

## MAŁA OPOWIEŚĆ TŁUMACZA

*Kondycja ponowoczesna (La condition postmoderne)* jest chyba najgłośniejszą, jeśli nie najważniejszą, książką Jean-François Lyotarda. Chociaż, jak wyjaśnia na wstępie sam autor, została napisana na zamówienie i w tym sensie ma charakter okolicznościowy, i chociaż z pozoru dotyczy dość specjalistycznego zagadnienia, jakim jest „stan wiedzy w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach”, można ją uznać za swoisty manifest filozoficznego „postmodernizmu”.

W tym miejscu, nim przyjdzie powiedzieć parę słów o książce, warto zatrzymać się przez chwilę nad problemem, a nawet paroma problemami natury terminologicznej. Słowo „postmodernizm” odpowiada francuskiemu *le postmodernisme*, które w myśli filozoficznej — także w myśli Lyotarda — pojawia się raczej rzadko. Jest to w istocie termin z zakresu krytyki literackiej i krytyki artystycznej, mający pierwotnie odniesienie do pewnych trendów w architekturze. Oznacza wówczas, z grubsza biorąc, estetykę, która zrywa z modernistycznym awangardyzmem, rehabilitując bardziej „popularne” środki wyrazu i/lub hołdując eklektyzmowi oraz operując pastiszem. Poza obszarem sztuki określenie „postmodernizm” niemal od początku było kwestionowane jako niejasne, wieloznaczne, a nawet wewnętrznie sprzeczne i wprowa-

dzające w błąd. Zwłaszcza w przypadku Lyotarda łatwo dojść do wniosku, że zamiast z postmodernizmem mamy tu raczej do czynienia z hipermodernizmem, gdyż z zasadą awangardowości nasz autor nie tylko nie myśli się żegnać, ale wręcz proponuje jej rozszerzenie na inne niż sztuka działy kultury, w tym zwłaszcza na naukę. A jednak „orientację myślową”, której Lyotard jest jednym z głównych wyrazicieli i rzeczników, powszechnie już — także w Polsce — nazywa się postmodernistyczną. Wszystko wskazuje na to, że termin ten na tyle zadomowił się w nowym języku filozoficznym lub parafilozoficznym, iż walka z nim nie ma sensu; pozostaje przyjąć go z całym dobrodziejstwem albo przekleństwem inwentarza, zwłaszcza że nie bez winy są tu sami zainteresowani autorzy, z Lyotardem na czele. Można więc nazywać postmodernistami (sama to nieraz robiłam) myślicieli tak skądinąd różnych, jak Lyotard, Derrida, Deleuze, Bauman, a nawet Rorty, mając na uwadze pewne ogólne pokrewieństwo myślowe między nimi (krytyka metafizyki i wszelkich fundamentów czy „reguł nad regułami”, pochwała pluralizmu, różnicy itd.), niezależnie od tego, czy oni sami tę etykietę stosują i pod nią się podpisują, czy nie. Warto wszelako pamiętać, że skoro jest to tylko etykieta — z definicji umowna — niedorzecznością byłoby poszukiwać w niej sensu, którego ona posiadać nie może.

Drugi i ważniejszy problem wiąże się z rozumieniem i tłumaczeniem francuskiego przymiotnika *post-moderne* i związanego z nim rzeczownika *le post-moderne*, które w kontekście filozoficznym — w tym u Lyotarda — mają znaczenie całkiem zasadnicze, nie dając się już sprowadzić do umownego hasła. Choć

tłumaczenie *postmoderne* przez „postmodernistyczny” może być czasem zasadne, na ogół właściwsze jest oddawanie go za pomocą terminu, który nie wiąże się z żadnym „izmem”, lecz odnosi się wprost do pewnego kształtu rzeczywistości historycznej, społecznej i intelektualnej. Znaczy to konkretnie, że — zgodnie zresztą z terminologią używaną przez Zygmunta Baumana — *postmoderne* wypada na ogół tłumaczyć jako „ponowoczesny” i, odpowiednio, *le postmoderne* jako „ponowoczesność”. Zwłaszcza w kontekście myśli Lyotarda jest oczywiste, że (*le*) *postmoderne* nie odnosi się do kryzysu artystycznego modernizmu, lecz do kryzysu nowoczesności rozumianej jako pewien projekt cywilizacyjny, w szczególności filozoficzny; projekt, którego rozmaite, komplementarne sformułowania znajdujemy w myśli Oświecenia i w myśli Hegla, a którego współczesnym obrońcą pozostaje przede wszystkim Jürgen Habermas. Można się wprawdzie spierać, czy *moderne* oznacza raczej „nowoczesny”, czy „nowożytny”, skoro w języku polskim (inaczej niż we francuskim, angielskim lub niemieckim) funkcjonują oba te terminy i możemy wybierać między nimi, ale byłby to spór czysto słownikowy, który rozstrzygnąć można tylko odwołując się do przeważającego zwyczaju językowego albo proponując jakieś mniej lub bardziej arbitralne definicje. Przyjmijmy, że terminy „nowożytny” i „nowożytność” odnoszą się raczej do periodyzacji przyjmowanej w historii powszechnej, a terminy „nowoczesny” i „nowoczesność” mają sens bardziej filozoficzny, odnosząc się właśnie do wspomnianych projektów cywilizacyjnych. Dodatkowym argumentem jest tu fakt, że w języku socjologiczno-filozoficznym słowa „nowoczesny” i „nowoczes-

ność", choć same w sobie wieloznaczne, nie budzą dziś w Polsce większych kontrowersji przede wszystkim dzięki zwyczajowi posługiwania się nimi w kontekście teorii Maxa Webera. Lyotardowskie *postmoderne* tłumaczymy zatem przez „ponowoczesne” („ponowoczesny”, „ponowoczesna”) — chyba że konkretny kontekst zdaniowy (jak na początku książki) wskazuje, iż autor chce nawiązać do terminologii spopularyzowanej przez amerykańską krytykę literacką. W takich i tylko w takich wypadkach pozostaje posłużyć się terminem „postmodernistyczny”, choć należy od razu dodać, że w porównaniu z użyciem krytyczno-literackim jego znaczenie zostało przez autora *Kondycji ponowoczesnej* nie tylko rozszerzone, ale też znacząco zmodyfikowane.

Tu i ówdzie pojawiła się też w polskich tekstach maniera, zgodnie z którą (*le*) *moderne* i (*le*) *postmoderne* oddaje się literalnie za pomocą słów „moderna” i „postmoderna”, traktowanych na ogół jako rzeczowniki, ale w porywach również jako przymiotniki („postmoderna kondycja”, „postmoderny autor”). Propozycja ta wydaje się nie tylko całkowicie nieprzydatna do rozjaśnienia trudności związanych z pojęciami postmodernizmu i ponowoczesności, ale też osobliwie pretensjonalna i mogąca służyć bodaj tylko za „wodę na młyn” dla apriorycznych przeciwników myślenia „ponowoczesnego”. W rzeczywistości nie ma żadnych powodów, dla których (*le*) *moderne*, (*le*) *postmoderne* mielibyśmy oddawać za pomocą słów nie mających żadnego zakorzenienia w języku polskim.

Pozostaje oczywiście pytanie, czy ponowoczesność, o której pisze Lyotard, ma oznaczać nową epokę, czy tylko pewną tendencję nowoczesności, czy

zgoła — jak w innym miejscu stwierdzi autor — postawę umysłową, która jest dopiero warunkiem nowoczesności i w tym sensie nowoczesność poprzedza? Na kartach *Kondycji ponowoczesnej* — pierwszej z serii publikacji, w których Lyotard rozwijał i objaśniał pojęcie *postmoderne* — ponowoczesność zarysowana jest raczej jako nadchodząca, a po części już istniejąca epoka, co stanowi bez wątpienia tezę najbardziej radykalną, a zatem też najbardziej dyskusyjną.

Choć w *Kondycji ponowoczesnej* Lyotard rozprawia przede wszystkim o dzisiejszym i jutrzejszym statusie nauki, jest to w istocie książka z zakresu filozofii społecznej i filozofii kultury. Na nauce autor zna się najwyraźniej tylko tak, jak może się znać inteligentny laik, który czyta i interpretuje interesujące go opracowania, to znaczy który nie tylko czerpie swoje wiadomości z drugiej ręki, ale też poddaje je swoistej selekcji i obróbce, chcąc by służyły mu za uzasadnienie ogólnych intuicji, płynących niechybnie skądinąd. Ale właśnie te ogólne intuicje raczej niż jakiegokolwiek twierdzenia szczegółowe, wydają się w książce godne uwagi.

Podstawowa teza przyświecająca rozwijanym przez Lyotarda analizom głosi, iż mamy dziś do czynienia z kryzysem „wielkich narracji” lub „wielkich opowieści”, co prowadzi do uznania nieredukowalnej heterogeniczności rozmaitych rodzajów dyskursu, a nawet rozmaitych wypowiedzi i różnych typów zdań. Na tym właśnie polega podstawowy wyróżnik ponowoczesności. (Tezę o końcu „wielkich opowieści” filozof prowokacyjnie zradykalizuje w swojej następnej głośnej książce, *Le Différend*, w myśl której język rozpada się na autonomiczne

i zantagonizowane „cząstki” zdaniowe). Jak doszło do tego rozpadu, na czym on konkretniej polega, jakie są oraz mogą być jego konsekwencje — oto główne pytania książki.

Nowoczesność w ujęciu Lyotarda odpowiada epoce „wielkich opowieści”, których celem było legitymizowanie nie tylko nauki, ale także wszelkich działań społecznych. Nadbudowując się nad dyskursami szczegółowymi albo nad językami empirycznymi, a roszcując sobie pretensje do ich uzasadniania i fundowania, opowieści te miały status metanarracji. Lyotard odróżnia dwa podstawowe ich typy, które nazywa odpowiednio „opowieścią wolnościową” i „opowieścią spekulatywną”, a które można by też nazwać metanarracją rozumu praktycznego i metanarracją rozumu absolutnego. Pierwsza, wywodząca się od Rousseau (co prawda nie przywołanego w książce wprost), charakteryzowała zwłaszcza pewną tradycję francuską i rewolucyjną, odwołującą się do metafizycznie pojmowanego ludu, tj. do ludu jako uniwersalnego podmiotu praktycznego, oraz do konieczności jego emancypacji. Nauka miała być tylko środkiem zapewniającym triumf wolności. Druga metanarracja, wywodząca się z niemieckiego idealizmu, a najpełniej urzeczywistniona przez Hegla, w miejsce ludu stawiała Ducha w jego drodze do samowiedzy. Nauka — podobnie jak wszelkie inne dziedziny kultury i samo państwo — miała tu być tylko momentem tego absolutnego ruchu i absolutnej, spekulatywnej syntezy.

Dzisiaj, stwierdza Lyotard, w społeczeństwach postindustrialnych (informatycznych), w kulturze nowocześniejszej, nie tylko nie wierzymy już w wielkie opowieści, ale nawet utraciliśmy tęsknotę za nimi. Na

poziomie socjologicznym stało się tak za sprawą kolejnej rewolucji technologicznej i triumfu wolnorynkowego kapitalizmu. Epoka współczesna jest epoką zwycięskiego empiryzmu, odrzucającego wszelką metafizykę. Ale metanarracje rozpadły się też pod wpływem erozji wewnętrznej. Jak porządny dialektyk (którym być nie chce), Lyotard dostrzega załączki ich rozpadu w nich samych, w założeniach, które legły u ich podstaw.

Opowieść wolnościowa jest opowieścią uznającą prymat preskrypcyjnej funkcji języka (a więc postulatów rozumu praktycznego), a tym samym zakładającą milcząco — a nawet, jak u Kanta, *explicite* — różnicę między preskrypcją a deskrypcją lub denotacją. W efekcie postulaty praktyczne (w których chodzi o sprawiedliwość) okazują się grą językową zasadniczo odmienną od gry językowej nauki (w której chodzi o prawdę). Za relacją podporządkowania odstawia się konflikt dwóch rodzajów dyskursu, z których każdy jest autonomiczny w swojej dziedzinie i z których żaden nie może dyktować warunków drugiemu.

W przypadku opowieści spekulatywnej erozja następuje z paru komplementarnych powodów: metanarracja Ducha, roszcująca pretensje do bycia prawdziwą wiedzą, zostaje rozsadzona przez rozwój nauk szczegółowych, które miała syntetyzować i okazuje się pseudo-wiedzą z chwilą, gdy odnosimy do niej samej kryteria (naukowe), które miała ugruntowywać. Albo też musi przyznać, że posłuszna jest innym kryteriom, które sama ustanawia, ale w takim razie nie może się wypowiadać na temat kryteriów obowiązujących w naukach szczegółowych (i w innych dziedzinach kultury oraz życia społecznego). Tak czy

owak traci status absolutu. Lyotard zmierza do wniosku, że w istocie każda nauka (i każda sfera kultury lub życia społecznego) ustanawia własne kryteria. „Postmodernizm” polega na odkryciu, że nie istnieje meta-kryterium („reguła reguł”), które pozwalałoby rozstrzygać między tymi różnymi kryteriami.

Upadek metanarracji oznacza swego rodzaju wyzwolenie nauki. Od tej pory, odrzucając służebność wobec ludu i wobec Ducha, sama dla siebie staje się panią, sama — bez pomocy filozofii i polityki — zaczyna siebie legitymizować. Ale koniec wielkich opowieści oznacza też — przynajmniej dla Lyotarda — koniec wiary w jedną prawdę (i w prawdę jako taką?), a tym samym nie prowadzi bynajmniej do ukształtowania się jakiegoś jednolitego „światopoglądu naukowego”. Przeciwnie, wyzwolenie nauki oznaczać ma właśnie jej postępujące dzielenie się nie tyle na rozmaite dziedziny (bo te się coraz bardziej krzyżują w imię hasła interdyscyplinarności), co na rozmaite teorie i „pomysły”. Co więcej, te pomysły (np. twierdzenia Gödla albo teoria katastrof) są tym bardziej płodne, im bardziej — zdaniem Lyotarda — rozbijają tradycyjną koncepcję nauki, która miała dostarczać wiedzy pewnej. W istocie, twierdzi autor *Kondycji...*, najnowsza nauka dostarcza raczej argumentów, dlaczego w sposób pewny niczego wiedzieć nie możemy. Ale jest to niemożność inspirująca, by nie powiedzieć radosna. Ponieważ nie ma jednej prawdy (żadnej prawdy?), można w nieskończoność mnożyć pomysły, wymyślając coraz to inne posunięcia w grze. W ujęciu Lyotarda nauka staje się sztuką i wręcz pewnego rodzaju zabawą, o tyle niedowolną, że do reguł, które w niej chcemy przyjąć, trzeba przekonać partnerów. Reguły zatem obowiązują, ale

mają charakter lokalny i nigdy nie są ostateczne. Najlepszym posunięciem bywa zerwanie z nimi, znalezienie kontrargumentu i paradoksu. W tym sensie najistotniejszą i właściwie ponowoczesną legitymizacją nauki ma być legitymizacja przez „paralogię”.

Ściślej rzecz biorąc, tak wygląda skonstruowany przez Lyotarda model współczesnej (ponowoczesnej) nauki idealnej. W rzeczywistości sytuacja jest bardziej złożona, bo nauka wciąż pozostaje częścią ogólniejszego systemu. Tym systemem jest technologiczny kapitalizm, a jego najogólniejszą dewizą — skuteczność.

Jako myśliciel o przeszłości wybitnie lewicowej (w latach 50-tych i jeszcze 60-tych należał do czołowych działaczy grupy nieortodoksyjnych marksistów-intelektualistów *Socialisme ou barbarie*, z której się potem wycofał), Lyotard ma do kapitalizmu stosunek co najmniej dwuznaczny. Opisywany w *Kondycji...* związek nauki z pieniądzem napełnia go nieskrywaną odrazą. Z kolei jako umysł „artystyczny” wyraźną niechęć czuje też do wszelkiej wymiernej skuteczności. Stara się być jednak realistą, a nade wszystko wyciągnąć z niesympatycznych dla siebie zjawisk pocieszające wnioski. Zauważa mianowicie, raz jeszcze jak rasowy dialektyk, że kryterium skuteczności jest wewnętrznie sprzeczne. Z jednej strony system, którego celem jest „przyrost mocy”, paraliżuje swobodną twórczość naukową, domagając się od nauki wymiernych rezultatów (czyli zysków i szansy na zysk), z drugiej jednak — ponieważ wszelka biurokracja i zorganizowany nacisk w sumie nie sprzyjają skuteczności — dopuszcza swobodę poszukiwań, a nawet do niej zachęca. Cywilizacja skuteczności ma też z punktu widzenia Lyotarda tę zaletę, że

uczy trzeźwego myślenia, które nie daje się pogodzić z żadną metanarracją. W sumie technologiczny kapitalizm, choć sprzeczny z zasadą „paralogii”, dialektycznie do niej prowadzi. Sprzyjać ma temu postępująca informatyzacja społeczeństw, która, aczkolwiek w założeniu służy większej wydajności systemu (informacja to władza, informacja to pieniądz!), rozsądza go, sprawiając, iż zanika w nim centrum decyzyjne: dostęp do sieci komputerowych i związana z tym możliwość uzyskiwania oraz przetwarzania informacji stają się coraz bardziej powszechne, a tym samym wymykają się spod kontroli.

Z tej sumarycznej rekonstrukcji wynika już chyba dość jasno, że ponowoczesność w ujęciu Lyotarda jest wprawdzie załamaniem się nowoczesności jako globalnego projektu, ale też czymś, co z nowoczesności wynika i co pod pewnymi istotnymi względami stanowi tylko jej radykalizację. To nie przypadek, że „wielkie opowieści” poniekąd od początku skazane były na klęskę. Wyrosły przecież z ducha krytyki, z negacji opowieści tradycyjnych (którym Lyotard poświęca stosowne miejsce w swoich rozważaniach) i ów krytycyzm, niczym wypuszczony z butelki demon, zwrócił się ostatecznie przeciwko nim samym. Z przedstawionej przez Lyotarda koncepcji przekształceń kulturowych wynika w gruncie rzeczy, że nowoczesność rozumiana jako epoka „wielkich opowieści” nie była jeszcze dość nowoczesna. Potępiała narrację tradycyjną, widząc w niej mit i bajkę, ale sama przekształciła się w superbajkę. Używając terminologii Maxa Webera, chciałoby się powiedzieć, że tylko po to „odczarowała” świat, by go ponownie po swojemu „zaczarować”. Jednak zawarty w niej impuls krytyczny nie pozwolił temu nowemu czarowi

przetrwąć zbyt długo. Ponowoczesność, przynosząc ostateczne „odczarowanie” świata, jest więc zarazem antynowoczesna i ultranowoczesna (w tym sensie można nawet paradoksalnie powiedzieć, że poprzedza nowoczesność, stanowiąc jej źródłowy impuls, krytyczną wolę zerwania). Jakby jedna strona nowoczesności obalała swoją stronę drugą. Nie znaczy to bynajmniej, że powracamy w ten sposób do prenowoczesnego punktu wyjścia. Lyotard jest daleki o lata świetlne od wszelkiego konserwatyzmu. Jedynym punktem styczonym ponowoczesności z prenowoczesnością byłaby rehabilitacja najrozmaitszych „małych opowieści”. Zasadnicza i zgoła przepastna różnica polega jednak na tym, że ponowoczesne narracje (mikronarracje) wyrzekają się wszelkich pretensji do metafizycznego porządkowania świata i społeczeństwa.

Jako się rzekło, rozważania dotyczące „stanu wiedzy w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach” są dla Lyotarda raczej pretekstem. Już sam tytuł książki niedwuznacznie wskazuje, że autora interesuje diagnoza ogólnej sytuacji kulturowej. Kondycja naukowca ma być w gruncie rzeczy przykładem (w intencji najbardziej dobitnym) kondycji ponowoczesnego człowieka w ogóle. Uwagi, jakie w książce znajdujemy na temat tej ponowoczesnej kondycji „w ogóle”, są wprawdzie dosyć skąpe, ale składają się na obraz wielce sugestywny. Społeczeństwo ponowoczesne przypomina mgławicę składającą się z wielu dyskursów, wielu gier językowych. Jednostki żyją na skrzyżowaniu różnych gier i tylko w ten sposób tworzą swoją tożsamość. Jest to tożsamość graczy, którzy w gąszczu możliwości dokonują mniej lub bardziej udatnych posunięć. Wygrywa ten, czyje po-

sunięcie jest „lepsze”, to znaczy bardziej skuteczne lub bardziej nowatorskie, a zatem zdolne zaskoczyć partnera lub przeciwnika. (W *Le Différend* Lyotard zajmie — przynajmniej z pozoru — stanowisko ortodoksyjnie strukturalistyczne, twierdząc, że gracze są w istocie produktem gry). Ostatecznie wszystkie relacje społeczne, podobnie jak rzeczywistość nauki, składają się na „agonistykę powszechną”. Konsensus stanowi tu co najwyżej lokalny etap, nigdy cel. „Celem jest raczej niezgoda.”

Co ciekawe, przy tak zarysowanej wizji, która zdaje się przypominać Hobbesowską wojnę wszystkich ze wszystkimi, Lyotard pozostaje przywiązany do idei sprawiedliwości. Pojmuje ją najwyraźniej jako możliwość swobodnej gry dla wszystkich. Inaczej mówiąc, każdy winien mieć prawo do swojej „małej historii”. (Myśl ta zostanie rozwinięta w *Le Différend*, gdzie sprawiedliwość oznacza przyznanie głosu każdemu milczeniu.) Skojarzenie z Hobbesem jest o tyle niewłaściwe, że chodzi tu, przynajmniej w intencji, o wizję powszechnej twórczości i wręcz powszechnej zabawy, a nie wojny. O przemoc i terrorze autor *Kondycji...* wypowiada się z pryncypialnym oburzeniem, uznając je za kres gry. Pozostaje wszelako wątpliwość, gdzie — jeśli gdziekolwiek — przebiega granica między zabawą a konfliktem o zabójczych skutkach.

Prezentowana przez Lyotarda koncepcja jest bez wątpienia kontrowersyjna zarówno w partiach dotyczących nauki, jak i — jeśli nie bardziej — w ogólnej wymowie. A przecież przy całej swej skrajności i może właśnie dzięki niej dobrze opisuje możliwość, która, niezależnie od tego, jaki mamy do niej stosunek, stanowi realny element naszej współczesnej kultury.

„Naszej”, czyli czyjej? Blisko dwudziestoletni poślizg, z jakim książka ukazuje się w polskim tłumaczeniu (we Francji została po raz pierwszy opublikowana w roku 1979), pozwala przypuszczać, że to, co jeszcze w latach osiemdziesiątych mogło wyglądać na osobliwość kultury zachodniej, dziś dotyczy już także sytuacji, z jaką mamy lub zaczynamy mieć do czynienia w Polsce. Niniejszy przekład, choć w sensie kalendarzowym spóźniony, w istotniejszym sensie jest więc może dopiero teraz „na czasie”.

Małgorzata Kowalska

