

Łukasz Wiśniewski

## Filozofia po Auschwitz - *Le Différend* Jeana-Francoisa Lyotarda

Chciano postępu Ducha,  
otrzymano Jego *gówno*<sup>1</sup>

### I

Do tego szokującego zdania francuskiego myśliciela i proroka postmoderny jeszcze powrócę. Niniejsza praca, nie roszcząca sobie bynajmniej pretensji do bycia wyczerpującą, ma na celu przedstawienie głównych wątków jednej z najważniejszych książek filozoficznych czasu „końca filozofii”. Książki kontrowersyjnej, miejscami szokującej i wywołującej oburzenie czytelnika, książki dyskusyjnej, wielopłaszczyznowej, pełnej aluzji i odwołań do historii filozofii i literatury, wreszcie – książki zmuszającej do głębokich refleksji i do zastanowienia. Książki nietypowo skonstruowanej i drażniącej, której nie sposób czytać “jednym tchem”, z dnia na dzień, z zajęć na zajęcia. Książki trudnej, wymagającej skupienia i mnóstwa *czasu* (Czy w ogóle powstają jeszcze takie książki? Czy w ogóle takie dzieła są jeszcze komukolwiek potrzebne?. Czy są jeszcze czytelnicy, zdolni poświęcić swój drogocenny czas na lekturę? Kto mógłby być czytelnikiem Lyotarda?). Książki, której, pomimo upływu ponad dwudziestu lat (pierwsze wydanie francuskie pochodzi z roku 1983), wciąż nie ma po polsku, a która, chyba nie tylko moim zdaniem, stanowi *filozoficzny rdzeń i esencję zjawiska określanego jako postmodernizm*. Jeśli hasło, „postmodernizm”, zwłaszcza w wydaniu filozoficznym, ma cokolwiek znaczyć, jeśli „postmodernizm” ma i miał być czymś więcej niż zerwaniem z moderną, rzuceniem kilku haseł, tak łatwo podchwyconych przez – chociażby akademickie – środowiska w Stanach Zjednoczonych i Niemczech, jeśli „postmodernizm” miałby być czymś innym i głębszym od banalnego pojęcia „neostrukturalizm”, to właśnie *Le Différend* Jeana-François Lyotarda jest najważniejszym nośnikiem tych „głębszych” idei, a także, co

---

<sup>1</sup> J.- F. Lyotard, *Der Widerstreit*, przeł. z francuskiego Joseph Vogel, Monachium 1987, str. 159., w przekładzie niemieckim zdanie to brzmi następująco: „Man wollte den Fortschritt des Geistes, man hat seine Scheiße bekommen.”

najważniejsze, jest ona bezprecedensowym atakiem na skostniałe, dogmatyczne myślenie o filozofii, języku i kulturze, porównywalnym w swym radykalizmie może jedynie z pracami Deleuze'a i Gauntariego<sup>2</sup>.

Nie zamierzam jednak szczegółowo, niejako strona po stronie (a zapewniam, że można nawet zdanie po zdaniu) omawiać Lyotardowskiego dzieła. Raz, że wyręczył mnie w tym zadaniu o wiele bardziej kompetentny Wolfgang Welsch w swojej znakomitej książce *Nasza postmodernistyczna moderna*.<sup>3</sup> Dwa, że jestem ograniczony przez dyskurs. Dyskurs ekonomiczny, niepozwalający mi zabrać ewentualnym czytelnikom zbyt wiele czasu i uwagi (a wydawcy zbyt wiele pracy i papieru). Wolałbym raczej umieścić dyskusję wokół tytułowego *différend*<sup>4</sup> w nieco szerszym kontekście filozoficzno–kulturowym, mianowicie w kontekście sporu o istotę samej filozofii współcześnie, o sposoby pojmowania filozofii i dyskursu (a pojęcie dyskursu to przecież centralne zagadnienie refleksji ostatnich 40 – 50 lat), odczytanie i rozumienie, o chęć dialogu bądź stwierdzenie jego niemożliwości. Nie da się ukryć, że to również spór o *wpływowość* filozofii i samych filozofów, a może tylko profesorów filozofii, o zakres i horyzonty jej oddziaływania, o *władzę* nad tysiącami (milionami?) dusz, najkrócej i najprościej mówiąc: spór o to, kto ma rację.

Głównymi stronami tej, ostatniej chyba, wielkiej filozoficznej bitwy były (a może wciąż są?) Francja i Niemcy. Czy rzeczywiście?

Niemiecki profesor Manfred Frank na początku swej, wydanej w roku 1988, książki *Granice porozumienia*<sup>5</sup> streszcza dzieje tej niezwyklej „rywalizacji”, która zdawała się odbywać raczej gdzieś na *marginiesach* filozofii, na kartach książek, a jakże rzadko wprost. Czyja to wina? Zarzuty miotane przez Lyotarda w przełomowej *Kondycji ponowoczesnej*<sup>6</sup>, a wymierzone w „nowoczesne” metanarracje (dialektyka Ducha, hermeneutyka sensu, emancypacja pracującego podmiotu, ekspansja kapitalizmu czy choćby, bardziej współczesna nam, globalizacja), idee konsensu i legitymizacji społecznego i naukowego dyskursu na

---

<sup>2</sup>Zob. np. G. Deleuze, F. Gauntari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, książka uznawana przez choćby Slavoję Žižka za „jedną z najbardziej zacieklekich <<anty-yuppiesowskich>> publikacji ostatnich lat”

<sup>3</sup>W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler – Janiszewska, Warszawa 1998, zwł. rozdział *Spór czyli postmodernistyczna koncepcja sprawiedliwości*

<sup>4</sup>Niezwykle trudno oddać ten termin po polsku. Tłumacze książki proponują po prostu „sprzeczność” (np. na str. 320), co w moim przekonaniu nie do końca oddaje sens wyrażenia (podobnie jak słynna już para *différance*/różnia z terminologii J. Derridy). Niemiecki tłumacz J. Vogel oddaje *Differend* jako „Widerstreit”. To z kolei słowo pochodzi wprost ze słownika I. Kanta i jest chyba bliższe idei oryginału. Zob. C. C. E. Schmid (red.), *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Darmstadt 1976, str. 592. Aby nie komplikować sprawy – sobie i Czytelnikowi – w dalszej części pozostanę przy wersji oryginalnej.

<sup>5</sup>M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a.M. 1988

<sup>6</sup>J. – F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, szcz. rozdziały 1, 2, 9, 14

drodze „rozumnego” dialogu, idee *komunikacyjnej, radykalnie demokratycznej* wspólnoty, czyli główne wątki filozofii Jürgena Habermasa, można w tym kontekście postrzegać jako nieformalne „wypowiedzenie wojny”. Wielki niemiecki intelektualista nie pozostał jednak dłużny – jego słynny odczyt z 1980 roku pt. *Modernizm – nie dokończony projekt*<sup>7</sup> jak zwykle przenikliwie poddał surowej krytyce myśl francuską, zarzucając jej, między innymi, “neokonserwatyzm” i zbyt łatwe i pochopne porzucenie oświeceniowego projektu rozumności, społeczeństwa i kultury. Także spotkania Gadamera i Derridy (choćby w 1981 roku w Instytucie Goethego w Paryżu) przyniosły raczej obustronne rozczarowania, ujawniając zupełne niezrozumienie, a właściwie *niechęć zrozumienia*, niż próbę partnerskiego dialogu dwóch sław współczesnej humanistyki<sup>8</sup>. Należy podkreślić, że wszelkie ewentualne próby zgody i debaty odbywały się z inicjatywy niemieckiej – tu wymienić można zaproszenie Derridy przez Habermasa do Frankfurtu (w 1984), z prośbą o wygłoszenie cyklu wykładów o twórczości Joyce’a. Także literatura polemiczna, osnuta wokół zagadnienia po- i nowoczesności oraz nowych możliwości dyskursu, pochodziła właściwie wyłącznie od naszych zachodnich sąsiadów. Książki te to m.in. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* Albrechta Wellmera, *Kritik der Macht* Axela Honnetha i, przede wszystkim, rewelacyjny *Filozoficzny dyskurs nowoczesności Habermasa*<sup>9</sup>. Sam Frank również ma powody do rozgoryczenia. Jego obszerna, wyczerpująca praca na temat francuskiego poststrukturalizmu i dekonstrukcji<sup>10</sup>, mająca niejako zbliżyć obie poróżnione strony, nie spotkała się we Francji z jakimkolwiek odzewem, prowadzona przez niego francusko–niemiecka konferencja (na którą, co ważne, nie dotarł ze względów osobistych Lyotard) poniosła spektakularne fiasko, głównie z powodu „misjonarskiego” tonu retoryki Niemców i niemal „programowej” nieznamomości niemieckiej filozofii drugiej połowy XX wieku ze strony ich filozoficznych oponentów. To najbardziej, jak się zdaje, podrażniło Franka i jego rodaków: Niemcy czytają francuskich ponowoczesnych wybiórczo, Francuzi nie czytają współczesnej filozofii niemieckiej *w ogóle* (wyjątek robi Frank dla Lyotarda, który, choć wślawił się manifestami filozoficznego postmodernizmu, pozostał jednak bardzo blisko myśli „klasycznej”, np. refleksji Adorna). Paryscy „mandaryni” (to sformułowanie autora *Granic porozumienia*) pod hasłem „niemiecka filozofia dziś” rozumieją nie

---

<sup>7</sup> J. Habermas, *Modernizm – nie dokończony projekt*, przeł. D. Domagała, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm – antologia przekładów*, Kraków 1997

<sup>8</sup> Ton tego rozczarowania pobrzmiwa np. u Gadamera w tekście *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, przeł. P. Dehnel, w: tegoż *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, nieco dokładniej ów spór, mający przecież zasadnicze znaczenie dla całej współczesnej filozofii, nie tylko francuskiej i niemieckiej, omówił L. Kleszcz w swym artykule *Moc dobrej woli, czyli o dialogu H. – G. Gadamera z J. Derridą* w: B. Sierocka (red.): *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea dialogu*, Wrocław 2003

<sup>9</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2000

<sup>10</sup> M. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M. 1983

Apla, Habermasa, Tugendhata, Wellmera czy Gadamera, nie filozofię języka, hermeneutykę, teorię krytyczną czy etykę dyskursu (o nowoczesnej socjologii w ujęciu np. Luhmanna nie wspominając), a filozofię Nietzschego, Freuda, Husserla i Heideggera. Spór o ideologie i wpływowość nabrał charakteru sporu o sam *tekst*.

\* \* \*

„Filozoficzny wróg” jest dla Lyotarda jeden i niezmienny – Hegel i jego nieubłagana, rozumna dialektyka dziejów. Niepozostawiająca miejsca dla nierozumności, szaleństwa, lekkości, śmiechu, pluralizmu, wreszcie *Innego*. Stosunek francuskich intelektualistów do myśli autora *Fenomenologii Ducha* to fenomen. Odkryty przez nich właściwie dopiero w wieku XX, przez lata uchodził za praktycznie jedyne źródło odniesienia; optykę czytania i rozumienia „ustawił” Alexandre Kojève swoimi słynnymi wykładami paryskimi<sup>11</sup>, zapładniającymi myśli takich postaci jak Sartre, Bataille czy Merleau – Ponty. Nieważne, którą drogę się wybrało – wydawało się nieuniknione, że na jej końcu będzie stał Hegel. Jednak po 1960 punkt widzenia zaczyna się diametralnie zmieniać, od tego momentu nie tylko Hegel, ale i jego dialektyka, jako nieustanny postępek Białego Człowieka w dziejach, postrzegane są już ze znakiem *minus*<sup>12</sup>. Wielkie znaczenie odegrały tu książki Klossowskiego i – zwłaszcza – wczesne, ale już dojrzałe prace Gillesa Deleuze’a. W będącej jego rozprawą doktorską *Różnica i powtórzeniu* znalazło się następujące stwierdzenie: „Wszystkie te przejawy można wpisać na konto upowszechnionego antyheglizmu: różnica i powtórzenie zajęły miejsce tego, co tożsame, i tego, co negatywne, tożsamości i sprzeczności”<sup>13</sup>. Lyotard kontynuuje tę myśl, radykalizuje ją, przenosi ciężar debaty wokół Hegla na grunt myślenia Zachodu po zwrocie językowymi przede wszystkim *po Auschwitz*. Właśnie *Shoah* jest dla autora *Le Différend* wszelkim historycznym punktem odniesienia, już nie tylko cezurą nowoczesności, już nie momentem granicznym w historii. Nie. W filozofii Lyotarda kwestia Zagłady i sprawy “żydów” staje się punktem centralnym, *Auschwitz unieważnia dialektykę, a może i całą filozofię*. Jak możliwe jest jeszcze mówienie o człowieku, wartościach, języku, sztuce, pięknie, mądrości, solidarności, o „nas” po eksterminacji milionów ludzi, w tak nieludzko *rozumny i biurokratyczny* sposób? Jak możliwe jest w ogóle mówienie *czegokolwiek*, skoro wystarczy powiedzieć „Auschwitz” i zapada głucha cisza, niezręczne milczenie o niewypowiadalnym? Już w pamiętnej książceo Martinie Heideggerze i jego „zapomnieniu” pisał Lyotard o narodzie Żydowskim, z którym „Europa nie miała co począć: Europa chrześcijańska domagała się ich [ *Żydów – przyp. ŁW* ]konwersji,

<sup>11</sup> Zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999

<sup>12</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, str. 19.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, str. 21. Zob. też goź: *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997

monarchie ich wypędzaly, republiki ich integrowaly, naziści ich eksterminowali”<sup>14</sup>. Francuski badacz R. Faurisson na przełomie lat 70. i 80. dokładnie przestudiował tysiące dokumentów i relacji z Auschwitz, nie natrafił jednak na jakiegokolwiek zeznanie ofiary, która na własne oczy widziała komory gazowe. Gdyby je widziała, oznaczałoby to, że nie żyje. Faurisson odnalazł wreszcie *jedną* taką relację, ale przecież jeden świadek to żaden świadek<sup>15</sup>. Jeszcze w roku 1985, a więc zaledwie dwa lata po publikacji dzieła Lyotarda, na uniwersytecie w Nantes przyjęto dysertację niejakiego A. Rocquesa, który to próbował zminimalizować, a nawet podważyć istnienie komór śmierci. Ostatnio sąd w Wiedniu skazał na trzy lata więzienia historyka Davida Irvinga, autora tezy mówiącej, że Hitler nie miał pojęcia o Zagładzie. Co czynić w sytuacji, kiedy nawet najbardziej oczywiste, *potwierdzone* milionami dowodów ludobójstwo, odbywające się niemal na oczach całego świata, może zostać podważone bądź po prostu zanegowane? Jak dociekać i żądać sprawiedliwości, jak dochodzić swoich racji, kiedy już nic nie wydaje się pewne? Jeśli można podważyć nawet Holocaust, to kwestia tworzenia rzeczywistości, tworzenia dyskursów, łączenia zdań (kognitywnych, estetycznych, politycznych etc.), udowadniania swej słuszności, to, krótko mówiąc, kwestia istnienia podmiotu i jego językowej rzeczywistości (a ontologię rozumie Lyotard zawsze jako ontologię zdania!) staje się pierwszoplanowym problemem człowieka i jego refleksji. Człowieka nie jako *dasein*, jako bycia tu – oto czy kartezjańsko–husserlowskiego *cogito*. Chodzi nam o człowieka jako *istotę frazującą*, istotę tworzącą zdania. W Auschwitz tego zabrakło. Pomiędzy nazistami a eksterminowanymi nie było dialogu, dyskursu, zdań. Między opowieścią nazistów a narodem wybranym pojawiła się szczelina, do której wpadały tylko rozkazy. Rozkazy, żeby zabić, rozkazy, żeby spalić, rozkazy, aby poświęcić swoje dzieci. Tu kończy się dialektyka, Duch nie ma już czego „znosić” (*aufheben*), eksterminacja to tylko usunięcie „resztek”, tego, co do opowieści Zachodu i metafizyki nigdy nie pasowało. Tego, co w filozofii i kulturze Zachodu powinno zostać jak najszybciej zapomniane<sup>16</sup>. Ale my nie możemy i nie potrafimy zapomnieć. Z tych ponurych doświadczeń wyrasta *Le Différend*.

<sup>14</sup> J. – F. Lyotard, *Heidegger und „die Juden”*, przeł. z francuskiego C. – C. Härle, Wiedeń 1988, str. 11.

<sup>15</sup> *Der Widerstreit*, op. cit., str. 17 – 21.

<sup>16</sup> Chodzi o Heideggerowski termin *Vergessenheit*.

## II

*Świat sprowadza się do połączeń między zdaniami...*<sup>17</sup>

Czym więc jest *différend*? Spróbujmy przejrzeć opus magnum Lyotarda oczyma Manfreda Franka i odnieść się do jego najważniejszych zarzutów. *Differend* ma trzy źródła. Po pierwsze, jest to heterogeniczność łączonych („powiązanych łańcuchami”) ze sobą w mowę aktów mówienia, np. łączenia zdań ostensywnych, charakterystycznych dla mowy codziennej, ze zdaniami kognitywnymi, znamionującymi język nauki. Po drugie, niemożliwość połączenia różnych reguł użycia zdań w jeden „gatunek” dyskursu, krótko mówiąc: *brak ostatecznej, legitymizującej język meta-reguły*; łączenie kolejnych zdań nie jest regulowane przez jakąkolwiek meta-regułę, nie ma ono żadnej dedukcyjno – analitycznej konieczności. Po trzecie, nieprzewidywalny pluralizm i różnorodność rodzajów mowy. Wybór akurat tego, a nie innego rodzaju mowy nie zawiera również konieczności dedukcyjno–logicznej, każdy akt mowy mógłby w zasadzie wystąpić w innym rodzaju, w innym dyskursie. Prowadzi to do problemu łączenia, bądź *przyłączania* (niemiecki tłumacz posługuje się słowami *Verkettung* lub *Anschluss*); ponieważ brakuje spajającej meta-reguły, wszelkie możliwe do pomyślenia połączenia jednostek dyskursywnych nie są uprawomocnione, co podkreśla Lyotard; właśnie ten brak powoduje, że nasze wybory dyskursów, zdań, kolejnych wypowiedzi i połączeń odbywają się kosztem innych. A zatem stajemy w obliczu *krzywdy* (*GP*, str. 32 – 33).

Lyotard definiuje modernę/nowoczesność jako stary, wypróbowany środek do legitymizacji całych społeczeństw, ich kultury i historii. Tyle, że „kod” moderny jest „zaskorupiały”, „zaschnięty”, potrzebuje on zmian i innowacji, a dyssens oferuje po prostu więcej możliwości, bardziej się „opłaca”<sup>18</sup>. Nowoczesna wola prawdy i słuszności, rozumiana poprzez dialektykę Hegla i jego „racjonalnych” następców, staje się, zdaniem autora *Kondycji ponowoczesnej*, kolejną zniekształconą formą *woli mocy*. Argumenty, zdania, wypowiedzi, wszystkie nasze gry językowe mogą się uprawomocniać wyłącznie poprzez przeforsowania swoich sądów i opinii, poprzez zatargi dyskursów, a nie poprzez faktyczne postępowanie sądowe. Prawomocny, racjonalny konsens, uzyskany w drodze społecznego dialogu, powszechnie obowiązujący i o uniwersalnym wymiarze etycznym, pod którego osiągnięciem podpisać mogą się wszyscy uczestnicy – mówcy (a więc projekt, który Jürgen Habermas i Karl–Otto Apel forsują już od ponad pięćdziesięciu lat), to dla

<sup>17</sup> E. M. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2003, str. 108.

<sup>18</sup> Tu ważna uwaga Franka (str. 58.): „Poprzez interakcje różnych reguł innowacja może być <<wywołana>> w stopniu równie małym, jak w obrębie jednej jedynej reguły; ani wiele reguł, ani jedna nie mogą zmieniać się same z siebie”

Jeana – François Lyotarda kolejny biurokratyczny instrument zanegowania bądź wyrugowania z naszej mowy sporów i nieprzystających do naszego widzenia świata dyskursów (*GP*, str. 11 – 21).

*Différend* to Lyotardowska nazwa dla „agonalnej konfrontacji” w rozmowie, jej właściwy sens możemy osiąść nie przez jakiś słownik, lecz przez obserwację, od jakich terminów tej samej „grupy asocjacyjnej” i według jakich (czyich?) kryteriów *différend* się odgranicza. Ze *szkodą* mamy do czynienia w przypadku naruszenia reguł w obrębie jednego gatunku dyskursu (niech będzie to banalny przykład z bramką w piłce nożnej, strzelonej przez atakującego ręką), jest w obrębie tegoż dyskursu możliwa do naprawienia, załagodzenia i możliwa do zniesienia. Faktyczna *krzywda* wydarza się natomiast, gdy reguły dyskursu, który legitymizuje nasze sądy, nie należą do gatunku dyskursu, w którym toczy się spór. Krzywdy nie można naprawić. W pamiętnym wykładzie inaugurującym jego współpracę z Collège de France, Michel Foucault poszukiwał wraz ze słuchaczem reguł narzucanych nam od ponad dwustu lat w nauce u działaniu, reguł ograniczających, kontrolujących i niejako zawężających nasze dyskursy<sup>19</sup>. Mówił o „odwróceniach”, „nieciągłościach”, „komentarzach”, „swoistościach”, „cięciach” i „zewnętrznościach”. Wskazywał na przemoc dyskursu; w każdym rodzaju mowy doszukiwał się obsesyjnie pożądania, gry władzy i woli wypowiedzenia prawdy. Wizja języka według Lyotarda jest chyba nawet bardziej pesymistyczna. Nie ma meta – reguły, a więc postępowanie zmierzające ku ustaleniu „rzeczywistości” i faktów jest niemożliwe do wywiedzenia z jakiejś niezależnej od dyskursów reguły języka, w wypadku dyssensu nie ma ostatniej instancji decyzyjnej; „rzeczywistość” i „prawda” nie są żadnymi trwałymi wzorami (*Vorbilder*), w których przegładają się nasze zdania. To jedynie konstrukty. Pożądana meta-reguła – gdyby istniała – byłaby czymś w rodzaju ostatniego meta-języka, tyle, że dla Lyotarda jest jasne: język nie posiada granicy, ostatniej instancji, a nawet gdyby posiadał, my, mówiący, nie moglibyśmy nic o niej wiedzieć.

Kolejne występujące po sobie zdania są właściwie oddzielone *nicością*, owa nicość pozbawia połączenia zdań ich konieczności, i to konieczności w sensie przyczynowym. Frank atakuje takie ujęcie połączeń. Stwierdza, że już Wittgenstein, jeden z głównych inspiratorów filozofii języka Lyotarda<sup>20</sup>, uznał przyczynowe łączenie zdań za zupełnie nieadekwatne do naszego użycia reguł i ich rozumienia, w zastosowaniu językowych reguł nie ma żadnych dedukcyjno-analitycznych związków pomiędzy, na przykład, przyczyną i następstwem, albo powodem i jego faktycznym działaniem. Wpierw musimy zbudować abdukcyjny sąd o naturze

<sup>19</sup> M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002

<sup>20</sup> Tym drugim inspiratorem był Kant ze swoim dualizmem poznawczym, co kolejny raz wskazywałoby, wbrew niemieckiej opozycji, na bardzo tradycyjne korzenie postmoderny. Wprawdzie para Kant – Wittgenstein wydaje się na pierwszy rzut oka niezwykła, jednak uważniejsze spojrzenie odkrywa dużo wspólnych punktów obu filozofów. Zob. H. Putnam, *Czy Wittgenstein był pragmatystą?*, w tegoż: *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999

reguł; to, czy dane zdanie łączyć się powinno z następnym (jakim zdaniem?), nie jest determinowane przez mistyczną niemal meta-regułę, tylko poprzez hipotezy, jakie tworzymy na temat natury reguł, przygodności ich użycia i celowości następnego czekającego nas połączenia. Połączenia między zdaniami mogą być ujmowane jako nicość jedynie wtedy, gdy postrzegamy je jako psychiczne konsekwencje wydarzeń z zewnętrznej perspektywy, bez żadnego odniesienia do językowego sensu tego połączenia (GP, str. 51 – 52.). Tak więc zarzuty francuskiego myśliciela to wyważanie dawno otwartych drzwi: „Po Wittgensteinie żadna reguła nie oferuje pewności jej użycia; nie tylko fikcyjna metafizyczna meta – reguła, ale i żaden <<reżim zdań>> i żaden <<rodzaj dyskursu>> nie skrywają automatyzmu swego zastosowania”<sup>21</sup>. Zdaniem niemieckiego filozofa, Lyotard zaprzecza sam sobie, próbując udowodnić, że całość nie może być różnorodna, w końcu języki polski czy włoski składają się z wielu dialektów, francuski odznacza się charakterystycznym sposobem „schematyzacji” pojęć, gramatyka niemiecka została ujednolicona – ale język nie rozpada się, z powodu nieredukowalnych różnic reguł, z których jest zbudowany.

Tu przechodzimy do zarzutów najpoważniejszych. Lyotardowska kategoria krzywdy implikuje *roszczenie do ważności* (w sensie Habermasa i Apla), a więc także moralne zaangażowanie autora – mówcy. Jeśli Lyotard faktycznie podnosi problem braku ostatecznej, uniwersalnej instancji w dyskursie (Aplowskie *Letzbegründung*), sam popada w tzw. performatywną sprzeczność. Jeśli zaprzecza istnieniu roszczeń do ważności w ustalonych kulturowo aktach mowy, dowolny oponent, przykładowo niemiecki filozof, mógłby mu łatwo udowodnić, że jeśli tylko godzi się na racjonalnie uargumentowany dyskurs, *musi* milcząco założyć warunki tego dyskursu, których zawartość propozycjonalna otwarcie przeciw tezie o *différends* zaprzecza. Nie można podnosić problemu zatargu i krzywdy bez podniesienia roszczenia do ważności – Lyotard miałby się więc poruszać po ślepym argumentacyjnym kole. Relacja Lyotard – Apel (którego ten pierwszy zresztą ceniał) jest swoją drogą bardzo ciekawa. W *Dyskursie i odpowiedzialności* pisał Apel: „Dla Lyotarda przyczyna klęski idei uniwersalnej historii emancypacji leży ostatecznie w niemożliwości legitymacji solidarności (...), która mogłaby wykraczać poza ramy <<nieprzewycięzalnej różnicy kultur>>”<sup>22</sup>. Lyotard zdawał się rozciągać konsekwencje tej klęski również na język. Autor *Der Widerstreit* replikował, iż tak wymarzona przez Apla transcendentálna gra językowa, którą posługiwałyby się instytucje wspólnoty komunikacyjnej, to pozostałość po „Heglowskim totalitaryzmie”<sup>23</sup>. Do dyskursu poznawczego należy przecież nie tylko argumentacja, ale i rozmaite gry językowe, jak przekonywanie, pokazywanie, chęć pokonania oponenta czy wyświadczenia przysługi. Albo racjonalny dyskurs jest

<sup>21</sup> M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, op. cit., str. 56.

<sup>22</sup> K. – O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M.1988, str. 397.

<sup>23</sup> Zob. W. Reese – Schäfer, *Karl – Otto Apel zur Einführung*, Hamburg 1990, str. 104.



tylko jedną, w dodatku nieuprzywilejowaną, z wielu gier językowych, i to w taki sposób, że byłoby irracjonalne podnieść roszczenie tego dyskursu do powszechnej ważności, albo pod pojęciem racjonalności musielibyśmy rozumieć pragmatykę i „wyniki”, jakie niosą ze sobą wszystkie rodzaje gier językowych. Wtedy jednak irracjonalne gry językowe okazałyby się i tak „racjonalne”. Właśnie totalitarny aspekt Apłowskiego roszczenia jest największą słabością jego pojęcia racjonalności.

Wróćmy do Franka i jego odczytania *Le Différend*. Jak podkreśla, Habermas dzieli z Lyotardem przekonanie, iż po końcu metanarracji nasze roszczenia do ważności nie posiadają stałej legitymizacji, dodaje jednak, że nie musi i nie może to prowadzić do totalnej krytyki nowoczesnego rozumu i arbitralności połączeń kolejnych zdań. Co więcej, wynika z tego konieczność, a mianowicie konieczność porozumienia się co do ważności naszych sądów i opinii. Musimy dążyć do porozumienia nie dlatego, lecz właśnie z powodu niemożności odwołania się do czegoś ogólnego, spajającego, pozajęzykowego; jesteśmy zawsze tylko i aż nie-identycznymi jednostkami, posiadającymi rozmaite interpretacje świata. Autor *Granic porozumienia* przytomnie zauważa, że właśnie w tym miejscu Habermas czy Apel są w nie mniejszym stopniu „ponowocześni”, co Lyotard. Argumenty w dyskusji prowadzą do naszej zgody inaczej niż Lyotardowskie „ciosy” – właśnie dlatego w grze argumentacyjnej nieustannie antycypujemy idealną sytuację komunikacyjną. Jej „idealność” polega na prawie każdego uczestnika dyskursu do poddania konsensu w wątpliwość, pod nieustanną dyskusję, w każdym momencie. W ten sposób oczekiwany konsens staje się porozumieniem, którego *différend* nie „znosi”, lecz rezultatem, który potrafi wykorzystać *différend* twórczo.

Dalej czytamy, że przecież Habermasowska teoria konsensu zakłada przynajmniej chęć dyskusji ewentualnych oponentów czy partii (a dyskusje mogą mieć też charakter „agonalny”, jak u Lyotarda), mają też zawsze przed oczyma możliwe, a nawet konieczne, porozumienie. *Différend* może jako taki wystąpić tylko tam, gdzie istnieje już szczątkowa choćby zgoda co do celu dyskursu. Porozumienie co do rzeczywistości i świata zakłada jako warunki konieczne pewne obiektywnie podzielane systemy językowe, konteksty kulturowe, relacje symboliczne. Ponad jednością gatunków dyskursu stoją właśnie owe konteksty, relacje oraz nawyki i konwencje językowe, które „sterują” łączeniem zdań różnych rodzajów i gatunków mowy; nawet podważając tę sterującą funkcję języka, angażujemy się w transcendentálny proces interpretacji. Gdyby nie było porozumienia i zgody w paru przynajmniej aktach komunikacyjnych, nie byłoby też mowy o *différends* – nie moglibyśmy nawet stwierdzić ich egzystencji<sup>24</sup>. Jeśli zakładamy dwa całkowicie różne dyskursy, a mimo to stwierdzamy obecność

---

<sup>24</sup> Nie tylko w tym momencie można odnieść wrażenie, iż, mimo usilnych prób, Frank po prostu nie rozumie Lyotarda. Znanca filozofii tego drugiego, Tilman Borsche, wskazuje na dwa różne poziomy, na których znajdują się oponenti: *dyssens*, o którym pisze Lyotard, nie jest kategorią normatywną, lecz *deskryptywną*. Zob. T. Borsche, *Mit dem Widerstreit leben*, „*Dialektik*” 1/2001, s. 21.

zatargu, prowadzi nas to do sprzeczności. Żaden *différend* nie mógłby być totalny, wykluczający zupełnie wspólną płaszczyznę porozumienia. Taki zatarg jest niemożliwy logicznie.

Wreszcie zarzut ostatni. Sprzeczności i zatargi występują w logicznie zbudowanych argumentacjach wyłącznie w formie interpretacji stanów rzeczy, postrzeganych inaczej przez różnych interlokutorów. Do zatargu może dojść na płaszczyźnie różnego ujęcia samego przedmiotu albo różnych predykatów, jakie przyznajemy tym przedmiotom. Zgadza się, że mówiący nie dysponują żadnym poza-komunikacyjnym kryterium, oznacza to jednak: rozmawiający muszą aspekty mowy, przekonania i argumenty oponentów niejako „wplatać” w swoje gry językowe i światopoglądy. To znów oznacza, że sfera tego, o czym dyskutujemy i co stwierdzamy, rozszerza się stale wraz z naszymi sądami. Zbliża to zarówno Lyotarda, jak i Franka, do teorii radykalnej hermeneutyki Donalda Davidsona. Wprawdzie nazwisko Davidsona nie pojawia się w tekście *Le Différend* ani razu, ale związki te warte są dokładniejszej analizy. Konsens w ujęciu Habermasa zastępuje w naszej codziennej komunikacji brak meta-reguły. Kiedy brakuje meta-kryterium, musimy próbować rozsądzać nasze zatargi na drodze dialogu i logicznej argumentacji, z poszanowaniem drugiej osoby, jej widzenia świata oraz prawa. Czy taka „racjonalna” argumentacja przekonałaby samego Lyotarda, pozostaje wątpliwe i nierozstrzygnięte. Możemy się zastanawiać, czy w tym oryginalnym, ale pozostawiającym dużo wątpliwości, ujęciu języka jest w ogóle miejsce dla racjonalnych, dobrze uargumentowanych dyskusji. Jeśli Lyotard do końca obstawał przy swoich *différends*, to, według Franka, w osobach Habermasa i Apla nie ma on żadnych wrogów. Mimo rozwijanej od lat teorii konsensu, obaj niemieccy filozofowie obstają przy stanowisku, że w dyskusjach konsens i dyssens są właściwie *nieodłączne*. Zatarg powstaje tam, gdzie możliwy jest konsens.

### III

Spory wokół *Le Différend* już umilkły. Jego reprezentanci ze strony francuskiej odeszli, Niemcy wciąż kurczowo trzymają się swych teorii. Kto wie, czy sama historia nie przyznała im racji? W końcu, pod nawałnicą „postów-”, postacie Habermasa i Apla stoją na straży pewnych fundamentów, fundamentów filozofii, jaka ma jeszcze siłę sprawczą i legitymizującą, która potrafi i chce jeszcze zmieniać nas i nasz świat. Spory umilkły, zastąpiły je Welscha poszukiwanie „wielości typów racjonalności”, projekt rozumu transwersalnego, wreszcie aktualniejsze może problemy – polityka. Autor *Naszej postmodernistycznej moderny* wskazywał pod koniec swego dzieła, jak bliskie sobie są w gruncie rzeczy poszukiwania Habermasa i Lyotarda. Obaj, uwiedzeni, a następnie rozczarowani moderną, próbowali przez całe życie zmierzyć się z nią, tyle, że wybrali odmienne ścieżki. Habermas ponownie

zaufał człowiekowi, uwierzył, że wciąż jest możliwy racjonalny dialog, że dalej w codziennych rozmowach chodzi nam o „coś więcej”, że wciąż możemy dyskutować z poszanowaniem dla drugiej osoby i jej zdania. Lyotard, przeciwnie, nieufność do meta-opowieści rozciągnął na nieufność do człowieka, jego wiedzy, kultury i języka, zwrócił się ku estetyzacji dyskursu, nie ku porozumieniu. Może zbyt pochopnie. Warto pamiętać o zakończeniu *Le Différend*, zakończeniu, które zupełnie umknęło uwadze Franka, a szkoda, bo byłby to fascynujący punkt wyjścia do kolejnej dyskusji. Znajdujemy tam następujące słowa: „Jedyna nieprzekraczalna przeszkoda, na jaką natrafia hegemonia dyskursu ekonomicznego, polega na heterogeniczności systemów reguł zdaniowych i rodzajach dyskursów, polega na tym, że nie ma <<języka>> i <<bycia>>, tylko zdarzenia. Przeszkoda nie istnieje w <<woli>> człowieka w tym czy innym sensie, ale w *différend*. (...) Ona napomina ludzi, aby sytuować się w nieznanym zbiorze zdaniowych, nawet, jeśli nie mieliby uczucia, że w zdaniach coś musi być <<stawką w grze>>”<sup>25</sup>. Czy nie brzmi to, paradoksalnie, jak ostrożna nadzieja? Oto intelektualista, tak nieustępliwie obstający przy kresie tradycyjnych opowieści i filozoficznego dialogu, zdaje się sugerować, że nigdy nie jesteśmy całkowicie bezwolni i ubezwłasnowolnieni, że łatwo, bez choćby jednego sprzeciwu, damy się ogłupić politykom, ideologii pieniądza i seksu, mediom, reklamom, speccom od marketingu, wiecowym piniaczom; zdaniom, które nie należą do naszego dyskursu, zdań, których nie chcemy. To *my* jesteśmy ostatnią instancją i źródłem oporu, ostatnią przeszkodą. Choćby nie wiadomo jak „trafne” i „słuszne” były skonstruowane zdania i panujące dyskursy, w każdej chwili każdy z nas może, a nawet powinien, wstać i powiedzieć „nie”, „nie zgadzam się”, „tak nie można”, „dlaczego właśnie tak, a nie inaczej?”, „co jest stawką w tej grze?”, „nie masz prawa tego powiedzieć”. Dysponujemy, to prawda, bardzo kruchym narzędziem, jakim jest język, ale innego narzędzia, póki co, nie wynaleziono. Właśnie w języku poszukujemy – jeśli nie porozumienia, to chociaż wspólnych płaszczyzn, szukajmy tego, co łączy, a nie dzieli, choćby tego, że przecież musimy mówić, nawet gdy nasze dyskursy są tak różne. Oby autor *Postmodernizmu dla dzieci* mylił się i oby filozofię, naukę i sztukę po Auschwitz można było jeszcze uprawiać. Bez niezręcznego milczenia, bez brakujących zdań,

<sup>25</sup> *Der Widerstreit*, op. cit., str. 299. Trudność trafnego oddania cytowanego fragmentu polega na tym, iż Lyotard wykorzystuje koncepcję zdania zaczerpniętą z pism Nietzschego. Każde zdanie więc należy do retoryki, każde zdanie jest „agonalne”, prowadzi lub prowadzić może do konfrontacji, nasze słowa zawsze zawierają jakąś „stawkę”, ciągle „stawiamy coś na szali”. Dla porównania, tak brzmi ten fragment w tłumaczeniu niemieckim: „Das einzige unüberwindliche Hindernis, auf das die Hegemonie des ökonomischen Diskurses stößt, liegt in der Heterogenität der Satz – Regelsysteme und Diskursarten, liegt darin, daß es nicht <<die Sprache>> und nicht <<das Sein>> gibt, sondern Vorkommnisse. Das Hindernis besteht nicht im <<Willen>> der Menschen im einen oder anderen Sinne, sondern im Widerstreit. (...) Er mahnt die Menschen, sich in unbekanntem Satz – Universen zu situieren, selbst wenn sie nicht das Gefühl verspüren sollten, daß etwas in Sätze <<gesetzt>> werden muß.”

bez tabu, bez odrzucania lekką ręką naszego dorobku kulturowego, za to refleksyjnie, mądrze, dialogicznie. Ostatnie lata pokazują, że nie żądamy niemożliwego. W Niemczech wiele lat po tzw. re-edukacji, czyli powojennym zaszczepianiu niemieckiemu narodowi ducha i wzorców demokratycznych, dochodzi do kolejnego rozliczenia z faszyzmem. Intensywnie bada się „genealogię” nazistowskiej meta-opowieści, odkrywając jej nieprawdopodobną złożoność (już nie tylko Nietzsche, już nie tylko prostackie teorie rasistowskie, ale i biologia, historia, socjologia, literatura etc.), pokazując, jak łatwo naukę i kulturę oddać można na służbę chorej ideologii. Inni, jak choćby uczeń Adorna Detlev Claussen<sup>26</sup>, wciąż obsesyjnie poszukują korzeni Zagłady w historii Zachodu i „programowo” antysemitycznym projekcie nowoczesności. To już problem niemiecki. To, że porozumienie w bardziej nas interesującym zatargu francusko – niemieckim jest możliwe, dobitnie pokazuje niedawno wydany tom pod redakcją włoskiej dziennikarki i filozofki Giovanny Borradori. Tytuł *Filozofia w czasach terroru*<sup>27</sup> zbiera dwa wywiady – rzeki, przeprowadzone z Habermasem i Derridą, w zaledwie trzy miesiące po atakach na Stany Zjednoczone. Choć historia sporów tych myślicieli jest długa i wymagałaby osobnego tekstu, właśnie tutaj mówią zaskakująco wspólnym językiem. Poruszając kluczowe zagadnienia genezy terroryzmu, jego społecznych uwikłań i pozwalając sobie na ostrożne prognozy dotyczące najbliższych kilku lat, są sobie bliżsi niż kiedykolwiek indziej. Nie podejmuję się rozstrzygnięcia, kto miał rację. Póki co, wciąż warto czytać obie strony.

---

<sup>26</sup> D. Claussen, *Grenzen der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1987

<sup>27</sup> G. Borradori (red.), *Philosophie in Zeiten des Terrors*, przeł. z angielskiego i francuskiego U. Müller – Scholl, Berlin/ Wiedeń 2004