

## DYSKUSJA\*

### (część I)

*Andrzej Szahaj*

#### **Czy możliwa jest kultura do końca zidiosynkratyzowana?**

W swojej fascynującej książce pt. *Jak słowa łączą się ze światem* Jerzy Kmita stawia pewną tezę, nad którą chciałbym się chwilę zadumać. Teza ta mówi, iż

projekt kultury postmodernizmu oraz neopragmatyzmu Rorty'ego i Davidsona nie przewiduje obecności w niej żadnej relacji symbolizowania. Wyklucza symbole, symbolizowanie i obiekty symbolizowania. Idzie przy tym zarówno o symbolizowanie aksjologiczne (światopoglądowe), jak i komunikacyjne, semantyczne w pierwszym rzędzie. Proponuje się oto kulturę bez symboli (s. 297).

Cały zawarty w książce wywód Kmita jest tak skonstruowany, aby tezę tę poprzeć.

Powiedziałbym tak: teza ta jest trafna jeśli charakteryzować ma intencje wchodzących w grę postaci (i orientacji), nie znajduje jednak potwierdzenia w ich rzeczywistej praktyce pisarskiej. Nie chciałbym zatrzymywać się nad twórczością Davidsona - nie znam jej w takim stopniu, aby móc wydawać tu jednoznaczne oceny. Jednakże co do Rorty'ego, to pokusiłbym się o stwierdzenie następujące: głoszony przezeń nominalizm i antykulturalizm (świadomie przywołuję tu określenie Znanieckiego) stoi w sprzeczności z szeregiem założeń *implicite* przezeń przyjmowanych.

Najpierw jednak słówko o intencjach Rorty'ego. Oto wydaje mi się, że jego niechęć do kategorii kultury czy podejście do interpretacji wzorowane na koncepcji Davidsona, a zatem *de facto* likwidujące w ogóle pojęcie języka, tak jak jest ono pojmowane w tradycji strukturalistycznej (i nie tylko); wiąże się z radykalnym indywidualizmem, który Rorty czasami lansuje kierując się intencjami etycznymi czy nawet politycznymi. Chcąc wskazać i wzmocnić zakres **wolności** stojący do

Dyskusja o książce Jerzego Kmita *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu.*

dyspozycji człowieka współczesnego, Rorty niechętny jest temu wszystkiemu, co zakres Owej wolności, w jego mniemaniu, mogłoby ograniczać. Stąd jego sympatia do pewnych radykalnie nominalistycznych tez Davidsona, stąd podkreślana przezeń waga ironii, a zatem i założenie, że ironia (po rortiańsku rozumiana) jest w ogóle możliwa. Z drugiej strony jednak pojawia się przecież u Rorty'ego idea wspólnoty, w której jesteśmy jakoś zakorzenieni i to w takim stopniu, że opcja nieetnocentryczna wydaje mu się niemożliwa do przyjęcia. Jeśli jednak opowiadamy się za etnocentryzmem (jak czyni to Rorty), to opowiadamy się za tym, co wspólne "nam" jako pewnej określonej grupie ludzi. Czym jest jednak to, co wspólne? Rorty mówiąc o "nas - pragmatystach", czy o "nas - zgniłych liberałach" nie ma przecież wątpliwości, że chodzi o wartości i przekonania, które łączą i scalają. Jak można zatem być jednocześnie zwolennikiem nominalizmu Davidsonowskiego i etnocentryzmu; więcej - jak można na raz głosić tezę holizmu semantycznego oraz proponować projekt kultury radykalnie nominalistycznej, jak to czyni Rorty?

Może jednak Rorty nie jest aż tak nominalistyczny, jak to twierdzi Jerzy Kmita, może wcale nie proponuje on kultury bez symboli, lecz raczej kulturę, w której proces symbolizowania byłby **lokalny**, nie zaś uniwersalny. Ta właśnie ścieżka interpretacyjna wydaje mi się trafna. Rzeczywiście, Rorty nie zgodziłby się prawdopodobnie na Kmitowską koncepcję kultury, albowiem niesie ona w sobie przekonanie o powszechności występowania pewnych przekonań i celów (bez owej powszechności nie można wszak mówić o jej społeczno-regulacyjnej mocy). Pewnie twierdziłby, iż takiej kultury po prostu nie ma (już nie ma?). Stąd też jego normatywno-opisowa teza o tym, że społeczeństwo dla swego trwania nie potrzebuje już obecnie żadnego "kleju". Niemniej nie znaczy to chyba, że jesteśmy obecnie całkowicie niezdeterminowani kulturowo, że jako jednostki radykalnie wyprzedzamy wspólnoty i że budujemy nasze tożsamości z niczego. Takiej tezy Rorty nie stawia. Oddając swoją filozofią stan **radykalnej idiosynkratyzacji** kultury ponowoczesnej, zdaje się czynić jej ośrodkami lokalne wspólnoty, które na sposób Wittgensteinowski kreują własne światy swoich własnych gier językowych.

W perspektywie tego, co powiedziano, pojawia się pytanie, czy dziś istnieje coś jeszcze prócz owych światów? Czy kultura ponowoczesna to rzeczywiście jedynie coś na kształt wschodniego bazaru, gdzie każde ze stoisk jest swoim własnym światem, a każdy sprzedawca próbuje przekrzyknąć swojego sąsiada? Pytanie to, w tej czy w innej formie, pojawia się obecnie w różnych dyskursach. Wyraźnie jest, na przykład widoczne w słynnym już sporze pomiędzy liberałami i komunitarystami. Odpowiedź na owo pytanie nie jest, wbrew pozorom, łatwa. Jedno wydaje się pewne: dopóki jesteśmy istotami posługującymi się językiem jako podstawową formą komunikacji, stopień idiosynkratyzacji kultury nie powinien przekroczyć takiego poziomu, przy którym komunikacja językowa nie byłaby już możliwa. Nie powinien, ale czy rzeczywiście "nie może" - jak to sugeruje Jerzy Kmita (s. 298)? Nie może jeśli przyjmemy, że intersubiektywna komunikacja musi obejmować **całą** wspólnotę. Co stałoby się jednakże, gdyby języki **wspólnot**, do których należełibyśmy, stałyby się semantycznie nieprzywiedlne? Czy jednak taka właśnie nowa

Wieża Babel nie mogłaby stać się kiedyś naszym udziałem? Jeśli tak, to jakie będzie to miało konsekwencje dla naszego życia? Istnieje obawa, że głównym środkiem komunikacji mogłaby stać się wtedy przemoc. Rację ma zatem Rorty, który sugeruje, iż nie ma nic ważniejszego niż (w skali ludzkości) *keep conversation going*. Dopóki bowiem rozmawiamy, nie zabijamy się. Jak długo jednak rozmowa będzie jeszcze możliwa? Gdzie znaleźć trzecią drogę pomiędzy całkowitą odmiennością i zupełnym upodobnieniem?

*Adam Chmielewski*

## Szkłana pułapka

W dyskusji nad książką *Jak słowa łączą się ze światem* nie może zabraknąć choćby wzmianki o tym, jak na tytułowe pytanie odpowiadali filozofowie nie tylko u schyłku nowoczesności, ale także u zarania starożytności. Nie chodzi o bardzo wcześnie ukształtowaną (zawartą m. in. w *Biblii*) ideę *Ursprache*, który miał ujmować rzeczy bezpośrednio i dawać niemal boską moc, wzbudzając m. in. zazdrość Jahwe. Idzie raczej o subtelną dyskusję filozoficzną nad językiem i sposobem jego funkcjonowania, którą zainicjowali zbuntowani przeciwko Parmenidesowi sofisci i w którą zaangażował się również Platon.

Parmenides był autorem błędnej i filozoficznie zgubnej idei, że między słowami i rzeczami zachodzi bardzo intymny związek - tak intymny, że o czymkolwiek da się cokolwiek powiedzieć, to owo coś musi istnieć. Intencją Parmenidesa było skończyć wreszcie, raz i na zawsze, z fatalnym ludzkim nałogiem mówienia nieprawdy, który zakrada się także do filozofii, o czym świadczy choćby to, że wszystkie teorie przed Parmenidesem były po prostu fałszywe. Jego recepta miała zapewnić prawdziwość ludzkim wypowiedziom i sama była - naturalnie - jedynie słuszna: kto potrafił przestrzegać zaleceń Parmenidesa, mógł uzyskać zdolność mówienia prawdy i tylko prawdy, mówienia językiem, w którym wypowiedzenie fałszu byłoby niemożliwe. Prymitywny, pozytywistyczny radykalizm Parmenidesowskiej zasady tożsamości słowa (myślenia) i bytu sprawił, iż filozofowie wplątali się w trwające aż po dzień dzisiejszy dyskusje o stosunku słów (nazw) i rzeczy. Parmenides zapędził nas - jak muchy - do butelki, z której do tej pory nie udaje się nam uwolnić.

O skali i charakterze problemów, w jakie my, filozofowie, popadliśmy można się przekonać czytając książkę Jerzego Kmity. Można się o nich przekonać analizując także dorobek starożytnych filozofów języka. Sprawę z nich zdaje Platon