań (religijnych, filozoficznych, naukowych i światopoglądowych), które dotąd napędzały historię i ludzkie działania organizując społeczną wyobraźnię – zaznacza Lyotard. Ich miejsce zajmują obecnie lokalne gry językowe najlepiej wyrażające stan rozproszenia współczesnej kultury, jej pluralizm, różnorodność, polifoniczność. W epoce wielości prawd i wielości dążeń emancypacyjnych idee te tracą swoje uprawomocnienie i stają się składnikami opowieści, ale jedynie peryferyjnych, lokalnych narracji i kontekstów. Historia staje się przestrzenią wyłaniania się coraz to nowych kontekstów, różnic społecznych, nowych mniejszości płciowych, obyczajowych czy wyznaniowych. Historia i świat jest więc płynną mapą znaków i kontekstów. Nic już nie jest prawomocną opowieścią o dziejach czy ich interpretacją. Dość już bowiem – mówi Lyotard – narzucania jednostkom wyborów aksjo-normatywnych i ograniczania w ten sposób swobody w podejmowaniu gier językowych i wyborów moralnych.¹³

⁹ Por. A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc*, dz. cyt., 20

¹⁰ M. FOUCOULT, *Nadzorować i karać*, tł. T. Komendant, Warszawa 2000, 45

¹¹ Zob. S. FISH, "Literatura w czytelniku", tł. M. B. Fedewicz, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. H. MARKIEWICZ, t. I, Kraków 1996

¹² A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc*, dz. cyt., 181

¹³ Lyotard pisze o kryzysie narracji, który uniemożliwia uprawomocnienie współczesnej wiedzy. Nic już nie wskazuje na to, żeby można było sformułować metanakazy wspólne dla wszystkich gier językowych i żeby podlegający rewizji *conesensus*, na przykład rządzący w danym momencie w naukowej społeczności, mógł ogarnąć całość metanakazów regulujących wszystkie krążące w społeczeństwie wypowiedzi. Z utratą tej wiary łączy się dzisiejszy schyłek narracji uprawomocnienia, niezależnie od tego, czy będą one tradycyjne, czy nowoczesne. Oznacza to, że gry językowe są heteromorficzne i wywodzą się z pragmatycznych reguł heterogenicznych. Wszyscy rozmówcy zgadzają się co do reguł lub metanakazów powszechnie obowiązujących we wszystkich grach językowych. Zob. J.-F. LYOTARD, "Kondycja postmodernistyczna", tł. A. Taborska, *Literatura na świecie* 1988, nr 8-9, 295

3. Kultura i kontekst ustanawiające podmiot

W tym filozoficznym i poznawczym kontekście szczególnej, a nawet radykalnej zmianie, wraz ze zmianami w ujmowaniu poznawczej roli filozofii, ulega rozumienie pojęcia tożsamości podmiotu, tożsamości osobowej. W perspektywie strukturalizmu lingwistycznego i hermeneutyki, tekst (zawsze wyrażany w jakimś języku, zawsze kontekstualny) nie posiada żadnej istoty czy tożsamości, które tkwiłyby w nim niezależnie od tego, w jakim kontekście się on pojawia, przez kogo i kiedy jest rozważany. Nie ma zatem wewnętrznego znaczenia tekstu, nie ma trafnej, jedynej i wiernej interpretacji.¹⁴ Słowo „tożsamość” przestało mieć znaczenie klasyczne (związane z metafizyczną zasadą tożsamości), oznaczając to co wyraziste, określone, zwarte, mające treść i dające się zdefiniować, a bliskie pojęciom istoty i substancji. Współcześnie w rozważaniach kulturowych, antropologicznych i socjologicznych słowo „tożsamość” nabiera zupełnie nowego charakteru i jest definiowane inaczej.

Według współczesnych antropologów poczucie własnego „ja”, świadomość posiadania pewnej tożsamości czy przynależności do społeczności identyfikacyjnych jest fikcją opartą na tymczasowym, częściowym i arbitralnym domknięciu znaczenia tożsamości. W tym ujęciu tożsamość ma w całości charakter kulturowy i nie istnieje poza swoimi reprezentacjami w dyskursach kulturowych. Tożsamość nie jest niezmienną całością, którą się posiada, lecz ciągłym stawaniem się. Jest to cięcie strategiczne bądź też tymczasowy moment stabilizacji w języku i praktyce. Można ją rozumieć jako zbiór dyskursów regulacyjnych, z którymi jesteśmy związani przez procesy identyfikacji lub zaangażowania emocjonalnego. Własne „ja” traktuje się jako wielorakie, fragmentaryczne i zdecentrowane.¹⁵

Takie rozumienie podmiotowości jest wynikiem zarówno niestabilności języka, jak i przekonania, że człowiek jest ustanawiany przez wielorakie dyskursy i zwiększanie się liczby związków społecznych i miejsc aktywności. Zdecentrowane czy ponowoczesne „ja” wiąże się z zaangażowaniem podmiotu w zmienne, fragmentaryczne i wielorakie tożsamości. Na osobę składa się nie jedna, ale wiele tożsamości, niekiedy sprzecznych. W różnych momentach czasu podmiot przyjmuje różne tożsamości, które nie jednoczą się wokół spójnego „ja”. Ludzie posiadają zatem sprzeczne tożsamości, które „ciągną” ich w różnych kierunkach, tak że ich identyfikacje wciąż się zmieniają.¹⁶

Podmiotowość i tożsamość są zatem tworamii przygodnymi i swoistymi dla danej kultury. Odpowiedź na pytanie, co to znaczy być osobą, ma w całej rozciągłości charakter społeczny i kulturowy. Inaczej mówiąc, tożsamości są konstruktami w pełni społecznymi i nie istnieją poza reprezentacjami kulturowymi. Są one konsekwencją

¹⁴ Por. *Znak, styl, konwencja*, red. M. GŁOWIŃSKI, Warszawa 1977; J. KMITA, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, 72

¹⁵ Zob. szerzej: S. HALL, "The Question of Cultural Identity", w: *Modernity and its Futures*, red. S. HALL, D. HELD, T. MCGREW, Cambridge 1992; C. BARKER, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tł. A. SADZA, Kraków 2005, 249, 250, 255, 280, 281

¹⁶ Jeśli ma się odczucie posiadania od urodzenia do śmierci jednolitej tożsamości, to jest tak tylko dzięki skonstruowaniu dającej komfort opowieści o sobie czy też „narracji własnego ja”

procesu akulturacji. Samo pojęcie tego, co oznacza być osobą, ma charakter kulturowy, ponieważ zasoby stanowiące materiał dla projektu tożsamości, mianowicie język i praktyki kulturowe, zawsze mają charakter społeczny.¹⁷ Podmiot możemy więc określić jako *homo culturalis* – alternatywa wobec racjonalistycznej i materialistycznej wizji człowieka jako integralnej i wolnej osoby. Człowiek uczestniczy w życiu kultury, nabiera cech związanych z jej funkcjonowaniem, stając się w ten sposób istotą bardziej psychologiczno-kulturową, doświadczając fragmentaryczności swojej tożsamości i wpływu świata zewnętrznego, niż integralną osobą. Kartezjańska *res cogitans* zostaje wzbogacona, a nawet zastąpiona przez *res culturalis*, która tworzy symbole, znaki i żyje jedynie w polu symboli, znaków i przedstawień.¹⁸ W takim rozumieniu osobowość człowieka cywilizacji ponowoczesnej, w której, tożsamość jednostki jest określana przez dużą ilość rozproszonych symboli, nie jest spójna. Symbole bowiem, które stanowią składową wielowątkową tożsamości, same w sobie nie są wewnętrznie spójne, często bowiem zawierają znaczenia przypadkowe i interpretacyjnie sprzeczne. Ponowoczesny człowiek, żyje więc w cywilizacji, która wybitnie „instrumentalizuje” *psyche*, poddając ją wpływom mody, mediów i dyskursów kulturowych.

Pionierem w propagowaniu takiego rozumienia podmiotu był Michel Foucault, jemu bowiem powszechnie przypisuje się stworzenie „genealogii nowoczesnego podmiotu”, czyli dokonanie analizy historycznego pochodzenia i rodowodu podmiotów na przestrzeni dziejów. Podmiot zostaje tu w radykalny sposób uhistoryczniony. Oznacza to, że traktuje się go w całości i wyłącznie jako wytwór historii. Według Foucaulta, podmiotowość jest stwarzana przez dyskurs. Inaczej mówiąc, dyskurs – jako ustalony sposób mówienia/działania – umożliwi zaistnienie osobom mówiącym. Pozycja podmiotu to perspektywa bądź zbiór ustalonych znaczeń dyskursu, dzięki którym nabiera on właściwego znaczenia dla danej sytuacji historycznej. To język bowiem i myśl ustanawiają „ja”, wytwarzają je na drodze procesów sygnifikacji. Oznacza to, że tak samo jak niemożliwe jest posiadanie „ja”, nie da się też „mieć” tożsamości. Jednostka jest raczej ustanawiana przez język jako zbiór dyskursów. Język nie wyraża żadnego „prawdziwego ja”, lecz powołuje je do istnienia. Tożsamości są konstrukcjami dyskursywnymi, które nie odnoszą się do żadnej już istniejącej „rzeczy”. Są one zarówno niestabilne, jak i tymczasowo ustabilizowane przez praktykę społeczną i regularne zachowania.¹⁹

¹⁷ Zob. szerzej: S. Hall, "The Question of Cultural Identity" *art. cyt.* C. BARKER, *Studia kulturowe, dz. cyt.*, 280; V. SZYDŁOWSKA, *Nihilizm, dz. cyt.*, 34

¹⁸ Por. Z. W. DUDEK, "Narracje mitologiczne a doświadczenia graniczne", w: *Albo, albo. Problemy psychologii i kultury*, 2005, nr 1-2, 33.

¹⁹ Por. M. FOUCAULT, *Historia seksualności*, tł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1995, 90; TENŻE, *Archeologia wiedzy*, tł. A. SIEMEK, Warszawa 1977, 438; TENŻE, *Nadzorować i karać*, tł. T. Komentant, Warszawa 1998; TENŻE, *Filozofia historia, polityka. Wybór pism*, tł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000; C. BARKER, *Studia kulturowe, dz. cyt.*, 261. Również Gadamer – za Heideggerem – eliminuje ze swojej pojęciowości słowo „podmiot” w tym znaczeniu, w jakim ukształtowało się ono w XIX-wiecznej filozofii i nauce europejskiej, uznając, że jest ono zbyt obciążone metafizycznymi przesadami. W jego ujęciu zakłada ono prymarną odrębność jednostki ludzkiej w stosunku do innych oraz do sensu wszelkich kulturowych wytworów, implikując zarazem, że podstawę odnoszenia się do nich posiada ona we własnym rozumieniu. Podmiot komunikuje innym to, co jest rezultatem jego własnych

Oznacza to, że to właśnie kultura i tylko kultura wyposaża osobę w tożsamość. Jest to zatem uczynienie kultury i toczącego się wewnątrz niej dyskursu jedyną mocą na ziemi. Zarówno kultura, jak i tożsamość są swobodnie wymyślane, tak że każda osoba stwarza swoją tożsamość, wybierając pomiędzy zobowiązaniami, wierzeniami, wartościami, światopoglądami, seksualnościami. Tożsamość – hybrydowy, często nieciągły proces kreatywny – jak podaje w swojej definicji James Clifford – jest zatem kwestią stylu życia, wybranego podług kaprysu lub, w bardziej ponurej wersji, dyktowanym przez modę i media.²⁰ Mity i zawarte w nich symbole stanowią narracje, które pozwalają objąć różne aspekty doświadczeń natury i kultury, głębie i nieuchronność doświadczeń granicznych, przeszłość i przyszłość, elementy biografii osobistej i uwikłanie w związki międzypokoleniowe. Kontekst ponowożytny wyróżnia więc brak określonej tożsamości. Im mniej dokładnie tożsamość jest zdefiniowana, tym lepiej dla jej posiadacza.²¹

W podobnym duchu wypowiada się Baudrillard. Według niego nie istnieje żaden system naturalnych ludzkich potrzeb. Od początku do końca są one określane przez relacje społeczne. Również wartość użytkowa rzeczy jest relacją społeczną, tak samo jak wartość wymienna. Jednocześnie również sama kultura-znak, kreująca społeczne tożsamości, jest produkowana jako towar, jest częścią społecznej i ekonomicznej gry. O tym bowiem, co jest poza znakiem, o tym, co jest inne niż znak, nie możemy nic powiedzieć poza tym, iż jest to ambiwalentne.²² Podmiotowość jest zatem jedynie przypisaniem do jakiś ról zarówno społecznych jak i kulturowych, zmienia się więc tak szybko i płynnie jak wymaga tego współczesny globalny charakter świata i kultury. Podmiot przestaje być homogeniczną całością i „rozpada się” na podmioty cząstkowe, przestając być spójną i jednorodną całością.²³

4. Zabawa językiem czy anarchia?

Z powyższych rozważań, referujących stan współczesnej filozofii i antropologii, wynika iż obecnie następuje, zarówno sprowadzenie dyskursu filozoficznego do gry

przemysłu czy badań, a to jest już ze swej istoty „między-podmiotowe” (czyli „inter-subiektywne”). W tym ujęciu pojęcia „obiektywne” i „intersubiektywne” ściśle ze sobą korespondują, a nawet w pewnym sensie są ze sobą tożsame. Coś jest „obiektywne” jedynie dlatego, że jest już z góry „inter-subiektywne”, mając swoją „obiektywną” podstawę w podmiocie, jest już „między” podmiotami identyfikowane przez wszystkich w swym znaczeniu w ten sam sposób. Zamiast bezpośredniej inter-subiektywnej „przekładni” między nimi mamy do czynienia z permanentnym brakiem tożsamości między „rzeczą”, o której mówi dany tekst czy inny wytwór kulturowy (poziom tego, co ogólne), a określoną historyczną perspektywą, w świetle której jest on rozumiany przez odbiorcę (poziom tego, co dziejowo partykularne). Zob. P. DYBEL, *Granice rozumienia, dz. cyt.*, 185

²⁰ Por. J. CLIFFORD, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge 1988, 10, 274; TENŻE, *Kłopoty z kulturą*, Warszawa 2000, 56; A. KUPER, *Kultura. Model antropologiczny*, tł. I. Kolbon, Kraków 2005, 208

²¹ Zob. M. KUOK, "Homo psychologicus postmodernizmu... i jak mu pomóc", w: *Albo, albo, dz. cyt.*, 55.

²² Por. J. BAUDRILLARD, *Symulakry dz. cyt.*, 24.

²³ Por. S. CZERNIAK, "Spory wokół śmierci podmiotu", w: *Wiedza a podmiotowość*, red. A. MOTYCKA, Warszawa 1998, 17.

językowej jak i głęboka redefinicja pojęcia podmiotu, natury ludzkiej, człowieka jako istoty kulturowej, pojęcia duszy i duchowości. Aktualne ujęcia, zarówno te antropologiczno-kulturowe jak i psychologiczne sprowadzają podmiotowość ludzką do gry znaczeń, fragmentaryczności opartej na rolach jakie proponowane są i forsowane w mediach i szeroko pojętej cywilizacji globalnej.

W takiej sytuacji wszystkie wielkie humanistyczne kryteria wartości, wszystkie wartości cywilizacji moralnego, estetycznego i praktycznego osądu znikają w wielości systemu wyobrażeń i znaków. Wszystko staje się nieodcydwalne. Jest to charakterystyczny efekt dominacji kodu językowego. „Nie istnieje żaden język metafizyki. Istnieje zawsze tylko własny język, w którym tworzenie pojęć właściwe metafizycznej tradycji wciąż żyje w różnorodnych przekształceniach i transpozycjach.”²⁴

Nauka, poznanie, prawda są zatem poddane zmiennym wzorom myślenia. Prawda jest raczej wytwarzana niż odkrywana, stanowi rezultat mediacji, zgody osiągananej jako *consensus* pomiędzy grupami, gdzie metodą jego osiągnięcia jest oczywiście demokracja. Należy więc w kwestiach spornych i problematycznych uruchomić procesy „wynegocjowania prawdy”²⁵ W ten sposób spełnia się pragnienie Derridy, by o *logosie* stanowił nieustannie odnawiający się przedział pomiędzy pismem a znaczeniami, jakie owo pismo powołuje do życia. Wszystkie przedmioty są tworzone, a nie odkrywane. Tworzone poprzez strategie interpretacyjne, które kultura wprawia w ruch. Sytuują się więc w przestrzeni poznawczej nierozstrzygalników, migotania sensu, czy wreszcie w idei idiomatyczności tekstu. Ziszcza się jedność wypowiedzianego i nieskończoność niewypowiedzianego.²⁶

Wielość prawd i przekonań zdecydowanie przeciwstawia się pretensjom wyznaczenia mocą spekulacji intelektualnej, w szczególności naukowej, jakichś wzorców bądź wartości, które powinny obowiązywać wszystkich. Powoływanie się na rozum, na racjonalność, poznawalność świata jest dziś odbierane jako rodzaj fetyszyzacji rozumu, która rości sobie prawo do obiektywizmu, który jest przecież poza jakimkolwiek zasięgiem poznawczym. Obiektywizacja prowadzić więc może jedynie do autorytaryzmu. Każde poznanie uwikłane jest zatem w kulturę, która przede wszystkim, oferuje przynależność (grupową, etniczną, seksualną, ideologiczną), a nie prawdę.²⁷

²⁴ H. G. GADAMER, *Język i rozumienie*, tł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003, 153

²⁵ Pierwszym krokiem w tym kierunku, jak twierdzi Lyotard, jest uznanie heteromorficzności gier językowych. Zawiera ono w sobie oczywiście odrzucenie terroru zakładającego ich izomorfizm i próbującego go realizować. Następny krok opiera się na założeniu, że jeśli reguły wszystkich gier i następujących w nich „posunięć” są określane *consensusem*, *consensus* ten musi mieć charakter ograniczony, to znaczy musi być uzyskany przez aktualnie niegrających partnerów i podlegać ewentualnemu unieważnieniu. Kieruje się więc on w stronę wielości skończonych meta-argumentacji, czyli argumentacji opartych na metanaukowościach i ograniczonych w czasoprzestrzeni. Taki kierunek odpowiada ewolucji interakcji społecznych, w których kontrakt czasowy zajmuje miejsce trwałej instytucji w sferze profesjonalnej, uczuciowej, erotycznej, kulturalnej, rodzinnej, stosunków międzynarodowych i polityki. Zob. J.-F. LYOTARD, „Kondycja postmodernistyczna”, *art. cyt.*, 296

²⁶ Por. R. NYCZ, *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, Gdańsk 2000; S. FISH, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Kraków 2002; *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. BOLECKI, E. KUŹMA, Warszawa 1997

²⁷ Por. R. SCRUTON, *Zachód i cała reszta*, tł. T. Bieroń, Poznań 2003, 75. Jeżeli zatem przyjmiemy istnienie wielu rzeczywistości kulturowych, wielu różnych gier językowych w wielu różnych kontekstach

Czy jesteśmy zatem skazani na zdanie się jedynie na językowo-semantyczną wieloznaczność? Czy można zgodzić się na takie propozycje i rozwiązania, zarówno filozoficzne jak i antropologiczne? Postmodernizm bowiem w tej perspektywie staje się narzędziem wskazywania na każdorazową nieadekwatność kulturowych sposobów konceptualizowania i instytucjonalizowania rozwiązań poznawczych i moralnych.

Etyczny paradoks kondycji postmodernistycznej polega więc na tym, jak zaznacza Bauman, iż przywraca ona podmiotom pełnię moralnego wyboru i odpowiedzialności, jednocześnie pozbawiając ich komfortu uniwersalnego przewodnictwa, które obiecywała nowoczesność. Dlatego też odpowiedzialności moralnej towarzyszy dowolność, ale jednocześnie samotność moralnego wyboru.²⁸

Jednak rola przewodnictwa, takiego czy innego (nawet nieuświadomionego), jest w kulturze i społecznych odniesieniach konieczna wręcz niezastępowalna. Dlatego też współcześnie rolę kapłanów-ascetów, wyznaczających standardy moralno-polityczno-kulturowe, przejmują ci, których Kołakowski nazywa błaznami. Filozofia błaznów polega na wolności myślenia i autokreacji, niezgody na poddanie się władzy istniejących autorytetów, na buncie, przekorze, woli wolności i wiary w wyobraźnię. I jak kiedyś błazny zastępowały kapłanów na czas karnawału, wywracając świat wartości na krótki czas, by śmiech spełnił rolę wyzwalającą, tak teraz owe role odwróciły się już na stałe.²⁹ Czy jednak filozofia błaznów nie zamieni się niepostrzeżenie w filozofię kapłanów? Czy postulowana antydogmatyczność myślenia nie stanie się kolejnym dogmatem? Czy błazeństwo kultury nie jest przemyślaną logiką zła i destrukcji mającej doprowadzić do przewartościowania wartości, ale nie takiego jakie już kiedyś proponował Nietzsche, ale absolutnego, w którym zło nazwane będzie dobrem realnym i jedynym? Czy kapłani-asceci nie zostali ostatecznie zdeponowani przy „ołtarzu kultury” przez kapłanów-błaznów?³⁰

5. Odnaleźć prawdę a nie interpretację

Rozpoczyna się to niewątpliwie od pewnej zabawy językiem, gry znaczeń i pojęć. To treści słów zaczynają odgrywać rolę absolutną, w nich niejako rozgrywa się ustalanie sensów i wartości. Jak zaznaczał Wojtyła, Biblia mówi już o tym w swoich pierwszych wersetach. Spotkanie człowieka z wężem odbywa się bowiem w „mediacji języka” w dyskursie pojęciowym.

„Stajemy zdumieni wymową słów zasłyszanych. Zły duch pozwala się rozpoznać i utożsamić nie poprzez jakąkolwiek definicję swego bytu ale wyłącznie tylko po treści

społecznych i antropologicznych, to dekonstrukcja i emancypacja znaczeń od stałości, wydaje się zrozumiała, ponieważ nie jest atakiem na znaczenie jako takie, lecz jest jedynie słuszną próbą uniemożliwienia wynoszenia jakiegoś znaczenia czy jakiejś interpretacji do rangi absolutnej i obowiązującej wszystkich. Zob. A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc*, dz. cyt., 143

²⁸ Por. Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, London, 1992, XXII

²⁹ L. KOŁAKOWSKI, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, w: L. KOŁAKOWSKI, *Pochwała niekonsekwencji*, t. II, Warszawa, 1989, 178.

³⁰ Zob. A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc*, dz. cyt., 54

słów. Oto już w trzecim rozdziale Pisma Świętego staje się jasne, że dzieje człowieka, a wraz z nim dzieje świata, z którym człowiek stanowi jedność poprzez dzieło Stworzenia, będą poddane Słowu i anty-Słowu, Ewangelii i anty-Ewangelii.”³¹

W słowie i na podstawie słów, Bóg Przymierza zostaje przez Węża przedstawiony niewieście jako Władca zazdrosny o tajemnice swego bezwzględego panowania, zostaje przedstawiony jako przeciwnik człowieka, któremu z kolei należy się przeciwstawić. Źródłem tej informacji jest anty-Słowo równocześnie umieszczone w bezpośredniej bliskości Słowa. Czyż Słowo nie orzekło, że człowiek – mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga? Szatan mówi: *będziecie tak jak Bóg znali dobro i zło*. Jakby tylko wyciągnął wniosek ze Słowa: skoro jesteście stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, czyż w tym nie mieści się i to, że jak Bóg będziecie znali dobro i zło? Przynajmniej jako wniosek prawdopodobny. Ale Szatan nie jest tylko autorem błędnego wniosku. On chce narzucić swoją interpretację tego co już wypowiedział Bóg do człowieka.³² Czyż nie jest to przykład pierwszej w dziejach interpretacji słowa? Czy nie jest to hermeneutyka zastosowana u zarania stworzenia?

Dla Biblii słowa nie są zatem bez znaczenia, świat „rodzi się” ze Słowa – jak przekonuje święty dla chrześcijan tekst. Na prawdziwości i adekwatności słowa wobec rzeczywistości opiera się cały jego sens, cała jego prawda. „Odklejanie się” słów od obiektywnej rzeczywistości jest zatem w Biblii przedziwną, ale wyraźną zapowiedzią całego nieszczęścia jakie dokonało się poprzez „hermeneutykę znaczeń” Bóg nie wymaga interpretacji ale posłuszeństwa słowu, zawierzenia prawdzie znaczeń jakie kryją się za jego wskazaniem. W Biblii słowa nie są przedmiotem gry i lingwistycznej zabawy. Tak jak w życiu codziennym, na tych słowach „zawiesza się” informacja, rozumienie i przeżywanie najważniejszych, egzystencjalnych doświadczeń człowieka. Dlatego spotkanie Boga z człowiekiem, ale także człowieka z wężem, rozpoczyna się od słów i nie pozostaje bez znaczenia, jak się tymi słowami operuje, jak się te słowa interpretuje i przeżywa.

Dlatego uważam, że jeśli nawet hermeneutyka i strukturalizm, owo specyficzne spotkanie filozofii i literatury, spotkanie podmiotu i tekstu, jest tylko językową zabawą, to dla kultury i społeczeństwa może ona stać się dość niebezpieczna. Może okazać się bowiem, że w świecie słów i znaczeń kultura stanie się cywilizacyjnym śmietnikiem treści, a nie nośnikiem wartości. W semantycznej wieloznaczności współczesnej cywilizacji należy zatem szukać i odkrywać prawdę o człowieku i świecie, niż zdać się na konsekwencje wielowątkowej interpretacji.

³¹ K. WOJTYŁA, *Znak, któremu sprzeciwić się będą. Rekolekcje w Watykanie*, Poznań-Warszawa 1976, 30; "Padre nostro liberaci del male", *L'Osservatore Romano*, 16 XI 1972

³² Por. K. WOJTYŁA, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, dz. cyt., 30

CONSEQUENCES OF UNDERSTANDING PHILOSOPHY AS A GAME
AND LANGUAGE INTERPRETATION

Summary

Modern problems with value assessment and the pluralist approach to the issues of education and morality are strictly inspired by the specific nature of philosophical thinking. In philosophy, which always provides (willingly or not) the foundations for views and behaviours, everything began from placing accent on the language as a "sign" of reality, when philosophy and language met each other - or rather when philosophy and literature met each other on the field of language and naming. The 20-th century philosophy was reduced to language, interpretation, commentary on texts, philosophical hermeneutics. Thus, the view expressed by Friedrich Nietzsche in the 19th century was proven right: "There is no truth, only interpretation of truth" Culture became the area where meanings, concepts and texts are shaped so that using metaphors and allegories one can create new contexts, meanings and texts. The whole cognitive discourse began to take place within the world of language, texts, metaphors, sayings. Are we, therefore, doomed to the language and semantic ambiguity? Should we agree to such propositions and solutions, both philosophical and anthropologic? The culture deprived of the leadership of objectively discovered values may become not so much the carrier of content but the dumpsite of our civilisation.