

**O FILOZOFOWANIU,  
PERYPETIACH DZISIEJSZEJ KULTURY  
I REBUS PUBLICIS**

z Profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają

Andrzej Szahaj      Anna Zeidler-Janiszewska

TORUŃ 1995

Książka jest finansowana przez:

Instytut Kulturoznawstwa Wydziału Nauk Społecznych  
UAM w Poznaniu

Instytut Kultury w Warszawie

oraz

Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu

© Copyright by WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK



ISBN 83-86229-94-2

14881

U. M. P.  
w Toruniu  
Biblioteka  
Klasyczna Filozofii

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

ul. Przy Kaszowniku 37/23, 87-100 Toruń, tel. 322-38, 282-46, 48-38-60 w. 40

DRUKARNIA MARSZAŁEK

ul. Rydygiera 12a, 87-100 Toruń, tel. 48-38-60 w. 40

Skład i łamanie: JACKKO, Maciej Jackowski

**Anna Zeidler-Janiszewska:** — Ponowoczesność ujmuje się często jako kolejną fazę „odczarowania” świata (mówi się o „odczarowaniu” nauki, roli elit intelektualnych), jako wkroczenie w kulturę „pometafizyczną” (określenia tego używa zarówno Jürgen Habermas, jak i Richard Rorty). Rzecznikami tej przemiany, bodaj najbardziej dziś konsekwentnie eksponującymi jej zalety, są Zygmunt Bauman i właśnie Rorty (argumentacja Baumana wydaje mi się przy tym bardziej przekonująca, bo osadzona w realiach europejskich i bardziej akcentująca biegun solidarności). Pan Profesor spiera się z obydwoma myślicielami, Baumanowi zarzucając, iż nie chce ratować jasnego oblicza nowoczesności i waloryzuje plusy „życia z kontyngencją”, a Rorty’emu, iż w swoim koncepcie, który sam nazywa darwinizmem, nie uwzględni religijności jako stałego składnika „natury ludzkiej”. W liście przygotowanym na toruńskie spotkanie z Rorty’em wyraża Pan przekonanie, że filozofia nie tylko była (choć można by tę wizję podważyć), ale i „ciągle jest przede wszystkim surogatem teologii”. I że — co ważniejsze — musi nim pozostać pod groźbą samounicestwienia. Mówiąc w skrócie i w wielkim uproszczeniu, i nie dyskutując teraz tej wizji dziejów filozofii, twierdzi Pan, że musi ona zachować fundamenty, choćby jako przedmiot refleksji problematyzującej je, z pełną świadomością ich kruchości i nietrwałości. Waloryzująca funkcja filozofii nie sprowadza się jednak (i wcale nie musi) do kwestii fundamentów, ani też do przechowywania roszczenia do pewności i uniwersalności swoich sądów. W tym kontekście można,

jak się zdaje, zrozumieć dwuznaczny Pana stosunek do filozofii zwanej „postmodernistyczną”: tam, gdzie zauważa Pan „pogaństwo (u Lyotarda, czy w Marquarda idei oświeconego politeizmu) jest Pan raczej krytyczny. A tam z kolei, gdzie pojawiają się szczerkowo choćby wątki teologii negatywnej — aprobatywny. Czy szukanie za wszelką cenę owych szczątków nie jest zająciem filozoficznego «konserwatysty», który czyta współczesność w optyce nostalgicznej? A przecież wizji historii filozofii jako coraz bardziej negatywnej teologii można przeciwstawić inne lektury nowoczesnej tradycji filozoficznej, na przykład jako dyskursu skoncentrowanego na rozwiązaniu politycznych problemów Europy poprzez obróbkę triady: uniwersalizm — partykularyzm — indywidualizm” (jak to uczyniła Agneš Heller)...

Czy ta „optyka przeszłości” — to kolejny węzeł problemowy — z którą wiąże Pan raczej bytu filozofii, nie kłóci się z kolei z generalną aprobatą awangard, aprobatą, w której idzie Pan dalej niż inni, niż na przykład Jürgen Habermas czy Peter Bürger, którzy sądzą, że awangardowe impulsy uległy wyczerpaniu po surrealizmie? Pan chce je także odnajdywać w radosnym eksperymentowaniu neoawangard, co Lyotard lokuje już w światopoglądowym zapleczu „pogańskiego politeizmu”, czyniącego z Absolutu mnogość absolutów... Inaczej mówiąc — o ile w przypadku francuskiej zwłaszcza myśli współczesnej związek z duchem sztuki awangardowej skłania do radykalnej transformacji filozofii, samoograniczającej jej pierwotne roszczenia, o tyle u Pana Profesora ów duch awangardy skojarzony jest z tradycyjnym raczej wyobrażeniem jej misji...

**Stefan Morawski:** — Co tyczy się pierwszego bloku tematycznego, wydaje się niezbędne wyraźne rozczłon-

kowanie pytań, które zostały postawione. Zaczniemy od sprawy prawdopodobnie kluczowej dla mojego sposobu widzenia rzeczy, mianowicie od tego, co rozumiem przez filozofię jako substytut religii (teologia pełni tu rolę jedynie wtórna, pośrednicząca). Przewija się to w różnych moich pismach i między innymi stanowiło główny przedmiot dyskusji z Rorty'm. Odpowiedź Rorty'ego jest według mnie wysoce niezadawalająca. Uważam, że większość zgłoszonych przeze mnie wątpliwości, wybił on na aut. Jest to skądinąd problematyka jedna z najtrudniejszych, z którą sam do końca nie umiem uporać się i publicznie dawałem temu wielokrotnie wyraz. Zależy bowiem przede wszystkim od tego jak rozumie się filozofowanie. Opcji jest tu multum. Jedną z nich, tentatywnych jak wszystkie pozostałe, jest właśnie formuła: filozofia jako substytut religii. Ja nie mam przy tym na myśli przede wszystkim, jak Pani zdaje się mi podsuwać, procesu radykalnej racjonalizacji wiary oraz ewentualnej zgody na, co najwyżej teologię negatywną. Moja główna idea dotyczy nieodzowności aktu totalizowania i uniwersalizowania, który, jak sędzę, jest konstytutywną cechą refleksji filozoficznej. Tyle, że dzieje się to w zupełnie inny sposób niż w przypadku religii. Religia ma to do siebie, że przyjmuje pewne rozwiązania jako jedyne. Nie byłaby religią, gdyby z takiego założenia nie wychodziła. W moim przekonaniu konsekwentnym ekumenistą można być tylko w tym sensie, że próbuje się znaleźć wspólną matrycę dla wszystkich religii, ale to się nikomu nie udało i wolno stwierdzić, że nie uda się nigdy. W sensie metaforycznym mówi się o ekumenizmie, kiedy w najlepszej wierze toleruje się inne religie, właśnie z ich roszczeniem, że każda dotyka prawdy boskiej i wyłącznie ona. Stąd w każdej religii tendencje misjonarskie, wynikające z posiadania określonej recepty na zbawienie

świata. Drugą właściwością myślenia religijnego jest nieobecność ostrza samokrytycznego, co jest oczywistym derywatem głębokiego przeświadczenia, że zdobyło się wiedzę najgłębszą i nienaruszalną. Inaczej mają się rzeczy w przypadku filozofii (również wówczas kiedy jest religijnie nacechowana). Musi mieć samowiedzę, że nie jest jedynym właścicielem prawdy i skazana jest na współzawodnictwo z innymi analogicznymi propozycjami. Walczy oczywiście o zdobycie umysłów dla swej wizji świata, ale koniec końców skłonna jest uznać, że rozstrzygnięcia, o tym jak ostatecznie rysuje się obraz rzeczywistości, trzeba pozostawić nieustannemu i nieskończonemu dialogowi, który już nic nie jest w stanie ostatecznie rozstrzygnąć, wyjąwszy właśnie ową nierozstrzygalność. Co liczy się w dialogu, to jedynie silniejsze argumenty i większa koherencja wywodów a nie punkt dojścia. Z tym splata się postawa samokrytyczna. To znaczy każda filozofia nad sobą samą uprawia namysł, ma poczucie własnej aporetyczności, albo dramatyczności, która prowadzi tak daleko, że jej rezultatem jest zdrowy śmiech nad wszystkimi pretensjami do złowienia w sieć Absolutu, oczywiście włączywszy w to propozycję własną. Filozofujące całościowanie (czy, inaczej mówiąc, usensownianie całości świata) jest więc zawsze naznaczone jawnym czy ukrytym ironicznym dystansem do siebie. Mam tu na uwadze ów rys myślenia, który wyakcentował Bataille powiadając, że wobec faktu śmierci najlepszą odpowiedzią jest śmiech. Otóż to rozumienie filozofii, które kreślę, wydaje mi się być potwierdzone przez całą historię tego rodzaju myślenia. Wyraźne, aż nadto, staje się ono od XVII wieku, powiedzmy, od pracy Leibniza oznajmiającej zmierzch teodycei, co spowodowało z różnym nasileniem i w rozmaitym kształcie poszukiwanie jej zastępników. Natura bądź Historia (oczywiście z dużej

liter), bądź obie naraz stały się układem odniesienia dla prawd fundamentalnych. Przy czym dotyczy to zarówno tych myślicieli (nurt główny w naszej, tzn. europejskiej kulturze filozoficznej), którzy odwoływali się do Logosu, ale również innych, jak Nietzsche, którzy propozycje Kanta, Hegla i Marksa stanowczo zanegowali. Ten alternatywny sposób filozofowania wiąże się z zasadą *Mythosu*. Można być programowo areligijnym czy antyreligijnym (wybrać Dionizosa zamiast Chrystusa), ale wciąż pozostaje się świadomym więźniem pierwiastka boskiego, jakichś zasad pierwszych. W tej perspektywie nie znajduję żadnej różnicy między Kierkegaardem a Nietzschem. Również w naszym stuleciu Heidegger odrzuciwszy fałszywą według niego ontologię, w jej miejsce wysuwa inną metafizykę, broni możliwości powrotu do źródeł bytowania i zakłada *aletheia*. Albo Adorno i Horkheimer — odciawszy się od dialektyki pozytywnej, wyostrzając wymóg myślenia krytycznego ostatecznie postulują inną, w samej rzeczy, mityczną *mimesis* (*das Andere*). Notabene również w ostatniej książce A. Wellmera, który znakomicie zinterpretował koncepcję dialektyki negatywnej *gegen den Strich* (jego słownictwo), aby wyakcentować prymat mikrologii rozwijających możliwość odwołania się do czegoś pierwiastkowego, uderza to właśnie, że rozumie on metafizyczną nostalgię Adorna i „przekłada” ją na nieusuwalną potrzebę zabiegów uniwersalizujących (nie tylko w sensie proceduralno-formalnym, ale i substancjalno-merytorycznym). Stąd wymowny tytuł pracy Wellmera — *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne* (1993). Można by ripostować, że tak szkicując zręby refleksji filozoficznej partycypuję w postmodernistycznej krucjacie i tym większe muszę budzić zdziwienie tym, że jestem jej niechętny. Otóż riposta taka chybiałaby celu. Od owej krucjaty (jak ją rozumiem, w wydaniu

tyleż Derridy i Lyotarda, co Rorty'ego) różni mnie to, że ja bronie całościującej wizji świata. Mam ją zarówno za zasadną jak i nieodwołalną. Filozof zdawać może sobie sprawę z niechybnej porażki jaka go czeka kiedy wybiera się w podróż na zdobycie absolutu, ale zarazem wie, że musi zadać sobie ten trud, że odeń nie ma ucieczki. Stąd właśnie powinna łączyć filozofię z religią. Miłość mądrości — jak się okazuje — nader gorzka, zobowiązuje do pytań ostatecznych, dociekania istoty rzeczy, uniwersalizowania stwierdzeń, głoszenia, że są prawomocne nie tylko dla mnie, tu i teraz. Pozwalam sobie na postawienie hipotezy, że taka jest kondycja ludzka i jej dyspozytorium poznawcze. Egzystencja nasza ma w sobie coś tragicznego m.in. dlatego, że stawiamy pytania fundamentalne, na które nie ma jednoznacznych odpowiedzi, że chcemy wiedzy całkowicie niezawodnej, a takiej niepodobna osiągnąć, że szukamy spokoju niezmacanego poprzez zanurzenie się w żywiole boskości, ale spokój ten — niedostępny — jest conajwyżej ułudą. Proszę zwrócić uwagę, że mówię o pytaniach a nie odpowiedziach. Te drugie są niezliczone i najczęściej jedne drugim przeczą. Pierwsze zaś — jak zakładam — stanowią jedyny osiągalny punkt konwergencji różnorodnych sposobów filozofowania. Kiedy więc Rorty powiada, że chodzi o zmianę pytań, musiałbym wiedzieć jasno na jakie mianowicie. Rozumiem go tak, że porzuca się poszukiwanie istoty rzeczy dla ustalania jakiegoś *modus vivendi* opartego na wzajemnej tolerancji (m.in. również światopoglądów). Zgoda, ale wówczas bumerangiem powraca kwestia czegoś istotnego, przynajmniej w zakresie etyki, to znaczy jakiegoś fundamentu dla solidarności międzykulturowej, o którą jego myśl ubiega się.

Tu można przejść do drugiego wątku, mianowicie do utopii, która równolegle z filozofią będąc substytutem

religii, od XVIII wieku w dużej mierze zasilająca wszelkie wizje usensowniające całościujący obraz świata. Można by mówić o ideologii nasyconej utopijnością, która wraz z chwilą, kiedy europejska świadomość uprzytomnia sobie niebezpieczeństwa wynikające z jednostronnego rozwoju cywilizacyjno-kulturowego (pod presją techniki i nauki, tzn. rozumu instrumentalnego, który bierze górę), coraz mocniej odciska się na filozofowaniu. Historia i natura, ich wzajemne układy, zmuszają do dociekań już nie nad złem w sensie teologicznym, lecz w sensie społeczno-politycznym. Utopia nie tylko wyznacza pierwsze zasady, mówi również o wyzwoleniu (zbawieniu) ludzkości. Filozofowanie, które odchodzi od podmiotu indywidualnego ku podmiotowi zbiorowemu — trend ten dominuje od Hegla i Comte'a począwszy — zostało wciągnięte w tryby ideologiczne. Miało to miejsce już w przypadku encyklopedystów, ale tam przygotowywało i pieczętowało pożegnanie z feudalizmem. Odtąd zaś w obliczu zwycięskiego porządku mieszczańskiego, którego ład i sens odsłaniać zaczyna nieład i bezsens, narzuca się konieczność projektowania rzeczywistości alternatywnej. Doskonale zmelioryzowanej. Religijne królestwo schodzi na ziemię. Filozofia „wielkich narracji”, ściślej biorąc historiozofia, budzi dzisiaj najwięcej namietności i jest najmocniej zwalczana. Nie zmienia to faktu, że była filozofowaniem w pełni uzasadnionym w tamtych warunkach dziejowych i że po doświadczeniach Holocaustu i Gułagu trzeba było się z niej wycofać, ale nie za cenę wylania dziecka z kąpielą. Pytanie o *telos* jest filozoficznie prawomocne. Myślenia utopijnego nie można człowiekowi odebrać, filozofia musi wciąż odpowiadać na to wyzwanie. Dlatego też cieszy mnie, że Rorty mniema, iż utopijność jest cennym i nie dającym się wykorzystać przymiotem bycia ludzkiego, ale nie pojmuję dlaczego

odcina je stanowczo od dążności emancypacyjnych, które oczywiście uważa on za bezpodstawne. Dostrzegam w tym wewnętrzną sprzeczność. Jeśli kosmopolityczna wizja ma w ogóle sens, to pociąga za sobą jakiś *élan* emancypacyjny i jakies *universale*!

Przy okazji jeszcze jedną kwestię chciałbym poruszyć, tzn. drugiej oboczności jaką dla filozofii stanowi sztuka oświetlając naturę tamtej w równie mocny sposób jak rozważania o jej „matrycy” religijno-teologicznej. Jakoż wybitne dzieła artystyczne spełniają ponad wszelką wątpliwość warunek całościowania obrazu świata i usensowniania nawet jego bezsensu. Czynią to wszelako na inną modłę niż filozofia, nie tylko dlatego, że innym posługują się tworzywem i innymi środkami wyrazu (akonceptualnymi, ateoretycznymi, które mogą stanowić trzon danej wypowiedzi), ale przede wszystkim z tej racji, że pogląd na rzeczywistość jest maksymalnie prywatyzowany. Przekonuje się odbiorców przedstawiając swój punkt widzenia, filozofuje się według miary idiosynkratycznej. Stąd m.in. argumenty Lyotarda, Derridy czy Rorty’ego, aby porzucić wytyczanie granic między literaturą a filozofią. Rorty podkreśla, że ta ostatnia to jedynie a kind of writing. Nie tłumaczy nigdzie dokładnie na czym ten szczególny rodzaj pisania ma zasadzać się, ale wiadomo z jego wywodów, że filozofie chce uprzywatnić. Dlatego z takim entuzjazmem przyłącza się do Kundery. Według mych założeń, sztuka autentycznie filozofuje wówczas, kiedy dopuszczalne jest wydzielenie określonej substruktury myślowej danego dzieła (czasem jednej lub więcej jeśli dzieło jest uderzająco polisemiczne). Z kolei zaś, niepodobna filozofowania sensu stricto sprowadzać do przedstawiania żywołu egzystencjalnego, skłóconych ze sobą wizji świata etc., chyba że ową polifoniczność uogólnia się z oczywistym

roszczeniem, że tak właśnie rzeczy mają się. Znamienny przykład kłopotów jakie rodzą się na styku literatury i filozofii unaocznia twórczość Umberto Eco. Pisałem niedawno o jego *Wahadle Foucaulta*. Autor protestuje przeciw ufilozoficznianiu tej powieści, ale Rorty (1990) nie bez podstaw odczytał ją jako bliskie mu widzenie świata. W mej interpretacji z tego dzieła można odczytać kilka poglądów filozoficznych, nieprzywiedlnych do tego, co głosi Eco jako filozof-semiotyk.

Kolejny wątek, to rzekomy konserwatyzm mego myślenia filozoficznego i metafizycznego. Nie przyjmuje tych określników. Jeśli to, co dotąd wyłożyłem jest przekonywujące, każda filozofia jest tyleż konserwatywna, co współczesna. Każda miniona jest współczesna, gdyż jakoś zązębia się z naszą współczesnością. Mało tego, każda transcenduje swoją współczesność dlatego, że przypisany jest jej czy zgoła w nią wbudowany ruch uniwersalicy. Nie podtrzymuję poglądu, który wielokrotnie moi nauczyciele wygłaszali, że Platon jest aktualny na wieki wieków. Tak daleko nie idę. Natomiast broniłbym możliwości platońskiego spojrzenia na dzisiejszą rzeczywistość. To, co postmoderniści uważają za tkanę martwą w jego koncepcji, ja mam za substancję żywą. Słowem, całościowanie, które się z platonizmu jako macierzy wyprowadza (cała derridiańska „farmakopeia”), to właśnie konserwatyizm wciąż pulsujący autentycznym filozofowaniem. Można się z jego rozwiązaniami najostrzej kłócić, ale to, co mu się przeciwstawi, będzie o tyle filozoficzne, o ile inaczej całościujące problematykę prawdy, dobra, piękna. Weber pisał o naukach społecznych, że są uwikłane w rzeczywistość — tę, która jest. Otóż to samo dzieje się z filozofią, ale z racji właściwego dla niej dyskursu, tzn. uogólnienia proponowanych zasad pierwszych również na wczoraj i na jutro. Filozof — jak

trafnie to sformułował Husserl — staje się funkcjonariuszem całej ludzkości. Nie może być inaczej. Paradoks zasadza się na tym — tu już jestem przeciw Husserlowi a w sojuszu z Derridą czy Rorty'm — że tych funkcjonariuszy jest multum. Każdy musi mieć przeświadczenie, że głosi prawdę najlepszą z możliwych, ale też musi sobie zdawać sprawę, że inni uprawiający analogiczną refleksję o rzeczywistości *en bloc*, mają podobne przekonania. Rzecz w dialogu między innymi (nieskończonym wielogłosem) oraz w opcji każdego, do którego filozofowanie jest adresowane.

Jak widać, hermeneutyżuję w jakimś sensie filozofię. Hermeneutyka daje w moim przekonaniu odpowiedzi, które mają aspekt i wymóg uniwersalny, a jednocześnie są zawsze silnie uwikłane w kontekst historyczny, w określony czas i miejsce. Zmierzam więc do takiej oto konkluzji — jeżeli chodzi o poruszony teraz wątek — że traktowanie miłości mądrości, która jest organicznie związana z procesem totalizacji i uniwersalizacji, jako defektu, jako wstecznictwa (gdyż taką konotację nadaje się tu konserwatywnej postawie), jest nieusprawiedliwione i niefortunne. Co innego zarzut, że mylę się, co jest równie prawdopodobne jak to, że mam rację. Natomiast z pewnością współczesną myślą nie jest to jedynie, co się w ostatnich dwu dekadach wyłoniło. Współcześni są w jednakowym stopniu i ci, którzy bronią tzw. postmodernizmu, i ci, którzy go atakują. Najdobitniej widać to na przykładzie pięknego szkicu Foucaulta o Kancie, w dwusetną rocznicę jego rozważań, pt. *Czym jest Oświecenie?* Foucault, krytyczny wobec krytycyzmu kantowskiego, pozostaje jednak jego sojusznikiem. Jeśli choć cząstkowo podważyłem Pani przekonanie, że jestem wstecznikiem w obliczu jej nowoczesności, łatwiej będzie mi apelować o zrozumienie przynajmniej częściowej koherencji mych

poglądów filozoficznych. Mianowicie, moje zaangażowanie się w sprawę awangardy w jej kolejnych wcieleniach (po lata siedemdziesiąte) w niczym, jak mniemam, nie koliduje z moją potyczką, z myśleniem postmodernistycznym. Mój „konserwatyzm” jest na wskroś współczesny, co więcej jest właśnie dysydencko-emancypacyjny i dlatego nie mogę uznać racji postmodernizmu tak jak go z wielu jego deklaracji odczytuje. Lyotard jest dla mnie dziwologiem, kiedy jednocześnie opowiada się za jednym i drugim. Według mnie, postmodernizm jest dlań tylko piątym kołem u wozu. Chce on raczej uzasadnić trwałość awangardowych dyspozycji modernizmu w nowej jego wersji — stąd wzniosłość pojawia się jako kategoria naczelna, a wraz z nią niewysławialna tajemniczość istnienia, pierwotność nazywana też świętością.

Wreszcie ostatni Pani argument, który wydał mi się szczególnie interesujący. Wraz z przesunięciem dyskursu ku życiu publicznemu filozofia ma stać się coraz bardziej filozofią społeczno-polityczną, albo ściślej biorąc polityczną. Miałby to być symptom, znamieny dla obecnego przełomu kulturowego. Spróbujmy do tej kwestii podejść inaczej. Zapytajmy, czy naprawdę w dziejach myślenia filozoficznego nie ma takich okresów, w których filozofia dyskursu publicznego wybijała się na czoło i stawała się właściwie czymś, co bym nazwał królewską drogą. Odpowiedź rysuje się jednoznaczna. Były takie okresy a więc to żadna nowość. Jeżeli już szukać tu *novum*, to tylko w jakiejś szczególnej konkretyzacji tego problemu. Bowiem przynajmniej od rewolucji francuskiej i jej pokłosia, a szczególnie po okresie heglowskim i comte'owskim, pojawiały się koncepcje, w których dyskurs publiczny stawał się jednym z głównym tematów filozofowania. Tak było oczywiście u Marksa i jego następców oraz równoległe w myśli anarchistycznej. A potem np. u We-

bera, Lukácsa, Blocha, w szkole frankfurckiej oraz szczególnie u Hanny Arendt. Przywołana przez Panią Agnę Heller jest spadkobierczynią tego trendu. Jednym z nurtów, które wolno i należy włączyć do tej rodziny postaw, był pragmatyzm w wydaniu Deweya. Spójrzmy z kolei na ten problem nie od strony filozoficznej, tylko od strony socjologicznej. Otóż jestem pod dużym wrażeniem książki Richarda Senetta *Upadek publicznego człowieka*, w której argumentuje on na podstawie bogatej literatury i przede wszystkim samej praktyki społecznej, że dyskurs publiczny teraz po prostu więdnie. Sumując, trzeba by się bardzo napocić i wysilić, aby wybronić Pani hipotezę. Notabene filozofowanie o charakterze życia publicznego ma zawsze to do siebie, że musi krytycznie rozpatrzyć jego wigor bądź słabnięcie i pytać o ich przyczyny. W tym sensie Senett jest dłużnikiem Adorno-Horkheimera, chociaż od ich szkoły myślenia jest daleki. Tak czy inaczej wracamy do niekochanego modernizmu, który nie chce miłości mądrości wyrzucić za burtę. Tyle, być może niedostatecznie pożywnych i perswazyjnych odpowiedzi na wysunięte przez Panią wątpliwości.

**A. Z.-J.:** — No tak, ale to nie jest już miłość Mądrości tylko miłość wielu możliwych mądrości, z których żadna nie rości dla siebie samej ambicji „ostatecznych”...

**S. M.:** — Muszę wrócić do tego, co już powiedziałem zapewne zbyt skrótowo, albo w sposób niezbyt dokładny. Filozofia jako substytut religii to formuła przyjęta jako punkt wyjścia, aby uchwycić swoistość całościującego rzeczywistość myślenia. Nie wynika stąd jednak, że filozofowanie musi być skupione na Absolutcie, imperatywie kategoriowym czy nienaruszalnych podstawach teorii poznania. Już zwróciłem uwagę, że czasy nowożytne,

zwłaszcza od chwili kiedy teodycea została zepchnięta w cień, wysuwają na miejsce czołowe filozofię polityczną i stanowiące jej stały akompaniament — projekty utopijne. Nie znam tekstu Agnę Heller, przywołanego przez Panią, ale znane mi są inne jej prace. Jest ona — podobnie jak jej nauczyciel Lukács, szczególnie uczulona właśnie na wielkie narracje, które są przecież kością w gardle postmodernizmu. Tak więc polityzacja czy ogólnie biorąc ideologizacja dyskursu filozoficznego nie jest żadnym argumentem na rzecz jakiegoś radykalnego przełomu. Co więcej nie wolno wymazać z pamięci, że w ostatnich stu pięćdziesięciu latach bogato i jakże owocnie rozwijały się wszystkie dziedziny filozofii. Filozofii języka, której wagę uwydatnili Wittgenstein i Heidegger, nie podobna sprowadzić do koncepcji premiującej życie publiczne, a skądinąd teoria komunikacji Habermasa — b e t e n o i r e postmodernizmu — wydaje się doskonale harmonizować teorię poznania i etykę z teorią zoon politicon. Czy to udana harmonizacja, jest kwestią do oddzielnego rozpatrzenia.

**Andrzej Szahaj:** — Panie Profesorze, ta wizja uprawiania filozofii, którą Pan Profesor nam przedstawił wydaje mi się bardzo przekonująca. Mam jednak pewne kłopoty ze skalą totalizacji jaka powinna występować w filozofii. Myślę, że spora część dyskusji nad jej obecnym stanem, w tym m.in. dyskusja nad poglądami Richarda Rorty'ego opiera się na pewnym nieporozumieniu, co do statusu roszczeń filozofii. Chciałbym tu nawiązać do znanej koncepcji Rorty'ego o zastąpieniu filozofii pisanej przez duże F i rozumianej jako królowa wszelkiej wiedzy i podstawa kultury, filozofią pisaną z małej litery, pojmowaną jako jedna z wielu aktywności kulturowych, nie roszcząca sobie już dłużej nadmiernych przywilejów



poznawczych, nie przypisująca sobie zatem umiejętności docierania do Prawdy czy Dobra, lecz raczej służąca celom wspólnoty społecznej istniejącej w określonym kontekście historycznym i geograficznym. Rorty, który znakomicie zna historię filozofii, pokazuje w swych pracach beznadziejność jej wysiłków skierowanych ku wielkim celom, a także każdorazowe umiejscowienie jej koncepcji w jakimś bardzo konkretnym kulturowym, społecznym i politycznym kontekście. Chciałbym w tej sytuacji zapytać Pana Profesora, czy Jego zdaniem istnieją jakieś naturalne granice owej totalizacji typowej dla filozofii, czy — a jeśli tak, to gdzie — powinien zatrzymać się filozof współczesny świadom tych wszystkich nauk, jakie wynikają z historii jego przedmiotu? Czy nie jest przypadkiem tak, że całe zespoły tematów obecnych w refleksji filozoficznej od wieków, stają się coraz bardziej przedmiotem scholastycznych dysput uświadamiając nam jałowość wysiłków zmierzających do rozstrzygnięcia sporów filozoficznych w oderwaniu od zrozumienia ich społecznego, kulturowego, a nawet politycznego tła? Klasykami przykładami takich tematów są dla mnie zagadnienia Prawdy i Celu dziejów. Wydaje się czasami, że wszystkie możliwe ruchy w grze językowej przez nie wyznaczonej zostały już dokonane. Być może zatem, w nawiązaniu do znanej tezy o literaturze drugiej połowy dwudziestego wieku jako „literaturze wyczerpania”, można mówić o filozofii współczesnej jako „filozofii wyczerpania”. Osobiście dostrzegam pewne dobre racje skłaniające niektórych filozofów współczesnych do tego, aby wyznaczyć filozofii skromniejsze cele, aby traktować ją raczej jako pewien rodzaj pisarstwa (przypominam tu tytuł eseju Rorty’ego), nie zaś konkurentkę nauki czy religii do posiadania Prawdy.

**S. M.:** — Wypowiedziałem się już w sprawie granic i możliwości filozofowania i nazbyt wygórowanych roszczeń filozofii. Myślę, że filozofia europejska, czy w ogóle światowa, w dużym stopniu ma od dawna świadomość swych ograniczeń. Że jawnym czy cichym jej założeniem jest współobecność, jak rzekła pani Anna, wielu mądrości... Według mego rozeznania, szczególny dramatyzm filozofowania polega — powtórzę — na tym, że musi ono szkiełkować wzję świata parareligijną, a zarazem wie, że jest to nieosiągalne, oraz że takich wizji (konkurencyjnych) jest bardzo wiele. Wyklucza to — inaczej niż u Rorty’ego — orzeczenie, że filozofia jest zwyczajnie jedną z wielu możliwych form refleksji. Nieprawda, że są to refleksje analogiczne z artystycznymi, naukowymi, publicystycznymi, prawniczymi, etc. Najlepszym tego dowodem jest zresztą twórczość samego Rorty’ego. Filozofia rości pretensje do innego typu refleksji. I stąd jej piekielne dylematy. Czy są to roszczenia bezpodstawne, wymaga analizy. Co ma się na uwadze mówiąc o ich bezpodstawności? Jeśli filozof ma się za wszystko wiedzącego albo zawsze i wszędzie lepiej wiedzącego, to zgadzam się z taką oceną. Jeśli natomiast miałyby to dotyczyć nie jego „kapłaństwa”, lecz wiedzy całościującej obraz świata, nieodparcie narzucającej się umysłowi, to wyrażam sprzeciw wobec takiego werdyktu. Co tyczy się wyczerpania pytań i odpowiedzi, nie wydaje mi się to diagnozą trafną. Przepowiadał to kiedyś St. I. Witkiewicz przewidując śmierć filozofii. Jak widać jednak również w wersji postmodernistycznej żyje się jej świetnie. Notabene Rorty, mając się za neopragmatystę, świadczy o tym, że tamta tradycja nie wygasła, że niejako wywołuje potrzebę nowych pytań zakorzenionych w tej samej glebie i oczekuje nowych odpowiedzi w jakiejś mierze przedłużających odpowiedzi stare. Przeczytałem teraz streszczenie

jego wykładu w Instytucie Nauk Humanistycznych w Wiedniu — zaznacza tam, że nie jest rewolucjonistą i nowatorem. Nawiązuje do Deweya tak jakby był jego bezpośrednim uczniem. Powróćmy jeszcze do wygórowanych pretensji filozofów. Trudno zaprzeczyć, że wielu z nich hodowało je i po dzień dzisiejszy niektórzy kontynuują taki rodzaj myślenia, który miał być objawieniem Prawdy Jedynej, raz na zawsze zdobytej. Niemniej im bliżej naszych czasów, tym więcej samowiedzy, że nie ma jednej jedynej iluminacji co do natury bytu, sensu egzystencji, moralnych powinności, niezawodnego poznania, etc. Nie tyle duch sofistyczny, jak sugeruje Lyotard, co duch sceptycyzmu towarzyszy współczesnym projektom filozoficznym. Trzeba szukać odpowiedzi wiążących, ale raczej absolutnie pewne odrzuca się. Wystarczy wspomnieć anglosaską myśl analityczną oraz szkołę frankfurcką. To nie są wcale wyjątki. Ile krytycyzmu w Heideggerze prowadzącym krucjatę przeciw całemu dziedzictwu metafizyki. Albo w hermeneutyce, która mimo że akceptuje przesady jako układ odniesienia, podważa racjonalistyczny „zabobon” o wyższości bezwzględnej Logosu ufundowanego na filozofii naukowo zorientowanej. Rorty’ego Pan przestudiował dogłębnie. Moja znajomość jego dzieła skłania mnie do stwierdzenia, że jest on niekonsekwentny o tyle, że właśnie jako filozof zdolny jest argumentować, iż filozofowaniu nie należą się jakieś specjalne względy, że poznawczo nie jest uprzywilejowane. Co więcej, praxis Rorty’ego jawnie temu przeczy, choć ma się (albo chciałby mieć się) za kogoś równoważnego człowiekowi z ulicy rozmyślającemu jak postępować z bliźnimi, utrzymać czy raczej ustanowić optymalny ład społeczny nie gwałcąc regionalnych tradycji i wyzbywając się brzemienia różnorodnych postaci zła. I *vice versa* Mr. Smith miałyby być równowartościo-

wym jego partnerem. Wiemy jednak — i zapewne Rorty także — że to czysta mistyfikacja. Tym bardziej, że jak dałem temu wyraz w publikacjach, Rorty chcąc nie chcąc uniwersalizuje swoje założenia. Póty póki odwołuje się wychodząc poza ironizm uprywatniający radykalnie wizję rzeczywistości do zasady solidarności grupowej tu oto realizowanej (liberalizm, który można by nazwać ograniczonym), można mówić o małej narracji versus narracja wielka. Pański ulubieniec chce jednak czegoś więcej, mianowicie przestrzegania zasady tolerancji wobec wszelkiej inności i zasady nie-okrucieństwa. Nie pojmuję, jak można taką koncepcję uprawomocnić bez uznania owych zasad za pierwsze przekraczające konteksty historyczno-regionalne. Wyobraźmy sobie określoną populację, którą cementuje solidarność oparta na ksenofobii. Oto domagamy się od niej — za Rorty’em — wyzbycia się uprzedzeń, nienawiści, braku zbrodniczych zamiarów wobec obcoplemieńców. Słowem, partykularyzację solidarności musimy wymienić na zasadę solidarności obejmującej całą ludzkość. Jesteśmy w naszym starym filozoficznym domu! Zresztą Rorty jest tu w znakomitym towarzystwie i nie ma czego żałować. Dołączają się doń również inni myśliciele przypisywani postmodernizmowi. Tzw. inne myślenie obarczone jest dwuznacznością. Jeśli rzeczywiście porzuca się filozofowanie, proszę bardzo — wolna droga. Jeśli zaś *pensée sauvage* (jak rzecz Lyotard) albo retoryczna refleksja (według Derridy) miałyby być przerzucona na obszar literatury, która po swojemu — mam na uwadze jej instrumentarium — ma jednak uogólniać obraz świata w sposób poza-prywatny, to jest to jedynie wybieg maskujący bezradność proponowanego rozwiązania. Przecież obojętne jest kto filozofuje — pisarz, krytyk czy profesjonalista akademicki — czy używa po temu aforyzmów, eseju czy traktatu;

ważne jest, co głosi i jakie wysuwa argumenty, aby bronić swego projektu totalizującego obraz świata. Mnie się wydaje, że m.in. Rorty jest wciągnięty w ruch tych kamieni młyńskich. Kundera jak diabeł święconej wody obawia się etykiety filozofa, ale dalibóg, świetnie filozofuje. Rorty odsyłając do niego, nie żegna się więc z filozofowaniem. Symuluje jedynie, że jest ono czysto osobiste. Ale naprawdę nie tak mają się rzeczy. Wydaje się mi więc, że nie istnieje w filozofowaniu coś takiego, o co Pan upomina się. Tzn. stopniowalność totalizacji proponowanych założeń. Tak jak z dziewictwem — albo jest zachowane albo utracone. Co innego zaś zachodzi w odniesieniu do konkretnych problemów. Pytanie pilatowe nie wydaje mi się przestarzałe. Jego niepokojący blask ożywia wciąż myślenie. Czy jałowe jest z kolei pytanie o telos dziejowy, to wymaga namysłu. W wersji określonego punktu dojścia, zaiste przybiera postać para-religijna, wyłącza krytyczną samowiedzę. Natomiast dociekania czy dzieje nasze mają sens, nie da się chyba usunąć. Jeśli to starość nawet, nie należy je wyrzucać na śmietnik.

**A. Z.-J.:** — Czy nie można byłoby tych tendencji filozofii do prywatyzacji i do wygrywania jej różnic, i podobieństw do literatury wyprowadzić z koncepcji późnego Adorno? Wszak to u niego właśnie „filozofia” staje się całą przeszłością, a własną refleksję nazywa „myśleniem” (podobnie jak Heidegger przeciwstawiał swoje „myślenie” metafizyce). Jest sporo na ten temat w *Minima Moralia* — moim zdaniem jednej z najważniejszych książek w drugiej połowie tego wieku... W końcu to do „Dialektyki negatywnej” nazwiązuje Lyotard nawołując filozofów do „zwielokrotniania mikrologii” i chcąc jakby wykroczyć poza punkt, w którym heglizm — jako filozofia

totalizująca — został doprowadzony do „ostatecznych” granic...

To wreszcie u Adorna esej i „mikrologia” a nie rozprawa czy traktat są tymi formami wypowiedzi, które odpowiadają dzisiejszemu „stanowi świata”, w którym filozof może mówić już tylko we własnym imieniu, świadom prywatności swej refleksji, a nie w imieniu jakiegokolwiek „ogólności”...

Funkcjonują w dzisiejszej literaturze koncepcje, które właśnie z diagnoz Adorna wyprowadzają filozofię postmodernistyczną...

**S. M.:** — Musiałbym przeczytać te teksty jeszcze raz i je dokładnie zanalizować; zakładam, że Adorno wymienia pojęcie „filozofia” na pojęcie „myślenia” tylko dlatego, aby odciąć się od określonego typu filozofowania. Natomiast jego „Dialektyka negatywna” jest ponad wszelką wątpliwość całościująca. Stanowi rewers heglizmu. Co więcej, na horyzoncie — o czym już wspomnieliśmy — jest myślenie magiczne (*das Andere*). W końcu tyleż Sade co Nietzsche, do których nawiązuje *Dialektyka Oświecenia*, dają w ostateczności *via negativa* pozytywne rozstrzygnięcia. Do jakich więc innych impulsów (źródeł) należałoby sięgnąć, aby wytłumaczyć swoistości refleksji filozoficznej? Zresztą jak silnie Adorno pozostaje wciąż po stronie zasad pierwszych świadczą kilkakrotne próby Welscha, aby go zaadaptować dla postmodernizmu. Próby bez powodzenia, co sam Welsch podkreśla. O przypadku Wellmera, który najgłębiej wszedł w Adornowska tkankę myślenia można powiedzieć tyle tylko, że odsłania on walkę sprzecznych żywiołów wewnątrz tego systemu, który systemem być nie chce. Walkę między „muzycznością” myślenia detotalizujące-

go a niezbędnością teoretyzowania, które domaga się zasad uniwersalizujących.

**A. Sz.:** — Panie Profesorze, żeby powrócić jeszcze do kwestii statusu filozofii i problemów jakie się z tym statusem wiążą, powiedziałbym tak: dostrzegam trafność pewnych obserwacji powtarzających się w nurcie postmodernistycznej refleksji nad kulturą, czy wężej — filozofią, choćby w tym (trzymając się tylko filozofii), że wiek dwudziesty był i jest we władaniu filozofii roszcujących sobie apodyktycznie status posiadania „słusznej” Metody, a dzięki niej i Prawdy. Nie przypadkiem ideologiczne zaplecze postmodernizmu stanowi rewolta czy bunt przeciwko apodyktyczności fenomenologii (przywołajmy w tym miejscu Derridę) czy też totalizującym roszczeniom i zadufanym w sobie koncepcjom uprawiania filozofii typowym dla jej analitycznego odgałęzienia (tu, jak wiadomo, toczy bój Rorty, a ostatnio także i Putnam). Obiektem kontestacji jest też, quasi-religijna wersja heideggeryzmu, bardzo popularna w różnych miejscach. Apodyktycznością z punktu widzenia postmodernistów odznacza się też klasyczna filozofia religijna występująca głównie pod postacią neotomizmu (inaczej jest z myślą Lévinasa czy Bubera, którą w kręgach postmodernistów traktuje się zazwyczaj bardzo życzliwie), która to filozofia wciąż przecież dzielnie się trzyma. Myślę, że w obliczu choćby tych kilku orientacji filozoficznych z zazdrością spoglądających na naukę bądź religię, postmodernistyczna reakcja nie bez przyczyny przybiera formę kpiny (znowu Derrida) lub sofistycznego namysłu nad kontekstowością i tekstualnością wszystkich idei obecnych w kulturze (mój ulubiony Rorty). Sądzę, że da się odnaleźć w historii filozofii XX wieku i takie orientacje, które owego apodyktycznego tonu starają się uniknąć, co nie

oznacza wcale, że im się to w pełni udaje. Myślę tu przede wszystkim o (chyba w jakiś sposób bliskiej także Panu Profesorowi) szkole frankfurckiej. Spójrzmy jednak na status frankfurczyków w kulturze XX wieku. Wydaje się on marginesowy, aczkolwiek okresowo akcje teorii krytycznej znacznie wzrastały, a obecnie ma ona na całym świecie całkiem spory krąg życzliwych komentatorów i kontynuatorów. Podsumowując powiedziałbym tak: niezgoda na filozofię jako substytut nauki lub religii, to także niezgoda na filozofię jako wypowiedź apodyktyczna.

**S. M.:** — Wciąż powracają rykoszetem te same problemy. Ja trwam przy moim stanowisku, Państwo oboje nie poddają się mej argumentacji. Sytuacja klasyczna potwierdzająca, jak wydaje się, mój punkt widzenia. Dlaczego? Dlatego, że filozofujemy o filozofowaniu nie rezygnując — używając Pańskiego słownika — z apodyktyki. Filozof zmuszony jest do niej nawet, jeśli się do tego nie przyznaje. Jak malarz czy powieściopisarz, który znajduje sens swych zobiektywizowanych ekspresji w tym, że coś naprawdę odkrywa (również wtedy kiedy, za Picassem, szuka wciąż, a nie znajduje), podobnie filozof z natury swej szczególnej refleksji głosić musi prawdę dla wszystkich. Jednakże poza tą apodyktyką kryją się zawsze ciernie — inne apodyktyki równo-ważne i równie usprawiedliwione. Trzeba z nimi podejmować spór licząc na jakiś częściowy consensus albo przynajmniej na wzajemne rozumienie racji, które obie strony sporu składają do zajęcia takiego a nie innego stanowiska. Tak jest również w naszym przypadku. Pan przesuwa punkt ciężkości na kryterium ilościowe — mianowicie, że więcej było także w czasie nowożytnym filozofów-kapłanów. Protestuję. Nie znam takiego miernika, w zgodzie z któ-

rym można by to procentowo wyliczyć. Dominującą tonacją rozmyślań filozoficznych nowożytności jest raczej owa apodyktyczność z towarzyszącym jej cieniem. Między mną a Rortym jest różnica stopnia, a nie jakości. Jednym z moich zarzutów w dyskusji z nim było to, że jest tak pewny swego stanowiska, że feruje werdykt ostateczny. Nie odpowiedział mi na tę obiektywność. Nie dziwię się, nie łatwo stawić jej czoła. Dlatego że uznaję apodyktyczność za cechę filozofowania (w różnych jej odcieniach od dogmatyzmu do sceptycyzmu) odróżniam ją — inaczej niż Pan — od autokratyzmu. Ten nie stanowi konstytutywnej właściwości filozofowania. Traktuję go jako dewiację do uniknięcia. Moje doświadczenia wskazują, że w różnych środowiskach filozoficznych w ciągu ostatnich trzydziestu — czterdziestu lat skryształizował się topos zgody na fakt istnienia własnej i cudzej apodyktyczności bez autokratycznych zapędów. Zamiast inkwizycji nieustanny dialog z nastawieniem negocjacyjno-koncyliacyjnym. Z początkiem lat sześćdziesiątych przybyłem do Stanów Zjednoczonych po raz pierwszy; miałem wówczas wykłady na Columbia University. Spotkałem tam, między innymi znanego (już dawno nieżyjącego) Morrisa Weitz'a. Postać właściwie klasyczna, jeżeli chodzi o filozofię i estetykę analityczną. Morris był zaskoczony moim światopoglądem. Zapytał mnie bez ironii: „Stefan where from do you come?”. Miał na uwadze nie to, że pochodzę z Polski, ale mój rodowód intelektualny, mój sposób myślenia. Znamienne było, że po moich wyjaśnieniach przystał bez oporu — podtrzymując swoją niezgodę na moje założenia — na wielorakość postaw filozoficznych. Rozmowa zakończyła się stwierdzeniem: „We have to think side by side within the multitude of approaches”. Takich spotkań miałem później wiele — zarówno w USA, jak i w Anglii, Niemczech, Francji, kiedy zdarzyło mi się

otrzymać *fellowship* czy *Gastprofessur*. Dla mnie lata sześćdziesiąte były — w tamtym kontekście — lekcją nie do zapomnienia. Marksizm polski był już rozluźniany, ale wciąż jeszcze w gorsecie narzuconym przez sąsiada, Wielkiego Niedźwiedzia. Ja upewniłem się w przesłuchaniu, którego finalnym efektem były moje książki o podstawach marksistowskiej filozofii sztuki oraz o przedmiocie i metodzie badań estetycznych, że nawet w ramach jednego światopoglądu trzeba się kłócić i na tym właśnie zasadza się autentyczne filozofowanie.

Wywody te prowadzą do Pańskiej konkluzji. Zdziwił się Pan, kiedy powiem, że nie odmawiam walorów postmodernistycznej świadomości filozoficznej, jeśli pozostaniemy przy jej czyszczeniu stajni Augiasza. Robota dekonstruktywistyczna (meta-filozoficzna) jest ze wszech miar pożyteczna, sam się wiele z niej nauczyłem. Różnica stanowisk między mną a rzecznikami tego nurtu kulturowego jest jednak ta (i wcale nie błaża), że owa samowiedza krytyczna jest według mnie kontynuacją modernistycznej schedy. Skłania mnie to do sympatii dla pomysłów Lyotarda czy uwag Baumana, według których przyrostka *post* nie należy brać dosłownie, gdyż dotyczy samonaprawczej strategii wewnątrz nowoczesnej formacji filozoficznej. Natomiast sprzeciw budzą we mnie nazbyt pochopne konsekwencje wyciągane przez owych myślicieli, tzn. pożegnanie się z pierwszymi zasadami, co im się wszakże nie powiodło. Paradoxs, który zaliczam na moje konto.

**A. Sz.:** — Przyzna Pan Profesor, że kwestia, którą tu dyskutujemy ma również swój wyraźny kontekst polski.

**S. M.:** — Niewątpliwie. Proszę jednak wziąć pod uwagę, że np. ks. Tischner z natury rzeczy uwikłany

w lansowanie filozofii religijnej w swoisty sposób zasymilował fenomenologię Heideggera oraz Lévinasa, co w efekcie pozwoliło mu stawiać znaki zapytania przy każdej filozofii, którą bierze na warsztat. Także wobec własnej refleksji uprawia wciąż namysł krytyczny Leszek Kołakowski; najwybitniejszy polski myśliciel naszych czasów już dawno wykląda poglądy, do których przyłączam się, mianowicie, że nie istnieje żadna ekumeniczna matryca filozoficzna. Wszystkie odpowiedzi — dawne i aktualne — są w jakiejś mierze zawodne, nie wolno pretendować do roli wszechwiedzącego filozofa, gdyż pretensja ta jest najzwyczajniej śmieszna. Zarazem jednak znakomicie uzasadnia, dlaczego pytania o całościowy obraz i sens świata są nieustępliwe i na tym właśnie polega *horror metaphysicus*. Nic dodać, nic ująć. Wydaje mi się, jak już rzekło się, że i ja zmierzałem do takich wywodów i konkluzji już od lat sześćdziesiątych.

**A. Z.-J.:** — Czy jednak nie można ująć owych całościujących roszczeń filozofii jako „gestu” — w tym sensie, w jakim mówi o tym Agneš Heller w swoim niezwykle instruktywnym tekście o alternatywach etycznych nowoczesności?

**S. M.:** — Co Pani rozumie przez gest? Dla mnie jest to coś znacznie głębszego, tzn. sytuacja egzystencjalna, przymus określonego sposobu myślenia.

**A. Z.-J.:** — Agneš Heller odwołuje się do późnego Kanta — do tekstu „O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii” i do interpretacji tego tekstu przez Derridę. I powiada, że objawia się w nim inny Kant — Kant, który także własny projekt etyczny potrafi zrelatywizować, który swoje roszczenie do uniwersalności

ogranicza na metapoziomie — to mniej więcej zostało określone mianem „gestu” (z zachowaniem całej wieloznaczności tego słowa). Ale Pan Profesor zakłada inną metafizykę — wiążącą filozofię z egzystencjalną potrzebą wpisaną w ludzką kondycję...

**S. M.:** — Nie znam tej wypowiedzi Agneš Heller, przestudiowałem natomiast rozprawkę Kantowską oraz jej re-tekstualizację (wedle słownika Rorty’ego), jakiej dokonał Derrida. Ten ostatni rzeczywiście pisze o geście, ale chyba w innym znaczeniu niż to Pani podsuwa. Co tyczy się Kanta, trudno dopatrzeć się w tym tekście dystansu filozofa wobec własnego projektu. Skoro — co Derrida najśluszniej wybił na plan pierwszy — mówi się tu jednoznacznie o określonym sposobie filozofowania i o groźbie zniszczenia filozofii (*der Tod aller Philosophie*) na skutek przyjęcia bądź mistycznej iluminacji, bądź marzycielskiej wizji, to ma się na uwadze wyraźnie określone podstawy myślenia. Ton, który Kant atakuje, nie dotyczy bowiem samej manieri wystawiania się, ale sprawy zasadniczej — paradygmatu właściwego myślenia, z którymi kłóci się mystagogia eschatologiczna. Myślenie właściwe jest krytyczne (i na nim ugruntowany jest projekt etyczny), mystagogia odwołuje się do aktu inicjacji, w którym odsłania się tajemnicę. A z racji posiadania tejże, pojawia się poczucie wyższości (*sich für Vorheme halten*); nic takiego w przypadku filozofowania. Zresztą również imperatyw kategoryczny nie jest własnością wybranych (oświeconych). Jego ważność zasadza się na tym, że jest w każdym z nas jak niebo gwiazdzone nad nami. Kiedy *die Stimme des Orakels* bierze górę nad głosem rozumu — podkreślał niemiecki klasyk — mamy do czynienia z salto mortale. Nieobliczalnym w jego konsekwencjach. Zgodne natomiast z głosem

rozumu (praktycznego) jest prawo moralne. Ono naprawdę odkrywa tajemnicę transcendencji; ten głos jest słyszalny wszędzie i dla wszystkich; on rodzi doświadczenie wielkiego zdziwienia (*Erstaunen*). Teologia racjonalna jest akceptowana, teologia rodem z Platona odtracona, razem z jej macającą głowy metafizyką i arbitralnymi analogiami. Mogło by się wydawać, że w konkluzji Kant jednak proponuje umowę o wzajemnym poszanowaniu stanowisk przez oświeceniowców i mystagogów. To chyba Agneš Heller określa jako gest z poziomu metafizycznego. Rzecz ma się jednak inaczej — Kant bronił konsekwentnie słuszności swoich wywodów. Prawo moralne ma być oparte o logos (*praktische Vernunft*), a nie odwoływać się do boskich sił, do zsuwania sąsion i posługiwania się *aesthetische Vorstellungsart* (czyli poetyckiej religijności). To Derrida — parafrazując tytuł Kantowski, wprowadzając motyw apokalipsy (w wydaniu hebrajskim i greckim) — rozważając problematykę eschatologiczną akcentuje ową gestualność, o którą Pani zapytała. Ale ja Derridę, właśnie w tym punkcie, czytam inaczej niżli, jak domyślam się, Agneš Heller. Prawda, że uniwersalność dyskursu została zakwestionowana. Prawda, że język (ściśle biorąc — metajęzyk) apokalipsy zostaje uznany za podejrzany. Niemniej *gestus* ów — według Derridy — towarzyszy wszelkiemu dyskursowi i wszelkiemu doświadczeniu o charakterze transcendentalnym. O ile pamiętam filozof francuski powiada, że „l'apocalypse johannique” jest nie jako wzorcowa dla „toute scène d'écriture en général”. Trzeba — czytamy dalej u Derridy — demistyfikować eschaton, ale są granice owej demistyfikacji, gdyż w nas samych drzemie gest apokaliptyczny również wówczas, kiedy go dekonstruujemy. *Mein Liebchen was willst Du noch mehr?* Czy nie zrobiliśmy wędrowki po wielkim kole, aby powrócić

do pierwiastkowej sytuacji egzystencjalnej, która nie może uwolnić się od metafizyki?

Jeśli zaś jest to sytuacja egzystencjalna, to zarazem ponad-społeczna i ponad-historyczna, ale niemniej przybierająca konkretny kształt społeczno-historyczny. Stąd mój punkt wyjścia: filozofia jako substytut religii. To coś więcej zatem niż gestualność uniwersalizująca, aby tu i teraz ustanowić ład i sens. Derrida mówi o tym fascynującym tekście, że demistyfikując apokalipsę, wciąż pozostajemy w jej kręgu. Nie należy więc wstydzić się metafizyki. Co więcej właśnie z tego naddatku metafizycznego wyprowadzam źródłowe — na tle aporetyczności charakterystycznej dla ludzkiej kondycji — nasze poczucie tragizmu. Odczuwam je bardzo silnie od dawna. Człowiek nieustannie chce zbudować zamknięty i w pełni sensowny świat i równie nieustannie ponosi klęskę. Ludzkie życie to powtarzana bez przerwy aporia potrzeby sensu i ładu trwałego oraz jej niespełniania. Jak kiedyś trafnie to ujął Simmel, dramat nasz wynika stąd, że człowiek chce więcej niż może. W każdym razie źle znosi chaos i same kontyngencje; działa w nim ciągle mechanizm samoobrony...

**A. Sz.:** — To, co Pan Profesor mówi jest bardzo interesujące także i z tego względu, że wyraźnie słyszy się tu tony dramatyzmu, gdy tymczasem filozofowie tacy, jak np. Rorty uprawiają refleksje, która bliska jest pewnym konkluzjom, do których i Pan doszedł, ale nie widzą w nich ani cienia dramatyzmu.

**S. M.:** — Spostrzeżenia te potwierdza mój osobisty przypadek. Oto kiedy do książki pamiątkowej na cześć Monroe Beardsleya posłałem rzecz pt. *On the tragic* redaktor książki, również filozof, John Fisher napisał mi

naprawę rozgoryczony: „Stefan, why such theme? Couldn't you contribute something else?”. Okazało się, że miał kłopot nie tyle z wątkiem, który poruszyłem, ile z moim sposobem myślenia tak odmiennym od całej reszty zgłoszonych tekstów.

**A. Z.-J.:** — Ale w tejże samej Ameryce funkcjonuje całkiem, zdaje się, dobrze George Steiner, który nie tylko nie unika, ale czasem nawet przesadnie eksponuje wątki „dramatyczne”. Zresztą — dlaczego upierać się przy dramatycznym wymiarze filozofii? Można choćby przyjąć stanowisko Marquarda, który twierdzi, iż „śmiech jest małą teodyceą”... Śmiech bliski postawie niektórych współczesnych awangardzistów...

**S. M.:** — Steiner to zjawisko analogiczne do Miłosza, który tam zachował całkowicie swoją europejską tożsamość duchową. Formuła Marguarda bardzo mi odpowiada, ale skąd ów śmiech, jeśli nie z bolesnej pustki, którą trzeba syzyfowo wypełniać.

Pozwólcie teraz na przejście do innych rozmyślań związanych z problematyką artystyczno-estetyczną, co sugeruje uwaga pani Anny, choć dotyczy to nadal samego rdzenia mojego filozofowania i chyba filozofowania w ogóle. Poruszona już została kwestia mojego stosunku do awangardy. W wąskim ujęciu rzecz dałaby się sprowadzić do samego eksperymentowania materiałem, mediami, wątkami treściowymi, etc. Ja jednak nadaje awangardowej postawie sens filozoficzno-kulturowy. Za jego jakoś główną uważam nastawienie futurocentryczne oraz impulsy emancypacyjno-utopijne. Przy czym te ostatnie nie dają się przełożyć po prostu na ideę postępu. Kładę nacisk nie na linearyzm rozwoju cywilizacji i kultury, ale właśnie na jej meandry, konflikty,

dylematy i niezbędność melioryzowania świata (i nas samych) w obliczu skrzywień tego procesu historycznego. Jestem więc całkowicie otwarty na dyskontynuację, na dialektykę ciągłości i często niebezpiecznej przerwy. Krótko mówiąc, mój sposób filozofowania rysuje mi się jako akceptacja otwartego pola możliwości na gruncie spadku, którego nie należy trwonić.

**A. Z.-J.:** — Ale to w obszarze sztuki awangardowej pojawiła się idea bezustannego przekraczania granic — tych wewnętrznych i tych zewnętrznych. Choćby Bürger ten podwójny ruch bardzo ładnie pokazuje.

**S. M.:** — Zgoda na ten czynnik, ale ja przecież inaczej rozumiem awangardę niż Bürger.

**A. Z.-J.:** — Czy zgodzi się Pan Profesor sądem, że filozofia dzisiejsza podejmuje podobną drogę jak ruchy awangardowe, w tym sensie o jakim mówiłam, a nie np. w sensie „ideowym”, co jest ważne dla Welscha (casus Dubeffeta jako prekursora). Przekraczając podziały wewnątrz kultury próbuje sobie znaleźć inne miejsce w życiu. To bardzo ładnie widać na przykładzie polemiki, którą Rorty podejmuje z Habermasem i Lyotardem równocześnie. Habermasowi zarzuca sztywne trzymanie się Kantowsko-Weberowskich podziałów, a Lyotarda nie lubi za radykalizm nowości, ale sam przecież jest radykalny w postulacie autokreacji (czyli w sferze prywatnej, a nie publicznej).

**S. M.:** — Potrzeby nowości i w ogóle ciągłego eksperymentowania rzutują na tło zawodności wszelkich historycycei i naturodycei, które miały zastąpić teodyceę. Artysta skazany na własną wędrówkę duchową musiał



burzyć wszelkie kanony a w końcu i paradygmat z obszaru własnej dziedziny. To, co nowość, jako kontrparadygmat, łączy organicznie z wyakcentowanym przeze mnie futurocentryzmem utopijnego charakteru dotyczącego odcięcia się od sztuki jako narkotyku (estetyzuje ona świat zamiast podjąć wyzwania egzystencjalne i kulturowe). Sztuce, a później anty-sztuce wyznacza się aspiracje maksymalne — ma nadać sens światu, który został go pozbawiony (*Sirundefizit*). Nie ma tu więc zasadniczego antagonizmu. Nie musi się wybierać; albo jedno, albo drugie. Przy tym, jak wydaje się, awangardysta podobnie jak filozof jest zmuszony do uniwersalizowania, do kreślenia wielkich narracji.

**A. J.-Z.:** — Rzeczą jednak w tym, że gdy popatrzy się na wielość ruchów awangardowych, symultaniczność różnych i radykalnie różniących się pomysłów i realizacji itp. to widać, że nie było i nie mogło być żadnego projektu wspólnej „wielkiej narracji”, żadnego „pojednania”. Te niewspółmierność w równoczesności pokazuje właśnie Welsch i w tym upatruje „paradygmatyczną” rolę awangardy dla kultury dzisiejszej.

**S. M.:** — Welsch w sposób bezzasadny wywodzi nową filozofię z ducha sztuki awangardowej, lekceważąc ideologię jej towarzyszącą. Jeśli nawet w czasach nam najbliższych porzucono częściowo wielkie projekty utopijne zadawalając się małą utopią (np. Beck i Malina w kontraście z wizją Buckminstera Fullera), to nic nie upoważnia do tezy, że podejrzliwość wobec tradycyjnych kategorii filozoficznych ma rodowód w Duchampie i Schwittersie albo w ideach produktywistów. Za nonsensowne uważam strojenie Dubuffeta w kostium postmodernistyczny i sięganie po Artauda — ideologia na

wskroś modernistycznego z jego „powrotem do źródeł” — jako protoplastę rozumu transwersalnego. Na temat Lyotarda już wypowiedziałem się. Dodam tyle, że jego poglądy na sztukę pozostają w napięciu z jego poglądami filozoficznymi wziętymi *en globe*. Notabene i te ostatnie nie są jednoznaczne i jednolite. Żywiół pogański klóci się z żywiółem judaistycznym. Etyczne powinności podobnie jak u Lévinasa są przezeń zontologizowane. Ponadto nawiązuje on nie tylko do sofistów, ale i do Arystotelesa, Kanta i Wittgensteina. W „Le différend” pisze o dwu ostatnich jak o świadkach zmierzchu moderny. Czy to aby nie amnezja? Nie serwilizm wobec aktualnej mody anty-filozofowania? Przecież bardziej logiczny byłby wniosek Lyotarda — nb. korespondujący z jego „Le Postmoderne explique aux enfants” — że to były oznaki samokorekty modernizmu i to bynajmniej nie jedyne.

**A. Z.-J.:** — A czy rekontekstualizacja, a raczej postulat jej maksymalnego, zindywidualizowanego poszerzenia, nie jest w gruncie rzeczy tożsamy z ideą ciągłego eksperymentowania?

**S. M.:** — Rekontekstualizacja w sensie proponowanej przez Rorty’ego jest stałą komponentą filozofii przynajmniej od XVIII wieku, kiedy dojrzała świadomość historyczna. Przypomnę, że nie wszystka myśl nowożytna była systemomorficzna. Jeśli zaś ma się na względzie zerwanie z modelem platońsko-hegłowskim rykoszetem pojawiają się znów na arenie nasze dotychczasowe spory o naturę i sens filozofowania. Taka rekontekstualizacja, która neguje całe dotychczasowe dziedzictwo tego typu myślenia, mija się z tym, co sugerowałem wyżej odwołując się do Lyotarda wykorzystującego inspirację Kanta i Wittgensteina, albo Rorty’ego nawiązującego do Deweya.

I u jednego, i u drugiego zachodzi zjawisko *A u f h e b u n g*, od którego się odżegnują, ale nie mogą go wymazać.

**A. Z.-J.:** — Tak, ale sposób w jaki Rorty opisuje rekontekstualizację, w odwołaniu na przykład do pomysłów Harolda Blooma (np. czytanie Freuda poprzez okulary Szekspira), bardziej przypomina eksperyment w sztuce niż zasadę *Aufhebung*, która w czasach nowoczesnych eksplikowana była raczej w modelu korespondencji w nauce. W tym sensie myślę, że to, co filozofia dziś czyni z tradycją kulturową — nie tylko własną, to raczej wybór „pryzmatu sztuki”...

**S. M.:** — Zaiste można retekstualizować na różne sposoby. Przypadek takiej lektury „montażowo-kolażowej” nie pasowałby do *Aufhebung*, którego to zjawiska nie pojmuję jednak jako paralelnego do modelu korespondencji w nauce. Żadnego tu bowiem postępu poznawczego; to przecież wyłącznie sprawa interpretacji a nie weryfikowania cząstkowych prawd w ramach określonych egzegetycznych rygorów. Co tyczy się z kolei dzisiejszych manewrów filozofii w stosunku do tradycji, nie jest dla mnie całkiem jasne, co to znaczy „przez pryzmat sztuki”. Wróć do tego za chwilę. Przyznać wpierrw wypada, że moje podejście jest nacechowane raczej wędrówkami od filozofii do sztuki niżli odwrotnie. Zarówno jako rzecznik marksizmu swoiście przeze mnie rozumianego jak i później, od lat siedemdziesiątych kiedy z marksizmu wciąż żywo korzystałem, ale go już nie sygnowałem, moje rozważania o losach sztuki, aż po anty-sztukę interesowały mnie z punktu widzenia filozofii kultury. Notabene myślę, że Lyotard na inną modłę czyni to samo. Co zaś tyczy zatraty tożsamości filozoficznej w sensie

odziedziczonym z racji prymatu *aisthesis*, jak argumentuje to Welsch, to niełatwo mi pojąć o czym tu się mówi. Welsch kwestionuje nie tylko Baumgartenowską, ale również Arystotelesowską ideę *aisthesis*. Rzecz zdaje się w tym, że sztuka miałaby być ze swego charakteru uczulona na wielość i alternatywność rozwiązań, wiążąc ze sobą elementy racjonalne i irracjonalne, otwierając umysł na nieprzejrzystość świata, pytać a nie odpowiadać itd., a więc w rezultacie awansować do roli i funkcji organonu filozofowania. Jeśli dobrze rekonstruję tę myśl, to wydaje się, że autor jej miesza rozmaite porządki. Zgodnie z tym, co poprzednio wyjaśniałem, sztuki nie można utożsamiać z filozofią, a więc nadawanie pierwszej statusu rdzenia drugiej, pozbawia obie ich identyczności. Welsch jednak jeszcze co innego ma na względzie. Mianowicie dostęp *v i a* sztuka i doświadczenie estetyczne do samego jądra rzeczywistości. Rozważa wówczas sztukę jako medium filozofii *m y t o s u* nakładającego się na filozofię logosu. Są ponadto takie fragmenty w jego wywodach, które przypominają mi Adorna, jego wspaniałe zestawienie filozofii z muzyką, wrażliwości intelektualnej z wrażliwością słuchową. W tym przypadku jesteśmy na drodze, którą i ja wybrałem. Tzn. drodze zawłaszczanej przez filozofowanie, mimo że niesłychanie ceni się sztukę. Ponieważ odczuwam niedosyt w związku z tą odpowiedzią, a Pani go napewno podziela, jeszcze parę uwag o mych intymnych relacjach z awangardą i współbieżności mej drogi filozoficznej z tym trendem, który osiągnął apogeum, według słynnej formuły Kosutha, w „art after philosophy”. W rzeczy samej jest to „philosophy after art”. Dlaczego taka wykładnia? Dlatego że awangardowa świadomość uległa coraz ostrzejszej teoretyzacji zdając sobie sprawę z kruchości sztuki i uprawiając namysł nad nią zamiast ją praktykować,

jakby spełniała heglowską historiozofię odysei ducha. Tu zbiegają się moje refleksje filozoficzne z ruchem wewnętrznym nurtów awangardowych (bowiem poza bodźcami zewnętrznymi trzeba przyjąć jego samo-dynamikę). Otóż — podobnie jak np. Arthur Danto — zakładając, że myślenie o tym, czym jest sztuka każdorazowo określało jej dzieje, wypada w konsekwencji przyjąć, że namysł nad nią z zewnątrz i od wewnątrz (tzn. w samej *praxis* artystycznej) jest niezbywalnym jej czynnikiem. Jeśli tak jest, to myśleć o niej niepodobna inaczej niż w perspektywie pozaartystycznej, która jej autotelizm relatywizuje. Tzn. próbuje go kontekstualizować oraz pyta o jej sens egzystencjalny i kulturowy. Koło hermeneutyczne zamyka się i wciąż otwiera się na nowo. Jak awangardowa świadomość uczy, sztuka wymusza, uprzytomnienie sobie jej filozoficznej otoczki, a z kolei i przede wszystkim filozofia sięga po sztukę nie po to, aby podnosić ją pod niebiosa, ale by dzięki niej, na jej obszarze, grać swoje melodie. Filozof m.in. tutaj uczy się rezygnować z pozycji guru, z wygłaszania kazań, z podawania się za mandatariusza historii, wiadomo dokąd zmierzającej, albo też z pełnienia roli szeryfa zaprowadzającej *hic et nunc* porządek. Ale też — muszę to podkreślić — nie chce i nie może być artystą. Tyle tymczasem o mym usposobieniu dysydencko-awangardowym, które m.in. właśnie dlatego, że Ignie do teoretycznej samowiedzy, jest na wskroś modernistyczne i odpowiada memu rozumieniu filozofowania.

**A. Sz.:** — Panie Profesorze w wielu tekstach Pana Profesora, które czytałem starannie, a także w tym, co Pan Profesor dziś mówi przewija się ciągle ten sam motyw. Chodzi o kwestię pewnego posłannictwa filozofii, o jej emancypacyjno-utopijny charakter. Jeszcze przez

chwilę chciałbym pobawić się w obronę wszystkich tych filozofów, którzy sceptycznie patrzą na tak projektowaną rolę filozofii. Wydaje mi się, że takie stanowisko jakie Pan Profesor prezentuje zakłada coś, co nazwałbym elitaryzmem, przekonaniem o posiadaniu pewnej wiedzy, pewnego wglądu w istote rzeczywistości różnych od tych, które są dane mieszkańcom owego zdegradowanego kulturowo świata i że to posiadanie pewnej nadwyżki świadomości upoważnia do przyjmowania postawy kogoś, kto może pouczać, jak Pan Profesor wręcz mówi w tekście opublikowanym swego czasu w „Colloquia Communia”, masy (miejsca te popodkreślałem starannie). Muszę powiedzieć, że mi to znajomie wygląda, po Lukácsowsku. Pan Profesor nie nadarmo uczynił Lukácsa jednym ze swych pozytywnych bohaterów. Pojawiają się tu dla mnie niepokojące elementy przypominające ową sławną koncepcję wnoszenia świadomości z zewnątrz. Potrafię oczywiście zrozumieć intencje Pana Profesora wynikające, jak mi się zdaje, z solidarności z tym, co najlepsze w tradycji filozofii rozumianej jako krytyka społeczna (ponownie przychodzą mi na myśl frankfurteńczy). Ale z kolei patrząc przez pryzmat niepokojów postmodernistycznych powiedziałbym, iż wszystko to wygląda nieco apodyktycznie, tak właśnie bardzo modernistycznie, w szczególności, jeśli przyjmiemy za dobrą monetę charakterystykę modernizmu sformułowaną przez profesora Zygmunta Baumana w *Modernity and Ambivalence* czy *Intimations of Postmodernity*. Słowem, ktoś rości sobie prawo do tego, aby wskazywać ludziom, że żyją w stanie pewnego upodlenia kulturowego, a więc i zubożenia duchowego objawiającego się np. kultem skuteczności instrumentalnej czy też uwielbieniem dla konsumpcji. Na tle tego, co powiedziałem, sensu nabierają pytania o to, czy nie jest przypadkiem tak, iż postmodernizm

pojawił się jako pewna orientacja filozoficzna, znalazł pewne podglebie kulturowe, ponieważ po raz pierwszy w dziejach Europy ogromnym masom ludzkim żyje się całkiem przyjemnie i że w gruncie rzeczy odpadły tradycyjne motywy emancypowania się; nie bardzo już wiadomo od czego i do czego należy się emancypować. W związku z tym cała retoryka emancypacyjno-lewicowo-krytyczna stała się retoryką przebrzmiałą, bo nie istnieją już po prostu te zjawiska społeczne czy kulturowe, wobec których należałoby się w taki awangardowy sposób buntować. Czy zatem rezygnacja z szeroko rozumianego awangardyzmu nie jest formą przystania, przyzwolenia dla tego, co jest, na które to przyzwolenie trudno się właściwie oburzać, jeśli się starannie mierzy zyski i straty jakie przyniosła nowoczesna, a następnie ponowoczesna forma cywilizacji i kultury zachodniej? Czy, jednym słowem, Pan Profesor nie jest zbyt surowy w swej ocenie społecznego i kulturowego *status quo* końca XX wieku?

**S. M.:** — Dotknął Pan kluczowego problemu biografii intelektualnych naszego wieku. Niezupełnie jednak zgadzam się z diagnozą przyczyn i charakteru wskazanego zjawiska. Trzeba oczywiście przystać na konstatację, że w krajach najbardziej cywilizacyjnie zaawansowanych stopień zamożności społeczeństwa jest tak wysoki, iż pojęcie mas w aspekcie ekonomicznym rozmyło się znaczeniowo. Dlatego też badacze-specjaliści zastąpili kategorię proletariatu kategorią ludzi pracy najemnej. Co dotyczy aspektu kulturowego, to ze względu na wszechdobyłskie simulacra i przemożne ciśnienie kultury masowej, różnice kompetencji odbiorczej (a niekiedy również wytwórczej) zacierają się. Tyle wspólnych ustaleń. Natomiast wątpliwości budzi we mnie mniemanie, że wy-

starczy rekonstrukcja stereotypów, którymi żywi się umysł człowieka masowego — mianowicie, iż jest samowystarczalny, żadnych mu nie trzeba już przewodników, a zatem program emancypacyjny to istnie rupiecie. Przede wszystkim sama praktyka społeczna wykazuje, że elity dawne zastępuje elita nowa (jak w ekonomii według prawa Greshama o gorszym pieniądzu wypierającym lepszy, mierniejsza od dawnej), co dowodzi, że procesy sterowania bynajmniej nie zniknęły. Rzekłbym, że wręcz przeciwnie, nasiliły się. O manipulacyjnym ich charakterze, masażu umysłów, socjologia kultury mówi już dość długo. Ponadto warto pamiętać, że człowiek masowy, o którym pisali w latach dwudziestych i trzydziestych Znaniecki, Witkiewicz, Jaspers, Mannheim i przede wszystkim Ortega y Gasset przeszedł ewolucję. Jest takim samym zadufkiem, ale jego niedowidztwo zmniejszyło się. Adorno i Horkheimer w *Dialektyce Oświecenia* podnieśli i rozpatrzyli kwestię przemysłu kulturowego, wywołanego przez obecność tej grupy społecznej i do niej adresowanego. Przemysłu bez wątpienia (w ich przeświadczeniu, które żyruje) degradującego wartości kulturowe. Za naszych dni (a proces ten zaczął się wcześniej od skryształizowania się społeczeństwa konsumpcjonistyczno-permisywnego, o czym dwadzieścia lat temu pisali Baudrillard i Touraine) człowiek masowy stał się filarem kultury postmodernistycznej, która elitę intelektualną skazuje na wymarcie. Jak wzmiankowałem, ów *Mass-mensch* jest dzisiaj obeznany dzięki rozległym kanałom informacyjnym z wielu zdobyciami nauki i sztuki, również najnowszymi, także z wielu religiami i filozofiami, a wszystko to w pigułkach roztopionych w papce szybko strawionej i wypływanej. Myślę tedy, że jest być może jeszcze głupszy i bardziej zagubiony w frenetycznym wirze supermarketów i reklam niżli jego wcielenie z lat trzydziestych oraz niestety

znacznie bardziej zadowolony z siebie. Zgadzam się, że zniknął w nim szacunek dla elit, który jeszcze jego poprzednicy ukrywali w sobie, ale jego bierność i ślepotą — mimo zachwalanej reguły *do-it-yourself*, mimo że „majsterkować” ma na własną odpowiedzialność również intelektem i sumieniem — są zastanawiające. To menadżerzy różnego autoramentu nim kierują wykorzystując wieloraką podaż, bynajmniej więc nie jest samosterowny. Stąd wreszcie, moje przekonanie, że na tle coraz bardziej widocznych następstw jednostronnego rozwoju cywilizacyjnego (zdominowanego przez technikę i nauki ścisłe, poddanego presji wartości materialno-pragmatycznych), coraz silniejszego oporu ludzi myślących przeciw społeczeństwu masowemu w jego aktualnym permissywno-zarłocznym stadium (z korelatami postmodernistycznymi), wyłania się nieodzowność strategii emancypacyjnych.

Teraz parę słów o moim stosunku do mas proletariackich, który Pan mi wypomniał. Być może był tam jakiś poślizg myślowy, który zdradza moje złe nawyki, niezupełnie dla mnie samego świadome. Chcę jednak podkreślić, że w owym tekście przede wszystkim egzegetyczno-analitycznym starałem się nie wychodzić poza optykę marksowską i dlatego używałem takiego, a nie innego słownictwa. Był bym niemniej hipokryta, bijącym się w cudzą pierś, gdybym nie przyznał, że zaiste uważam istnienie elit za nieusuwalne, że elity, takie jakie wytworzyła nasza kultura począwszy od wieku XVII, mam jak dotąd za najlepsze z możliwych. Odrzucam też krytykę stosowaną przez postmodernistów, według których elity owe miałyby być obciążone grzechem pychy, imperialnych skłonności, totalitaryzmu duchowego, etc. Nie dostrzegam nic złego w poczuciu posłannictwa, jeśli ugruntowane jest na samowiedzy i ostrej jasności sądów

o sobie samym i o otoczeniu. W końcu wszyscy mówią o powołaniu artysty albo duchownego. Dlaczego nie mielibyśmy odnieść tego pojęcia również do autentycznych filozofów. Dlaczego zaprzeczać faktom tak samo oczywistym, że ktoś jest kobietą, a ktoś mężczyzną, że jedna osoba ma jasne, inna ciemne oczy — mianowicie, że ludzie z natury obdarzeni są różnymi dyspozycjami? Jeśli więc komuś opatrność udzieliła talent i potencję lepszego rozeznania naszej sytuacji egzystencjalnej i kulturowej niżli dane to jest innym, to osoba owa ma niejako obowiązek przekazywania (ale — podkreślam — nie narzucania) otoczeniu swojej wizji świata. Rzecz zatem nie w tym, czy należy się do elity, której opozycją mają być tzw. masy społeczne (oczywiście między pierwszymi a drugimi rozciąga się continuum z wszystkimi niezbędnymi do uwzględnienia niuansami), ale o tym jak i e są elity, jak i e postępują. Dla mnie autentyczna elita winna być świadoma, podobnie jak wyeksplikowane przeze mnie prawdziwe filozofowanie, swoich możliwości, tzn. tego, że proponuje zawsze *d y s k u s y j n e* rozwiązanie, że ma do nich przekonywać (a nie trzymać innych za uzdę). Nigdy nie miałem absolutnej pewności, że mam rację i czy uda się trafić argumentami do innych ludzi i zrealizować to, co zamierzyło się. W każdym razie — żadnego rozkazodawstwa i traktowania innych jak niezdolnych do myślenia. Wręcz przeciwnie, zakładałem, że myślenie, współmyślenie ich, można i należy rozbudzić i ożywić. Nigdy nie miałem siebie za Mojżesza, któremu na górze Synaj Pan Bóg objawił ostateczną prawdę. Uchylam więc w ogóle zarzut imperializmu intelektualnego, którym szczególnie chętnie operują Lyotard i Deleuze. Nie sądzę, że z racji fachowego wykształcenia lepiej filozofuję w sposób niejako automatyczny. Nic podobnego. Pośród owych zawodowców jest niestety mało

prawdziwych filozofów, z kolei zaś tzw. człowiek z ulicy może filozofować znakomicie. Natomiast tym, którzy owa iskrę mają, zaiste przypisuję zdolność wnoszenia świadomości, intensyfikowania samowiedzy. Jak łatwo domyśleć się, rzecz nie w przejściu od *Klasse in sich* do *Klasse für sich* (sprawa dzisiaj przebrzmiała), lecz w przejściu od konformizmu do buntu wobec *status quo*. Aktualnie, jak np. w grupie madryckiej pt. „El socialismo del futuro” zagadnieniem palącym nie jest realna versus, potencjalna świadomość klasy robotniczej naszych dni, lecz to czy socjalizm w ogóle ma sens i jaki ewentualnie przybierze kształt w obliczu rewolucji spowodowanej mikroelektroniką. Twierdzę, że filozof nosi żagiew za sobą (a więc nie tablice z przykazaniami bożymi!), gdyż niczego nie przyjmuje bez choćby szczypty wątpliwości. Otóż elity, których tu jestem adwokatem, zapraszają do współnamysłu, aby odsłonić problematyczność jakiegokolwiek dominującego (albo w skrajnej postaci — wyłączonego) układu rzeczy. Przekładając tę postawę na rzeczywistość społeczeństwa permissywno-konsumpcjonistycznego rzekłbym tyle. Choćby w rezultacie rzetelnej diagnozy zjawisk z wielu wymiarów kultury (chętnie użyłbym tu formuły antropologa Clifforda Geertzá o *thick description*, tzn. ujawniania struktur najbardziej znaczących, społecznie najbardziej doniosłych) — na czym wszelako nie można poprzestać, gdyż stawka jest nie tylko opis i analiza zastanych wartości, ale ich *wartosciowanie* — filozofowanie wchodzi w nieuchronny spór z panującymi konwencjami umysłowymi. Chce sprowokować człowieka masowego. Jemu wydaje się, że żyje w blasku, ale niepomny jest tego, że to blask sztuczny pośród zgiełku. Filozof ukazuje mu inne światło. Według mego rozeznania, nieporównywalnie cenniejsze od świateł, których dostarczają obezwładniające świa-

domość gigantyczne sieci współczesnych mediów. Pan zapytał mnie, czy nie mylę się w odniesieniu do potrzeby jakichkolwiek projektów emancypacyjnych. Odpowiedź, jak wynika z całego mego wywodu, brzmi nieskromnie: Chyba nie mylę się. Rzekłbym, że to nie tylko potrzeba, ale zgoła przymus. Co innego z oceną szans refleksji filozoficznej w moim ujęciu na reduktach, które tu szkicuję. Mogę się mylić gruntownie sądząc, że warto i należy demaskować nowo kreowane paradygmaty kultury. Przypomina się Witkacy z jego koncepcją szczęśliwego zbydlenia ludzkości i heroicznego oporu intelektualistów. Przypomina się Adorno z jego kruczają przeciw wszystko połykającemu przemysłowi kulturowemu. Moje przekonanie wynika nie z pogardy dla mas, ale z szacunku dla nich, być może bezpodstawnego. Rad jestem, że takie mam antecedence filozoficzne.

**A. Z.-J.:** — W gruncie rzeczy chodziłoby więc o rodzaj „słabej” majeutyki?

**S. M.:** — Niechaj będzie słabsza, ale majeutyka nieodmiennie edukacyjna w tym sensie, że uświadamia możliwości niezrealizowane i traktuje je jako dobro wyższe od zastanego. Jeśli kulawemu pomaga się przejść przez wąską kładkę, dlaczego nie oddać usługi duchowej — nb. obie propozycje mogą być odrzucone, bądź skądinąd mogą być nieudane. Metaforyka jest tu zresztą ryzykowna. Nie mam owego masowego człowieka za inwalidę, raczej za nie umiejącego skorzystać z wszystkich energii, że wyzyskującego swoje siły. Cóż tedy gorszącego, że głoszę moje poglądy, aby go do nich przekonać. Żaden to zabieg teokratyczny czy zgoła totalitarny jedynie zaproszenie do dialogu. Uporczywie przypominam, że nic nie objawiam ani nie wyrokuję.

Biorę jedynie odpowiedzialność za kondycję intelektualisty, któremu nie wolno wstydzić się, że chce świata innego choćby trochę lepszego niż ten dany. Lyotard przeznaczył mi grobowiec, nie przyjmuję tego werdyktu do wiadomości. Notabene Lyotard sam ideologizuje — intelektualizuje (a walczy z tym jako schorzeniem) nie godząc się z prymatem eklektycznej kultury i technokratycznym dyktatem. Ditto z Deleuze'm, który uważa swą rizomatykę za najprawdziwszy wyraz goszizmu. Jak widać sami swoi...

**A. Sz.:** — A co z nurtem, w którym zbiegły się projekty historyzoficzne z ponurą praktyką urzeczywistniając *Blut und Boden* czy też raję komunistycznego?

**S. M.:** — Nie mam nic do wyjaśnienia ponad to, co już wskazywałem w mych publikacjach. Jest sprawą oczywistą, że inkwizycja, spiskowe koncepcje dziejów aż po nazizm i stalinizm miały za sobą, tzn. w zapleczu, totalizujące myślenie. Nie podważam zasadności wielu dokonanych analiz, według których leninizm jest nieodrodnym dzieckiem oświeceniowych tendencji, a wszystkie odmiany faszyzmu mają źródła w ciemnym nurcie romantyzmu, a jeszcze wcześniej w gnozie. Uderzyło mnie w obcowaniu z fascynującym mnie myślicielem jakim był Gustaw Landauer, anarcho-komunista, zamordowany przez pravicowo zorientowaną juntę oficerską, że był on entuzjastycznym rzecznikiem idei *das Volkstümliche*, bardzo bliskiej protoplastom Hitlera i Himmlera, pielęgnowanej w estetyzującym (nietzscheańskiego rodowodu) nacjonalizmie, Arthura Moellera van der Bruck'a, a potem w wiedzy tajemnej, jako podporze pangermanizmu i żywiołu aryjskiego u von Lista i von Liebensfelsa. Proszę jednak wziąć pod uwagę

fakt kardynalny, że tak być może, ale nie musi. Totalitaryzm czy w ogóle despotyzm nie wynika automatycznie z postawy totalizującej jak i np. z teokratycznej. Można by raczej stwierdzić, że filozofia, jak wszystko w świecie, ulega zepsuciu czy wprost degeneracji. Te przypadłości nie są jednak jej cechami konstytutywnymi. Bauman przywołuje Foucaulta i Benthama zakładając, że Panopticum jest czymś nieuchronnym, że niechybną konsekwencją idealnego więzienia jakie urządzają innym intelektualistom, jest więzienie polityczne, obozy koncentracyjne, Holocaust. Przecież to jawne nadużycie materii historycznej. Ani ostracyzm intelektualny, ani więzienie polityczne nie jest następstwem całościowania obrazu świata. Notabene najostrzejsza krytyka totalitaryzmu wyszła spod pióra totalizujących umysłów. Z pewnością takim był umysł np. Hannah Arendt, ale również argumentów Isaiaha Berlina czy Poppera niepodobna inaczej postrzegać jak modernistyczną *f o r m a m e n t i s*.

**A. Sz.:** — Panie Profesorze, czy w tym przypadku nie miałyby racji Rorty upierający się przy starannym rozdzieleniu sfery publicznej i sfery prywatnej? Powiada on: bądźmy rycczami autonomii, myślicielami projektującymi utopijne wizje świata, lecz czynmy to na własny rachunek. Powstrzymujmy się od tego, aby nakłaniać innych do natychmiastowego wcielenia ich w życie. Za tym apelem Rorty'ego stoją jeszcze inne względy, o których nie ma tu potrzeby mówić. Warto jednak zapytać czy ów apel autora *Contingency, Irony and Solidarity*, aby nie mieszać różnych porządków dyskursu i działania nie zawisa przypadkiem w życiowej próżni, nie jest apelem bez szans na realizację?

**S. M.:** — Uważam, że nie do utrzymania jest rozdzielenie sfery publicznej i prywatnej na gruncie światopoglądowym. Zresztą Rorty w samej rzeczy, jak już dowodziłem, nieustannie przekracza granice prywatnej wizji świata. Nie umiem powiedzieć dlaczego Rorty upiera się przy swoim stanowisku. Z pewnością nie z kolektorii filozoficznej, raczej działają tu nader silne obawy, aby nie wpaść w sidła zbawienia innych na własną modłę, aby nie poświęcić — używając jego dykcjonarza — czarnej orchidei na rzecz Trockiego. Skoro jednak przyjmuje on za układ odniesienia restryktywny consensus (tu i teraz), skoro zaleca wychowywać młodzież „socjalizując” jej nastawienia i refleksje, skoro mimo idiosynkratyczności postawy filozoficznej mamy jednak apelować do solidarności ogólnoludzkiej, czy to nie jest publicznie *engagement* i to z racjami, które je intelektualnie podbudowują? Jego działalność nauczycielska jest zresztą uroczo dwuznaczna: publicznie oręduje za prywatnością, zamierzając przecież zdobyć dla swego poglądu maksimum zwolenników, a więc uniwersalizuje ową prywatność na tyle na ile może... W końcu to nie przypadek, że racje rozdziela on po równi. Tyleż Habermasowi co Foucaultowi.

**A. Sz.:** — Panie Profesorze, chciałbym teraz wnieść na wokandę naszej rozmowy sprawę dylematu przed jakim stoimy w Polsce. Mam przeświadczenie, że znajdujemy się w dziwnej sytuacji. Oto bowiem korzystając z refleksji filozofii i socjologii zachodniej, krytycznych wobec pewnych dogmatów modernizmu, możemy wyrobić sobie stosowny krytyczny dystans wobec całej, modernistycznej formacji kulturowej i cywilizacyjnej. Z drugiej strony jednak wiemy doskonale, że w Polsce muszą zajść wszystkie te procesy modernizacyjne, które reszta

zachodniego świata ma już za sobą. Właściwie powinniśmy pracować nad ich wprowadzeniem w życie lub złagodzeniem skutków ubocznych jakie ze sobą niosą. Nie bardzo zatem możemy sobie pozwolić na, zgodne z naszą wiedzą i świadomością, podkreślanie tych wszystkich pułapek wspomnianej tu formacji, w które prawdopodobnie wpadniemy. Jesteśmy jakby rozdwojeni: z jednej strony wiemy już mniej więcej czym to pachnie i moglibyśmy coś na ten temat powiedzieć, z drugiej strony jednakże wiemy też, że tę często gorzką pigułkę powinniśmy przełknąć, albowiem nie mamy innego wyjścia. Słowem zdając sobie sprawę, że nie wszystko w modernistycznym modelu urządzenia świata jest „w porządku”, wiemy jednocześnie, że ze względu na sytuację w jakiej się znajdujemy, powinniśmy właściwie udawać, także przed samymi sobą, że to, co oferuje nam klasyczna, modernistyczna wersja rozwoju, jest dokładnie tym czymś, czego powinniśmy w tym momencie pożądać. I dodatkowe pytanie: Czy zdaniem Pana Profesora polska humanistyka, a w szczególności filozofia i socjologia kultury dają dobre świadectwo tego dylematu, przed którym stoimy? Czy dostrzegają one ślady refleksji postmodernistycznej w polskiej kulturze? A gdzie Pan Profesor skłonny byłby je lokować?

**S. M.:** — Nie odważyłbym się oceniać aktualnego stanu rzeczy w filozofii polskiej. Ośmielię się jedynie zauważyć, że mamy znikomą liczbę filozofów kultury. Wyjąwszy Kołakowskiego — gwiazdę pierwszej jakości i wybitnie utalentowanego Kmity, a ja też z opóźnieniem zaciągnąłem się do tej niewielkiej gromadki — dopiero wyłania się w ośrodku poznańskim oraz wokół warszawskiego Instytutu Kultury zespół badaczy, którzy stawiają czoła problematyce przez Pana nakreślonej. Czynią



to coraz lepiej, choćby na płaszczyźnie informacyjno-analitycznej. Na ogół jednak wciąż panuje nie-do-wrażliwość albo po prostu głuchota w odniesieniu do przełomu kulturowego. Źródła jej widzę nie tylko w innej tradycji filozofowania, lecz w wieku jej przedstawicieli hermetycznie zamykających ich wobec postmodernizmu. Ponadto — nie tylko w znaczącym wpływie kościoła, ale także i przede wszystkim w naszym innym kontekście cywilizacyjno-kulturowym. Sam Pan to uwybraźnił, wprawdzie w formie pytającej, ale zapewne wie Pan równie dobrze jak ja, że rozważania o postmodernizmie jako, jak powiada Jameson, „logice kulturowej”, są w pełni sensowne wówczas, kiedy umiemy wskazać jego infrastrukturę. U nas jej jeszcze nie ma. Gdzie nam do społeczeństwa dostatku, na którego podglebiu może rozwinąć się społeczeństwo masowe tego stopnia, aby permissywnym stał się biblią codzienności. Stąd też — jak to wielokrotnie bywało w dziejach naszej kultury — zapożyczamy „logikę kulturową” z zachodu Europy (włączam w ten model również USA i np. Kanadę) i próbujemy wyrównać szyki, aby nie spóźnić się do biesiady pod hasłem „Najmodniejsza współczesność”. Oczywiście efekty tego pościgu nie są najlepsze. Niemniej mamy naszą polską odmianę postmodernizmu zarówno w praktyce artystycznej jak i w filozofowaniu (średnie pokolenie, które Państwo oboje reprezentujecie). Ja odnoszę się do tego zjawiska na serio. W odróżnieniu od wielu innych kolegów, którzy postmodernizm mają za aberrację umysłową, uważam zajmowanie się tą problematyką za wysoce owocne i wcale nie dziwi mnie ani oburza akces do Derridy, Lyotarda czy Rorty'ego. To przecież mistrzowska lekcja krytycznego filozofowania. I stawianie pytań trafiających w sam środek tarczy, tzn. dotyczących dzisiejszej sytuacji kulturowej, którą uznaje się bądź za kryzysową,

bądź za życiodajną. Wszystko ponadto wskazuje, że zaczyna się w nas krystalizować swoista infrastruktura owej nowej mutacji. Wyraźnie świadczy o tym coraz bardziej chwiejny status intelektualistów, choć wciąż jeszcze podpisują jakiegoś zbiorowe listy, licząc na to, że szerokie audytorium liczy się z ich autorytetem.

Pytano mnie za granicą, czy polskie malarstwo napowrót przedstawiające można uznać za egzemplifikację postmodernizmu. Samo pytanie wskazuje, że turpizm warszawskiej „Grupy” czy wrocławskiego „Luxusu” budził, uzasadnione według mnie, wątpliwości. Zaiste poza paru dziełami, np. wczesnego Włodzimierza Pawłaka oraz Mariusza Stanowskiego uparcie testującego tę pokusę, trudno mówić o pokrewieństwie ich twórczości do tego, co produkuje się dla rynku np. amerykańskiego czy niemieckiego. W zakresie architektury stykamy się nie tyle z eklektyzmem podpartym pastiszami, co z nurtem, który Jencks nazwał „revivalism” — tak jest np. w przypadku kościoła Zmartwychwstańców w Krakowie albo budowanego teraz kościoła pod wezwaniem św. Andrzeja Apostoła w Kościelcu k. Koła w poznańskim. O filmie naszym pisałem — nie warto powtarzać się. Poza „Łabędzim śpiewem” nie ma żadnych próbek do sprawdzenia. W zakresie muzyki P. Szymański napewno da się interpretować jako postmodernista, ale wydaje mi się, że jest on (co szanuję niezmiernie) obciążony awangardową samowiedzą i dlatego właściwie tworzy swoje dzieła głównie, albo jedynie, dla wyrafinowanej garstki odbiorców. Notabene tak samo odbieram i kwalifikuję wytwornie intelektualną powieść Ewy Kuryluk *Wiek XX*, którą teraz u nas przekładają. Porębskiego *Z* również jest tylko dla smakoszów, którzy rozumieją jego wieloraki i stylistycznie pisanie i eklektyczne zde-  
rzanie ze sobą rozmaitych konwencji gatunkowych i iko-

nologicznych. Na dodatek, czytam tę powieść jako przesłanie nawiązujące do idei *ricorso* G. Vico, a postmodernizm, jak zakładam, unika jakichkolwiek przesłań. W teatralnej sztuce mamy niezwykle pomysłowego i perwersyjnego Hanuszkiewicza, ale i tu niepełna konsekwencja, aby pochwalić się własną odmianą nowej mutacji. Być może, w środowisku filozoficznym objawia się pierwsze samodzielne interpretacje postmodernizmu — Banasiaka, Matuszewskiego, Sławka i Rachwała, obojga Państwa. Cieszę się, że ruch ten ożywia się. Mniej cieszy mnie ślepe zauroczenie importowanymi ideami, ale to zapewne nieunikniony produkt uboczny. W ogóle trzeba w tym momencie wyznać, że czytając Lyotarda i Baumaną mam poczucie niekiedy, że piszą w moim imieniu, ale natychmiast uświadomiam sobie, że oni nazywają przejawami postmodernizmu to, co ja wyprowadzam właśnie z modernizmu. Tak więc wywody nasze przy pozornej zgodzie osadzone są w odmiennym, zgoła przeciwnym kontekście.

**A. Sz.:** — Dla mnie jednym z takich wyznaczników projektu modernistycznego na płaszczyźnie cywilizacyjnej jest gospodarka wolnorynkowa, państwo prawa i demokracja parlamentarna. Każdy z tych elementów budzi moją wielką sympatię, ale... No właśnie, nie brakuje w literaturze zachodniej głosów podważających np. wizerunek państwa jako siły organizującej procesy modernizacyjne. Wszyscy pamiętamy znakomite, demaskatorskie analizy agend nowoczesnego państwa przeprowadzone przez Foucaulta. Również profesor Bauman niezwykle sugestywnie obnażył autorytarny charakter działania nowoczesnego państwa, nie wspominając już o Jürgenie Habermasie, który pozostając wierny projektowi modernistycznemu jako takiemu, dokonał jednocześnie głę-

bokiej krytyki funkcjonowania mechanizmów nowoczesnej gospodarki rynkowej, plebiscytarnej demokracji oraz dominujących kulturowo wzorów życia rozwiniętych społeczeństw zachodnich. Znany jest też Critical Legal Studies Movement, który można chyba interpretować jako orientację w filozofii prawa ukazującą jego nowoczesne formy, jako przykrywkę dla dominacji i różnorodnych form ucisku. Przykłady tego typu refleksji można by mnożyć. Tu jednak chciałbym wskazać jedynie na sytuację, którą tak doskonale uchwycił Zygmunt Bauman. Oto potrzeba nam w Polsce, do budowy takiego społeczeństwa o jakie nam chodzi, pewnego zaplecza aksjologicznego, motywacyjnego, które swego czasu opisał przekonująco Max Weber. Chodzi, z grubsza rzecz ujmując, o etykę ograniczenia i wewnątrzświatowej ascezy, która przyczyniła się do powstania i rozkwitu kapitalizmu na Zachodzie. Tymczasem jak zauważa Bauman, etyka ta jest obecnie coraz bardziej wypierana przez etykę hedonistyczną, w której nie ma mowy o jakichkolwiek wyrzeczeniach. My zaś patrząc na hedonistyczny Zachód nie mamy wcale ochoty powtarzać drogi wytyczonej „wewnątrzświatową ascezą”, postrzegając go dzisiaj jako raj konsumpcyjny. A jednak takiej właśnie „wewnątrzświatowej ascezy” potrzebowalibyśmy, aby w miarę szybko zbudować nowoczesne państwo o gospodarce rynkowej. Rzecz jasna nie należy przesadzać. Nie chodzi oczywiście o jakąś powtórkę procesów modernizacyjnych, które zaszły w Anglii czy Holandii dwieście lat temu. Sytuacja Polski jest odmienna. Z drugiej strony jednakże dominacja etyki hedonistycznej w naszym kraju może wydatnie wyślawić te procesy modernizacyjne, na które jesteście prawdopodobnie skazani. Wystarczy bacznie obserwować poczynania naszych domorosłych przedsiębiorców, aby dostrzec istnienie sygnalizowanego tu przeze mnie

problemu. To, co tu mówię sygnalizuje jedynie fakt uwikłania intelektualistów w Polsce w trudną grę polegającą na wazeniu racji pomiędzy krytyką całego projektu modernistycznego, czy tylko niektórych jego aspektów (co mnie akurat wydaje się rozsądniejsze) a „obiektywnymi zapotrzebowaniami” naszej cywilizacyjnej i kulturowej sytuacji. Być może zatem skazani jesteśmy na jakąś formę samoograniczającej się krytyki, jeśli tylko chcemy zachowywać się odpowiedzialnie w sensie obywatelskim? Czy jednakże taka samoograniczająca się krytyka jest rzeczywiście czymś, na co możemy z całą świadomością przystać?

**S. M.:** — Zaiste jesteśmy teraz uwikłani w sytuację, którą charakteryzuje się szczególną mieszanką tradycyjnego kodu aksjologicznego, niespełnionego wciąż projektu, chyba raczej modernizacyjnego niż modernistycznego. To jednak różnica, gdyż pierwszy dotyczy cywilizacyjnych zdobyczy i pewnych widocznych już przejawów tendencji postmodernistycznych. Moje zastrzeżenia w stosunku do tego, co Pan wyłożył, sprowadzałyby się do następujących kwestii. Nie należy nazbyt pośpiesznie przekreślać koncepcji Habermasa. Jeśli przez projekt modernistyczny rozumieć optymalną zgodność wolności osobistej z więzami wspólnotowymi (sądzę że jest to pułap owej wizji w jej aspekcie emancypacyjnym), stawka ta wydaje mi się wciąż bezcenna. Nie do wyrzucenia za burtę jako archaiczny balast. Przyjmuje, że projekt taki nie da się spełnić nigdy w sposób całkowity. Jego figurą może być tylko asymptota, ale też bez niej egzystencja nasza, indywidualna i społeczna, skarłałaby. Po drodze bowiem do tego nie dającego się ucieleśnić ideału, możliwe są sukcesy, o które warto pokusić się. Na przykład regulowanie wzajemnych relacji, zawsze pozosta-

jących w napięciu, między wolnością a równością, braterstwem a sprawiedliwością, etc. Projekt modernistyczny wydaje mi się zatem — tyleż dla zachodniego świata (właśnie dlatego, że cierpi na nadmiar triumfów cywilizacyjnych i niedowład wartości określających sens istnienia), co i dla nas (na dorobku, który nie wiadomo dokąd nas zaprowadzi) — ze wszech miar nadal żywotny. Co tyczy się gospodarki wolnorynkowej, państwa prawa, demokracji parlamentarnej, to przy wszystkich ich uchybieniach, które można zmniejszać bądź nawet eliminować, nie znajduję w tych założeniach nic anachronicznego. Prawda, że jesteśmy zacofani w rozwoju ekonomicznym i społeczno-politycznym, a to narzuca naśladowanie zastanych wzorów, często już zestarzałych i powtórki pewnych praktyk przebrzmiałych w tamtych bardziej dojrzałych warunkach. Niemniej z punktu widzenia zasadności, która ma respektować *z o o n p o l i t i c o n*, uznając za fenomen korzystny, że trzymamy się — przynajmniej doktrynalnie — owych założeń. Wiadomo mi jak przebiega w USA dyskusja wokół *Critical Legal Studies*. Tam wszelako, przy nienaruszalności *civil liberties* i najświetniejszej konstytucji, rozwiązania te, to co najwyżej poprawki do prawa, które inercyjnie trwa. Co innego u nas — nie tylko po rządach zlegalizowanego bezprawia, ale w kontekście nader ubogiej kultury prawniczej. Jeśli więc rozpatrujemy ułomność naszego życia publicznego, tę szczególną *U n z e i t m ä s s i g k e i t d e r Z e i t* (Bloch za Marksem chyba trafnie ją zanalizował jako znamienne przejawy nowożytności, cierpiącej na przyspieszone przemiany i arytmie, która jest naszym ustawicznym kompleksem), to za układ odniesienia przyjąłbym nie postmodernistyczny konsumpcjonizm, ale np. Szwecję albo Szwajcarię, wciąż zadomowione w modernizmie. Bardzo to wysokie poprzeczki, ale też na ich tle uderza

złowieszczo nasza retoryka kombatancko-martyrologiczna, sztafaż narodowo-patriotyczny (z czkawką po-mesjanistyczną), no i niekiedy zakusy kościoła, aby objąć władztwo dusz. Kościół u nas zmodernizował się dogłębnie tylko w wąskiej grupie intelektualistów i młodzieży studenckiej. W zestawieniu z tym, co działo się przed rokiem 1939, to odległość nieba od ziemi. Mamy wspaniałych księży, którzy *Vaticanum II* przemyśleli do dna. Jest niestrudzony ksiądz Tischner, umysł nieposzedni, ale to cienka warstwa. Dlatego też nie postmodernistyczne (dla mnie zresztą nazwa ta jest w odniesieniu do teologii jawnie bałamutna) prowokacje H. Coxa czy H. Kunga trzeba by brać za miarę współczesności, lecz raczej *Centesimus annus* i wszystkie społeczne encykliki Jana Pawła II. Kluczową sprawą jest to, czy kościół będzie ewangeliczny (w zgodzie z Kazaniem na górze), czy instytucjonalno-hierarchiczny z tendencją ku politycznieniu swych aspiracji przywódczych.

Wreszcie kwestia etyki. Refleksje Zygmunta Baumana są niesłychanie, jak wszystko co pisze, stymulujące. Muszę jednak zgłosić *notum separatum*. Etyka hedonistyczna to formuła karkołomna. Etos to tyle co zwrócenie się ku Innemu. Jeśli nie odpowiedzialność za drugą osobę, to chociaż liczenie się z nią. Ktoś kto postanawia żyć wedle reguły doraźnych przyjemności, unicestwia etos. Tak zresztą egzystuje wielu osobników w społeczeństwach permissywnych. Etykę przekazali gilotynom. Nie tego chce oczywiście Bauman, który — odwrotnie — chciałby ją uwolnić od presji jakichkolwiek nakazów i tym samym uautentycznić. W rzeczy samej, pozbawiając ją rdzenia ontoegzystencjalnego, postmodernizm oddaje ją niestety na pastwę *hedon*, okolicznościowych racji, obojętności na drugiego, tolerancji, która nie toleruje zobowiązań. Bauman zresztą sam te zagrożenia uwypukla.

**A. Z.-J.:** — Tu muszę zaprotestować. Przecież punktem wyjścia Baumana (i to ciągle rozwijanym i modyfikowanym w kolejnych pracach) jest koncepcja Lévinasa, który pod powierzchnią zwalczanego narcyzmu, hedonizmu, etc., odnajduje i eksponuje „odpowiedzialność za Innego” jako podstawowy czynnik definicji podmiotowości. 'Ja' określa się dopiero w tej relacji i to jest relacja pierwotna, podstawowa. Powiedziałabym, że to niezwykle radykalnie 'etykocentryczna' wizja kultury, stawiająca jednostce ogromne wymagania (aż do „sterben für...” co Lévinas wyakcentował w swojej polemice z Heideggerem i co Bauman podtrzymuje w Postscriptum do *Śmierci, nieśmiertelności...*

**S. M.:** — Rzeczywiście zagalopowałem się. Dziękuję za Pani natychmiastową interwencję. W kwestii tak fundamentalnej nie wolno myśleć na skrót. Spróbuję rzecz wyłożyć gruntowniej na tyle, na ile tu czasu i miejsca starczy. Bauman jak podkreśliłem, nie jest rzecznikiem etyki hedonistycznej, ale słusznie przypisuje ją postmodernizmowi, który traktuje przecież z aprobatą. Stąd dwuznaczność jego stanowiska, zresztą ewoluującego. Co innego czytamy w jego *Intimations...*, co innego w traktacie o *Mortality...* Co więcej, w eseju po polsku opublikowanym o moralności bez etyki, rzecz zmienia się jeszcze bardziej, gdyż etyka (jakakolwiek) zostaje zregradowana, jako balast modernistyczny z zaszłościami. Ponieważ o eseju tym piszę gdzie indziej, skupię się tu na ostatnim dziele Baumana *Postmodern Ethics* z 1993 roku. Jest tak właśnie jak Pani stwierdziła — książka ta przynosi druzgocącą krytykę reguły „anything goes” gospodarującej relacjami moralnymi. Autor uważa taki postmodernizm za pokraczny, co w pełni podtrzymuje moje uwagi krytyczne przed chwilą wyłożone. Zdziwiał

jące jest natomiast, że Bauman za orientację postmodernistyczną (właściwą) przyjmuje tu koncepcję Lévinasa, którą wspaniale rozbudowuje. Według mnie to zabieg dziwaczny i oczywiście nieporozumienie. Sprzyjam całym umysłem i sercem temu, co autor wykłada, ale podciąganie tego pod postmodernizm uważam za bałamutne. Spór mój z Baumanem w tej materii wymaga oddzielnego szkicu. Przede wszystkim zaś polemiki z Lévinasem, którego autor zazwyczaj czujnie krytyczny czyta jak księgę bezspornych mądrości. Lévinas nie uwolnił się bynajmniej od ontologii, fundamentów (zasad pierwszych), imperatywów, co Bauman uznaje za kluczowe wyznaczniki modernistycznej postawy. Lévinasa bycie zakładnikiem Twarzy Drugiego, nastawienie na, ściśle biorąc, dla — Drugiego, a nie wespół z nim (Heideggerowski *Mitsein*) jest na wskroś związane z istnieniem pierwiastkowym każdego podmiotu, który ofiarowuje siebie Drugiemu bez liczenia na wzajemność. Każdy taki akt etyczny jest syngularny, ale owa syngularność jest uniwersalna. Stanowi potencję i przymus wewnętrzny każdego człowieka. Słowem Lévinas ontologizuje etykę. Nie twierdzą tu, że jego koncepcja jest swoistą kontynuacją myśli Heideggera, któremu sprzeciwia się. Nic podobnego. Jest to filozofia (etyka) na wskroś oryginalna, na pewno ostro skontrastowana z tym, co głosi, filozoficznie zorientowana, po-Durkheimowska socjologia. Bauman ma więc słuszność podkreślając jej nieredukowalność do wszystkiego, łącznie z filozofią dialogu Bubera, co dotąd znaliśmy. Jednakowoż myli się, kiedy tę całkowicie modernistyczną koncepcję, graniczącą z mistycznym filozofowaniem (sytuacja źródłowego, tajemniczego, gdyż niewystarczającego i nie wymagającego tłumaczenia, gestu etycznego w obliczu ciemnego Boga, którego epifanią jest twarz Bliźniego!) nazywa — po co i na co? — post-

modernistyczną. Tak czy inaczej, dygresja ta dowodnie wskazuje, że etyki na tym, co charakteryzuje infrastrukturę społeczeństwa postmodernistycznego, ugruntować niepodobna. W tym sensie jesteśmy wszyscy razem — Bauman, Pani jako jego sprzymierzeniec i ja jako jego polemista.

A teraz wracam do głównego wątku mej odpowiedzi na pytania pana Andrzeja. Otóż przyzna Pan zapewne — nawet jeśli umyślnie przeczerpiłem obraz — że hedonizm nie jest najwłaściwszą receptą dla moralności Polaków *rebus instantibus*. Panująca do 1989 roku ideologia już długo przed tym wyczerpała swoje niebagatelne impulsy etyczne (nie mam na uwadze walki klas i nieubłaganego niszczenia przeciwników, rzeczywistych czy urojonych, lecz Marksowską zasadę samorealizacji wespół z innymi). Tym bardziej potrzebny jest na tych ugorach etos anty-hedonistyczny. Ewangeliczny z pewnością, a jeśli obok niego inny, to zdolny współzawodniczyć z wielkością tamtego. Etos buddyjski? Ale ten przyciąga tylko młodych ludzi i to w ograniczonym zasięgu. Etos liberalistyczny? Być może, ale trzeba by uściślić, co ma się na myśli. Jeśli jakiś nieokreślony „kodeks bez kodeksu” gwarantujący szanowanie cudzej wolności, to za mało. Właśnie takie stanowisko, nie bez kozery, budzi niepokój i obawy nie tylko rzymskich katolików, ale wszystkich wyznań chrześcijańskich. Według mnie, to zresztą żadne wsparcie i ujście dla postmodernistycznej swawoli, gdyż liberalizm mówi o naturze człowieka jako jednostki i naturze społeczeństwa, a natura to coś esencjalnego. Można jednak zinterpretować jego założenia przekładając je na etykę pilnującą jedynie własnego ogródka. W każdym razie — z punktu widzenia socjologicznych sondaży i mej obserwacji kibica naszego forum publicznego — nie wynika, aby groziła fala he-

donizacji sposobu (stylu) życia. Kiedy badania notują 95 procent katolików (przypomnijmy, że 50 procent to mniej lub więcej autentycznie wierzący), kiedy na Jasnej Górze składa się huczne — drugie po Janie Kazimierzu w historii polskiej — ślubowanie na Najświętszą Marię Pannę, która ma być opiekunką Polski, trzeba by raczej doradzać, aby większość tych ludzi podjęła wysiłek zrozumienia i tolerowania etyki innej niżli ich własna. Oby uznali, że ci inni mogą żyć bez skazy owej inności. Czy aby moje refleksje nie są naznaczone pokoleniowo? Czy Państwo je podzielają? Czy wasi studenci nie mniemają, iż do archeologii postaw należy zaliczyć nie tylko kościelną parafianšczyznę, ale również moje tęsknoty za mniej więcej jasnym kodeksem etycznym? Może dla nich stanowią okaz mamuci odprawiając żałobną mszę z racji odczarowania elit intelektualnych? Nie znam na to pytanie odpowiedzi. Państwo są bieglejsi w tej materii niżli ja.

Dokąd więc zajdziemy? Same znaki zapytania. W okresie interregnum, w stanie niejako zawieszenia społeczno-kulturowego, szukam przymierza z poglądami Karola Modzelewskiego, który drogi od komunizmu szkicuje, ostrzegając przed powielaniem rozwiązań właściwych dla społeczeństw zachodnich (gdyż te, co u nas nie dociera do świadomości powszechnej, cierpią na rosnące konflikty we wszystkich dziedzinach życia publicznego). Aprobuję w pełni postawę niezależności duchowej Adama Michnika (istnego intelektualisty, bowiem permanentnie zgłaszającego swoje *caeterum censeo*), a jako wzór osobowy skłonny jestem wskazać Jacka Kuronia, człowieka na wskroś społecznego, „przyjaciela ludzi” bez względu na system i rządzącą kastę. Nie twierdzą, że nie można by znaleźć u nas jeszcze kilku osób równych im rangą intelektualno-moralną, ale mnie, mej perspektywie filozoficznej, są oni najbliżsi.

**A. Z.-J.:** — A czy nie sądzi Pan Profesor, że brak nam takiej perspektywy intelektualnej na miarę Brzozowskiego — osadzonego z jednej strony znakomicie we współczesnych prądach myślowych, a z drugiej — analityka sytuacji polskiej kultury (i jej krytyka oczywiście)? Pisał o tym ostro Rafał Grupiński, naczelny redaktor poznańskiego „Czasu Kultury”...

**S. M.:** — Czy Pani naprawdę sądzi, że koncepcja Brzozowskiego miała silną podbudowę empiryczną? Miała raczej niebywały impet filozoficzny, stąd te ciągłe zmiany, akcesy do różnych światopoglądów, gorączkowe szukanie alfy i omegi. Ponadto wyjątkowa inteligencja i wrażliwość oraz słuch uczulony na dramatyczny przełom, który dokonywał się w jego czasie i którego był nie tylko obserwatorem, ale i uczestnikiem.

**A. Z.-J.:** — Tak, ale te wszystkie rozważania były osadzone w materiale kulturowym — w literaturze, krytyce, publicystyce, w atmosferze, którą oddychał na co dzień.

**S. M.:** — Przyjmuję ten zarzut, jeśli jest do mnie skierowany. Za mało jestem osadzony w sferze *Lebensweltu*, (choć czytam sporo gazet i nie cierpię na uwiąd ciekawości raczej rozrzutnej) za mało też mam rozeznania socjologicznego. Na usprawiedliwienie mogę dodać tyle, że nasza socjologia kultury nie bardzo jest w tym względzie pomocna. Dopiero teraz w Instytucie Kultury powoli ogłasza się wyniki badań, wycinkowych zresztą. Najwięcej korzystałem i korzystam ze studiów Aldony Jawłowskiej, Elżbiety Tarkowskiej, Anny Wyki i ich grona.

**A. Sz.:** — Czy ja mogę zadać Panu Profesorowi jeszcze dwa pytania? Jedno nawiązuje do tego, o czym już mówiliśmy. Ciekaw jestem czy Pan Profesor pokusiłby się o prorocstwo i odpowiedział na pytanie, co zdarzy się po przeminięciu fali postmodernizmu, jeśli uznamy oczywiście, że jest to fala stylu kultury, który będzie już trwał, jak sugerują niektórzy teoretycy. Czy można sobie zatem wyobrazić jak będzie wyglądała kultura postpostmodernistyczna? Czy będzie to kultura powrotu sacrum jak to prorokuje Daniel Bell? Czy będzie to kultura opanowana nową falą fundamentalizmów religijnych i narodowych? A może powoli będziemy obsuwać się w jakąś bylejakość duchową i cywilizacyjną, zapominając nie tylko o tym, co najlepsze w modernizmie, a co Pan wraz z innymi filozofami takimi jak Jürgen Habermas i Ernest Gellner chciałby ocalić, lecz i o tym, co dobre w postmodernizmie, a co z kolei jest bliskie myślicielom takim jak np. Rorty?

Drugie pytanie ma charakter trochę biograficzny. Wydaje mi się, że śledząc sposób myślenia Pana Profesora dostrzegam bardzo wyraźnie przywiązanie do tradycji krytycznego myślenia typowego np. dla szkoły frankfurckiej. Mam wrażenie, iż ten sposób myślenia, nazwijmy go lewicowo-emancypacyjnym, jest w tej chwili w odwrocie, a z pewnością w Polsce, gdzie zresztą nigdy tak naprawdę nie był popularny (może za wyjątkiem lat sześćdziesiątych). Przyznam, iż i mnie przy wszystkich zastrzeżeniach takie podejście do filozofii i w ogóle roli nauk społecznych czy humanistycznych jest bardzo bliskie. Czy jednak będzie ono mogło w Polsce przetrwać i czy przetrwać powinno?

**S. M.:** — Na pierwsze pytanie odpowiem krótko, drugie wymagałoby oddzielnej rozmowy, gdyż dotyczy

meo biogramu intelektualnego, ale spróbuję mu szkieletowo sprostać. Co do przyszłości — nie lubię wypowiadać się i odradzałbym to zajęcie nie tylko amatorom — futurologom. Wolę wróżki, gdyż przynajmniej wiadomo, że nie mają aspiracji do przewidywania dobrze uzasadnionego. Całe doświadczenie XX wieku stawia wręcz bariery snuciu dalekosiężnych prognoz. Jesteśmy u progu następnego milenium. Wiemy na pewno, że wzięły w łeb utopie pozorujące koncepcje o kompetencjach wszechwiedzy dotykającej trzewi historii, jej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Wskazywane jako pewniki prawidłowości i prawa okazały się równie rzekome jak mistyfikacje, którym ulega ślepo zakochany człowiek. Miał to być wiek spełnienia się, zwycięstwa komunizmu na całym świecie, okazał się jego kłeska. Wiemy tyle tylko, że był to wiek totalitaryzmów i amerykańskiej, która wszakże powoli traci na rozpędzie. Historia wyzbyta procesów nie tylko jednoliniowych, ale żelaznych konieczności, jawi się nam jako gra możliwości nie całkiem przewidywalnych. Stąd moja nieufność do np. planowania kultury, co mnie w PRL-u wpiersz sierzdzilo, a w końcu śmieszyło. Postępując w zgodzie z tymi przesłankami umiem odpowiedzieć jedynie odnośnie do najbliższego jutra, gdyż dotąd tylko sięga racjonalna ekstrapolacja tego, co dzisiaj da się zaobserwować i analizować. Tak więc, czy postmodernizm minie w ogóle jest pytaniem niefortunnym. Wszystko oczywiście przemija, ale rzecz nie w tym, lecz kiedy ta nowa mutacja, która być może jest otwarciem nowej formacji kulturowej, zacznie wysychać. Tego zaś nie sposób antycypująco rozstrzygać. Wydaje się, że nowa pusta „plemiennosc” tak zachwalana przez postmodernistów okaże się doświadczeniem równie drastycznie bolesnym jak ciągła feria zakupów i brodzenie w samych doraźnych saty-

sfakcjach, że wyczerpią się atuty tego trendu. Teraz zawiadnęły umysłami formuły „wszystko jest różnicą” oraz „wszystko jest powtórzeniem” (u Deleuze’a, a w jaskrawszym jeszcze wydaniu u Derridy). Cóż to jednak znaczy? Tyle co następuje: że egzystencja jest przypadkowa, heterogeniczna, zanurzona w chaosie, że trzeba aprobować przygodność i zwiewność wszelkich wartości, że człowiek, jak z euforią dowodzi Welsch, ma tysiąc twarzy — masek zdeteminowanych okolicznościami i każdy(a) jest od każdego(ej) oddzielony ową sakramentalną osobowo-bezosobową różnicą, a na dodatek jeszcze, że historia, w szczególności kultura, żywi się sztancami i kliszami w ich jedynie nieco zmienionej postaci, tak by świeciło się święto „zwłoki semantycznej”. Można w tym, jeśli uprzeć się, znaleźć sens. Według mnie jednak to raczej nie-do-sens. Spodziewam się tedy, że umysły otrząsną się z tego zachłyśnięcia, opamiętają się. Ale kiedy to nastąpi i ku czemu będzie zmierzać, nie wiem. Może być zresztą całkiem inaczej — ogólne zacządzenie łatwością istnienia. W każdym razie powrót do sacrum, który Pan przeciwstawia tej nowej orientacji. (Ja podobnie myślę uważając, że są to dwie przeciwstawne sobie reakcje na modernizm) nie jest sprawą przyszłości, lecz teraźniejszości. Nie jest to układ sekwencyjny, lecz równoległy. Między tymi siłami toczyć się będzie walka; w tej chwili jest nierówna, gdyż postmodernizm ma za sobą olśniewające sukcesy cywilizacyjne. Niemniej coraz więcej ludzi opowiada się za zasadą Schumachera „małe jest piękne” i za alternatywą „albo być, albo mieć”, kładąc nacisk na bycie autentyczne, przynajmniej jego eksploatację. Coraz częściej spotyka się fascynację przepowiadaną Erą Wodnika po naszym czasie, marnym czasie Ryby z jego zwyrodnieniami, których nie sposób już nie dostrzec. Jeśli więc wolno cokolwiek sądzić o najbliż-

szych dwu dekadach, to będą one areną współistnienia rozmaitych, skłóconych ze sobą tendencji. Co zaś wyjawi się jako nurt dominujący (jeśli w ogóle), naprawdę trudno przewidzieć. Próby całkowitego „odczarowania świata” zderzą się z kontrpróbą ponownego „zaczarowania”. Elity stare zostaną skazane na zagładę bezwzględna, ale znajdują jeszcze sojuszników i będą bronić się do upadłego. „Pax Americana” ustąpi kulturze Pacyfiku — Japonia i Chiny wysuną się na czoło pochodzą ludzkości. W tym momencie muszę jednak uszczypnąć się i zamilknąć, gdyż zaczyna mnie wciągać wir wróżbiarstwa.

Przejdźmy więc do drugiego pytania, Marksizm nie był moim przeznaczeniem, mimo że w domu — dzięki pasjom i bibliotece ojca — zetknęłam się jako chłopiec z lekturą socjalistyczną. Wybrałam ten światopogląd, gdyż wydał mi się po Holocaulście najwłaściwszym projektem budowania więzów międzyludzkiej w skali globalnej. Czy był to wybór z pokrewieństwa? O tyle tylko, że miałem dużą wrażliwość na krzywdę społeczną i że szukałem filozofii, która byłaby związana bezpośrednio z *praxis* historyczno-kulturową. Później było tu już pokrewieństwo z wyboru. Marksa czytałem podczas okupacji nazistowskiej, mając za sobą lektury H. de Mana, Róży Luksemburg, austromarksistów, Antona Pannekoeka i przede wszystkim ukochanego przez mego ojca, Abramowskiego. Czytałem więc Marksa krytycznie, w szczególnym przyznaniu. W roku 1948 postanowiłem zostać leninista-stalinista. Zaszczepiłem sobie bielmo na oczach. Łatwiej to poszło niż kolejna operacja, którą sam musiałem dokonać, tzn. zdjęcie tej katarakty. Po 1956 roku główne inspiracje czerpałem nie z obcowania z frankfurczykami, ale raczej z młodego Lukácsa, Gramsciego i Korsch. Miałem ponadto znakomite wsparcie duchowe w tym, co wówczas publikowali Kołakowski i Baczko,



moi najlepsi koledzy na wydziale filozoficzno-socjologicznym UW. Dopiero znacznie później wybiła wreszcie godzina Adorna i Horkheimera oraz Marcusego, do którego zbliżyłem się podczas jednego z moich pobytów w USA. *Dialektykę Oświecenia*, o czym nie raz pisałem mam, za jedno z nieprzeciętnych dzieł naszego stulecia. Ortega y Gasset w okresie kiedy społeczeństwo masowe dopiero pączkowało mógł ciskać gromy na *Mass-menscha*. Adorno i Horkheimer — zwłaszcza w świetle ich amerykańskich doświadczeń — musieli bronić elit duchowych przed wszystkożernym przemysłem kulturowym. My dzisiaj w dojrzałej fazie owego społeczeństwa, w obliczu wspomnianego zjawiska „odczarowania elit intelektualnych” mamy do wyboru albo poddać się nowej mutacji, albo trwać na cytadeli. Wybrałem tę drugą ewentualność i w tym sensie jestem krewniakiem frankfurtyczyków. Zresztą powinowactwo z nimi jest głębsze. Siega do korzeni marksizmu, który można przecież wielorako adaptować. Moje myślenie było od początków — wbrew szkole lwowsko-warszawskiej, której jestem wychowankiem, wbrew kultowi nauki jako wiedzy najbardziej wiarygodnej i miarodajnej — sprzeciwem wobec nadawaniu filozofii charakteru nauko-podobnego. Irytował mnie marksizm, który miał być ekstraktem racjonalności logiczno-metodologicznej i historiozofią naukowo sprawdzalną. Dopuszczałem jedynie wzajemne sprawdzanie wyników badawczych przez oba te, odrębne rodzaje poznania. Filozofię uważałem zawsze za pewien projekt światopoglądowy, którego w żaden sposób nie da się udowodnić w całej rozciągłości, gdyż dowody czerpane z empirii czy nauk poszczególnych są zawsze cząstkowe i zawodne. Ślady tego stanowiska uchwytne są w mej książce o przedmiocie i metodzie estetyki, pisanej w roku 1966. Po niej zarzuciłem próby odwoływania się do

nauki, która miałaby, choćby cząstkowo sprawdzać filozofię. Uprawiałem zawsze filozofię społeczną, a w jej ramach głównie filozofowanie o kulturze. Jak już wzmiankowałem, miałem nastawienie teoriopraktyczne. Uprawia się praktykę teoretyczną po to, aby z niej wynikały jakieś konsekwencje społeczno-polityczne. Stąd moje zaangażowanie, mimo że nie jestem z temperamentu *homo politicus*. Ponadto myśli moja natykała się wciąż na nieustannie męczące dylematy, paradoksy, aporie, z którymi trzeba żyć, gdyż nie znajduje się żadnego ich pozytywnego rozwiązania. Tak zasymilowałem na własną modłę spór Adorna z Heglem. Odrzucenie teorematu „daß Ganze Ist das Wahre” (i odwrotnie) to ryzykowna strategia przeciw-całościującego całościowania. Adorno jest przecież nadal heglowsko-marksowski, ze względu na wierność zasadom pierwszym, ale refleksję skupia — jak najślusniej — na ciągłym naruszaniu owej zasadności, na dynamice ruchu dziejowego, na pułapkach ontologicznych i teorio-poznawczych. Logos prowadzi do brzegów racjonalności, gdzie zaczyna iskrzyć się tajemnica istnienia. To samo ze sztuką — ugruntowana na wartościach formalno-konstrukcyjnych jest jednocześnie czymś zagadkowym, stawiającym opór jakiegokolwiek teorii. U Adorno cały smak i sens filozofowania tkwi nie w arbitralnym rozplenieniu sensów, lecz w tychże pogłębianiu. Nie szybkie połykanie różnych owoców, które pod rękę podpadną, lecz wgrzyzanie się w soczystą substancję owocu najsmakowitszego. „Muzyczność” jego filozofowania rozumiem jako wyczerlenie na to, co podstawowe, ale nigdy w pełni nie dostępne. Nie dziwię się, że był empatycznie nastawiony wobec Becketta — jakby wędrował po tych samych szlakach wiodących od Watta (bytu oczywistego) do Knotta (nicości), od pustki (gdź wszystko przemija i ulatnia się) do jakiejś boskości.

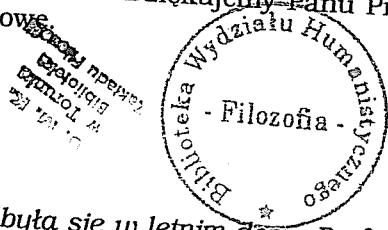
Mysł Adorna ma w sobie coś analogicznego do poszukiwania *deus absconditus*. Dlatego jest mi tak bliski. Poza Beckettem, jeśli już znaleźliśmy się na obszarze sztuki, podobnie odczytuje wizję i aurę twórczości Ingmara Bergmana. „Tam gdzie rosną poziomki”, jest prawda elementarna, ale jak łatwo ją zgubić albo roztrwonić. Sądzę, że wszystkie wskazane teraz właściwości mych refleksji filozoficznych spokrewniają mnie z frankfurtczykami i że byłem napewno między innymi ich dłużnikiem. Dialektyka negatywna uzbrajała mnie więc do ciągłej rewizji zastanego inwentarza kategorii filozoficznych oraz do budowania własnej estetyki niejako od podstaw. Chyba też analogicznie do tej szkoły rozumiem różnicę między filozofowaniem, które zawsze jest jakąś makrointerpretacją świata, a poznaniem naukowym, którym wyznaczam charakter instrumentalno-operatywny. Ma zdobywać wiedzę, aby panować nad danym wycinkiem świata badanego. Pierwsza, tzn. filozofia, jest — rzekłbym — anty-Baconowska, w drugiej wiedza i władza mają łączyć się organicznie. Jak nauka to czyni, dlaczego w ostatnich dekadach porzuciła pojęcie rzeczywistości, albo dyskwalifikuje kategorię odkrywania tego co dane, na rzecz kierowania światem (*inventing*), to już sprawa szczegółowa, którą tu zajmować się nie możemy. W każdym razie obce mi jest stanowisko, że lekarstwem na semantyczno-pozytywistyczne unaukowanie filozofii ma być ufilozoficzenie nauki, przy czym filozofię pojmuje się w tej formule jako krewniaczkę literatury. Tak czytam Rorty'ego i w pewnej mierze Lyotarda. Filozofia nauki to zresztą nie mój ogródek. Warto jednak pamiętać w świetle naszej dyskusji, że van Fraassena czy Hackinga uważa się za postmodernistów.

W ostatnich dekadach mej twórczości filozoficznej podjąłem jednak wątki, które tradycji frankfurtczyków

są chyba obce. Wbrew Marksowi, który był niewolnikiem dziewiętnastowiecznego ateizmu (czemu się nie dziwię, zważywszy dewocyjno-pietystyczną aurę jego otoczenia) uważam, że człowiek jest istotą *par excellence* religijna. Stąd moja teza o filozofii jako substytucie religii. Zaostrzyło się poza tym i pogłębiło we mnie — być może z racji porażki, jaką poniosłem przystępując do marksizmu jako utopii wyzwoleniczej — poczucie tragizmu. Marks przywoływał często Prometeusza, ale dlań prometeizm był wyzwaniem wobec *status quo*, wyzwaniem herosa, który może, mimo przeszkód, kształtować materię świata. Mój tragizm wychodzi ze stwierdzenia, że nie ma dobrych wyjść; są najwyższe — nie u wszystkich, raczej u mniejszości — najlepsze zamierzenia. Jest więcej ślepych zaułków niż rozświetlonych dróg. Wciąż czekają nas klęski. Dlatego też podkreślam heroizm, nie w boską energię wyposażonego człowieka, lecz takiego, który wciąż na nowo podejmuje walkę, świadomy jej zawsze kalekiego spełnienia. Taka postawa jest nie tylko na wskroś odmienna od tego, co głosi optymistyczno-amerykański Rorty, ale odległa również od Habermasowskiej wizji świata. Jeśli szukać duszy spowinowaconej ze mną, to wskazałbym St. I. Witkiewicza, do którego wciąż powracam jak do domostwa, ale oczyszczam je z jego katastrofizmu. Mój pesymizm jest umiarkowany. Wszyscy jesteśmy w naszej erze nomadami, ale chyba wszyscy — tęsknimy za jakąś przystanią. Przez nomadyzm między innymi rozumiem to, że im więcej rozmyślam, tym bardziej staję się otwarty na anty-rozwiazania wobec tych, które lansuję i do których jestem przywiązany. Nieprzerwany dialog z sobą. Śledzenie kartezyjańskiego złego geniusza (demon) nie tyle u innych, ile u siebie. Powoduje to stan pewności, co do niepewności wykładanych poglądów czy też dokładniej formułując, *vice*

*versa*. Filozofując, czyli narzucając sobie i światu jakiś choćby względny ład, usiłuję zmienić ową niepewność w rozstrzygnięcia lepiej uzasadnione niż propozycje konkurencyjne. A więc znów zmierzam ku przystani. Czy takie wędrówki duchowe są równorzędne Marksowskiemu „*dubitandum est*”? Nie sądzę. Marks miał na uwadze przede wszystkim krytyczny ogląd wszystkiego, aby utwierdzić się w racjach bezspornych, kiedy się je raz ugruntowało. Ja zaś oscyluję między takimi racjami a ich problematycznością niezbywalną. Rad byłbym, gdyby Państwo potwierdzili, że w naszej rozmowie ten dwurytm mej myśli był wciąż uchwytny. Dobrze w ogóle, że w naszym spotkaniu czupurnie ostrzyliście na mnie waszą odrębną świadomość. Tak winien przebiegać dialog międzypokoleniowy. Proszę przy tym zważyć, że jeśli to był dialog, to mimo różnicy postaw zdążaliśmy obustronnie — usposobieni negocjacyjnie — ku jakiemuś porozumieniu. Modernizm kłania się po pas. Nie oznajmiam tego triumfująco, to jedynie memento, aby zaborczego dyskursu postmodernistów nie traktować jak ostatniego słowa.

**A. Z.-J. i A. Sz.:** — Dziękujemy Panu Profesorowi bardzo za rozmowę.



*Rozmowa odbyła się w letnim domu Profesora w Różycach w sierpniu 1993 roku, a precyzowaliśmy ją w formie pisemnej w roku następnym.*