



**Wojciech Słomski**

AEH w Warszawie, Poland

**Paweł Czarnecki**

Faculty of Aeronautics, Technical University of Košice  
Slovakia

## Wstęp do filozofii Jean-François Lyotarda / *Introduction to the philosophy of Jean-François Lyotard*

### Summary

There is no doubt that Lyotard's the most famous achievement is his conception of meta-narrative. This concept undermines the credibility of traditional philosophy along with its claim for conceptual clarity, thanks to which we would be able to speak about the world as it "really" appears. Lyotard has pointed out that since the Enlightenment we have lived in an illusion believing in future possibility of coming to fruition of the narrative of the dialectics of Spirit, the emancipation of reason, social progress, etc. While rejecting meta-narratives and proposing a limitation to micro-narration instead, Lyotard has established the theoretical foundations of a pluralistic society, seeking solutions of its own problems not by consensus, but by permanent endless disputes. He has presented, in essence, a new image of society as a multiplicity of various subsystems and discourses, none of which can claim to be superior to others. Despite sometimes harsh criticism, there will be only a slight exaggeration in the statement that his concepts have influenced not only the philosophy of the last decades of the 20th century, but indirectly also social reality, since the concept of the pluralistic society is derived directly from the philosophy of modernism. Even if we find that complaints made against Lyotard to be legitimate, we cannot deny that society functioning as Lyotard has desired, would be the society free from the threat of the rebirth of totalitarianism.

**Key words:** Deconstruction, Postmodernism, Post-structuralism.

## USTALENIA BIOGRAFICZNE

Jean-François Lyotard urodził się 10 września 1924 r. w Wersalu. Od dzieciństwa przejawiał zdolności literackie, toteż początkowo zamierzał zostać pisarzem, historykiem, a nawet malarzem lub zakonikiem. Ostatecznie jednak po ukończeniu szkoły średniej (uczęszczał do Lycées Buffon oraz Louis-le-Grand w Paryżu) zdecydował się na studia filozoficzne. Studiował na Sorbonie, wcześniej jednak dwukrotnie próbował dostać się do prestiżowej Ecole Normale Supérieure, nie zdołał jednak zdać egzaminu wstępnego. W czasie studiów zaprzyjaźnił się m.in. z Gilles Deleuze, jednym z twórców filozofii postmodernistycznej. Studia filozoficzne przerwał jednak po wybuchu II wojny światowej. W czasie wojny zgłosił się na ochotnika do francuskiej armii, gdzie służył jako sanitariusz. Brał udział m.in. w walkach o wyzwolenie Paryża w 1944 r. Być może te właśnie doświadczenia sprawiły, że po zakończeniu wojny Lyotard stał się gorliwym zwolennikiem komunizmu.

W 1948 poślubił Andrée May, z którą miał dwoje dzieci. Egzamin państwowy z filozofii zdał w 1950 r., po czym przez pewien czas nauczał filozofii w szkołach dla chłopców, m.in. w Algierii będącej jeszcze wówczas francuską kolonią, gdzie uczył dzieci francuskiego personelu wojskowego. Jak wielu francuskich intelektualistów okresu powojennego, Lyotard był zadeklarowanym zwolennikiem rewolucji komunistycznej, do której nawoływał w licznych artykułach publikowanych w ówczesnych skrajnie lewicowych pismach. Filozofię marksistowską studiował już w czasie pobytu w Algierii. Doszedł wówczas do wniosku, że sytuacja polityczna w tym kraju sprzyja wybuchowi rewolucji komunistycznej. W latach 1954 – 1966 był członkiem grupy *Socialisme ou Barbarie* „Socjalizm lub Barbarzyństwo” (przyłączył się więc do grupy w tym samym roku, w której rozpoczęła się wojna w Algierii). Była to radykalna lewicowa organizacja założona w 1949 r. we Frankfurcie nad Menem przez greckiego filozofa i psychoanalityka Corneliusa Castoriadis i francuskiego filozofa Claude’a Leforta, dystansująca się jednak od radzieckiego stalinizmu. Początkowo Lyotard traktował swoje uczestnictwo w tej grupie niezwykle poważnie, będąc przekonanym o możliwości przeprowadzenia komunistycznej rewolucji w Europie Zachodniej. Przez kilkanaście lat zajmował się głównie pisaniem artykułów do wydawanego przez *Socialisme ou Barbarie* pisma pod tym samym tytułem, pisał także broszurki i odezwy kolportowane następnie wśród francuskich robotników. Jednocześnie wiele wysiłku poświęcił krytyce konkurencyjnych ruchów lewicowych, w tym głównie stalinizmu oraz Francuskiej Partii Komunistycznej (*Parti communiste français*). W połowie lat sześćdziesiątych poróżnił się jednakże z liderami *Socialisme ou Barbarie* i zrezygnował z członkostwa. Przez pewien czas należał do innej lewicowej grupy (będącej odłamem *Socialisme ou Barbarie*), by ostatecznie porzucić filozofię marksistowską<sup>1</sup>.

Pracę jako nauczyciel akademicki rozpoczął w latach pięćdziesiątych. Od 1959 r. pracował jako asystent w Sorbonie, następnie otrzymał posadę wykładowcy na Uniwersytecie Paryskim X, Nanterre. Od początku lat siedemdziesiątych wykładał

<sup>1</sup> Na temat biografii Lyotarda por. następujące pozycje: J. Nordquist, *Jean-François Lyotard: A Bibliography*, Santa Cruz 1991; S. Sim, *Jean-François Lyotard*, New York 1995; S. Malpas, *Jean-François Lyotard*, New York 2002; D. Robbins (ed.), *Jean-François Lyotard*. London 2004.

filozofię na Uniwersytecie Paryskim VIII, a następnie w kilku innych szkołach wyższych, m. in. w Sorbonie. Również jako wykładowca filozofii czynnie angażował się w działalność polityczną, biorąc udział m.in. w przygotowaniach demonstracji „Ruchu 22 Marca”, organizacji, której publiczne protesty zapoczątkowały masowe demonstracje młodzieży francuskiej w maju i czerwcu 1968 r. Był jednym z założycieli (wspólnie z J. Derridą) Międzynarodowego Collegu Filozoficznego w Paryżu (fr. Collège international de philosophie). W latach późniejszych wykładał także w Stanach Zjednoczonych, m.in. na Uniwersytecie Yale i Uniwersytecie Kalifornijskim, a także w kilku innych krajach, w tym m.in. Na Uniwersytecie Montrealskim, Uniwersytecie Sao Paulo oraz Uniwersytecie w Siegen w Niemczech. W 1993 r. poślubił swoją drugą żonę, Dolorès Djidzek, z którą miał syna. Zmarł w Paryżu 1998 r.

Liotard był filozofem bardzo wszechstronnym, tak pod względem różnorodności publikowanych tekstów, jak wielości tematów, którymi się zajmował. Do głównych problemów, wokół których obraca się jego refleksja filozoficzna, należą problemy języka i porozumiewania się, opozycja pomiędzy racjonalnością a irracjonalnością, problem zmiany paradygmatu w filozofii i przejścia od modernizmu do postmodernizmu<sup>2</sup>, a także zagadnienia estetyczne, nad którymi pracował intensywnie szczególnie w późniejszym okresie. Wiele miejsca poświęcił także krytyce współczesnego społeczeństwa.

## DYSKURSY-FIGURY

Pierwsza książka Lyotarda *Discours, Figure* (1971 r.), na podstawie której otrzymał on stopień doktora, dotyczyła problemu znaczenia. Była ona przemyśleniem, jakie Lyotard poczynił, uczęszczając na wykłady francuskiego psychoanalityka Jacquesa Lacana. Lyotard zastanawiał się w niej, jak możliwe jest rozumienie z jednej strony znaków językowych, a z drugiej dzieł malarstwa lub rzeźby. W jednym i drugim przypadku mamy wszak do czynienia z rodzajem przekazu symbolicznego, bowiem także dzieło sztuki odsyła odbiorcę do pewnej zewnętrznej wobec siebie rzeczywistości. Zdaniem Lyotarda, należy rozróżnić pomiędzy rozumieniem racjonalnym, angażującym intelekt, a rozumieniem symbolicznym, wymykającym się intelektowi. Pierwszy rodzaj rozumienia pozwala nam odczytywać przekazy językowe, drugi natomiast umożliwia obcowanie ze sztuką. Obydwa te rodzaje rozumienia są od siebie niezależne w tym sensie, że niemożliwe jest sprowadzenie rozumienia symbolicznego do rozumienia racjonalnego lub odwrotnie. Podobną dychotomię Lyotard wprowadził w wydanej w 1974 r. *Économie libidinale*, przy czym tym razem była to dychotomia pomiędzy rozumem a pożądaniem.

## KONDYCJA PONOWOCZESNA

Pierwszą książką Lyotarda, która zyskała duży rozgłos, była wydana w 1979 r. *La condition postmoderne*<sup>3</sup>. Głównym tematem tej pracy są rozważania na temat

2 Lyotard nie jest autorem samego terminu „postmodernizm”, jako pierwszy zaczął go jednak używać w znaczeniu, które nadajemy mu obecnie. Po raz pierwszy użył go Rudolf Pannwitz w odniesieniu do filozofii Nietzschego.

3 Polski przekład: J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.

wiedzy i samowiedzy we współczesnych społeczeństwach (tzn. społeczeństwach lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych), jednocześnie jednak Lyotard wyłożył w niej swoje podstawowe poglądy na temat postmodernizmu (które w późniejszych pracach rozwijał i pogłębiał). Swoje poglądy filozoficzne w sposób bardziej szczegółowy Lyotard wyłożył również w wydanej w 1983 r. książce *Le différend*<sup>4</sup>. W pracy tej sformułował on swoją krytykę modernizmu w sposób najbardziej wyczerpujący, przedstawił też szereg argumentów pozytywnych, odnoszących się głównie do etyki i polityki. Nad *Le différend* Lyotard pracował przez dziewięć lat, zaczął więc pisać w 1974 r., czyli w okresie, w którym wydana została *Économie libidinale*<sup>5</sup>. Fakt ten świadczy o tym, że poglądy Lyotarda na współczesność, w tym jego koncepcja opozycji pomiędzy modernizmem a postmodernizmem, zaczęły kształtować się już na samym początku jego pracy twórczej. Oznacza to, że jego rozstanie z filozofią marksistowską wynikało z pobudek teoretycznych, nie zaś z konfliktów w łonie organizacji, do której należał.

W *Kondycji ponowoczesnej* Lyotard dokonał rozróżnienia (które *nota bene* stało się potem podstawą jego krytyki nowoczesności), jest dychotomia pomiędzy wiedzą ścisłą, czyli nauką a wiedzą narracyjną. Poddał on następnie krytyce obydwa te rodzaje wiedzy. Podkreślić tu należy, że pojęcie wiedzy Lyotard rozumiał w sposób szeroki, obejmowało ono bowiem nie tylko wszelkie rodzaje poznania oraz wiedzę potoczną, lecz także wszelkie umiejętności i zdolności praktyczne, włącznie z umiejętnością wartościowania. „Wiedza w ogólności – pisał Lyotard – nie redukuje się do nauki, ani nawet do poznania”<sup>6</sup>. Wiedzę w takim właśnie szerokim rozumieniu Lyotard określał mianem wiedzy denotacyjnej. Nie wszystkie zdania tworzące ową wiedzę można poddać ocenie według kategorii prawdy lub fałszu, dlatego wiedza naukowa jako zbiór zdań podlegających wartościowaniu zgodnemu z zasadami logiki dwuwartościowej również tworzy jeden z podzbiorów w zbiorze wiedzy denotacyjnej.

Z kolei wiedza narracyjna różni się od wiedzy denotacyjnej tym, że jej właściwą formą jest opowiadanie<sup>7</sup>. Stosunek wiedzy narracyjnej do świata rzeczywistego jest w tym przypadku odmienny, bowiem wiedza narracyjna ma charakter fikcyjny. Przykładem takiej wiedzy są baśnie ludowe. Pomimo fikcyjnego charakteru wiedzy narracyjnej pomiędzy tą wiedzą a wiedzą denotacyjną zachodzi szereg różnorodnych oddziaływań, które Lyotard dostrzega już w filozofii Platona. Najważniejszą funkcją wiedzy narracyjnej jest jednak uprawomocnianie wiedzy denotacyjnej, w tym zwłaszcza wiedzy naukowej. Nauka nie może bowiem legitymizować się sama. „Wiedza naukowa – pisze Lyotard – nie może wiedzieć i pozwalać wiedzieć, że jest wiedzą prawdziwą, nie uciekając się do innej wiedzy, opowieści, choć jest ona dla niej nie-wiedzą”<sup>8</sup>.

4 Cztery lata wcześniej ukazała się książka *Au justezawierająca* rozmowy pomiędzy Lyotardem a ówczesnym wydawcą czasopisma „*Le Esprit*” Jeanem-Loupem Thébaud na temat modernizmu i postmodernizmu.

5 M. Wróblewski, *Zatarg Jeana-François Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „*Diametros*” 2010, nr 24, s. 125 i nast.

6 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997, s. 67.

7 Tamże, s. 71.

8 Tamże, s. 92.

## METANARRACJE, DYSKURSY, GRY

Zdaniem Lyotarda, wiedza naukowa uchodzi wprawdzie za empirycznie potwierdzoną, nie posiadamy jednak żadnych narzędzi pozwalających przyjąć, iż jest ona wiedzą prawdziwą, poza opowieścią o prawdziwości wiedzy i jej funkcji w społeczeństwie. Podkreślić należy, że Lyotard nie kwestionuje wartości wiedzy naukowej, zwraca jedynie uwagę, że jej uzasadnienie jest niemożliwe bez odwołania się do wiedzy narracyjnej (Lyotard posługiwał się potem określeniem „metanarracja”, do którego za chwilę powrócimy). Ponadto nauka nie stawia pytań dotyczących swych epistemologicznych podstaw i nie może tego uczynić, ponieważ jest ograniczona przez reguły swego własnego dyskursu. Naukowcy potrafią wyciągać wnioski z wiedzy, którą aktualnie posiadają, nie są jednak w stanie poza tę wiedzę wykraczać. Naukowiec, który zadawałby pytania o ostateczne uzasadnienie wiedzy naukowej, jej wartości poznawczą czy też funkcję w życiu społecznym, stałby się filozofem. Różnica pomiędzy nauką a filozofią polega bowiem na tym, że ta druga dziedzina nie ma ani określonego przedmiotu, ani określonych granic, skutkiem czego filozof nie uświadamia sobie własnej niewiedzy, co pozwala mu formułować wszelkie możliwe pytania.

Lyotard argumentuje następnie, że najpoważniejszym problemem związanym z wiedzą naukową jest jej ściśły związek z językiem, przez co każdą naukę traktować możemy jako rodzaj dyskursu. Różnica pomiędzy społeczeństwem industrialnym a postindustrialnym a równocześnie pomiędzy kulturą modernizmu a kulturą postmodernizmu (według Lyotarda, przełom dokonał się w latach pięćdziesiątych) polega zaś na tym, że obecnie dyskurs naukowy nie tworzy już jednolitej całości, lecz rozpada się na wielką ilość nie związanych ze sobą dyskursów. Każdy z owych dyskursów posiada własne zasady łączenia zdań (o czym powiemy za chwilę), a wobec braku metazasad (czyli zasad odnoszących się do wszystkich dyskursów łącznie) nie jest możliwe „tłumaczenie” jednego dyskursu na drugi. Ponadto wszystkich tych dyskursów nie sposób rzecz jasna opanować, przekracza to bowiem możliwości poznawcze pojedynczego człowieka.

Żyjemy więc obecnie w społeczeństwie, w którym panuje kakofonia konkurujących ze sobą dyskursów tworzących razem to, co niegdyś określaliśmy mianem wiedzy. Fakt ten ma istotne implikacje dla całego życia społecznego, oto bowiem jednostka nie stanowi już podmiotu czy też „nośnika” nauki, a nauka stała się rodzajem podmiotu sama dla siebie. Nauka rozpada się na poszczególne dyskursy, które we współczesnym społeczeństwie funkcjonują jako autonomiczne segmenty informacji, to zaś sprawia, że społeczeństwo postindustrialne nie składa się już z jednostek, lecz z właśnie z owych autonomicznych „pakietów” informacji<sup>9</sup>.

Pomiędzy poszczególnymi rodzajami wiedzy zachodzi konflikt, który można przezwyciężyć (jednak nie rozwiązać w potocznym tego słowa znaczeniu) jedynie wówczas, gdy wiedzę traktować będziemy jako dyskurs, dyskurs zaś jako grę. Jedną z głównych tez filozofii Lyotarda jest właśnie pogląd, że język stanowi rodzaj gry, w której obowiązują takie same reguły odnoszące się do wygrywania

9 Tamże, s. 117.

i przegrywania jak w każdej innej grze. Pojęcie gry językowej (Lyotard zaczerpną to pojęcie od Wittgensteina) należy więc w jego filozofii rozumieć dosłownie: posługiwanie się językiem jest grą posiadającą swe własne reguły, w tym także reguły pozwalające wyznaczać zwycięzcę i przegranego. Różnica pomiędzy klasycznym, wywodzącym się od de Saussure'a poglądem dotyczącym używania języka a koncepcją gry językowej polega na tym, że w pierwszym przypadku reguły używania języka należą do tegoż języka, są więc niezależne od nadawcy i odbiorcy komunikatu. W przypadku gry językowej reguły mogą być natomiast ustalone dowolnie, tylko bowiem od uczestników gry zależy, jakie reguły zostaną przyjęte. Oczywiście reguły gier językowych nie znoszą reguł gramatyki ani ich nie ograniczają, ich istnienie sprawia jednak, że język rozpada się na szereg języków niższego rzędu, które Lyotard określa mianem dyskursów. Każda zmiana reguł gry, nawet minimalna, sprawia, że następuje zmiana charakteru gry, z kolei wypowiedzi niezgodne z przyjętymi regułami nie należą do gry i z jej punktu widzenia są niezrozumiałe (lub też, co na jedno wychodzi, należą do innej gry językowej)<sup>10</sup>. Według Lyotarda, każdy akt komunikacji jest zarazem aktem gry, a więc aktem współzawodnictwa, w wyniku którego któryś z uczestników odnosi zwycięstwo bądź ponosi porażkę. Współzawodnictwo to nie zawsze podejmowane jest w celu odniesienia końcowego zwycięstwa, bywa bowiem, że grę językową podejmujemy dla niej samej i dla przyjemności związanej z samym uczestnictwem<sup>11</sup>.

Lyotard do pewnego stopnia akceptuje koncepcję języka L. Wittgensteina, zarazem jednak sądzi, iż Wittgenstein nie był wystarczająco radykalny, bowiem przypisał językowi funkcję wyrażania logicznej struktury rzeczywistości. Według Wittgensteina, „język przesłania myśl. Tak mianowicie, że po zewnętrznej formie szaty nie można sądzić o formie przybranej w nią myśli. Kształtowaniu szaty przyświecają bowiem zgoła inne cele, niż ujawnianie formy ciała”<sup>12</sup>. Owa „forma ciała” to właśnie ukryta pod zewnętrzną powierzchnią języka logiczna struktura zdań, której odkrycie, zdaniem Wittgensteina, stanowi zadanie analizy filozoficznej. Tymczasem Lyotard sądzi, język ani nie odzwierciedla żadnej obiektywnej rzeczywistości, ani nie wyraża logicznej struktury świata, jako że w ogóle nie odnosi i nie może się odnosić do żadnej pozajęzykowej rzeczywistości<sup>13</sup>. Jest on wszystkim, do czego mamy poznawczy dostęp, co z kolei oznacza, że cały nasz świat zbudowany jest właśnie z wyrażeń językowych i tylko z nich. Podkreślić należy, że Lyotard nie poddaje w wątpliwość istnienia empirycznej rzeczywistości (nie kwestionuje również istnienia wartości, które modernizm traktował jako wartości nadrzędne, takich jak prawda czy sprawiedliwość), sądzi jedynie, że w naszym myśleniu nie potrafimy wykroczyć poza język. Z tego punktu widzenia to nie rzeczywistość kreuje język, lecz przeciwnie, język kreuje rzeczywistość.

10 Tamże, s. 43.

11 Tamże, s. 45.

12 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997, 4.002.

13 Thomas Nagel, interpretując filozofię Wittgensteina, zwrócił uwagę, jeśli odrzucamy koncepcję języka jako narzędzia wyrażania empirycznej rzeczywistości i uznajemy, że wyrażenia języka są zrozumiałe jedynie ze względu na sposób ich życia, wówczas musimy zgodzić się, że nie jest możliwe istnienie języka zrozumiałego wyłącznie dla jednego człowieka. Język taki byłby możliwy jedynie pod warunkiem, że jego wyrażenia odnoszą się do przedmiotów rzeczywistych, które z kolei warunkują znaczenia wyrażeń. Por. T. Nagel, *Widok znikąd*, Warszawa 1997, s. 132 i nast.

Także wiedza naukowa jako rodzaj dyskursu jest rodzajem gry językowej. Lyotard określa ją jako „grę poznawania” i „grę nauczania”. Przykładem „gry nauczania” jest sposób funkcjonowania uniwersytetu. Autor *Kondycji ponowoczesnej* zauważa, że w obrębie owej gry nadawca komunikatu zostaje określony jako ten, które „wie”, czyli jako podmiot posiadający wiedzę przekazywaną odbiorcy, który z kolei zostaje sprowadzony do rangi kogoś, kto może wyrazić zgodę lub odmówić zgody na to, co komunikuje nadawca. Wreszcie desygnat komunikatu zostaje w owej grze ujęty jako przedmiot poddający się jednoznacznej identyfikacji i opisowi. Na uniwersytecie możemy spotkać się także z innymi grami językowymi, np. grą preskryptywną (wszelkie polecenia wydawane przez zwierzchników podwładnym)<sup>14</sup>. Lyotard dostrzega gry językowe we wszystkich sytuacjach, w których dochodzi do kontaktów międzyludzkich, a więc także w samym życiu społecznym. Jego zdaniem, także relacje społeczne są rodzajem gry, mianowicie „gry zapytywania”<sup>15</sup>.

Drugą przyczyną, dla której nieuprawnione jest mówienie o języku jako takim, jest wielość i zmienność dyskursów. Lyotard uważa, że język podlega nieustannej ewolucji polegającej na tym, że do starych języków wciąż dołączają nowe. Wśród tych nowych języków Lyotard wskazuje także języki sztuczne, takie jak symbolika logik niereferencyjnych, nowe notacje muzyczne, a nawet język kodu maszynowego. Owa wielość języków pociąga za sobą poważne konsekwencje dla życia społecznego, sprawia bowiem, że rozpadowi ulega tradycyjne pojęcie społeczeństwa jako podmiotu. Okazuje się, że społeczeństwo mówi różnymi językami, których nie sposób sprowadzić do uniwersalnego metajęzyka, nie mamy więc żadnej podstawy, by traktować społeczeństwo jako jednolitą całość. Lyotard zwraca uwagę, że instytucje, które do niedawna traktowaliśmy jako fundamenty całej naszej kultury, takie jak nauka czy filozofia, nagle przekształciły się w odrębne dyskursy i przestały być zrozumiałe. Uczeni, których misją przez stulecia było rozwijanie nauki jako rezerwuaru wiedzy będącego własnością całej ludzkości, w drugiej połowie XX wieku stali się naukowcami zamkniętymi we własnych dyscyplinach. Także filozofia nie jest już w stanie uprawomocnić żadnych reguł, mimo że wciąż podejmuje takie próby.

Gdyby Lyotard ograniczył się jedynie do tezy o rozpadzie języka na szereg nieprzetłumaczalnych nawzajem dyskursów, jego filozofię moglibyśmy uznać za kolejną odmianę subiektywizmu poznawczego. Francuski filozof posuwa się jednak znacznie dalej, przekonując, że język nie aż tak uniwersalnym narzędziem porozumiewania się, jak zakładała tradycyjna humanistyka. Ściśle rzecz biorąc, nie jest on w ogóle narzędziem, lecz pewnym zbiorem narzędzi, których używamy w zależności od sytuacji i aktualnych potrzeby. Jak już wspomnieliśmy, zdaniem Lyotarda język rozpada się na szereg odrębnych dyskursów, z których każdy rządzi się odmiennymi regułami. Różnice pomiędzy poszczególnymi dyskursami wynikają z odmienności reguł obowiązujących w obrębie każdego z nich, a język rozpada się zatem na szereg fragmentów, z których każdy tworzy samoistną, odizolowaną od pozostałych całość. W dodatku zasady dyskursów językowych pozostają podlegają bezustannym przekształceniom, co jeszcze bardziej utrudnia posługiwanie się językiem.

14 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 42.

15 Tamże. S, 61.

Skoro jednak nie istnieje język jako taki, to jak w ogóle możliwe jest porozumiewanie się? Lyotard nie zastanawia się wprawdzie na problemem tzw. autentycznej komunikacji (który był jednym z głównych problemów filozofii egzystencjalnej), z jego rozważań wynika jednak, że żadna „autentyczna” komunikacja nie jest możliwa. Proponuje on mianowicie koncepcję komunikacji jako sporu czy też przynajmniej ustawicznego konkurowania ze sobą użytkowników języka. Według francuskiego filozofa, podstawą jednostką języka pozostają wciąż zdania, które tworzymy według wspólnych dla całego języka reguł gramatyki, aby jednak były możliwe akty komunikowania się, zdania muszą zostać połączone w ciągi zdań. Lyotard sądzi jednakże, że o ile budowa pojedynczego zdania podlega określonym zasadom, to łączenie zdań w teksty żadnym utrwalonym, wspólnym dla całego języka regułem nie podlega. O tym, w jaki sposób zdania zostają ze sobą połączone, decyduje każdorazowo cel wypowiedzi językowej, który wyznacza zarazem odrębność dyskursu, do którego zostają włączone poszczególne zdania. Lyotard mówi w tym kontekście o „wydarzeniu” się zdania, mając na myśli moment połączenia się zdania z innym zdaniem. Można zatem wskazać co najwyżej reguły łączenia zdań w obrębie poszczególnych dyskursów, różniące się w zależności od celu wypowiedzi. Ponieważ cele różnych dyskursów nie dają się zredukować ani do siebie nawzajem, ani do żadnego nadrzędnego „metacelu”, również dyskursy pozostają wzajemnie nieprzekładalne. Lyotard rozróżnia ponadto pomiędzy dyskursami a tzw. porządkami zdaniowymi. Te ostatnie wyznaczone są poprzez reguły, jakie zdanie przyjmuje w momencie łączenia się z innym zdaniem. Porządkami zdaniowymi są np. przekonywanie, poznawanie, argumentowanie, uwodzenie, wyrokowanie, zapraszanie, zapytywanie itd. Dyskurs powstaje natomiast poprzez zestawianie ze sobą zdań pochodzących z różnych porządków zdaniowych. O ile jednak można względnie łatwo wzajemnie przekładać zdania pochodzące z różnych porządków zdaniowych w obrębie pojedynczego dyskursu, o tyle przekład jednego dyskursu na inny nie jest możliwy właśnie ze względu na brak metareguł, dzięki którym taki przekład byłby możliwy.

## JĘZYK JAKO PRZEMOC

Sedno koncepcji komunikacji Lyotarda nie tkwi jednak w powyższych rozróżnieniach, lecz we wnioskach praktycznych, jakie z nich wysnuwa. Rozpad języka nie jest bowiem dla francuskiego filozofa powodem do pesymizmu, wręcz przeciwnie. Lyotard podkreśla, że wprawdzie nie możemy już wierzyć w możliwość posiadania uniwersalnego języka, jednak oznacza to jedynie tyle, że sposób urzędzenia życia społecznego zależy teraz wyłącznie od nas samych. Brak uniwersalnego, spajającego społeczeństwo w jednolitą całość dyskursu jest wszak równoznaczny z brakiem reguł, którym musielibyśmy się podporządkować jedynie z tej przyczyny, że byłyby to reguły akceptowane przez całe społeczeństwo. Rozpad języka jest więc dla Lyotarda zjawiskiem, które nie tylko należy zaakceptować, lecz którego należy bronić przed wszelkimi zakusami unifikacji i centralizacji.

Okazuje się zatem, że ze swych rozważań nad językiem Lyotard wyciąga konkluzję o charakterze etycznym. Sądzi on, że ponieważ nie istnieją metareguły określające sposób wyboru reguł, komunikacja jest z natury rodzajem sporu czy też



walki<sup>16</sup>, którego uczestnicy starają nawzajem przekonać się do swoich racji. Teza, że komunikacja jest ze swej natury walką, wynika zresztą wprost z teorii gier językowych, jako że w grze również mamy do czynienia w wygranym i przegranym. Wypowiedzi językowe traktowane są zatem nie jako komunikaty niosące określoną treść, lecz jako akty współzawodnictwa. Lyotard podkreśla przy tym, że istnieje tylko jeden sposób rozstrzygnięcia sporu i przekonania drugiej strony do własnych racji: poprzez przemoc. Nie chodzi tu oczywiście o żadną przemoc bezpośrednią, polegającą na zastraszeniu lub szantażowaniu drugiej strony, lecz o specyficzny rodzaj przemocy, w wyniku której wszelkie odmienne opinie z góry uznane zostają za niedopuszczalne. Przez określenie „niedopuszczalne” należy w tym kontekście rozumieć wypowiedzi sprzeczne z powszechnie akceptowanym w danym społeczeństwie systemem przekonań. Niemożliwe jest także porozumienie pomiędzy „ja” a „ty”. Drugi pozostaje odseparowany od „ja” za sprawą tych samych właściwości języka, z powodu których ustawiczny spór stać się ma fundamentem kultury postmodernizmu. Przekonanie o możliwości autentycznej komunikacji jest złudzeniem wynikającym z postawienia „ja” na miejscu Drugiego.

Jak więc widzimy, pojęcie przemocy francuski filozof rozumie bardzo szeroko, dostrzegając ją wszędzie tam, gdzie podejrzewalibyśmy coś wręcz przeciwnego. Wszelkie żądania konsensusu, uspokojenia czy rozładowania napięć są w istocie próbą narzucenia własnego punktu widzenia poprzez wykluczenie wszelkiej odmienności i różnorodności. Jedną z cech kultury modernizmu jest właśnie stała tendencja do ustanawiania „całości”, czyli narzucania jednego, powszechnie obowiązującego punktu widzenia. Tendencję tę Lyotard uznaje za przejaw totalitaryzmu, argumentując, że prędzej czy później musi ona doprowadzić do upadku wolności i powstania totalitaryzmu w sensie politycznym. Przykładem tego rodzaju modernistycznej tendencji chociażby język współczesnej ekonomii wraz z jego roszczeniem do tego, by być dyskursem nadrzędnym wobec wszelkich innych dyskursów. Z dążeniem do unifikacji spotykamy się jednak także w filozofii, literaturze i sztuce. Zewnętrznym wyrazem tego dążenia jest np. postulat, by literatura czy sztuka zrezygnowały z eksperymentowania, by wyrzekły się poszukiwania nowości chociażby w imię popularności wśród publiczności<sup>17</sup>. Charakteryzując ową tendencję, Lyotard pisze: „Należy spowodować powrót artystów i pisarzy na łono wspólnoty, albo przynajmniej, jeśli uważa się, że ta jest chora, nałożyć na nich odpowiedzialność za jej wyleczenie”<sup>18</sup>. Skłonność do ustanawiania całości, do sprowadzania wszelkich różnic do jakiejś jednej wszechogarniającej idei oznacza, że nie dostrzegamy żadnych racji i argumentów podważających zasadność nadrzędnej idei. W istocie nie dochodzi tu nawet do konfliktu, konflikt wymaga bowiem dialogu polegającego na wzajemnym przekonywaniu się i odnoszeniu do poglądów oponentów. Sytuacja taka sprowadza się do wygłaszania przez każdą ze stron monologów, z których każdy rości sobie pretensje do bycia jednym zasługującym na uprawomocnienie. Wszędzie tam zatem, gdzie nie dostrzegamy sporu, powinniśmy podejrzewać istnienie przemocy, i odwrotnie,

16 Lyotard używa tutaj pojęcia *differand*, które na język polski przetłumaczyć można jako „zatarg” lub „poróżnienie”. Por. M. Wróblewski, *Zatarg Jeana-François Lyotarda...*, s. 129.

17 Por. *Postmodernizm i filozofia*, pod red. A. Szahaja, Toruń 1995, s. 31.

18 J.F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa 1998, s. 11–12.

istnienie sporu dowodzi istnienia sprawiedliwości i wolności, świadczy bowiem o tym, że żadna ze stron sporu nie jest w stanie narzucić swoich racji pozostałym stronom. Wszelkie formy ugody czy konsensusu pozwalają przyjąć, że mamy do czynienia właśnie z przemocą, a każda zachęta do ugody i zaprowadzenia porządku jest równoznaczna z nawoływaniem do przemocy.

Według Lyotarda, dążenie do całości, czyli do ogólnospołecznej zgody w każdej możliwej dziedzinie było cechą epoki, która od połowy XX w. należy już do przeszłości. Epokę tę określa on mianem modernizmu, natomiast okres, który rozpoczął się wraz z końcem modernizmu mianem postmodernizmu. Najbardziej charakterystyczną cechą odróżniającą modernizm od postmodernizmu jest istnienie przekonań, które autor *Kondycji ponowoczesnej* określa z kolei mianem „wielkich „narracji” lub „metanarracji”. Chodzi tu o przekonania (Lyotard używa też określenia „opowieści o opowieściach”) wyznaczające podstawę stosunku modernizmu do rzeczywistości społecznej i kulturowej, takie jak przeświadczenie o wzrastającej emancypacji rozumu, zachodzeniu stałego postępu czy też stałym poszerzaniu wolności i sprawiedliwości w życiu społecznym w dziejach ludzkości. Według Lyotarda, wyróżnić można dwa rodzaje metanarracji. Do pierwszego z nich należą opowieści o wolności („opowieści polityczne”), do drugiej natomiast zalicza on „opowieści spekulatywne”. Opowieści wolnościowe są w istocie narracjami o pewnym podmiocie, którego zakres wolności miałyby ulegać stałemu poszerzaniu dzięki coraz bardziej racjonalnemu podejściu filozofii i nauki do rzeczywistości. Przykładem takiego podmiotu jest lud (lub też cała ludzkość), a jedną z prób poszerzenia zakresu wolności była rewolucja francuska. „Wszystkie ludy – charakteryzuje ową metanarrację Lyotard – mają prawo do nauki. Jeżeli podmiot społeczny nie jest jeszcze podmiotem wiedzy naukowej, to dlatego, że przeszkodzili mu w tym księża i tyrani”<sup>19</sup>.

Mianem opowieści spekulatywnych Lyotard określał natomiast poglądy wywodzące się z filozofii Hegla, sprowadzające się do traktowania dziejów jako dążenia Ducha do własnego wyzwolenia. Metanarracja ta wywodzi się więc z niemieckiego idealizmu. „Niemiecki idealizm – pisze Lyotard – odwołuje się do metazasady, która ugruntowuje rozwój zarazem poznania, społeczeństwa i państwa w spełnianiu się ‘życia’ Podmiotu, zwanego przez Fichtego ‘Życiem boskim’, a przez Hegla ‘Życiem Ducha’. W tej perspektywie wiedza znajduje prawomocność w sobie samej i to ona może powiedzieć, czym jest państwo i czym jest społeczeństwo”<sup>20</sup>. Lyotard podkreśla zarazem, że nauka może pełnić być nauką w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc pełnić funkcję, którą sama sobie przypisuje, jedynie pod warunkiem, że przestaje być czystym poznaniem desygnatu i sama siebie uznaje za tożsamą z Życiem i Duchem. Lyotard sądzi zatem, że z punktu widzenia modernizmu nauka mogła być traktowana jako narzędzie emancypacji rozumu jedynie pod warunkiem, że była utożsamiana z samym Duchem. Dlatego też zgodnie z narracją spekulatywną wartość wiedzy naukowej określa się nie dzięki jej zdolności odkrywania prawdy, lecz dzięki miejscu, jakie zajmuje ona w dziejach Ducha.

19 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 98.

20 Tamże, s. 72

Liotard w wielu miejscach używa pojęcia „prawomocność” lub „uprawomocnienie” (wiedzy, nauki, sztuki, praktyk społecznych itd.). Pojęcie to w jego filozofii nie odnosi się rzecz jasna do prawa stanowionego, a jedynie do zasad powszechnie akceptowanych w danej epoce. W jaki jednak sposób dochodzi do tego, że pewne reguły zaczynają w danej kulturze i społeczeństwie obowiązywać, a inne nie? Otóż Lyotard sądzi, że dla każdej epoki można wskazać podmiot, w zakresie kompetencji którego leży decydowanie o tym, które reguły zostają przyjęte, a które odrzucone. Podmiot władny ustanawiać normy określa on mianem prawodawcy. Nie chodzi tu rzecz jasna o normy formalne czy też „quasiformalne”, a więc funkcjonujące w społecznej świadomości właśnie jako normy, czyli np. zasady etyczne lub estetyczne. Lyotard ma na myśli wszelkie rodzaje reguł, np. kryteria pozwalające uznawać poszczególne wypowiedzi za należące do dyskursu naukowego lub też nie. W nauce prawodawcą jest zatem ogół naukowców, bowiem to środowisko naukowe wypracowuje tzw. kryteria naukowości (warunek wewnętrznej spójności i empirycznej weryfikowalności twierdzeń), które następnie są stosowane jako normy włączania różnych twierdzeń do nauki lub ich eliminowania jako „nienaukowych”. „Uprawomocnieniem” jest zatem akt nadania określonej zasadzie rangi obowiązującej normy, a „prawomocna” jest zasada, która podniesiona została właśnie do takiej rangi<sup>21</sup>.

Wiedza naukowa może zostać uprawomocniona poprzez zastosowanie wspomnianych powyżej reguł naukowości, może jednak również uprawomocnić się w inny sposób, odwołując się już nie do siebie samej, lecz do ludzkości jako podmiotu posiadającego zdolność ustanawiania prawa. Prawodawcą staje się w tym przypadku cała ludzkość. Lyotard argumentuje, że narracja o wolności zakłada, iż podmiot uniezależnia się od wszystkiego, co stoi na drodze jego wolności, czyli od wszystkiego, co ogranicza jego władzę na samym sobą. Ludzkość nadaje sobie określone prawa, które według metanarracji wolnościowej są zgodne ze sprawiedliwością jako pewną zewnętrzną, naturalną zasadą, podczas gdy w rzeczywistości jedyną zasadą określającą sposób stanowienia prawa jest to, że to prawo stanowią sami obywatele. Innymi słowy, metanarracja wolnościowa zakłada wiarę w istnienie zasady sprawiedliwości, podczas gdy faktycznie jedynym kryterium prawomocności jest wola ludu. Prawodawca musi jednak liczyć się z obiektywnymi ograniczeniami, dlatego odwołuje się do wiedzy naukowej. Nauka staje się w ten sposób narzędziem prawodawcy, podpowiadając, co w danych okolicznościach może on uczynić i jakie reguły ustanowić. Nauka nie rozstrzyga jednak o tym, jakie działanie jest słuszne, nie mówi więc „podmiotowi praktycznemu”, co należy zrobić, a jedynie wskazuje zakres możliwych działań. W ten sposób staje się ona warunkiem moralności, sama jednak nie będąc moralnością.

## SPOŁECZEŃSTWO

Takie rozumienie wiedzy naukowej prowadzi do ustanowienia określonych relacji pomiędzy nauką a społeczeństwem, którą Lyotard określa jako stosunek środków do celu. Zmianie ulega też rodzaj gry językowej, a miejsce gry denotacyjnej zajmuje gra preskryptywna, co z kolei wiąże się ze zmianą funkcji wiedzy naukowej.

21 Tamże, s. 38.

Głównym celem nauki pozostaje wprowadzenie dostarczanie wiedzy o świecie, nie jest to już jednak cel sam w sobie, lecz właśnie środek do celu. Zdaniem Lyotarda zaś, powtórzmy raz jeszcze, nie jest możliwa unifikacja gier językowych poprzez sprowadzenie ich do jakiegoś jednego, nadrzędnego wobec nich metadyskursu. Dlatego „przywilej, jaki zostaje tu przyznany wypowiedziom preskryptywnym, wygłaszanym przez podmiot praktyczny, w zasadzie uniezależnia je od wypowiedzi naukowych, których jedyna funkcja polega na udzielaniu informacji rzeczoznemu podmiotowi”<sup>22</sup>.

Powyższe uwagi Lyotarda odnoszą się oczywiście do kultury i społeczeństwa epoki modernizmu. W kulturze i społeczeństwie postmodernistycznym<sup>23</sup> metanarracja straciła jednak wiarygodność, przy czym pierwotne przyczyny tego stanu rzeczy tkwią w samych dziewiętnastowiecznych metanarracjach. Wiedza naukowa może mianowicie uprawomocnić samą siebie jedynie pod warunkiem, że zdoła określić swoje miejsce w „uniwersalnym procesie wytwarzania twierdzeń”. Tymczasem rozwój nauk szczegółowych doprowadził do sytuacji, w której można było poddać powyższą metanarrację ocenie według kryteriów naukowości, czyli tych kryteriów, które metanarracja miała spajać w całość. Sprawdzian taki okazuje się jednak destrukcyjny dla idei samodoskonalącego się Ducha, co rzecz jasna podważa naszą wiarę w prawdziwość metanarracji. Nauka można wprowadzić podjęć próbę określenia swego miejsca w dziejach Ducha, wówczas jednak przestaje być poznaniem jako wiedzą o desygnacie, a to z kolei sprawia, że przestaje ona być wiedzą. „Nauka, która nie odkryła swojej prawomocności – konkluduje Lyotard – nie jest prawdziwą nauką i spada do najniższej rangi, do poziomu ideologii lub narzędzia władzy, jeżeli dyskurs, który miał ją legitymizować, sam okazuje się, podobnie jak „prymitywna” opowieść, wiedzą prenaukową”<sup>24</sup>.

W epoce postmodernizmu niemożliwe jest już także podtrzymywanie wiary w metanarrację wolnościową. Przyczyną tego stanu rzeczy znów okazuje się być rozwój nauk szczegółowych, czyli „nowoczesnego empiryzmu”. Rozwój nauki i techniki z jednej strony, oraz kapitalistyczna gospodarka z drugiej miały w efekcie doprowadzić do emancypacji „ludu”, w istocie jednak doprowadziły do upadku wiary w opowieść o wolności. We współczesnym świecie nie uprawia się już nauki dla czystego poznania, a najważniejszym kryterium oceny odkryć naukowych stały się możliwości ich praktycznego zastosowania. Lyotard wskazuje, że rozwój nauki we współczesnym społeczeństwie zależy od jej finansowania, jednak podmioty finansujące badania naukowe mają na względzie przede wszystkim praktyczne zastosowanie wiedzy naukowej, dzięki czemu zwracają się inwestycja poniesione na naukę. W ten sposób miejsce „wyzwolenia ludu” jako wzniosłej idei zajmuje imperatyw skuteczności i ekonomicznej opłacalności, która zresztą zdominowała wszystkie bez mała dziedziny życia społecznego, włącznie ze sztuką, a nawet filozofią<sup>25</sup>.

22 Tamże, s. 108.

23 W *Kondycji ponowoczesnej* Lyotard używa też określenie „społeczeństwo postindustrialne”. Por. tamże, s. 111.

24 J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 112–113.

25 Tamże, s. 10.

Drugim czynnikiem, który doprowadził do upadku Wielkiej Narracji o wolności było, zdaniem Lyotarda, bankructwo socjalizmu oraz doświadczenie dwóch wojen światowych. W społeczeństwach zachodnich zanikać zaczęła wiara w potrzebę przeprowadzenia rewolucji, a kapitalistyczny system ekonomiczny zaczął być postrzegany jako najsprawiedliwszy z możliwych do urzeczywistnienia systemów. Nie bez znaczenia, zdaniem Lyotarda, jest też kryzys tradycyjnej filozofii, którego istotą jest upadek wiary w możliwość rozwiązania problemów filozoficznych, w tym zwłaszcza problemów metafizyki. Ponieważ zaś filozofia okazała się dziedziną niezdolnością do znalezienia odpowiedzi na swoje własne pytania, wszelkie jej dotychczasowe roszczenia utraciły wiarygodność<sup>26</sup>.

Główną funkcją metanarracji w epoce modernizmu było spajanie wiedzy w całość i prezentowanie jej jako jedności. Postmodernizm podważył jednak wiarę w jedność wiedzy, sprawiając, że nasz świat rozpadł się na fragmenty nie dające się ułożyć w spójną całość. Z punktu widzenia postmodernizmu idea, według której utworzony został Uniwersytet Berliński, a więc idea zdobywania wiedzy dla samej wiedzy, jest już przestarzała. Obecnie wiedza służyć ma celom praktycznym, stała się zatem instrumentem dostosowanym do aktualnych potrzeb społeczeństwa postindustrialnego. Potrzeby te mają jednak charakter doraźny i lokalny, to zaś oznacza, że Wielkie Narracje zostały zastąpione przez „mikronarracje”, czyli opowieści lokalne, nie roszcące sobie prawa do tego, by uchodzić za ostateczną prawdę.

Pojęciu „rozpad” skłonni jesteśmy nadawać znaczenie pejoratywne, kojarząc go z dekadencją, obumieraniem lub przynajmniej tymczasowym kryzysem, tymczasem Lyotard stoi na stanowisku dokładnie przeciwnym. Fragmentaryzacja wiedzy jest dla niego procesem zasługującym na aprobatę i stanowi warunek autentycznej wolności. „Rozpad” jest więc synonimem zerwania z totalitaryzmem wynikającym z przywiązania rozumu do poszukiwania jedności wszędzie tam, gdzie natrafia on na różnorodność i inność<sup>27</sup>. Prowadzi on do akceptacji wielości myślenia, jego nieokreśloności, rozmycia i nieciągłości. Rozpad dziewiętnastowiecznym metanarracji prowadzi więc w istocie do zrealizowania celu, który owe metanarracje zakładały, a więc do wyzwolenia ludzkości spod władzy przesądu i niewiedzy.

Tymczasem jeszcze do niedawna metanarracje wywierały przemożny wpływ na życie społeczne, służyły bowiem uzasadnieniu etycznej wartości określonych instytucji i praktyk społecznych. Skoro bowiem instytucje i praktyki społeczne mają stać na straży emancypacji rozumu, służyć postępowi, powiększaniu zakresu wolności oraz eliminowaniu niesprawiedliwości z życia społecznego, to jest oczywiste, że zasługują one na moralną aprobatę. Lyotard zwraca zarazem uwagę, że uzasadnienie to nie jest usytuowane w przeszłości, a więc nie wynika z doświadczenia, lecz przeciwnie, jest umiejscowione w przyszłości, bowiem

26 Jak zauważa M. Szulakiewicz, związek metafizyki zresztą filozofii jest na tyle silny, że filozofia nie może rozwijać się bez metafizyki. Jeżeli zatem kwestionujemy filozofię, to powinniśmy zrezygnować także z filozofii, zamieniając ją np. w literaturę lub politykę. Por. tenże, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006.

27 J. F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmodernizm?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996, s. 31.

stan, do jakiego zmierza postęp społeczny, ma dopiero nastąpić. Pod tym względem metanarracje różnią się również od typowych mitów, ponieważ te ostatnie poszukują uprawomocnienia w jakimś wyobrażonym wydarzeniu z przeszłości, które miałyby determinować także czas teraźniejszy. Metanarracje przypominają w pewnym sensie biblijną przypowieść o zbawieniu, obiecują bowiem przyszłe szczęście kosztem określonych wyrzeczeń w chwili obecnej<sup>28</sup>. Ich celem nie jest jednak indywidualna egzystencja, lecz życie wspólnoty, bowiem to właśnie budowanie więzi społecznych jest ich podstawową funkcją.

Dążenie takie staje się tym bardziej niebezpieczne, im bardziej przekonujące wydają się być argumenty wysuwane na jego poparcie, dlatego próbom ustanowienia całości w imię społecznej spójności i jedności należy po prostu się przeciwstawić. Jest to naszym obowiązkiem w szczególności po doświadczeniach ostatnich wojen światowych i rewolucji komunistycznych. „Zapłaciliśmy – pisze Lyotard – dość za tęsknotę za całością i za jednym, za pojednaniem pojęcia i tego, co zmysłowe, za doświadczeniem przejrzystym i komunikowalnym. (...) Odpowiedzią jest wypowiedzenie wojny całości; zaświadczamy o nieprzedstawialnym, ożywiamy konflikty, ocalmy honor imienia”<sup>29</sup>. Należy jednak zauważyć, że wypowiedzi Lyotarda na temat przewyciężenia modernizmu nie są całkiem spójne. Z jednej strony twierdzi on, że modernistyczne metanarracje utraciły wiarygodność wskutek rozwoju nauki oraz przemian w gospodarce i kulturze, z drugiej natomiast podkreśla, że modernizm nie upadł sam z siebie, lecz powinien zostać przewyciężony. Lyotard stwierdza wprost, że podstawą postmodernistycznej kultury powinien stać się ustawiczny spór i że spór ten nie może zostać rozwiązany w inny sposób niż poprzez przemoc. To z kolei oznacza, że przeciwstawiając się modernizmowi *de facto* przeciwstawiamy się przemocy nieodłącznie wpisanej w kulturę modernizmu. Przyznać tu trzeba, że obrona tezy przeciwnej byłaby niemożliwa, nie sposób bowiem wyobrazić sobie argumentów przemawiających za podtrzymaniem modelu kultury generującego przemoc. Jeżeli zatem natura języka sprawia, że powinniśmy zaakceptować wielość dyskursów oraz nierozwiązywalność związanych z tym faktem sporów, to upadek Wielkich Narracji należy ocenić pozytywnie. Upadek ten staje się z tego punktu widzenia warunkiem rozkwitu społecznej równości i wolności.

Z drugiej strony w niektórych wypowiedzi Lyotarda wynika, że ma on pewne wątpliwości co do rzeczywistego stanu współczesnej kultury i że wciąż dostrzega w niej elementy modernizmu, które traktuje jako rodzaj zagrożenia. Być może Lyotard uściślił poniekąd swoje stanowisko z powodu krytyki, a jaką spotkały się nie tylko jego własne propozycje, lecz cała koncepcja postmodernizmu. Lyotard podkreślał konieczność „wypowiedzenia wojny całości” m.in. w polemice z Habermasem<sup>30</sup>, który wobec tezy o nastaniu epoki postmodernizmu sformułował zarzut, jakoby modernistyczny projekt nie został jeszcze ukończony, w związku z czym wciąż żyjemy w epoce modernizmu. Habermas zarzucał także postmodernistom szerzenie defetyzmu i zachęcał do zmobilizowania modernistycznego

28 J.F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci...*, s. 70.

29 J. F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie...*, s. 43.

30 Próbę „ratowania” modernistycznego projektu podjął także m.in. Karl-Otto Apel. Por. A. Zeidler-Janiszewska, *Etyczno – lingwistyczne podstawy kultury. O aplowskiej wersji obrony kantowskiego „projektu nowoczesności”, „Etyka” 1994, nr 27, s. 30 i nast.*

rozumu do przeciwstawienia się tej tendencji<sup>31</sup>. Porównując poglądy Habermasa i Lyotarda, D. Kulas wskazuje, że Habermas dostrzegwał sprzeczności także w modernizmie, poszukując sposobów ich rozwiązania poprzez komunikację i mediację. „Dla Lyotarda – stwierdza autor – komunikacja i mediacja, dla której consensus jest obowiązkiem, to totalizacja<sup>32</sup>.”

## PONOWOCZESNOŚĆ

Lyotard przestrzega ponadto przed błędnym rozumieniem postmodernizmu jako epoki następującej po modernizmie. Wskazuje on tym na niebezpieczeństwo związane z myśleniem o postmodernizmie kategoriami modernizmu. Jedną z takich kategorii jest chronologia, której zastosowanie w myśleniu o postmodernizmie sprawia, iż zjawisko to skłonni jesteśmy traktować jako następujące „po” modernizmie i jako „nowe” wobec niego. Lyotard podkreśla tymczasem, że nie powinniśmy traktować postmodernizmu jako nowego czy nawet jako innego wobec modernizmu, takie podejście zakłada bowiem właśnie zastosowanie do postmodernizmu pojęć modernizmu. Postmodernizm jest natomiast pewnym rodzajem „przepracowania” (Lyotard używa określenia „prze-pisanie”) modernizmu, jednak treść, która ulega owemu przepracowaniu, jest już tak czy owak zawarta w modernizmie<sup>33</sup>. Pojęcie „postmodernizm” oznacza zatem „zwrot: obranie nowego kierunku w stosunku do poprzedniego”<sup>34</sup>, nie zaś zerwanie z przeszłością i przejście do nowego paradygmatu.

Lyotard zauważa zarazem, że przejście od modernizmu do postmodernizmu nie dokonuje się samoistnie, modernizm nie odchodzi bowiem w przeszłość jedynie dlatego, że wyczerpała się siła oddziaływania modernistycznych metanarracji na świadomość społeczną. Odpowiadając na zarzut Habermasa, zgodnie z którym modernizm nie jest jeszcze projektem zakończonym, a postmodernizm stanowić ma końcowe rozwinięcie i urzeczywistnienie modernizmu, Lyotard stwierdza, że modernizm nie tyle dobiegł końca, ile został zakończony. Przyczyną jego zakończenia są zaś wielkie dwudziestowieczne totalitaryzmy, które, zdaniem Lyotarda, mogły powstać jedynie dzięki wierze w modernistyczne metanarracje.

Według Lyotarda, postmodernizm nie jest jednak epoką dekadencji i aksjologicznego chaosu. Oprócz diagnozy modernizmu filozof ten kreśli również program pozytywny, i to nie tylko w wymiarze filozoficznym, lecz także w wymiarze społecznym, a nawet politycznym. Jest on mianowicie przekonany, że miejsce metanarracji powinny zająć „mikronarracje”, czyli małe opowieści, dzięki którym możemy uprawomocnić praktyki o charakterze lokalnym i tymczasowym. Owe małe narracje różnią się od metanarracji przede wszystkim tym, że nie odnoszą

31 Por. J. Habermas, *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in Post-Secular Age*, Malden 2010, s. 18.

32 Por. D. Kulas, *Dyskurs filozofii postmodernistycznej*, Katowice 2006, s. 121 i nast.

33 Można jednak mieć wątpliwości, czy Lyotard przestrzega konsekwentnie takiego właśnie rozumienia terminu „postmodernizm”. Jak zauważa Jerzy Płuciennik, w tekstach Lyotarda mamy w istocie do czynienia zarówno z ahistorycznym, jak i historycznym użyciem tego terminu. Por. tenże. *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Kraków 2000, s. 135.

34 J.F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci...*, s. 103.

się do „całości”, nie roszczą sobie pretensji do wyjaśniania dziejów i nadawania im jednolitego sensu. Nie zmierzają one do odkrycia żadnej prawdy o świecie, zadowolając się wyjaśnianiem lokalnych, jednostkowych zjawisk i zaspokajaniem aktualnych potrzeb. Są one grammi językowymi, którym możemy nadawać taki kształt, jaki w danej chwili uznajemy za potrzebny. Małe narracje mogą być wzajemnie sprzeczne, ponieważ w sytuacji braku nadrzędnych metanarracji brakuje instancji, która mogłaby znosić owe sprzeczności. Sam fakt istnienia tychże sprzeczności, jak już mówiliśmy, Lyotard uznaje za oczywisty i nieodzowny warunek autentycznej wolności. Jedynie społeczeństwo tworzące mikronarracje jest w stanie uchronić się przed modernistycznym totalitaryzmem, którego skutki widzieliśmy w postaci dwóch wojen światowych, holocaust i milionów ofiar.

Bankructwo wywodzących się z oświecenia metanarracji nie oznacza dla Lyotarda, że wielkie pytania filozoficzne straciły na znaczeniu i że należy zrezygnować z poszukiwania ich rozwiązań. Pytania te, podkreśla autor *Kondycji ponowoczesnej*, pozostają tak samo aktualne jak zawsze, musimy jednak odrzucić pokusę unifikującej racjonalności, czyli przekonanie, że tylko dzięki rozumowi będziemy potrafili znaleźć rozstrzygnięcia problemów filozoficznych. Wbrew pozorom, Lyotard nie odmawia poznaniu racjonalnemu wszelkie wartości, traktuje jednak rozum jedynie jako jedną z równoprawnych dróg namysłu nad problemami filozofii. W ten sposób literatura i sztuka stają się równie „prawomocnymi” drogami poznania co racjonalistycznie pojmowana filozofia czy tym bardziej nauka<sup>35</sup>. Ponadto funkcja rozumu w jego filozofii zostaje przesunięta od tworzenia totalizujących metanarracji do narracyjnego pluralizmu „małych historii”.

Jako że cała nasza wiedza jest jedynie grą dyskursów, zatarciu ulega granica pomiędzy dziedzinami uznawanymi do tej pory za odrębne. Nie istnieje więc ani granica pomiędzy filozofią a nauką, ani pomiędzy filozofią a sztuką czy literaturą. Wszystkie te dziedziny są jedynie dyskursami podlegającymi określonym zasadom gier językowych, my zaś nie dysponujemy żadnymi kryteriami pozwalającymi dokonać oceny ich poznawczej wartości. „Artysta – pisze Lyotard – pisarz postmodernistyczny jest w takiej samej sytuacji jak filozof; tekst, który pisze, dzieło, które tworzy, nie są z zasady we władzy reguł już ustanowionych. I nie mogą być osadzone za pomocą sądu refleksyjnego przez zastosowania do tego tekstu czy do tego dzieła znanych kategorii”<sup>36</sup>. Filozof, naukowiec czy pisarz ustanawiają owe reguły w trakcie pracy twórczej, proces twórczy rozpoczyna się jednak bez reguł, które pojawiają się dopiero po jego zwieńczeniu. Lyotard stwierdza zatem metaforycznie, że tekst i dzieło są wydarzeniem, które dla autora przybywa zawsze zbyt późno.

Równie nowatorskie było podejście Lyotarda do problemów estetyki, którymi zajmował się on intensywnie w późniejszym okresie swojej twórczości. Zasadniczym *novum* w jego filozofii było zastąpienie kategorii piękna kategorią wzniosłości. Sama ta kategoria nie jest dziełem Lyotarda, już bowiem Kant poświęcił jej odrębne rozważania. W odróżnieniu od Kanta Lyotard uznał jednak kategorię wzniosłości za nadrzędną z punktu widzenia sztuki postmodernistycznej, krytykując jednocześnie kategorię piękna. Dzieło sztuki, przekonywał, powinno

35 J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 59.

36 J. F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie...*, s. 42.



w jakiś sposób odnosić się do nieskończoności, jednakże dzieło piękne czyni to w taki sposób, że przedstawiony w nim przedmiot postrzegamy jako zgodny z realnie istniejącym przedmiotem. W kontakcie z pięknem w dziele sztuki odbiorca doznaje przyjemności, jednak, zdaniem Lyotarda, jest to przyjemność na tyle prosta i bezpośrednia, że odwraca ona uwagę od tego, co powinno stanowić istotę sztuki, czyli od doświadczenia pewnej treści, której nie można wyrazić w sposób figuratywny. Z tego powodu piękno jest równoznaczne z kłamstwem, i to kłamstwem w podwójnym tego słowa znaczeniu, bowiem piękne dzieło stwarza pozór przedstawienia czegoś, co wymyka się wszelkim naocznym przedstawieniom, ponadto zaś stwarza nadzieję na pogodzenie skończonej egzystencji człowieka z nieskończonymi ideami podsuwanymi przez rozum.

O ile piękno pozwala przeżywać przyjemność bezpośrednio, bez pośrednictwa żadnych innych uczuć, o tyle wzniosłość prowadzi do odbioru dzieła sztuki „okrężną drogą”, zmuszając najpierw do odczucia przykrości i dopiero poprzez tę przykrość umożliwiając odczucie estetycznej rozkoszy. Odczucie wzniosłości zawiera zatem wewnętrzną sprzeczność i z tego powodu angażuje nie tylko sferę emocjonalną, lecz także rozum, który, jak zauważa Lyotard, „wyprzedza wszelkie przedstawienie”<sup>37</sup>. „Wzniosłość” dzieła sztuki nie poprzestaje na ukazaniu samego przedmiotu, lecz odsyła odbiorcę do czegoś, co znajduje się poza tym przedmiotem, a czego nie sposób naocznie przedstawić. To wykraczanie poza sferę naocznej nieprzedstawialności, odsyłanie do tego, co niewyraźalne, Lyotard określa jako przedstawianie nieprzedstawialnego. („ekspresja pikturalna (albo inna) ma być świadkiem niewyraźalnego”<sup>38</sup>). Piękno natomiast wiąże się zawsze z przedstawieniem jakiegoś przedmiotu w dziele, artysta nie może bowiem stworzyć pięknego dzieła, które niczego by nie przedstawiało. Lyotard idzie nawet dalej, sądzi bowiem, że wzniosłość nie tylko nie wymaga żadnego przedstawienia, lecz przedstawialność niszczy wzniosłość, ponieważ odwraca uwagę odbiorcę i kieruje ją ku przeżyciu piękna. Dlatego też sztuka postmodernizmu ma chronić świadomość przed złudzeniem pojmowania tego, co w dziele zostało przedstawione jako zgodne z naturą i w czym, w związku z łatwością percepcji, umysł znajduje upodobanie. O ile modernizm rozwijał się w opozycji pomiędzy tym, co przedstawialne, a tym, co inteligibilne, o tyle postmodernizm akcentuje jedynie samą nieprzedstawialność. Dzieła przestrzegające klasycznych reguł, nie tylko zresztą dzieła malarskie, mogą w pewien sposób nawiązywać do tego, co nieprzedstawialne, zawsze jednak jest to nawiązanie jedynie połowiczne, ponieważ treściowa zawartość dzieła, a więc to, co zostało w nim przedstawione, prowadzi odbiorcę wprost ku odczuciu piękna i przyjemności. Tymczasem istotą odbioru dzieła „wyrażającego niewyraźalne” jest właśnie połączenie przykrości (jako środka) i przyjemności.

Jako przykład takiej właśnie funkcji sztuki Lyotard przywołuje twórczość amerykańskiego malarza Barnetta Barucha Newmana (1905 – 1970). Artysta ten tworzył obrazy zatytułowane m.in. *Here I, Here II, Here III, Not Over There, Here, Now, Be*. Napisał także esej pt. *The Sublime is Now* („Wzniosłość jest Teraz”), w którym wyjaśniał, że celem jego sztuki jest przedstawienie „teraz”. Lyotard zwraca uwagę,

37 J.-F. Lyotard, *Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1997, s. 60.

38 J.F. Lyotard, *Wzniosłość i awangarda*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3, s. 176.

że owo „teraz” nie jest po prostu momentem pomiędzy przeszłością a przyszłością, lecz pewnym problemem, nad którym głowiły się pokolenia filozofów i który wymyka się bezpośredniemu oglądowi w świadomości. „Teraz” jest momentem wydarzenia się, ale także momentem, w którym może się już nic nie wydarzyć, wywołuje zatem z jednej strony odczucie nadziei, przyjemnego oczekiwania, radości, ekscytacji, z drugiej jednakże łączy się lękiem, a nawet bólem i cierpieniem. „To sprzeczne uczucie, przyjemność i ból, radość i trwoga, egzaltacja i depresja, zostało w Europie ochrzczone (albo ochrzczone na nowo), między XVII a XVIII stuleciem, imieniem wzniosłości”<sup>39</sup>.

Czym jest jednak dla Lyotarda owo „coś”, czego nie sposób przedstawić naocznie, a co stanowi najwyższy cel sztuki? Z pewnością Lyotard nie ma na myśli żadnego nieokreślonego przeczcucia, którego doświadczalibyśmy w zetknięciu z dziełem sztuki, a które nie dawałoby się dokładnie scharakteryzować. Nieokreśloność nie jest też żadną ideą, która istniałaby poza dziełem sztuki, wówczas bowiem samo dzieło byłoby jedynie rodzajem pośrednika czy też komunikatu zawiadamiającego niejako o istnieniu tejże idei. Według Lyotarda, nieokreśloność jest właśnie tym, co stanowi istotę wydarzenia się, zawiera się zaś w dziele sztuki właśnie jako swego rodzaju zdarzeniu. Nie możemy wszak wyrazić koloru jako koloru czy też tego, co przedstawia obraz właśnie jako aktu przedstawiania. Taki właśnie sposób odbioru sztuki uniemożliwia „swobodną zgodę władz umysłu, dzięki której pojawia się poczucie piękna”<sup>40</sup>. Lyotard pisze o tym następująco: „Mamy zatem poróżnienie: nowoczesna estetyka jest estetyką wzniosłości, ale nostalgiczną; pozwala ona przywoływać to, co nie daje się przedstawić, jako wyłącznie treść nieobecną, ale forma ciągle dostarcza czytelnikowi bądź widzowi, dzięki swej rozpoznawalnej konsystencji, materiału służącego pocieszeniu i przyjemności”<sup>41</sup>. Pierwotnym źródłem przyjemności jest fakt wykraczania rozumu poza swoje własne możliwości, natomiast przykrość wynika właśnie z owego braku przedstawienia, której domagają się zmysły.

Filozofia sztuki podejmowała wprawdzie rozważania nad kategorią wzniosłości przez od wieku XVII<sup>42</sup>, jednak, zdaniem Lyotarda, dopiero dla postnowoczesności kategoria ta stała się podstawowym wyznacznikiem wartości sztuki. Lyotard przedstawia swoje poglądy w formie filozoficznego wywodu, odnieść jednak można wrażenie, że w istocie mamy tu do czynienia z pewnym skrótowym „programem” estetycznym wraz z regułami, których przestrzegać powinni artyści. O sztuce „wzniosłej” Lyotard pisze zatem: „jako malarstwo, będzie ono oczywiście coś ‘przedstawiać’, aczkolwiek tylko negatywnie. Uniknie więc figuralizacji lub reprezentacji i pozostanie ‘białe’ jak jeden z kwadratów Malewicza; będzie uwidaczniać, uniemożliwiając widzenie; będzie sprawiać przyjemność, wywołując ból”<sup>43</sup>. Określenie „program” zostało tu ujęte w nawias, ponieważ program w ścisłym tego słowa znaczeniu zawierałby reguły (choćby jako negacje reguł „klasycznych”), których przestrzeganie stanowiłoby wyznacznik wartości dzieła.

39 Tamże, s. 176.

40 J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie...*, s. 56.

41 J.F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci...*, s. 26.

42 Lyotard dostrzega nawet pewne „ślady” wzniosłości we wcześniejszych epokach, np. w średniowieczu. Por. *Wzniosłość i awangarda*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3, s. 180.

43 J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie...*, s. 57.

Tymczasem Lyotard zdecydowanie odrzuca możliwość tworzenia jakichkolwiek reguł twórczości artystycznej. Jego zdaniem, nadrzędnym celem tego rodzaju reguł jest unifikacja sztuki. Zasady określające to, co w sztuce jest dopuszczalne, a co nie, pełniły więc w sztuce w gruncie rzeczy tę samą funkcję, którą w życiu społecznym pełniły Wielkie Narracje. Stanowiły one odzwierciedlenie panujących w danej epoce gustów estetycznych (lub, co na jedno wychodzi, gusta te kreowały), a dzieło stanowiące ich urzeczywistnienie mogło prezentować się szerokiej publiczności właśnie jako bezpośrednio piękne. W ten sposób zestaw reguł tworzących kanon danego kierunku artystycznego chronił odbiorcę przed pokusa wątplenia w dzieło, narzucając mu zarazem jego odbiór z perspektywy piękna<sup>44</sup>. Wobec piękna Lyotard wysuwa ostatecznie ten sam zarzut, który formułował pod adresem całej kultury modernistycznej, a więc zarzut unikania konfliktu i poszukiwania całości. Sztuka nie tylko bowiem wyraża samą siebie, lecz także odnosi się do rzeczywistości społecznej, którą w pewien sposób sankcjonuje.

Z drugiej jednak strony awangarda nie może obejść się bez reguł, jej istota sprowadza się bowiem do wykraczania poza obowiązujące reguły. Paradoksalnie więc, uważa Lyotard, jej regułami są jedynie te reguły, które bezustannie kwestionuje i których nie przestrzega. W tym sensie postmodernizm stanowi część modernizmu, dziedziczy bowiem właśnie owe reguły, które stara się obalać. Awangarda przestaje być awangardą z chwilą, gdy tylko ustanowione zostają nowe reguły twórczości, dlatego też każda sztuka awangardowa musi kwestionować także swoje własne reguły, przekształcając się w kolejną awangardę. „Dzieło może być modernistyczne – stwierdza Lyotard – o ile wcześniej było postmodernistyczne”<sup>45</sup>. Reguły zaś, jak widzieliśmy, zostają ustanowione w samym procesie tworzenia dzieła, powstają więc równocześnie z samym dziełem. Lyotard podkreśla, że sztuka odtwórcza, powielająca to, co zostało już stworzone, sprzeniewierza się rzeczywistemu powołaniu sztuki, która powinna obywać się bez jakichkolwiek reguł.

Zarzut, zgodnie z którym sztuka poszukująca reguł faktycznie poszukuje tej samej totalności, która za sprawą postmodernistycznej „rewolucji” została zanegowana, odnosi się nie tylko do sztuki, lecz do całej kultury. Lyotard sądzi mianowicie, że wszędzie tam, gdzie domagamy się istnienia ustalonych reguł, domagamy się zaakceptowania pewnej spójnej całości, której kształt wyznaczają te właśnie reguły. Oczywiście zaś jest, że przedstawialność w sztuce wymaga reguł, i to reguł obowiązujących powszechnie. Właśnie z tego powodu Lyotard tak zdecydowanie opowiada się po stronie sztuki postmodernistycznej. Jedynie sztuka, która nie podlega żadnym regułom, nie jest wezwaniem do uznania jakiegś jednej, nadrzędnej całości i nie sprowadza się do usiłowania „uchronienia ludzkich umysłów przed wątpleniem”. Dlatego też rozważania o sztuce prowadzą Lyotarda do tego samego wniosku, który sformułował już przy okazji analiz poświęconych problemom języka: „Nasza odpowiedź brzmi: wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia”<sup>46</sup>.

44 Tamże, s. 51.

45 Tamże, s. 58.

46 Tamże, s. 29.

Lyotard często podkreślał, także w polemice z innymi filozofami, że powrót do przeszłości, czyli do filozofii wywodzącej się z oświeceniowego racjonalizmu oraz do ideału nauki jako procesu wyzwolenia się człowieka z własnych ograniczeń nie jest już możliwy ze względu na doświadczenie holocaustu. To właśnie doświadczenie Zagłady, jego zdaniem, przemawia najgłośniej za tym, że powinniśmy wyrzec się wiary we wszelkie ogólne prawdy i wyrażające je pojęcia w rodzaju Historii, Sensu, Sprawiedliwości, Podmiotu, Społeczeństwa itd. Jedynie negując wartość tego rodzaju prawd możemy, jako kultura i jako społeczeństwo, oddać głos mniejszościom dotychczas spychanych na margines i traktowanym jako rodzaj aberracji. Lyotard mówił także wprost o konieczności zachowania pamięci o Zagładzie, a filozofię obarczał obowiązkiem podtrzymywania tej pamięci. Np. podczas wykładu pt. *Dyskusje, czyli formułowanie zdań po Auschwitz* wygłoszonego w 1980 r. w Cerisy la Salle Lyotard stwierdził nawet wprost, że zadaniem filozofii jest teraz formułowanie zdań wokół nazwy Auschwitz. Proces ten nie może jednak zmierzać do przedstawienia żadnego całościowego wyjaśnienia, ponieważ dążenie takie oznaczałoby zanegowanie *Auschwitz*, które samo jest negacją niemożliwą do powtórnego zanegowania<sup>47</sup>. Zdaniem niektórych autorów, to właśnie holocaust wyznacza rzeczywistą granicę pomiędzy modernizmem a postmodernizmem. „Można więc zaryzykować hipotezę – uważa P. Czaplinski – że rozpad awangardy, przebiegający od lat czterdziestych przez fazy rozpaczliwych prób odnowienia czy kontynuacji, nie nastąpił w latach sześćdziesiątych, lecz tak naprawdę w czasie Holocaustu (...)”<sup>48</sup>.

## W OGNIU KRYTYKI

Wnioski, jakie wyciągnął Lyotard z refleksji nad naturą języka z jednej strony, i funkcją metanarracji z drugiej nie zostały oczywiście powszechnie zaakceptowane. Do jego najbardziej zagorzałych krytyków należał J. Habermas, o którym już wspomnieliśmy, oraz R. Rorty. Rorty<sup>49</sup> uznał filozofię Lyotarda, jak zresztą całą filozofię postmodernizmu, za rodzaj literatury trafiającej w próżnię i pozbawionej mocy oddziaływania na rzeczywistość społeczną. Bardziej wyważone stanowisko przedstawił W. Welsch. Zwrócił on przede wszystkim uwagę, że Lyotard przedstawił wiele całkowicie nowych idei, do których zaliczył on m.in. tezę o heterogeniczności dyskursów, pluralizmie stanowisk i typów racjonalności oraz koncepcję języka. Welsch nie zgodził się jednak z jednym z głównych twierdzeń filozofii Lyotarda, zgodnie z którym powinniśmy przyjąć do wiadomości fakt istnienia heterogeniczności dyskursów, nie poszukując możliwości nie tyle spojenia różnorodnych dyskursów w całość, ile podjęcia próby wyjaśnienia owej „heterogeniczności przejść, różnic i identyczności”<sup>50</sup>. Próba taka wymaga nowego rodzaju

47 D. Głowacka, *Wsluchując się w ciszę. Estetyka pamięci o Zagładzie według Jean-François Lyotarda*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1-2, s. 248.

48 P. Czaplinski, *Zagłada jako wyzwanie dla refleksji o literaturze*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5, s. 11.

49 Należy jednak zauważyć, że podobnie jak Lyotard, Rorty również uznał język za zbiór gier, które wybieramy w sposób arbitralny, z założenia tego wyciągnął jednak całkiem inne wnioski. Por. D. Kulas, *Koncepcja prawdy według Richarda Rorty'ego*, „Pisma Humanistyczne” 2000, nr 2, s. 33 i nast.

50 W. Welsch, *Mowa - konflikt - rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, w: *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., s. 79 i nast.

myślenia, dlatego Welsch używa pojęcia rozumu transwersalnego, które w jego filozofii oznacza zdolność intelektualnego ujęcia wielości dyskursów nie po to, aby owa wielość podważyć i sprowadzić do wspólnego mianownika, lecz aby nie pozostać wobec niej zupełnie bezradnym. Wobec filozofii Lyotarda formułowano także inne poważne zarzuty. Np. A. Dunn wysunął tezę, że koncepcja sporu (zartargu) zawiera nieusuwalną sprzeczność, ponieważ z jednej strony zawiera obietnicę społecznej sprawiedliwości, a z drugiej czysto estetyczne odczucie heterogeniczności<sup>51</sup>. Lyotard ze swej strony również krytykował poglądy sprzeczne z jego filozofią, m.in. koncepcję konsensusu Habermasa i Rorty'ego. Temu ostatniemu zarzucił „konwersacyjny imperializm”, o teorii konsensu Habermasa pisał natomiast, że jest ona „przestarzała i podejrzana”<sup>52</sup>.

Wydaje się, że Lyotardowi można również zarzucić nadmierną ogólnikowość jego postulatów praktycznych. Z jednej strony utrzymuje on, że spór i konflikt jest w społeczeństwie postmodernistycznym zjawiskiem naturalnym i pożądanym, z drugiej jednak nie wyjaśnia, w jaki sposób w warunkach immanentnego konfliktu funkcjonować może demokracja i jak powinny być podejmowane decyzje dotyczące całego społeczeństwa. Dążenie do pozyskania jak największej ilości zwolenników i przekonania społeczeństwa do swoich racji stanowi wszak nieodłączny element procesu demokratycznego, nasuwa się zatem pytanie, gdzie przebiega granica pomiędzy sporem w sensie proponowanym przez Lyotarda a modernistycznym dążeniem do totalitaryzmu poprzez prezentowanie własnych przekonań jako tych, które powinny obowiązywać powszechnie. Ponadto oczywiste jest, że przeprowadzenie wielu reform dotyczących dużych grup społecznych również nie byłoby możliwe bez negocjacji, w trakcie których każda ze stron usiłuje przekonać drugą do słuszności swoich oczekiwań, a ostatecznym celem jest zawarcie konsensusu. Lyotard rozróżnia wprawdzie pomiędzy sporem w zwykłym tego słowa znaczeniu, czyli konfliktem możliwym do rozstrzygnięcia (np. sporem sądowym), a sporem („poróżnieniem”) będącym immanentną cechą społeczeństwa postmodernistycznego, nie odnosi jednak swoich uwag do konkretnych wyzwań, przed jakimi stoją społeczeństwa demokratyczne.

Główny zarzut wysuwany przez krytyków zarówno wobec filozofii Lyotarda, jak i wobec postmodernizmu jako kierunku filozoficznego, związany jest właśnie z tezą, że każda wersja obiektywizmu aksjologicznego stanowi w rzeczywistości próbę ustanowienia totalitaryzmu, w dodatku próbę, której, jak podkreślał Lyotard, należy się koniecznie przeciwstawić. Mamy tu więc do czynienia nie tylko ze skrajną wersją relatywizmu, lecz z próbą ustanowienia takiego modelu kultury, który nie dopuszczałby żadnej formy krytyki owego relatywizmu. Stanowisko to jest rzecz jasna niemożliwe do zaakceptowania ani dla kogoś, kto akceptuje obiektywizm etyczny czy epistemologiczny, ani do kogoś, kto uznaje konieczność poszukiwania społecznego konsensusu w ramach określonych procedur. Np. Stanisław Wielgus, powołując się na szereg innych autorów, zarzuca filozofii postmodernistycznej m.in. nihilizm, niewiarę w przyszłość, głoszenie

51 Por. A. Dunn, *A Tyranny of Justice: the Ethics of Lyotard's Différend*, „boundary 2” 1993, nr 1(20), s. 220.

52 C. Pagès, *Poróżnienie Lyotarda z Habermasem i Rortym: dlaczego komunikacja oraz konsensus nie pozwalają pomyśleć wspólnoty*, „Sztuka i Filozofia” 2011, s. 165.

śmierci filozofii, nauki i sztuki, przekraczanie granicy pomiędzy filozofią a ideologią, apoteozę nieograniczonej ludzkiej wolności, negowanie poznawczych możliwości rozumu, odrzucenie wszelkich trwałych wartości, rezygnację z pojęcia prawdy na rzecz pojęcia prawdopodobieństwa lub indywidualnej intuicji a także traktowanie rzeczywistości jako płynnej i nie poddającej się wyczerpującemu opisowi. „Jest więc postmodernizm – konkluduje autor – ideologią nie do zaakceptowania dla chrześcijanina, a nawet dla każdego człowieka, który uważa się za spadkobiercę wyrosłej z dziedzictwa greckiego, rzymskiego i chrześcijańskiego kultury<sup>53</sup>.”

Można oczywiście doszukiwać się przyczyn tak radykalnego sprzeciwu Lyotarda wobec obiektywistycznych zakusów filozofii w jego doświadczeniach z okresu II wojny światowej, należy jednak pamiętać, że przez wiele lat był on zwolennikiem komunizmu, a w swojej działalności publicystycznej przekonywał do potrzeby przeprowadzenia na Zachodzie rewolucji komunistycznej. Starał się więc w gruncie rzeczy urzeczywistnić ideę będącą skrajnym zaprzeczeniem filozofii, którą wypracował w okresie późniejszym. Jeżeli więc osobiste przeżycia z okresu drugiej wojny światowej odegrały jakąkolwiek rolę w kształtowaniu się filozoficznych poglądów Lyotarda, to co najwyżej jako czynnik skłaniający go do poszukiwania takiej filozofii, która pozwoliłaby wyeliminować możliwość odrodzenia się systemów totalitarnych w przyszłości. Tuż po wojnie filozofią taką był dla niego marksizm, potem jednak sformułował on własne koncepcje filozoficzne, które pozwoliły mu porzucić komunistyczną utopię.

Można też zarzucić Lyotardowi, że nie podjął próby odróżnienia postmodernizmu jako pewnego zjawiska w kulturze i społeczeństwie od postmodernizmu jako zjawiska z sztuce, literaturze czy wreszcie w filozofii. Jego rozważania koncentrują się wokół postmodernizmu w tym drugim znaczeniu, podczas gdy ostateczne tezy (formułowane w oparciu o te właśnie rozważania) odnosi on do postmodernizmu jako zjawiska kulturowego i społecznego. Lyotard ujmuje zatem rzeczywistość społeczno – kulturową jako homogeniczną, co pozwala mu na taki właśnie zabieg, wydaje się jednak, że w ten sposób podąża tą samą drogę, którą przebyła filozofia marksistowska i naraża się na podobne zarzuty. Przeprowadzenie wspomnianego rozróżnienia pozwoliłoby mu uniknąć zarzutu, że postmodernizm jest kolejną ideologią, która na podstawie określonych założeń teoretycznych pragnie wprowadzić głębokie zmiany we wszystkich obszarach życia społecznego.

## WPŁYW

Filozofia Lyotarda wywarła oczywiście głęboki i, jak się wydaje, trwały wpływ na całą dwudziestowieczną humanistykę, choć jej długofalowy wpływ na filozofię jest sprawą dyskusyjną. Lyotard był jednym z twórców kierunku określanego ogólnie mianem filozofii postmodernistycznej, kierunek ten nie zdominował jednak dyskusji filozoficznej, a nurty powstałe przed jego pojawieniem się, takie jak analiza języka czy fenomenologia, rozwijają się nadal. Nawiasem mówiąc,

53 S. Wielgus, *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrześcijaństwa*, w: *Terlio millenio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, pod red. G. Witaszka, Lublin 2000, s. 339 i nast.

znamienną cechą filozofii w drugiej połowie XX w. jest fakt, że owe nurty rozwijają się nie tyle niezależnie od postmodernizmu, lecz w całkowitej izolacji od niego, nie podejmuje się bowiem prób poważnej dyskusji z zarzutami wysuwanymi tak przez Lyotarda, jak i innych filozofów postmodernistycznych wobec klasycznej filozofii. Głównym argumentem wysuwanym przez stronników tychże kierunków jest teza o nieprzejrzystości i niezrozumiałości języka, co stawiać ma filozofię postmodernistyczną na równi z literaturą i czynić ją poznawczo bezwartościową. Z drugiej strony przyznać należy, że dyskusja taka byłaby trudna z uwagi na fakt, że zarzuty wysuwane przez postmodernizm godzą w same podstawy filozofii wywodzącej się z dziewiętnastowiecznego pozytywizmu, co oznacza, że także postmoderniści odmawiają wartości poznawczej nurtom pozytywistycznym.

Nie ulega wątpliwości, że najbardziej znanym dokonaniem Lyotarda jest jego koncepcja metanarracji. Koncepcja ta podważa wiarygodność tradycyjnej filozofii wraz z jej roszczeniem do pojęciowej przejrzystości, dzięki której potrafilibyśmy mówić o świecie takim, jakim jawi się on „naprawdę”. Lyotard pokazał, że poczynając od Oświecenia żyliśmy w ułudzie, wierząc w możliwość przyszłego urzeczywistnienia się narracji o dialektyce Ducha, emancypacji rozumu, postępie społecznym itd. Odrzucając metanarracje i proponując w zamian ograniczenie się do mikronarracji, Lyotard stworzył teoretyczne podstawy społeczeństwa pluralistycznego, poszukującego rozwiązania własnych problemów nie drogą konsensusu, lecz ustawicznego, niekończącego się sporu. Przedstawił on w istocie nowy obraz społeczeństwa jako wielości różnorodnych podsystemów i dyskursów, z których żaden nie może rościć sobie prawa do bycia nadrzędnym wobec pozostałych. Mimo ostrej niekiedy krytyki niewiele będzie przesady w stwierdzeniu, że jego koncepcje oddziaływały nie tylko na filozofię ostatnich dekad XX w., lecz pośrednio także na rzeczywistość społeczną, koncepcja społeczeństwa pluralistycznego wywodzi się bowiem właśnie z filozofii modernizmu. Nawet jeżeli uznamy zarzuty wobec Lyotarda za słuszne, to nie możemy wszak zaprzeczyć, że społeczeństwo funkcjonujące tak, jak pragnął tego Lyotard, byłoby społeczeństwem wolnym od zagrożenia odrodzeniem się totalitaryzmu.

## BIBLIOGRAFIA

- Czapliński P., *Zagłada jako wyzwanie dla refleksji o literaturze*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5.
- Dunn A., *A Tyranny of Justice: the Ethics of Lyotard's Différend*, „boundary 2” 1993, nr 1(20).
- Głowacka D., *Wsluchując się w ciszę. Estetyka pamięci o Zagładzie według Jean-François Lyotarda*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1-2.
- Habermas J., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in Post-Secular Age*, Malden 2010.
- Kulas D., *Dyskurs filozofii postmodernistycznej*, Katowice 2006.
- Kulas D., *Koncepcja prawdy według Richarda Rorty'ego*, „Pisma Humanistyczne” 2000, nr 2.
- Lyotard F.-j., *Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1997.

- Lyotard F.-J., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Lyotard F.-j., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Lyotard F.-J., *Postmodernizm dla dzieci*, Warszawa 1998.
- Lyotard, F.-J., *Wzniosłość i awangarda*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3.
- Lyotard, F.J., *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmodernizm?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996.
- Malpas S., *Jean-François Lyotard*, New York 2002.
- Nagel, T. *Widok znikąd*, Warszawa 1997.
- Nordquist J., *Jean-François Lyotard: A Bibliography*, Santa Cruz 1991.
- Pagès C., *Poróżnienie Lyotarda z Habermasem i Rortym: dlaczego komunikacja oraz konsensu nie pozwalają pomyśleć wspólnoty*, „Sztuka i Filozofia” 2011.
- Płuciennik J., *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Kraków 2000.
- Robbins D. (ed.), *Jean-François Lyotard*. London 2004.
- Sim, S. *Jean-François Lyotard*, New York 1995.
- Szulakiewicz M., *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006.
- Wielgus, S. *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrześcijaństwa*, w: *Terlio millenio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, pod red. G. Witaszka, Lublin 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997.
- Wróblewski M., *Zatarg Jeana-François Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros” 2010, nr 24.
- Zeidler-Janiszewska A., *Etyczno – lingwistyczne podstawy kultury. O aplowskiej wersji obrony kantowskiego „projektu nowoczesności”*, „Etyka” 1994, nr 27.