

RAFAŁ KLEŚTA-NAWROCKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Filozofia postmodernistyczna jako ideowy fundament procesów demokratyzacji

Demokrację polityczną postrzegam i definiuję głównie poprzez zasadę wyborów politycznych, cyklicznych i rywalizacyjnych, umożliwiających wymianę rządzących. To chyba najwęższe rozumienie demokracji. Uznaję je za najbardziej adekwatne i zbliżone do istoty rzeczy. Definicja ta ma także charakter empiryczny — tak definiowaną demokrację można obserwować na co dzień. Jako antropologowi trudno jest mi przyjąć inne definicje, na ogół mityzujące demokrację¹ zarówno w aspekcie retrospektywnym, jak i prospektywnym. Jest to oczywiście niezwykle ciekawe i może stanowić przedmiot osobnej analizy z zakresu antropologii polityki, trudno byłoby jednak wyjść od takiego ujęcia. W rezultacie przecież nie realizacja woli ludu, efektywność ekonomiczna, swobody gospodarcze, nie skuteczność rządu, nie poziom ładu i porozumienia społecznego czy nawet stabilność decydują o tym, że panuje demokracja². Te przesłanki czy też możliwe skutki, choć nierozzerwalnie związane z demokracją i w myśleniu potocznym ją definiujące, nie muszą przecież koniecznie zaistnieć, o czym można się przekonać każdego dnia. Normatywne ujęcia będą miały zawsze charakter aksjologiczny i więcej będą

¹ Zob.: R. Kleśta-Nawrocki, *Demokratyczny resentyment*, w: *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, R. Vorbrich (red.), Poznań 2007, s. 40-41.

² P.C. Schmitter, K.T. Lynn, *Czym jest demokracja... i czym nie jest*, w: *Władza i społeczeństwo: antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, J. Szczupaczyński (red.), Warszawa 1995, s. 28 i nast.

mówić o światopoglądzie definiującego. Prędzej czy później uwikłamy się na tej drodze w ideologiczne spory, które nie są tu przedmiotem rozważań. Kryterium odrzucania czy też hierarchizowania danych ujęć będzie zbieżne z własnym systemem aksjologicznym. Jako antropolog poważnie traktuję także wyobrażenia i nie mógłbym odrzucić twierdzenia w rodzaju „demokracja to rządy silnej ręki”. Wszystko zależy od tego, kto i po co definiuje.

Nie chcę przez to powiedzieć, że przyjęta przeze mnie prosta, empiryczna definicja demokracji wolna jest od uwarunkowań światopoglądowych. Światopogląd naukowy jest bowiem takim samym światopoglądem, jak każdy inny.

Niemniej jednak świadomy ograniczeń przyjmuję definiowanie demokracji poprzez wybory zakładające cykliczność i rywalizację, a także umożliwiające wymianę osób rządzących. Dopiero w tym momencie dopełniam powyższą definicję zasadami równości, wolności, wielości i różnicy. Te zasady są jedynie logicznym formalnym dopełnieniem zasady wyboru. By można było mówić o wyborze, musi on być przyznany równo wszystkim (równość), nie może on być ograniczony (wolność), musi być z czego wybierać (wielość), a propozycja musi być zróżnicowana (różnica). Bez tych warunków wybór nie będzie istniał, owe zasady jedynie go dookreślają.

W praktyce demokratycznych społeczeństw te zasady przybierają realne kształty. Relacje między nimi, napięcia, poszczególne realizacje i manipulacje decydują o kształcie demokracji. Te zasady, które w konkretnych wypełnieniach stają się wartościami demokratycznych państw i społeczności, są obecne na wielu płaszczyznach ludzkiego życia, także tych pozornie i bezpośrednio niezwiązanych z polityką. Dzieje się tak dlatego, że proces enkulturacji, a w jego ramach proces wychowania demokratycznego obywatela ma charakter celowy i świadomy, ale także, czy nawet przede wszystkim, nieświadomy. Demokracja polityczna „rozlewa się” na inne dyskursy i praktyki. Demokratyczne wartości, postawy, zachowania i praktyki są nabywane i poznawane przede wszystkim w sposób pozaświadomy, pozaintelektualny, są przekazywane w procesie transmisji kulturowej. Takie wartości i zbiory zachowań stają się częścią wyposażenia demokratycznych społeczności i osobowości, mogą one ujawniać się następnie w różny sposób, choćby w kształcie instytucji, charakterze koncepcji teoretycznej czy przedmiotach materialnych. Jako takie stają się one elementami demokratycznej praktyki kulturowej. Choć mogą one, jak sądzę, mieć racjonalny, teleologiczny czy nawet egoistyczny charakter, to jednak przybierają głównie postać nawyków. Nawet teorie intelektualne mogą ujawniać te nawyki.

Jak pisze Francis Fukujama: „Działania podjęte w wyniku racjonalnej kalkulacji mogą czasem skostnieć w kulturowe rytuały. Dlatego o amerykań-

skim umiłowaniu demokracji i wolnego rynku mówi się raczej w kategoriach ideologii, nie zaś kultury. Wielu Amerykanów potrafi zadowalająco wyjaśnić, dlaczego demokracja jest lepsza od tyranii lub dlaczego sektor prywatny ma lepsze szanse rozwoju niż państwowy, posiłkując się własnym doświadczeniem lub ogólną wiedzą polityczną i ekonomiczną nabytą w procesie wychowawczym. Nie można przy tym zaprzeczyć, że równie wielu Amerykanów przyjmuje powyższe stanowisko bez specjalnego namysłu i przekazuje je swoim dzieciom tak samo, jak nawyk korzystania z toalety³. W istocie wartości i zachowania demokratyczne są nabywane analogicznie do prostych nawyków higienicznych i nie muszą być każdorazowo poddawane intelektualnemu namysłowi. Pozostają też najczęściej nieuświadomiane. Państwo, system polityczny i władza „rozlewają się” na inne sfery życia w trakcie procesów inkulturacji i wychowania.

Jak zaznaczyłem, intelektualne koncepcje i intelektualności czy naukowcy nie są wolni od nawyków, nie są wolni od kultury. Demokracja i ich w równym stopniu może kształtować, a to z kolei może dochodzić do głosu w formułowanych tezach, prowadzonych badaniach, pisanych tekstach czy w innych praktykach naukowych. Dobry przykład takiego uwarunkowania stanowi zestawienie znanych badań Adorno i jego współpracowników z badaniami E.R. Jaenscha. Osobowość, którą można by określić jako autorytarną, amerykańskie z Adornem charakteryzowali jako: sztywną, nietolerancyjną i agresywną, natomiast Jaensch przypisywał takiej osobowości męskość, siłę, stabilność, twardość, zrozumiałe i trwałe sądy. Osobowość, którą można by określić typem demokratycznym, charakteryzowana była w stanfordzkich badaniach przez elastyczność, tolerancyjność, indywidualizm itp. Natomiast u Jaenscha w tym miejscu pojawiły się: nieokreśloność i chwiejność percepcyjna, poglądy liberalistyczne i środowiskowe, lubieżność, dziecinna przyjemność związana z ekscentrycznym zachowaniem, słabość i kobiecość⁴. Demokratyczne społeczeństwo afirmuje określone wartości. Afirmacja ta jest realizowana także w sferze językowej, w sferze określonych pojęć i ich reprezentacji, to następnie wdrażane jest w procesie wychowania. Nierzadko występuje tu manipulacja polegająca na wprowadzaniu zmian jedynie na poziomie werbalnego opisu, a pozostawianiu nietkniętym poziomowi materialnej rzeczywistości. Demokracja ma własny słownik, który charakteryzuje demokratyczną rzeczywistość i od którego nie sposób się uwolnić. Słownik ten jest

³ F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa-Wrocław 1997, s. 52.

⁴ M. Marody, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Warszawa 1987, s. 253.

oczywiście przyswajany w trakcie enkulturacji czy socjalizacji. Zarówno on, jak i demokratyczne instytucje jawią się jako należące do „natury rzeczy” i „oczywiste same przez się”.

Demokratyczne ideały, a także praktyka polityczna akcentują potrzebę równości. To właśnie ta wartość występuje w teoriach, praktyce życia codziennego, w demokratycznych mitach i rytuałach. Analogicznie wolność, wielość i różnica stają się składowymi demokratycznych mitów. Są one na ogół mitami emancypacyjnymi, podkreślającymi odzyskanie wolności i niepodległości przez konkretne państwa (przykład postkomunistycznych państw Europy Środkowo-Wschodniej czy nawet wzorcowy przykład Stanów Zjednoczonych) lub uzyskiwanie wolnościowych praw przez jednostki czy mniejszości. Swobody obywatelskie i zakres wolności stają się w tym przypadku elementami świadczącymi o stopniu demokratyzacji danego państwa, a brak przyjmowania określonych rozwiązań spycha określone państwa na pozycje niedemokratyczne. Gwarancje wolności dla wyznań religijnych, likwidowanie barier rasowych, prawa kobiet, mniejszości seksualnych, zwierząt itp. są składowymi demokratycznych mitów wolnościowych. Sztandarowym przykładem może tu być dyskusja w Stanach Zjednoczonych dotycząca drugiej poprawki do Konstytucji, czyli prawa do posiadania i noszenia broni. Widać zatem, że państwa czy wspólnoty w rozmaity sposób wykorzystują ową wartość, a i w ramach tych państw czy wspólnot zdania co do konkretnej realizacji danej wartości są podzielone.

Wielość poglądów, stanowisk i możliwości ofert to kolejna wartość demokratyczna. Pluralizm sceny politycznej jest warunkiem demokracji (w PRL to właśnie system hegemonalnej partii rozstrzygał o niedemokratyczności tegoż systemu). Wątki porozumienia, konsensusu, okrągłego stołu, debaty czy przeciwstawne konflikty, strony, opozycje są elementami mitycznych narracji porządkujących dane zestawy ideologicznych zapatrywań określonych opcji, elektoratów, zwolenników partii czy innych wspólnot interesu.

Oczywiście w wielości tej występuje różnorodność, a dla wielu państw — na przykład Stanów Zjednoczonych, Szwajcarii, ale i innych — różnica jest konstytutywną wartością demokratycznego ładu i zostaje wpleciona w mityczno-historyczną narrację dotyczącą powstania demokracji, a nawet tworzenia państwowości i tym samym kreowania tożsamości.

Poszczególne instytucje i ich funkcjonowanie uzasadniane jest przez realizację wartości różnicy, a także wielości, równości i wolności. Parlament i Sejm to instytucje, które są epifanią tych zasad, a nierzadko ich kształt czy sposoby zasiadania mają do tych wartości nawiązywać. (Losowania miejsc czy ustalone zasady zasiadania, kształt sali, konfrontacyjna brytyjska Izba Gmin, roz-

wiązania konstytucyjne, podział władz, zasady głosowania itp. Interesujące jest na przykład szwajcarskie rozwiązanie, czyli 7-osobowa Rada Związkowa. Władzę wykonawczą sprawuje Rada Związkowa (rząd), a przewodniczy jej prezydent; składa się ona z 7 członków wybieranych przez Parlament na 4-letnią kadencję; w składzie rządu muszą być reprezentowane wszystkie wspólnoty językowe, a członkowie powinni pochodzić z różnych kantonów; od 1959 roku w skład Rady wchodzi stale przedstawiciele 4 największych partii politycznych — tzw. formuła magiczna; każdemu członkowi Rady podlega jedno z 7 ministerstw (departamentów) i co roku jeden z nich jest wybierany na prezydenta, a inny na wiceprezydenta⁵). Choć demokracje są różne i stosują rozmaite rozwiązania instytucjonalne, to jednak mają one na celu wcielanie demokratycznych zasad.

Analizowane wartości z samymi wyborami na czele są zatem elementami mitycznych narracji snutych przez państwa, ich oficjalne historiografie, a także przez poszczególne grupy czy nawet jednostki w ramach większych społeczności. Napięcia i gry w obrębie tych wartości przekuwają się na konkretne teorie polityczne, ideologie, doktryny czy programy. Politycy w swych przemówieniach, formułowanych postulatach i wypowiedziach odwołują się do tego zbioru wartości. Czynią to na wiele sposobów, a konkretne manifestacje są swoistymi praktykami kulturowymi.

Powyższe konstatacje pozwalają mówić o pewnym mityczno-rytualnym aspekcie demokracji. Jego analiza umożliwia ukazanie zabiegów o charakterze ideologicznym i manipulacyjnym, które polegają na reinterpretacji zdarzeń przeszłych i przyszłych wizji w celu nadania sensu obecnym rozwiązaniom — w tym przypadku współczesnym instytucjom i procedurom demokratycznym. Pozwala także na ujawnienie zasadniczych treści, wartości i napięć obecnych w demokratycznych wspólnotach. Demokratyczne mity i ich uobecnienie między innymi w formie demokratycznego rytuału wyborów są kodem kulturowo aprobowanych wartości, takich jak wybór, wolność, wielość, równość czy różnica. Mity i rytuały demokratyczne są symboliczną emanacją tych wartości. W ich ramach tworzy się jednak swoista gra, polegająca na akcentowaniu, podkreślaniu i manipulowaniu nimi. W ten sposób dotykamy poziomu praktyk kulturowych, które mimo osadzenia w mityczno-rytualnej strukturze są za każdym razem inną rozgrywką, inną formą działania. Warto dodać, że intelektualne konstrukty, polityczne koncepcje, teorie itp.

⁵ Zob.: M. Bankowicz, *Demokracja. Zasady, procedury, instytucje*, Kraków 2006; *Ustroje państw współczesnych*, E. Dulewicz, W. Kręcisz, W. Orłowski, W. Skrzydło, W. Zakrzewski (red.), Lublin 1997; Cz. Porębski, *Na przykład Szwajcarzy... Eseje i rozmowy*, Kraków 1994.

w takiej optyce mogą być również traktowane jako praktyki, jako formy konkretnych działań.

* * *

Wydaje się, że filozofia postmodernistyczna i jej kształt również mogą stanowić swoistą epifanię wartości demokratycznych i być dobrym przykładem dokonujących się procesów demokratyzacji kultury współczesnej, w tym przypadku w odniesieniu do dziedziny wiedzy, jaką jest filozofia.

Postmodernizm można rozumieć jako formę krytyki, filozoficznej refleksji nad współczesną rzeczywistością, nad okresem postmoderny, ale też jako zbiór pewnych założeń, idei, wartości, czyli jako zwartą koncepcję, jako jeden z głosów, dyskursów owej rzeczywistości. Oczywiście to rozróżnienie nie jest zbyt mocno zarysowane, krytyka rzeczywistości jest bowiem tej rzeczywistości przejawem.

Można traktować postmodernizm jako koncepcję, a przedstawiciele tej myśli jako wyznawców określonych poglądów. Zatem nawet wtedy, gdy omawiany postmodernizm będzie przybierał raczej charakter krytyki kultury, to krytyka ta będzie traktowana właśnie jako element pewnej koncepcji.

Omawiane poglądy stanowią niewątpliwie propozycję intelektualną, są pewną wizją tego, jak powinna wyglądać kultura, jak winny się kształtować relacje społeczne. Postmodernistyczny projekt miał być antidotum na totalne, jednakowe rozwiązania. Miał gloryfikować różnicę, różnorodność, wielość, odmiennność, przygodność.

Koncepcje postmodernistyczne w pewnym stopniu diagnozują stan kultury i zachodzące w niej zmiany, przede wszystkim stają się one jednak intelektualnym czy nawet ideologicznym wsparciem kulturowych przekształceń.

Nie byłoby dużym nadużyciem określenie części filozoficznego postmodernizmu jako koncepcji politycznej. Hołdowanie wartościom wypracowywanym w postmodernizmie pośrednio może bowiem prowadzić ku demokracji. Postmodernizm w pewnym sensie stał się ideologią demokracji. To paradoksalne, jeżeli zwróci się uwagę, że to ten nurt stawiał sobie za zadanie odkrycie zależności wiedzy i wszelkich dyskursów od władzy oraz emancypację z tego układu.

Poniżej dokonano krótkiego i z konieczności wybiórczego przeglądu twierdzeń wiązanych z filozofią postmodernistyczną, a jednocześnie związanych z poruszaną tu problematyką.

Richard Rorty to znany w Europie amerykański filozof, którego droga do postmodernizmu wiodła przez amerykański pragmatyzm. Jego refleksja

starła się abstrahować od metafizyki i epistemologii, zastępując te tradycyjne płaszczyzny rozważań myślą społeczno-polityczną.

Rorty, jak przystało na postmodernistę, jest antyfundamentalistą poznawczym. Uznaje, że nie ma trwałych i niezmiennych podstaw ludzkiego poznania, „...nie ma żadnej prawdy ostatecznej, wiedzy ugruntowanej, prawomocnych sądów, dających się uzasadnić racjonalnych przekonań, nie ma wartości i sprawiedliwości, nie ma metod, wedle których należałoby postępować, by osiągnąć obiektywność; wszystkie teorie są iluzją, a nauka, zamiast być środkiem wyzwolenia, jest raczej sposobem sprawowania władzy przez elity polityczne”⁶.

Ten amerykański filozof uważał, że w tradycyjnych poglądach epistemologicznych przedmiot poznania, któremu przypisywano obiektywność, w istocie zniewalał podmiot poznający. Jego obiektywne istnienie sprawia, że trzeba poddać się przymusowi przedmiotu, nie ma bowiem innego wyjścia, nie ma wielu możliwości, znika też w ten sposób możliwość sporu⁷. Odkrycie prawdy oznaczałoby zatem uleganie przemocy poznawanego przedmiotu. Odkryć prawdę to tyle co dać się przez nią zniewolić.

Rorty podważa zasadność klasycznej epistemologii i metafizyki czy epistemologii i metafizyki w ogóle. To, co istnieje i to, co poznajemy, nie jest zewnętrzne, jest raczej efektem współistnienia z innymi ludźmi, efektem wymiany poglądów i dialogu, kształtuje się w toku społecznych praktyk. Jest społeczne i polityczne. „Prawda w tej perspektywie jest rezultatem społecznej mediacji i zamyka się całkowicie w obrębie tego, co właściwe wspólnocie ludzkiej. W tym też sensie jest ona raczej wytwarzana niż odnajdywana, będąc zależna od miejsca, momentu i historycznych interesów tych, którzy ją kulturowo powołują do życia”⁸. Wszystkie zagadnienia muszą zatem znaleźć swe rozwinięcie w dziedzinie etyki i polityki.

W poglądach amerykańskiego neopragmatyka nastąpiła apologia liberalnej demokracji, gdyż ta forma, zdaniem autora, nie opiera się na metafizycznej wizji. Tolerancja, pluralizm, światopoglądowa neutralność państwa, demokratyczne procedury oraz inne przymioty owej formy ustrojowej sprawiają, że można potraktować ją raczej jako płaszczyznę dla różnych idei i światopoglądów niż jako kolejny światopogląd.

Rorty przyjmuje i pozytywnie waloryzuje społeczne zróżnicowanie, nie lekceważy także konsekwencji relatywizmu. Richard Rorty cytuje słowa

⁶ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000, s. 105.

⁷ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przekł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 145.

⁸ A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 18.

Schumpetera: „Uświadomić sobie względność swoich przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy”⁹. Rorty kreuje także postać „liberalnego ironisty”, czy może „liberalnej ironistki” — kogoś, kto uznaje względność i przygodność swojego światopoglądu, siebie samego. Osoba taka jest zaangażowana we własne poglądy, ale jednocześnie przekonana o ich relatywności.

Obrona przed relatywizmem w tej postmodernistycznej koncepcji polega także na tym, że skoro nie ma istnieć żadna teoria prawdy, to trudno, żeby istniała teoria relatywistyczna. Rorty rezygnuje przecież z epistemologii i metafizyki, trudno zatem formułować wobec niego takie zarzuty. Wszystkie rozwiązania mają się mieścić w ramach rozważań etycznych i politycznych. Te natomiast prowadzą go do podkreślenia znaczenia liberalnej demokracji, a tym samym świadomego przyjęcia etnocentryzmu: „...odwołanie się do solidarności lepiej służy celom społeczeństwa liberalnego, uwalniając ludzi od presji prawd przyznających sobie obiektywną, a często absolutną ważność, które ograniczają ludzką wolność”¹⁰. Rorty przyjmuje etnocentryzm, gdyż ten jest jego zdaniem nieuchronny. „Każdy jest etnocentryczny, gdy jest zaangażowany w prawdziwą dyskusję, bez względu na to, jak bardzo realistyczną retorykę obiektywności uruchamia w swym postępowaniu”¹¹. Etnocentryzm, który ma wymiar polityczny i etyczny, pozwala abstrahować od sporu epistemologicznego i unikać rozstrzygnięć metafizycznych¹². Tutaj wystarczy wyraźne stanowisko aksjologiczne i polityczne. Zwolennik takiego etnocentryzmu twierdzi: „nie wiem, czy każdy sąd jest zrelatywizowany kulturowo, nie wiem również, czy mogą istnieć sądy niezrelatywizowane kulturowo, wiem tylko, że ja preferuję sądy typowe dla kultury, w której żyję, i potrafię przedstawić racje, dla których to czynię”¹³.

Rorty może zatem argumentować na rzecz liberalnej demokracji. „Przyjmowane przez pragmatyków uzasadnienie tolerancji, swobodnego dociekania i poszukiwania niezakłóconej komunikacji może przybrać tylko formę porównania między społeczeństwami, które reprezentują te zwyczaje, a tymi, które tego nie czynią, porównania prowadzącego do sugestii, że nikt, kto doświadczył jednego i drugiego, nie wybrałby tych ostatnich”¹⁴. Można mieć

⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przekł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 75.

¹⁰ A. Szahaj, *Ironia i miłość*, dz. cyt., s. 25.

¹¹ R. Rorty, *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*, „Critical Inquiry”, nr 16, 1990, s. 30, za: tamże, s. 25.

¹² A. Szahaj, *Ironia i miłość*, dz. cyt., s. 35.

¹³ Tamże, s. 36.

¹⁴ R. Rorty, *Truth and Freedom...*, s. 29, za: tamże, s. 26.

wątpliwości, czy taka sytuacja jest w ogóle możliwa do przeprowadzenia. Interesujące i skłaniające do przeciwnych wniosków jest także to, że do ukształtowania się postaw fundamentalistycznych i ekstremistycznych, na przykład fundamentalizmu islamskiego, dochodzi niezwykle często w Europie czy Ameryce. To dopiero kontakty z cywilizacją Zachodu, kształcenie się w europejskich i amerykańskich szkołach wyzwała ekstremistyczne zachowania. Należy też zauważyć, że powstawanie fundamentalizmów, nacjonalizmów, faszystów itp. na gruncie naszej kultury, w demokracjach, nie jest także niczym szczególnym. Rorty mógł śledzić te wszystkie zjawiska we własnym kraju.

Takie postawienie sprawy jest nie tylko etnocentryzmem, ale i racjonalizmem, tak zresztą niemile przez postmodernistów widzianym. Rorty stwierdza, że gdyby postawić ludzi w sytuacji wyboru i zapewnić im pełną informację — „doświadczenie jednego i drugiego”, to wybraliby to samo, wybraliby to, co korzystniejsze. Działaliby więc w pełni racjonalnie i to niemal w sposób charakterystyczny dla instrumentalnie traktowanej racjonalności, która jest tak bardzo przez postmodernizm krytykowana.

Nie wydaje się, żeby Rorty wyszedł poza błędne koło. Ucieczka od metafizyki nie wydaje się tutaj udana. W istocie amerykański neopragmatyk nie usuwa metafizyki i epistemologii, tylko wplątuje problematykę tych dziedzin w płaszczyznę rozważań etycznych i politycznych.

W istocie przyjęta etnocentryczna argumentacja, hołdowanie demokracji i stwierdzanie, że gdybyśmy doświadczyli „jednego” i „drugiego” to potrafilibyśmy wybrać demokratyczne rozwiązania, jest jednak budowaniem pewnej platformy ponadkulturowej możliwości wyboru, czyli jest stanowiskiem metafizycznym i epistemologicznym. Ostatecznie także negacja takiego uniwersalnego punktu jest relatywizmem a zatem również stanowiskiem metafizycznym i epistemologicznym. Demokracja wydaje się oparta na pewnych epistemologicznych i metafizycznych założeniach, dlatego „liberalny ironista” staje się metafizykiem. Jak pisze Stefan Morawski: „Rorty zaiste uprawia taki namysł nad filozofią, który zachęca do pożegnania się z nią, ponieważ wymienia odziedziczone pytania na inne (zamiast o prawdę — o wolność, solidarność i szczęście), ale pytając w nowy sposób, nie jest jednak w stanie rozstać się z filozofowaniem”¹⁵.

Rozważania Richarda Rorty’ego — podkreślanie przygodności człowieka, zakwestionowanie pewności wiedzy i racjonalności, docenienie wielości,

¹⁵ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń 1999, s. 186.

odmienności i różnorodności — korespondują, na gruncie moralności, z myślą Zygmunta Baumana. On również postuluje, czy może opisuje, odejście od autorytetu, od totalności. „Postawa ponowoczesna jest, by tak rzec, postawą pokory i skromności wobec nieuchwytnego i zmiennego bytu, przyznaje, że tak naprawdę nigdy niczego nie będziemy wiedzieć do końca. Daje wyraz przekonaniu, iż nie istnieje jedna prawda i jedna reguła postępowania, które mogłyby być powszechnie obowiązujące”¹⁶. Nie ma więc powszechnie obowiązujących zasad. Postępowanie, oparte na wiedzy, byłoby brakiem pokory i skromności, byłoby narzuceniem pewnej totalności i zniewalającego autorytetu.

Współczesny człowiek ciągle napotyka odmienności, a ponieważ stale jest świadkiem przepływających obok niego odmienności, ów stan staje się trwałym. Staje się stanem go określającym. Jednocześnie jest on tylko strumieniem odmienności, w którym nie jest już zdolny uchwycić sam siebie. Bauman pisze tak: „Większość z nas jest w ruchu nawet wtedy, gdy fizycznie stoimy w miejscu; kiedy wpasowani w krzesło z pilotem w dłoni przeskakujemy z kanału na kanał telewizji kablowej czy satelitarnej, przenosząc się z jednego obcego miejsca w drugie z szybkością o wiele większą niż ponaddźwiękowe odrzutowce i rakiety kosmiczne, nigdzie jednak nie pozostając dłużej, zawsze jako goście, nigdy nie czujemy się u siebie”¹⁷. Bauman mówi, że przeżywamy koniec geografii. Zostajemy wykorzeni, coraz mniej jesteśmy określani przez miejsce zamieszkania.

Postawą właściwą w ponowoczesności staje się włóczęga. Celowość i spójność życia przestają być osiągalne. Fragmentaryczność, epizodyczność, przejściowość, utrata stałej przestrzeni najlepiej określają stan współczesnego człowieka.

Człowiek „ponowoczesny” musi dokonywać wyborów, ale to obecnie staje się uciążliwe. „Przeciętny Amerykanin ogląda codziennie — i to nie z własnego wyboru — 3 tys. reklam, z których każda coś mu proponuje. Zatem, o ile kiedyś ludzie skarżyli się na konieczność działania w warunkach niedostatecznej informacji, o tyle dzisiaj trudności działania wynikają z nadmiaru informacji, z konieczności ich wybierania i przebierania, co jest czynnością niesłychanie męczącą”¹⁸. Wybór jest zatem utrudniony przez natłok informacji, których podmiot nie jest w stanie weryfikować.

¹⁶ S. Konopacki, *Integracja Europy w dobie postmodernizmu*, Poznań 1998, s. 90.

¹⁷ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 92.

¹⁸ Z. Bauman, *Koniec geografii. Z profesorem Z. Baumanem rozmawiają M. P. Markowski i J. Ziemek*, „Przekrój” nr 4 (2901) z dn. 28 stycznia 2001, s. 18.

Wszystko to sprawia, że racjonalny wybór nie jest już możliwy i w żadnym wypadku nie jest pożądany. Bauman kieruje krytyczne uwagi ku oświeceniowo-instrumentalnie rozumianej racjonalności. Polski socjolog uważa, że holocaust był kulminacją takiego myślenia i jego przeprowadzenie było wciele- niem tak pojmowanej racjonalności. By nie dochodziło do takich wydarzeń, by nie dochodziło do przemocy, należy zanegować wszelki autorytet, prawdę, ideologię, system. Podporządkowywanie się jakimś autorytetom czy zasadom zdejmuje z człowieka indywidualną odpowiedzialność moralną. Podmioty tak działające kierują się jedynie abstrakcyjnie pojmowaną racjonalnością, nastawione są na osiągnięcie założonego celu.

„Roi się w historii od morderstw masowych popełnionych w imię prawdy jednej i jedynej. Trudno byłoby natomiast wskazać jeden choćby przykład zbrodni masowej czy okrucieństwa popełnionego w imię pluralizmu i tolerancji”¹⁹ — pisze Zygmunt Bauman. Dlatego właśnie należy otworzyć się na wielość możliwości, wielość interpretacji, by uniknąć przemocy autorytetu, przemocy jednej obowiązującej wykładni. Jeśli uznajemy, że jedna z interpretacji musi być słuszna, to musi dojść do przemocy, a nawet i zabijania; natomiast można tego uniknąć, gdy wszyscy wyrażamy zgodę na wielość interpretacji.

Ponowoczesność, mimo wielu niepokojących zjawisk, które są zauważane i analizowane przez autora *Ponowoczesności jako źródła cierpień*, jest dla Bauma- na nadzieją. Przejściowość, niepewność, przygodność dają szansę życia „po- między”, życia w pewnej ambiwalencji, dają szansę wyzbycia się totalnego poczucia przynależności i tożsamości. Ponowoczesność może stać się zwycię- stwem wolności, zróżnicowania i tolerancji, zamiast nowoczesnej jeszcze wol- ności, równości i braterstwa.

Podmioty muszą kierować się indywidualną odpowiedzialnością moralną, a nie abstrakcyjnie pojmowaną zasadą. Jednostka w swym postępowaniu winna być uwolniona od prawdy, autorytetu i obiektywnych racji. Nie możemy już żyć w „królestwie Rozumu i racjonalności”²⁰.

Jean-François Lyotard, jeden z twórców francuskiego postmodernizmu, mogący uchodzić niemal za ojca tego nurtu, powiedziałby o „nieufności wo- bec wielkich metanarracji”. Żadna z tych metanarracji nie jest bardziej uprzy- wilejowana niż inne.

¹⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 370.

²⁰ Zob. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, w: *Postmodernizm, Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1996, s. 271.

Liotard uważa, że w społeczeństwie istnieje pewien nieusuwalny konflikt, różnica, poróżnienie, zatarg — *le différend*, gdyż poszczególne grupy posługują się odmiennymi, nieprzekładalnymi językami. W świecie mamy zróżnicowane porządki dyskursów, które są względem siebie niewspółmierne, nieprzekładalne²¹.

Kiedy tylko zaczniemy mówić, stajemy się niesprawiedliwi. Brak uniwersalnych reguł sprawia, że dyskursy nabierają przeciwstawnego charakteru. Faworyzowanie jednego z porządków dyskursu musi zatem krzywdzić inny. To właśnie powoduje *le différend*, nieusuwalny zatarg.

Konfliktu nie można rozwiązać, ponieważ nie ma żadnej obiektywnej zasady sprawiedliwości. Nie ma takiej zasady, która uruchomiona nie naruszałaby jednocześnie immanentnych reguł jednej ze stron. Dzieje się tak dlatego, że potencjalnie uniwersalne zasady mają zawsze charakter zewnętrzny wobec poszczególnych grup i jako takie są pogwałceniem języka owych partykularnych wspólnot. Zatarg, dyferencja jest „...przypadkiem konfliktu między co najmniej dwiema stronami, który nie może być rozwiązany racjonalnie z powodu braku obiektywnej reguły rozsądzania czy zasady sprawiedliwości, nadającej się do zastosowania wobec wszystkich stron równocześnie”²². Rozważania francuskiego filozofa dotyczą zatem problemu językowego i społeczno-politycznego. Autor *Le différend*, książki wydanej w 1983 roku, traktuje społeczeństwo w ujęciu konfliktowym, korzysta z teorii gier językowych Wittgensteina. Wykorzystuje także spostrzeżenia swoich francuskich kolegów, przerabia, jak się wydaje, na własne potrzeby refleksję Foucaulta na temat władzy i zależnych od niej dyskursów, a także koncepcję różnicy Derridy. Jak zauważa polski krytyk postmodernizmu Stefan Morawski: „Jest to swoista Lyotardowska odmiana filozofii różnicy, która ruguje odziedziczoną filozofię tożsamości”²³. W istocie jest to raczej myślenie w kategoriach różnicy niż tożsamości.

Polityka dyferencji ma umożliwić odejście, ochronę przed niekorzystną jednością i totalizacją. Należy stworzyć możliwości rozwoju i pozwolić uczestniczyć w sprawowaniu władzy różnym grupom kulturowym, szczególnie marginalnym i uciśnionym, takim jak biedni, o innym kolorze skóry, bezdomni, kobiety itp. Polityka różni ma być zatem polityką demokracji.

Liotard chce uciec od uniwersalnej racjonalności w małe racjonalności, mikroracjonalności, racjonalności małych wspólnot. Brak przecież uniwersal-

²¹ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, dz. cyt., s. 33.

²² T. Buksiński, *Racjonalność współdzielań. Szkice z filozofii polityki*, Poznań 1996, s. 262.

²³ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy*, dz. cyt., s. 197.

nych racjonalnych założeń, które obowiązywałyby poza partykularnymi dyskursami. Jego rozwiązanie jest jednak przedsięwzięciem racjonalnym i opowiedzeniem się po stronie demokracji.

Realne funkcjonowanie polityki dyferencji może w ogóle budzić zastrzeżenia. Taki projekt wydaje się niemożliwy do przeprowadzenia właśnie ze względu na zróżnicowanie wspólnot, które uczestniczą w dyskursach na tyle odmiennych, że ich porozumienie nie jest możliwe. Dlatego francuski myśliciel uznaje, że polityka ta ma „programowo popierać wielość, wolność, różnorodność i stwarzać warunki do ich rozwoju”²⁴. Zasady dyferencji przybierają postać normatywną. W istocie Lyotard popiera politykę różnorodności do momentu, w którym jedna z różnorodnych wspólnot nie występuje przeciw tej polityce.

Myśl Lyotarda, podobnie jak wcześniej przedstawianych, jest znów hołdem dla wielości, różnorodności, przygodności, niepewności. „Nie należy być nadto pewnym siebie, trzeba trwać przy pytałości wszystkiego, szanować wielość, nie dać skusić się żadnej zasadzie pierwszej, demaskować wszelką spekulatywną refleksję, wybierać diasporę myśli, ich różnorodność, a nie to, co je łączy ze sobą, nastawiać się na nieprzewidywalność, ryzyko i przygodność, przyjąć zatargi między dyskursami nieprzywiedlnymi do siebie”²⁵.

Podobne nastawienie odnajdujemy u Oda Marquarda. Ten intrygujący niemiecki filozof również we wszystkich sferach niesie pochwałę przypadkowości, wielości, różnorodności, wszędzie opowiada się za rozmową, za „komunikacją multiwersalistyczną, komunikacją nieskończonej rozmowy, która inności innego potrzebuje i ją chroni”²⁶.

Marquard korzysta z hermeneutyki, to ona jest dla niego szkołą uczącą akceptacji, zrozumienia, nawiązywania porozumienia czy wreszcie gloryfikacji wielości różnych swobodnych głosów. To ona uczy, że „podstawową sytuacją pluralizująco-literackiej hermeneutyki jest towarzyski krąg uczestników nieskończonej rozmowy, dopuszczającej każdego z nich do głosu, bez limitu czasu i bez przymusu uzgodnienia stanowisk”²⁷. Hermeneutyka uhistorycznienia, co umożliwia ucieczkę od rozwiązań absolutnych. To pozwala potraktować hermeneutykę jako sprzymierzeńca w walce z prawdami absolutnymi, pierwszymi, nieusuwalnymi zasadami, to ostatecznie umożliwia potraktowa-

²⁴ T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, dz. cyt., s. 266.

²⁵ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy*, dz. cyt., s. 200-201.

²⁶ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przekł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 76.

²⁷ Tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przekł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 140.

nie hermeneutyki jako sceptycyzmu, gdyż, jak kończy Marquard swoje *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*: „jądrem hermeneutyki jest sceptycyzm, aktualną zaś formą sceptycyzmu jest hermeneutyka”²⁸.

Marquard konsekwentnie opowiada się za złożonością, wieloznacznością, wolnością, różnorodnością, chwali pluralizm, niezgodę i spór. W jego ujęciu jest to sceptycyzm nieangażujący się w całkowite, absolutne, ostateczne rozstrzygnięcia, sceptycyzm, który dopuszcza, że inni mogą mieć rację, podobnie jak i ja mogę ją mieć. Taka postawa sceptyczna przypomina „liberalnego ironistę” Richarda Rorty’ego.

Sceptycyzm jest także „gotowością zaakceptowania własnej kontyngencji”²⁹. Kontyngencja to przypadkowość: „To, co przypadkowe, jest albo tym, »co mogłoby być również inne«, czyli tym, co sami moglibyśmy zmieniać: a zatem tym, co dowolnie przypadkowe. Albo też przypadkowe jest »tym, co mogłoby być również inne«, i czego sami nie możemy zmienić, lub tylko w nikłym zakresie: jest tym, co losowo przypadkowe”³⁰.

Marquard niesie pochwałę przypadkowości, „apologię przypadkowości”, która ma być alternatywą dla „programu absolutyzacji człowieka” obecnego w wielu nurtach filozofii³¹. Człowiek jest bardziej dziełem przypadku niż możliwości pełnego wyboru i świadomej kreacji, które są właśnie o wiele mniej znaczące dla ludzkiego życia niż przypadek. Taka sytuacja musi rodzić postawę współczucia i tolerancji, zrozumienia i docenienia wielości i różnorodności. Rzeczywistość obejmuje rzeczy różne, jest wielokształtna i wielobarwna. Korzystnie jest dla człowieka, zdaniem autora, mieć wiele przekonań, wiele tradycji i historii, nawet wiele dusz, wielu bogów, wiele punktów orientacji i wiele determinacji. Dopiero krzyżowanie się owych wielości pozwala na wolność, pozwala na opowiedzenie się przeciwko wyłącznemu wkraczaniu jednej z nich³².

Apologia przypadkowości jest apologią stanu zróżnicowania i wielości, stanu oddalenia wszelkich absolutnych praw i prawd oraz wszelkich zasad pierwszych, trwałych i niepodważalnych.

Marquard jest jednak świadomy, że taki stan nie jest łatwy do osiągnięcia, ponieważ człowiek ma silną potrzebę trwałości, silną potrzebę tożsamości — „twardy przymus jedyności”, jak to określa filozof.

Napięcie między przypadkowym trwaniem a afirmacją takiego stanu wielości i zróżnicowania wywołuje reakcje graniczne — płacz i śmiech, czyli

²⁸ Tamże, s. 150.

²⁹ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 5.

³⁰ Tamże, s. 5.

³¹ Zob. tamże, s. 122-124.

³² Zob. tamże, s. 139.

melancholię i humor. To właśnie stany graniczne stają się właśnie formami apologii przypadkowości³³.

Marquard wyprowadza ideę podziału władz — taki stan ma być przejawem różnorodności i sprzyjać wolności. „Ta różnorodność — właśnie ona — jest szansą ludzkiej wolności: jest tą możliwością wolności, którą eksponuje teoria podziału władz; polityczny bowiem wolnościowy efekt politycznego podziału władz jest tylko specyficznym przypadkiem wolnościowego efektu powszechnej różnorodności rzeczywistości”³⁴. W płaszczyźnie społeczno-politycznej dochodzi tutaj znowu do afirmacji rozwiązań demokratycznych, to system demokratyczny z układem wzajemnie ścierających się władz ma w najlepszy sposób gwarantować różnorodność i w ten sposób prowadzić do maksymalnej wolności każdej ze stron wspólnej „demokratycznej rozmowy”. „Marquard broni z pasją reguły podziału władz jako podstawy życia społecznego oraz filozofowania ceniącego nade wszystko wolność jednostkową w układzie tolerancyjnej wspólnoty demokratycznej”³⁵.

* * *

Filozoficzny postmodernizm wywarł ogromny wpływ na stan wiedzy w innych dziedzinach, a choć jego rola bywa przeceniana, to należy uznać, że zmienił on *status quo* wielu dyscyplin humanistycznych. Przyczynił się niewątpliwie do rozwoju samoświadomości poszczególnych nauk, a także przedefiniował, czy pozwolił na wypracowanie wielu pojęć i teorii, które wcześniej nie były możliwe. Jeśli uznać, że wpływ demokratycznego tła na koncepcje postmodernistyczne nie budzi wątpliwości, to należy również uznać, że poszczególne dziedziny naukowe nie uniknęły także swego procesu demokratyzacji. Wydaje się, że w wielu obszarach dotyczy to nawet pojęć kluczowych czy samego przedmiotu zainteresowania.

Taki proces widać na przykład w antropologii kulturowej w odniesieniu do pojęcia kultury. Kultura traktowana jako „podzielana” przez członków danej społeczności, czyli jako jednolita, trwała i ponadczasowa, zaczęła budzić wątpliwości. Zaczęto pytać: „podzielana”, ale przez kogo, w jaki sposób i na jakich warunkach?³⁶. Stosunek do kultury zasadniczo się zmienił — nastąpił zwrot ku wielorakości, zróżnicowaniu i płynności. Kultura stała się

³³ Zob. tamże, s. 142.

³⁴ Tamże, s. 138.

³⁵ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy*, dz. cyt., s. 157.

³⁶ Zob.: N.B. Dirks, G.E. Eley, S. B. Ortner, *Introduction*, w: *Culture/power/history: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton 1994, s. 3-4.

polem nierównych i zróżnicowanych relacji ludzi i grup w zróżnicowanym społeczeństwie, wielorakim dyskursem egzystującym w dynamicznym polu interakcji i konfliktu. James Clifford, analizując rozprawę sądową, w której Indianie Mashpee dowodzili swej tożsamości, konkluduje: „Okazało się, że kultura nie ma żadnych zasadniczych rysów. Ani język, ani religia, ziemia, gospodarka ani żadna instytucja czy zwyczaj nie zostały uznane za niezbędne. Kultura wydawała się przypadkową mieszaniną elementów. Czasami pojęcie polegało głównie na wprowadzeniu rozróżnienia: integralność kulturowa zawierała w sobie rozpoznawalne granice; wymagała zwykłej zgody grupy i jej sąsiadów na znaczącą różnicę, rozróżnienie my-oni. Ale co w przypadku, gdy owa różnica była akceptowana w pewnych sytuacjach, a w innych jej przeczo- no? I co wtedy, gdy każdy element kulturowego melanzu był połączony lub zapożyczony ze źródeł zewnętrznych?”³⁷

Kultura podlega zatem zróżnicowaniu i pewnej płynności. Można powiedzieć, iż pojęcie to także ulega demokratyzacji, gdyż ze swoistej jednolitości, homogeniczności staje się pojęciem zawierającym wewnętrzne zróżnicowanie i wielość. Podmioty tak rozumianej kultury, choć nadal są jej częściami, uzyskują jednak pewien status autonomiczny i mogą podejmować własne strategie, dokonywać własnych wyborów. Nie pozostaje to bez znaczenia dla innych teoretycznych konstruktów, takich jak tożsamość, rodzina, płeć itp. Studia dotyczące transkulturowości, w odróżnieniu od używanych wcześniej ujęć w ramach wielokulturowości czy paradygmatu asymilacyjnego, kierują się podobną logiką³⁸. Ta ogólna atmosfera przekształceń nosi znamiona procesu demokratyzacji, pojęcie kultury zostaje w określony sposób zdemokratyzowane, a wraz z nim dziedzina, jaką jest antropologia. Demokratyzacji ulegają także praktyki antropologiczne — sposoby widzenia przedmiotu badawczego, sposoby prowadzenia badań oraz sposoby pisarstwa antropologicznego. Rzadko obecnie bada się kultury jako całości. Badaniom podlegają raczej różne aspekty, konkretne problemy, określone relacje, poszczególne grupy, instytucje itp. Nie chcemy traktować kultury jako wspólnej sfery podzielanych wartości, gdyż wiemy, że jest ona wewnętrznie zróżnicowana, zmienna i relacyjna, jest także każdorazowo podzielana w jakiś sposób i przez kogoś. Taka zdemokratyzowana optyka dotyka także innych dyscyplin na-

³⁷ J. Clifford, *Tożsamość w Mashpee*, w: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000, s. 346-347.

³⁸ Zob.: I. Kolbon, *Transnacionalizm: nowa mantra czy inspirująca koncepcja?*, w: *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), Wrocław 2006, s. 201-214; A. Ong, *Afterword. An Anthropology of Transnationality*, w: *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham 1999, s. 240-244.

ukowych, w tym także w sposób szczególny historii. W jej obszarze pojawiają się nowi aktorzy — codzienność, przedmioty, przeróżne mniejszości, społeczności, a także jednostki. Również tu pojęcie kultury nabiera innego wymiaru, co nie pozwala już na snucie historiografii zbliżonej do Lyotardowskiej metanarracji. W zamian pojawiają się — by użyć tu słowa z arsenału historiografii — mikrohistorie. Historia staje się historią wielu zróżnicowanych podmiotów, historią pisaną z różnych punktów widzenia i wreszcie pisaną dla różnych odbiorców. Taka historia staje się jakby pamięcią, którą tak naprawdę była zawsze. Historia taka jest praktyką zdemokratyzowaną i przypomina skecz grupy Monty Pythona, w którym podczas teleturnieju obok pytań z palety historii klasycznej, czyli kto wygrał bitwę?, kto był królem?, pojawia się pytanie: kto wygrał festiwal w Jarocinie w 1991 roku? (oczywiście w twórczym przekładzie Tomasza Beksińskiego).

Współczesna humanistyka wielokrotnie odzwierciedla demokratyczne zasady, a taki stan rzeczy jest także efektem wpływu filozofii postmodernistycznej. Postmodernizm odpowiedział na zapotrzebowanie demokracji — dodajmy, na zapotrzebowanie demokratycznej władzy. Jest płodem swoich czasów i odzwierciedla obecne w danym czasie i w danej grupie lęki i pragnienia. Choć postmodernizm dość często, jeśli nie zawsze, przeciwstawiał się dominującemu porządkowi i władzy, to stał się on potwierdzeniem tego, że nawet opór może stać się elementem legitymizującym dany system. Wartości podkreślane przez postmodernizm są użyteczne w budowaniu systemu demokratycznego. Proces demokratyzacji dotyczy wielu dziedzin współczesnej nauki, ale także rozlewa się na inne obszary kultury, takie jak sztuka, życie codzienne, religia itp. Nie bez znaczenia pozostaje tutaj wpływ filozofii postmodernistycznej, która będąc swoistą epifanią, a jednocześnie ideologią demokracji oddziaływała w znaczący sposób na wszystkie te sfery kultury, dokonując w nich bezpośrednich lub pośrednich przekształceń. Niewątpliwie postmodernizm w takim ujęciu miał pewną moc sprawczą, realizował swoje interesy i wpłynął na sposób patrzenia na rzeczywistość, a w efekcie na nią samą. Być może filozofia postmodernistyczna wynalazła pewną formę kultury, do której wynalezienia była kompetentna i która odzwierciedlała kulturowe zapotrzebowanie jej twórców. Mniejsza jednak o to, jak pisze amerykański antropolog Allan Hanson: „...zadanie analityczne nie polega na odrzuceniu wynalezionych składników kultury jako nieautentycznych, ale na zrozumieniu procesu, poprzez który nabierają one znamion autentyczności”³⁹.

³⁹ A. Hanson, *Kreowanie Maorysa: wynalazek kultury i jego logika*, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 199.

Nazwałbym ten proces, który nastąpił także w przypadku postmodernizmu, przywieraniem koncepcji ideologicznych do rzeczywistości. Dzieje się tak, kiedy określone koncepcje są na tyle silne i na tyle wyraźnie artykułowane, że stają się nieodzowną częścią naszego postrzegania rzeczywistości, a także częścią samej rzeczywistości kulturowej. Wielu antropologów podkreśla, że słysząc czy czytając sądy i opinie formułowane w ramach krytyki postmodernistycznej, mają wrażenie ogólności, powierzchowności, braku odniesienia do konkretnego itp. Formułowanie opinii o kulturze, świecie, życiu (cóż to za kategorie?) w oparciu o refleksję filozoficzną jest dla wielu antropologów rażące. Niemniej i one są przecież głosem rzeczywistych osób i jako takie mogą stanowić element antropologicznego namysłu. Nie powinny one zatem być w prosty sposób odrzucane jako „nieautentyczne”, warto raczej włożyć wysiłek w „zrozumienie procesu, poprzez który nabierają one znamion autentyczności”.