

## *Waldemar Bulira*

# Problem detotalizacji prawdy. Wokół Ágnes Heller ponowoczesnej perspektywy nowoczesności

### *Uwagi wstępne*

Celem tego artykułu jest przedstawienie zjawiska ponowoczesnej „detotalizacji” prawdy. Problem ten ma fundamentalne znaczenie w trwającej od ponad dwudziestu pięciu lat dyskusji wokół rozumienia tzw. *postmodernizmu*. Jest jednym z elementów kondycji świata po upadku *wielkich narracji*.

To, co wyróżnia Heller spośród znanych także w polskiej literaturze uczestników debaty na temat postmodernizmu, to fakt, iż przyjmując tzw. „perspektywę ponowoczesną” nie neguje ona nowoczesności jako takiej. W jej ujęciu, zaistnienie ponowoczesności polega raczej na *przewartościowaniu wartości* epoki nowoczesnej. Postulat ten odnosi się również do koncepcji prawdy, która – widziana z perspektywy ponowoczesnej – zmienia swój charakter. Przede wszystkim traci uniwersalność. Zostaje *zdetotalizowana*. Taka sytuacja jest przykładem tego, iż homogeniczność nowoczesnego świata ustępuje miejsca ponowoczesnej aprobacie dla heterogeniczności. Pochwała pluralizmu oznacza między innymi akceptację różnorodności definicji prawdy. Problem w tym, że ponowoczesna dekonstrukcja obowiązujących w nowoczesności wartości, pozbawia człowieka trwałych fundamentów wszelkiego działania. Jeżeli jest wiele prawd, to która z nich jest „prawdziwa”? Gdzie szukać pewności? Czy można w ogóle szukać jej w świecie, w którym również i prawda została „zrelatywizowana”? Pojawia się jednak pytanie, czy „detotalizacja” prawdy oznacza zgodę na relatywizm i sceptycyzm? Ágnes Heller uważa, że nie. Dlaczego? – na to pytanie spróbuję poniżej odpowiedzieć.

W tym celu najpierw wskażę, za autorką, na moment narodzin ponowoczesnej perspektywy, a także podejmę próbę jej zdefiniowania. Następnie przedstawię Ágnes Heller diagnozę ponowoczesnej detotalizacji pojęcia prawdy, jako wyrazu kondycji współczesnego człowieka. Jednym ze skutków tego procesu jest postępująca personalizacja dyskursu filozoficznego. Sytuacja ta jest dwuznaczna. Z jednej strony, oznacza zniesienie wszelkich barier i ograniczeń, jeżeli chodzi o zajmowane stanowiska, dobór problemów badawczych, sposoby ich analizy czy preferowane słowniki filozoficznej wypowiedzi. Z drugiej jednak strony proces ten zdaje się prowadzić do destrukcji ostatnich płaszczyzn komunikacyjnych pomiędzy filozofami. Temu problemowi poświęcę ostatnią część szkicu, którą uzupełnię również o dokonaną przez Heller ocenę tej sytuacji. Całość rozważań podsumują wnioski.

### 1. Ponowoczesna nowoczesność – geneza i próba definicji

Pojawienie się nowych tendencji w kulturze późnej nowoczesności Ágnes Heller utożsamia z brakiem zainteresowania współczesnego człowieka wizją klarownej, uporządkowanej i świetlanej przyszłości. Zamieniliśmy się z „wierzących” w „sceptyków”, jak trafnie ujął to Simon Tormey.<sup>1</sup> Rozczarowanie obietnicami filozofii historii, mówiącymi językiem *wielkich narracji*, z ich holistycznym ujęciem problemu i uniwersalnością diagnozy na czele, zapoczątkowane zostało dramatycznymi wydarzeniami, jakie wstrząsnęły kontynentem europejskim w XX wieku – począwszy od I wojny światowej, na traumatycznych doświadczeniach II wojny, Holocaustu, Hiroszimy i Gułagu skończywszy<sup>2</sup>. W pracy *The Postmodern Political Condition* Ágnes Heller i Ferenc Feher właśnie w kondycji intelektualnej Europejczyków doszukują się postmodernistycznego przełomu. Autorzy wychodzą z założenia, że możemy mówić o trzech falach/ruchach kulturowych/generacjach, których pojawienie się pozwoliło inaczej spojrzeć na nowoczesność. Ich zaistnienie oznaczało diametralną zmianę wzorców kulturowych, aspiracji, sposobów i celów działania, sposobów życia.

Wspomniane trzy generacje następowały bezpośrednio po sobie w takim oto porządku chronologicznym: (1) generacja *egzystencjali-*

<sup>1</sup> S. Tormey, *Ágnes Heller: Socialism, Autonomy and the postmodern*, Manchester, New York: Manchester UP 2001, s. 166.

<sup>2</sup> Á. Heller, *A Theory of History*, London: Routledge and Kegan Paul, 1982, s. 28.

styczna, (2) generacja *wyalienowana* oraz (3) generacja *postmodernistyczna*.<sup>3</sup> Nastanie tej ostatniej duet autorski Heller-Feher wiąże z rewoltą studencką 1968 roku – czasem narodzin *ponowoczesnej świadomości historycznej*, momentem pojawienia się ponowoczesnej perspektywy na nowoczesność. W jednym z wywiadów węgierska filozofka wyjaśnia, że

1968 był czasem, w którym nastąpiła zmiana, i nie chodzi tu o zmianę z nowoczesności w po-nowoczesność, ale modernistycznej perspektywy na nowoczesność na post-modernistyczną perspektywę na nowoczesność. Nowoczesność jest [z niej] widziana w innym świetle, ponieważ w 68 ludzie zaangażowani w rewoltę po raz pierwszy nie chcieli przekraczać istniejącego porządku społecznego, ale [pragnęli] ustanowić lepsze życie w ramach istniejącego już społecznego porządku.<sup>4</sup>

W tym sensie Heller odczytuje wydarzenia 1968 roku jako przełom w postrzeganiu świata, który, dzięki owej zmianie, stał się „naszym światem”. Jest on „nasz”, ponieważ „jest to świat, który trwa razem z nami”, którego nie chcemy odrzucić. Jako taki „nie jest on w procesie stawania się, ani też wkrótce nie zaniknie”<sup>5</sup>. On trwa. Jest światem *tu i teraz*, światem – *stacją kolejową* o nazwie „Absolutna Teraźniejszość”. Jedynym miejscem jakie posiadamy.<sup>6</sup>

Jednocześnie, rok 1968 to dla Heller data raczej umowna. Narodziny postmodernizmu/ponowoczesności nie miały oczywiście miejsca dokładnie podczas walk studentów z policją, na zabarykadowanych ulicach Paryża czy podczas pacyfikacji strajku młodych ludzi w Berkeley. Jest „68” słowem-kluczem; jest metaforą. Symbolizuje przemianę, która nie nastąpiła przecież w ciągu jednej nocy. Wydarzenia studenckich protestów z 1968 roku są przyjętą linią graniczną. A zatem, gdy Ágnes Heller przywołuje tę datę, to ma na myśli egzemplifikację pewnego rodzaju świadomości, który choć w nowoczesności był już wcze-

---

<sup>3</sup> Á. Heller, „Existentialism, Alienation, Postmodernism: Cultural Movements as Vehicles of Change In the Patterns of Everyday Life”, w: Á. Heller, F. Feher, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Oxford: Polity Press and Blackwell Publisher 1988, ss. 136-138.

<sup>4</sup> Á. Heller, „Interviews with Professor Ágnes Heller (II) Budapest, 1<sup>st</sup>/2<sup>nd</sup> July 1998”, Wywiad przeprowadzony przez S. Tormeya, *Daimon. Revista de filosofia* 1999, nr 18, s. 9.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Por. „On The Railway Station”, w: Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford: Blackwell Publishers 1993, ss. 176-243.

śniej obecny, to dopiero od tego momentu stał się w niej dominujący.<sup>7</sup> Bardzo ciekawą uwagę na ten temat autorka czyni w cytowanej już rozmowie z Tormeyem.

Heller: Dodałabym, że, tak jak było to pierwsze kapitalistyczne państwo i pierwsza demokracja, tak i wyobrażenia, jaką znajdujemy w Stanach Zjednoczonych, była zawsze bardzo bliska temu, co ja określam „po-nowoczesnym”.

Tormey: Od 1776 roku?

Heller: Tak, zastanów się nad tym. Amerykanie nigdy nie mieli wielkiej narracji. Kiedy przysłuchasz się przemówieniom Lincolna, zauważysz, że on nigdy nie obiecuje postępu; to co obiecuje, to lepszy standard życia dla przyszłych generacji. A to jest całkowicie inny rodzaj obietnicy. Oni nigdy nie myśleli o pokonywaniu istniejącego porządku. [...] Amerykanie, owszem, myśleli w rewolucyjnych kategoriach, ale o tradycyjnej rewolucji, zmierzającej oczywiście ku ustanowieniu ich kraju. To zawsze było ponowoczesne stanowisko w historycznej wyobraźni, i przez przyjmowanie tego rodzaju wyobraźni staliśmy się, w tym sensie, zamerykanizowani.<sup>8</sup>

Myśl zawarta w przytoczonych słowach ma ogromne znaczenie dla naszkicowania stanowiska Heller w trwającym sporze o status ponowoczesności. Autorka zgadza się z ogólnym przekonaniem, że choć ponowoczesny sceptycyzm dopiero w ostatnich dwudziestu pięciu latach zaczął dominować w sztuce, w filozofii czy w kulturze w ogóle, to jego korzeni możemy doszukiwać się już wcześniej, w ważnych wydarzeniach historycznych. Będzie to Rewolucja Amerykańska, jedna z niewielu „prawdziwych”, bo ukierunkowanych na ustanowienie politycz-

<sup>7</sup> W pierwszych kilku wersach eseju *Lukacs and the Holy Family* autorka krótką anegdotą stara się oddać charakter owej „transformacji”. Oddajmy jej głos: „W styczniu 1968 roku, w Royaumont, we Francji, Lucien Goldmann zorganizował konferencję poświęconą teorii estetyki. Jednym z głównych mówców był tam Adorno; zaś ja wygłosiłam wykład na temat estetyki Lukacsa, która wtedy nie była jeszcze dobrze znana. Oczywiście, natychmiast uwikłaliśmy się w pasjonującą dyskusję, argumentując z trzech różnych, i w zasadzie niemożliwych do pogodzenia, pozycji. Nagle wydarzyło się coś zupełnie niespodziewanego. Młody człowiek wszedł na mównicę i powiedział ze złością i irytacją: Lukacs, Goldmann i Adorno są tacy sami. Wszyscy należą do Świętej Rodziny. Opowiadając się za autonomią dzieła sztuki, szukają zbawienia w niebiańskim obrazie świata. Są tak samo staro-modni, burżuazyjni i nikczemni. Potrzebujemy zamiast [nich] Arrabala. Chór młodych ludzi powtórzył jego słowa: ‘Arrabal, Arrabal’ skandowali. Tak to wyglądało, kiedy rozdził się postmodernizm”. Á. Heller, *Lukacs and the Holy Family*, w: Á. Heller, F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick: Transaction 1990, s. 319.

<sup>8</sup> Á. Heller, *Interviews with Professor Ágnes Heller (II)*, op. cit., s. 9.

nej wolności, rewolucji w dziejach lub trauma nazizmu i stalinizmu. Do tego dodajmy właśnie studencką rewoltę 1968 roku oraz postępującą globalizację. Wniosek: zdaniem Ágnes Heller nie ma jednego źródła ponowoczesnej świadomości, tak jak i nie ma jednej „słusznej” ponowoczesności.

W *The Postmodern Political Condition* Ágnes Heller wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem postmodernizmu:

Postmodernizm jako ruch kulturowy (nie jako jakaś ideologia, teoria czy program) przekazuje dość prostą wiadomość: wszystko wolno (*anything goes*). Nie jest to hasło rebelii, ale też postmodernizm nie jest faktycznie buntowniczy. Jeżeli w grę wchodzi codzienne życie, to istnieje wiele różnorodnych rzeczy i wzorców myślenia, przeciwko którym nowocześni mężczyźni i nowoczesne kobiety mogą lub powinni się buntować, i postmodernizm faktycznie pozwala na wszystkie rodzaje buntu. Jednakże nie istnieje żaden pojedynczy, wielki obiekt kolektywnej i zintegrowanej rebelii. „Wszystko wolno” może być odczytywane następująco: *możesz się buntować przeciwko czemukolwiek chcesz się buntować, lecz pozwól mi buntować się przeciwko tej szczególnej rzeczy, przeciwko której ja chcę się buntować*. Albo jeszcze inaczej – pozwól mi nie buntować się przeciwko niczemu w ogóle, ponieważ ja czuję się całkowicie zadowolony. Dla wielu ten bezgraniczny pluralizm jest znakiem konserwatyzmu: czyż nie istnieją kluczowe, centralne kwestie, które domagają się buntu? A jednak prawda jest taka, że postmodernizm nie jest ani konserwatywny, ani rewolucyjny, ani też postępowy. Nie jest to ani fala wznoszącej nadziei, ani też okres głębokiej rozpacz. Jest to ruch kulturowy, który unieważnia tego typu rozróżnienia, ponieważ bez względu na to, czy jest to konserwatywne, buntownicze, rewolucyjne, czy postępowe, wszystko może być częścią takiego ruchu. Nie jest tak dlatego, że postmodernizm jest apolityczny czy anty-polityczny, lecz raczej dlatego, że nie oznacza on żadnej szczególnej polityki.<sup>9</sup>

Oto charakterystyka postmodernizmu, zgodnie z którą „wszystko wolno”. Czy jest to jednak zadowolający opis? Jak się wydaje, na postawione wstępnie pytania: czym jest postmodernizm? czym jest to, co autorka nazywa *ponowoczesną perspektywą na nowoczesność*? Heller udziela pośrednich odpowiedzi. Proponowana przez nią definicja nie osiąga raczej podstawowego celu: nie wyjaśnia i nie systematyzuje omawianych treści, a jedynie je wylicza – jest definicją enumeratywną. Bo cóż kryje się w wyrażeniu „wszystko wolno”? Wszystko, czyli co? Zarazem jednak taki opis podstawowych tendencji oddaje charaktery-

---

<sup>9</sup> Á. Heller, *Existentialism...*, op. cit., s. 139; Fragment ten można również odnaleźć w pracy Andrzeja Szahaja. Posługuję się tu jego tłumaczeniem cytowanego tekstu. Zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 219.

styczne cechy zjawiska. Postmodernizm to wolność. Jest to wolność do buntu przeciwko zastanej rzeczywistości, jak i możliwość jej bezkrytycznej akceptacji. W tym wieloznacznym i szerokim pojęciu znajdują swe miejsce wszelkie, wykluczające się skrajności. W tym też sensie pojęcie to oznacza pluralizm.

Zdaniem Ágnes Heller, pluralizm oraz wolność to jednak zarazem dwie wartości najlepiej oddające charakter epoki nowoczesnej.<sup>10</sup> Jakże zatem filozof może wskazywać na nie, jako na te, w których istnieniu przejawia się specyfika ponowoczesności? Pytanie to jest równie zasadne, co proste. W jej przekonaniu ponowoczesność nie stanowi bowiem kolejnej epoki w dziejach/kulturze/filozofii. Przeciwnie – jest typowo nowoczesnym, tzn. akcentującym pluralizm systemów wartości, sposobów na życie i wizji świata, sposobem refleksji nad rzeczywistością. Jest po prostu kolejną formą deskrypcji nowoczesności, impulsem do postawienia jej „niewygodnych” pytań. Jak wyjaśnia to Feher:

Ponowoczesność jest prywatnym, kolektywnym czasem i przestrzenią wewnątrz szerszego czasu i przestrzeni nowoczesności, wyznaczona przez tych, którzy mają problemy, bądź wątpliwości adresowane do nowoczesności (jak i do artystycznego modernizmu), przez tych, którzy chcą przywołać ją do porządku, przez tych w końcu, którzy sporządzają spis tak osiągnięć nowoczesności, jak i jej nierozstrzygniętych dylematów.<sup>11</sup>

Jak się wydaje, podobny pogląd w tej kwestii prezentuje Richard Rorty. Andrzej Szahaj, autor monografii poświęconej filozofii Rorty’ego, określa jego stanowisko mianem „selektywnego i ambiwalentnego”. Jego zdaniem, Rorty dostrzega zasadność toczącej się dyskusji wokół dychotomii modernizm – postmodernizm. Polski filozof zauważa, że chodzi tu o takie podejście do kwestii postmodernizmu, które jawi się jako „postmodernizm filozoficzny, połączony z przywiązaniem do politycznych i etycznych ideałów modernizmu, choćby nie wiem jak postmodernizowanych”.

Rorty uważa, pisze Szahaj, że pojęcie postmodernizmu jest pojęciem ukutym zbyt pochopnie, albowiem nieprawdą jest, że cała treść modernizmu została już skonsumowana, że potencjał tej formy kultury już się wyczerpała.

<sup>10</sup> Pogląd taki autorka głosi np. w *Can Modernity Survive?*, Oxford 1990; *A Philosophy of History in Fragments; A Theory of Modernity*, Oxford: Blackwell Publishers 1999; „Dwa filary nowoczesnej etyki”, przeł. J. P. Hudzik, w: Á. Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2006, ss. 13-28.

<sup>11</sup> F. Feher, „The Status of Postmodernity”, w: Á. Heller, F. Feher, *The Grandeur...*, s. 537.

I dalej:

Świadomość konwencjonalności, stronniczości, nieabsolutności przekonań i poglądów najlepiej – moim zdaniem [dodaje autor *Ironii i miłości*] – charakteryzuje podejście postmodernistyczne. Nie o to zatem chodzi, aby porzucić pewne kategorie jako przestarzałe, jako modernistyczne czy tradycyjne, lecz o to, aby używając ich, zdawać sobie sprawę ze wszystkich zasygnalizowanych ograniczeń i konieczności, czyniąc z nich pozytywnie ocenianą wartość.<sup>12</sup>

Wydaje się, że jest to stanowisko również Ágnes Heller. Zgodnie z tak postawioną diagnozą, ponowoczesność jawi się więc jej jako próba redefinicji i rekonceptualizacji podstawowych kategorii tradycji nowoczesnej filozofii, etyki, polityki i sztuki. Filozofka zgadza się tu z Jean-François Lyotardem, że jest to gra językowa detotalizująca świat wielkich narracji<sup>13</sup>. Zdaniem węgierskiej autorki procesy detotalizujące dotknęły wielu aspektów nowoczesnego świata, przyczyniając się do narodzin tego, co określa ona mianem *ducha naszej wspólnoty*<sup>14</sup>.

## 2. Detotalizacja prawdy

Jedną z konsekwencji zaistnienia ponowoczesnej perspektywy na epokę nowoczesną jest dyskusja na temat statusu prawdy. Ágnes Heller również zabiera w niej głos, mówiąc o detotalizacji pojęcia prawdy<sup>15</sup>. „Ludzie ponowocześni muszą nauczyć się żyć bez Prawdy”<sup>16</sup> obwieszcza w jednym z esejów. Dlaczego? Ponieważ nasz świat opiera się na kru-

<sup>12</sup> Zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, ss. 191-205.

<sup>13</sup> Zob. Á. Heller, *Co to jest „postmodernizm” – ćwierć wieku później*, przeł. J.P. Hudzik – maszynopis. Lyotardowski opis upadku epoki wielkich narracji możemy odnaleźć w jego słynnej pracy *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997.

<sup>14</sup> Por. „The Absolute Spirit”, w: Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, ss. 176-215.

<sup>15</sup> Autorka wprowadza to pojęcie w pracy *Die Auferstehung des jüdischen Jesus*, Berlin: Philo 2002. Jak komentuje to J. P. Hudzik, jest ono dla niej warunkiem „ekumenicznej teorii i praktyki, nierozzerwalnie związanej z aktywną tolerancją”. Zob. „Ágnes Heller: O filozofii, nowoczesności i polityce”, wywiad przeprowadzony przez J. P. Hudzika, przeł. W. Bulira, w: Á. Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, s. 108.

<sup>16</sup> Á. Heller, „Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej: założenia filozoficzne”, przeł. T. Markiewka, *Świat i słowo* 2005, nr 1 (4), s. 82. Niniejszy esej jest polskim tłumaczeniem pierwszego rozdziału *A Theory of Modernity* pt. „Modernity from a Postmodern Perspective: The Philosophical Presuppositions”, ss. 1-18.

chym fundamencie wolności, który *nie funduje*. Jako fundament, wolność, w realiach świata nowoczesnego, jest wartością uniwersalną, przez co może być (i jest) interpretowana na różne sposoby. W wyniku tego, życie mieszkańca epoki nowoczesnej zostaje pozbawione jakiegokolwiek pewności – nie ma jednej, ostatecznej wizji wolności. Staje się przygodne. Jaki ma to jednak związek z problemem de-totalizacji prawdy? Przede wszystkim taki, że ów *paradoks wolności* w znacznym stopniu wpływa na kondycję (po)nowoczesnego człowieka, która przez to również wydaje się uwikłana w paradoks. Paradoksem staje się bowiem to, że w nowoczesności, szczególnie tej widzianej z perspektywy ponowoczesnej, dochodzi do pluralizacji pojęcia prawdy – dowolność interpretowania wolności rodzi dowolność interpretowania prawdy – ale jednocześnie nie zanika ono, ani też nie traci na znaczeniu. (Po)nowoczesny człowiek w dalszym ciągu pragnie „znaczenia”, „pewności” – „absolutnego fundamentu”. Dla Heller jest jasne, że „poszukiwanie absolutu [...] nie jest niezrozumiałe; nie może też zostać wykorzenione z ludzkiego umysłu”<sup>17</sup>. Problem w tym, że nowoczesność nie może tradycyjnie rozumianego absolutu zaoferować.

(Po)nowoczesny człowiek ma świadomość, że prawda, podobnie jak całość ludzkiej egzystencji, ma charakter historyczny. Jej historyczność związana jest z faktem, iż ujawnia się i obowiązuje w konkretnym czasie.<sup>18</sup> Heller nie neguje zatem ani tego, że prawda istnieje, ani też tego, że człowiek jej potrzebuje. Przeciwnie, podkreśla, że żadna ludzka wspólnota nie może istnieć bez zdolności do rozróżniania pomiędzy *dobrem a złem*; pomiędzy tym co *prawdziwe*, a tym co *nieprawdziwe*; pomiędzy tym co *ślusne* i tym co *nielusne*. Odpowiedzi, które rozstrzygają te wątpliwości są fundamentami danej kultury –

---

<sup>17</sup> Á. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej...*, s. 83. Autorka zgadza się więc z diagnozą Kanta odnośnie do „niewygasłej potrzeby metafizyki u człowieka”. Przypomnijmy, że w *Krytyce czystego rozumu* pisał on, że „istnieje więc naturalna i nieunikniona dialektyka czystego rozumu, nie zaś dialektyka, w którą by się np. jakiś partacz sam zaplątał wskutek braku wiadomości, lub też którą sztucznie wymyśliłby jakiś sofista, by wywołać zamieszanie u ludzi rozumnych, lecz dialektyka przywiązana do ludzkiego rozumu w sposób, któremu niepodobna zapobiec, i która sama, nawet gdy już wykryliśmy jej pozorną, mimo to nie zaprzestanie rozumu mamić i wtrącać go nieustannie w chwilowe błędy, które trzeba za każdym razem usuwać”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 294.

<sup>18</sup> Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 114.



tworzą tradycję danej społeczności. Są dla niej prawdziwe. Bez nich, a tym samym bez prawdy, nie można mówić o współbyciu nawet najmniejszej grupy osób. Kreowane w ten sposób systemy wartości mają ograniczony zakres normatywnego oddziaływania. Jest on zredukowany do danej społeczności: jej miejsca i czasu trwania. W (po)nowoczesności narodziła się świadomość, iż „opowieści się zmieniają, tak samo jak zwyczaje; stąd też to, co jest słuszne i to, co jest prawdziwe również się zmienia”<sup>19</sup>. Z tego punktu widzenia stało się jasne, że to, co jest prawdziwe w danej epoce, jest przypisane do określonych okoliczności oraz uzależnione od akceptacji ze strony aktorów historycznych wydarzeń. Charakter prawdy zmienia się więc, tak jak zmieniają się uczestnicy historii; tak jak zmienia się sama historia.

(Po)nowocześni ludzie dokonali pluralizacji koncepcji prawdy. Dotyczy to również filozoficznego dyskursu na temat prawdy, którą ponowoczesna perspektywa również „pozbawiła” walorów homogeniczności, niezmienności oraz bezczasowości. W chwili, gdy realia współczesnej egzystencji nie oferują nam wspólnej płaszczyzny rozważań (powiedzieliśmy, że wolność jako fundament również podlega wpisaniu w nasz świat pluralizmowi postaw i interpretacji) zadawane pytania i udzielane odpowiedzi w dyskusji nad charakterem i zakresem obowiązywania pojęcia prawdy są zróżnicowane. Rodzi się wielość możliwych definicji prawdy, podkreśla Heller. Jak pisze: „ogładana z różnych perspektyw prawda, za każdym razem błyszczy inaczej, a jako że nie ma fundamentu wspólnego dla ludzi nowoczesnych – za wyjątkiem Wolności – każda optyka będzie postulować inną wersję prawdy historycznej”<sup>20</sup>.

Pluralizm oznacza jednocześnie subiektywizację prawdy. Autorka zgadza się, że taka konstatacja brzmi irracjonalnie; że jawi się jako „filozoficzny absurd”<sup>21</sup>. Jest to związane z niebezpieczeństwem popadnięcia w relatywizm, a w takim przypadku wszelka aktywność intelektualna traci sens, ponieważ brakuje jej fundamentu – opiera się bowiem na „twierdzeniu, które oto zostało odrzucone”, jak to trafnie ujął, w swej dyskusji z Richardem Rortym, Leszek Kołakowski. Co więcej, polski autor *implicite* odnosi się również do stanowiska naszej bohaterki, gdy stwierdza:

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Á. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej...*, s. 84.

<sup>21</sup> Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 128.

Te same zastrzeżenia można wysunąć wobec innego rodzaju relatywizmu, wyrażonego w jednym z najsłynniejszych zdań współczesnej filozofii, a mianowicie *anything goes* Paula Feyerabenda. Jeżeli bowiem wszystko jest dopuszczalne, to w takim samym stopniu są dopuszczalne wszelkiego rodzaju restryktywne zasady poznawcze; innymi słowy, zasada „nie jest tak, że wszystko jest dopuszczalne” jest również dopuszczalna. Tak to wolno nam powiedzieć: „Jeżeli wszystko jest dopuszczalne, to nie jest tak, że wszystko jest dopuszczalne”. Ten rodzaj beztrioskiej permissywności nie obiecuje wiele jako podstawa teorii wiedzy (tolerować wszystko, oznacza tolerować nietolerancję).<sup>22</sup>

Heller broni się przed zarzutem Kołakowskiego w podobny sposób, jak czyni to Rorty<sup>23</sup>. Stwierdza, że ponowoczesna skłonność do zaniegowania obiektywnego charakteru prawdy, tak naprawdę nie oznacza jej relatywizacji. Ponowoczesna perspektywa na nowoczesność pozwala jednać skrajności: prawda jest *całością*, która ma również charakter *subiektywny*<sup>24</sup>. Jak to rozumieć?

John Grumley wyjaśnia tę pozorną sprzeczność. Kultura (po)nowoczesności sprzyja rosnącemu pluralizmowi dyskursów, charakteryzujących się również własnymi, często diametralnie odmiennymi, kryteriami prawdy. Nie zmienia to jednak faktu, że prawda nadal „rezyduje w duchu absolutnym” naszej wspólnoty, ale, w odróżnieniu od perspektywy narzucanej przez wielkie narracje, jej *absolutność* nie jest już dłużej utożsamiana z *uniwersalnością*. Ponowocześni ludzie dokonali prywatyzacji swego ducha absolutnego. Autorytet tradycji, który do tej pory zdawał się być niepodważalny, został teraz zakwestionowany – poddany pluralizmowi interpretacji. Dokonała się jego detotalizacja. Nastąpiło dialektyczne pojednanie absolutności z subiektywnością.

<sup>22</sup> L. Kołakowski, „Nasz relatywny relatywizm”, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Warszawa: IFiS PAN 1996, s. 98.

<sup>23</sup> Rorty, jak pamiętamy, odrzuca zarzut relatywizmu w stosunku do jego filozofii, jako zupełnie bezzasadny. Stwierdzenie przygodnego charakteru naszego języka, jaźni, stosunków społecznych nie jest przecież tożsame z ich relatywizowaniem – samo uznanie przygodności nie oznacza podważenie wartości i ważności prezentowanego stanowiska. W chwili więc, gdy amerykański pragmatysta akcentuje znaczenie i zalety modelu zachodniej liberalnej demokracji, zarzut o relatywizm okazuje się chybiony. W *Przygodności, ironii i solidarności* czytamy, że „społeczeństwa liberalne naszego stulecia wytwarzają coraz więcej ludzi, którzy potrafią uznać przygodność słownika, w jakim formułują swe największe nadzieje – przygodności swoich własnych sumień – a mimo to pozostają wierni owym sumieniom”. Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 75.

<sup>24</sup> A. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 129.

Twierdzenie, że Prawda jest zarówno całościowa, jak i subiektywna, nie jest sprzecznością – pisze Grumley – ponieważ całość i subiektywność implikują jedno drugie. Nieskończone możliwe interpretacje są zaproponowane podmiotom ‘wrzuconym’ do więzienia historyczności. Mieszkańcy nowoczesności są niekompletnymi [*deficient*] Heglistami”. (Po)nowocześni ludzie są świadomi swego uwikłania w historię i dlatego też wyrzucają ze swego słownika pojęcie konieczności. W ich mniemaniu, nawet gdy prawda jawi się jako niekonieczna i przygodna, to w dalszym ciągu istnieje. Różnica z dotychczasowym pojmowaniem prawdy sprowadza się zatem do stwierdzenia, że „jest ona jedynie prawdą dla nas”; że „nie mamy prawa przypisywać jej innym kulturom.”<sup>25</sup>

Peter Murphy dodaje, że Ágnes Heller dokonuje wyraźnego rozróżnienia pomiędzy „prawdą dla siebie” i „prawdą dla innych”. Komentarz wskazuje na inspirację węgierskiej autorki Kierkegaardem. Duńczyk w kończącym *Albo, albo* wersie pisze: „albowiem tylko ta prawda, która jest budująca, jest dla Ciebie prawdą”<sup>26</sup>. Dla Murphy’ego staje się jasne, że to właśnie w oparciu o te słowa Heller konstruuje swą koncepcję prawdy. Jeżeli coś jest prawdą dla mnie, to oznacza to, że jestem zobowiązany uznać jej normatywny charakter. Jedyne warunki są takie, że to ja muszę uznać jej zasadność. Sytuacja taka nie oznacza jednak, że

prawda jest wymyślona czy posiadana przez jednostki. ‘Prawda dla mnie’ nie jest identyczna z „moją prawdą”. Prawda w dalszym ciągu jest obiektywna – pisze Murphy – jest umiejscowiona na zewnątrz (poza) jednostkami.<sup>27</sup>

Węgierska autorka potwierdza zatem absolutny charakter prawdy, choć szuka dla tego twierdzenia innego uzasadnienia. Wymaga tego rosnący pluralizm wszelkich dziedzin życia w (po)nowoczesnym świecie. Czyniąc to, odrzuca jednocześnie oskarżenie o relatywizm:

Idea subiektywnej jakości Prawdy nie sprowadza się do pytania [...] czy Prawda jest absolutna, czy też relatywna. Pomaga ona nam (po-nowoczesnym) odrzucić to pytanie, a razem z nim niewdzięczne zadanie obrony nowych koncepcji prawdy przeciwko zarzutom relatywizmu. Tak jakby wszystko to, co nie zmusza, co zostało dowolnie wybrane, przyjęte, czy choćby zwyczajnie podziwiane, było winne relatywizmu! Prawda, która mnie poucza, jest Prawdą dla mnie, ale

---

<sup>25</sup> J. Grumley, *Ágnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*, London: Pluto Press, Ann Arbor MI 2005, s. 208; zob. uwagi tego samego autora w: „From the Agora to the Coffe-House: Heller’s Quest for Philosophical Radicalism”, *Critical Horizons* 2001, vol. 2, nr 2, ss. 271-273.

<sup>26</sup> S. Kierkegaard, *Albo, albo*, t. II, przeł. K. Toeplitz, Warszawa: PWN 1981, s. 477.

<sup>27</sup> P. Murphy, „The Age of Contingency”, *Daimon. Revista de Filosofia* 1998, nr 17, s. 105.

nie dla innych; jednocześnie Prawda ta może w dalszym ciągu lśnić dla mnie światłem Absolutu, choć jestem świadoma, że nie czyni tego dla (niektórych) innych.<sup>28</sup>

W wypełnionym przygodnością świecie jest miejsce na wiele prawd. Przygodność rodzi przecież różnorodność, ta zaś leży u podstaw epoki nowoczesnej, która z ponowoczesnej perspektywy jawi się nam „pokruszona”. Jest „zdetotalizowana”. Zdaniem Ágnes Heller, ponowoczesny człowiek akceptuje ten fakt. Zgadza się na heterogeniczność swego świata. Uznaje zatem również i *subiektywną absolutność* swego systemu wartości, bez względu na to, jak paradoksalnie brzmi to zespolenie. Moja prawda jest dla mnie absolutem, stwierdza bez cienia rozpaczy w głosie, ponieważ to właśnie ją wybrałem i to ona służy mi radą. To dzięki niej rozróżniam, oceniam, wartościuję. To jej bronię; to ją uznaję za prawdziwą. Jednocześnie nie mam do niej wyłącznego prawa – każdy może dzielić ze mną wspólny ogląd świata. W tym sensie źródła prawdy w dalszym ciągu znajdują się poza jednostkami, które ją wyznają. Z drugiej jednak strony, w chwili gdy akceptuję kontyngentną kondycję swego istnienia, muszę uznać prawo drugiej osoby do wyboru innego absolutu. W tym sensie, zdetotalizowana – ale ciągle absolutna – prawda zrzuca się pretensji do uniwersalności. Staje się subiektywna, ale nie zrelatywizowana. Nadal jest ideą regulatywną, czyli taką, która pozwala wskazać sens ludzkiej egzystencji. Właśnie dlatego tak rozumiana prawda jawi się jako paradoks. Ponowoczesna zgoda na zadawanie nowoczesności niewygodnych pytań odsłania nam paradoksy bycia w nowoczesności. Ukazuje jej różne oblicza – w tym przypadku jako kultury wyrzekającej się jednej, dominującej koncepcji prawdy.

### 3. Personalizacja filozofii – w poszukiwaniu wspólnego języka

Jak sugeruje John Grumley, utrata dominującej koncepcji prawdy, jaka ma miejsce w *ponowoczesnej nowoczesności*, jest dla Heller ściśle związana z postępującą subiektywizacją-personalizacją współczesnej filozofii.<sup>29</sup> To słuszna uwaga. Ágnes Heller rzeczywiście często porusza

---

<sup>28</sup> Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 130; zob. również komentarz P. Murphy’ego w *The Age of Contingency*, s. 105.

<sup>29</sup> Zob. J. Grumley, *Ágnes Heller...*, ss. 206-210.

ten problem. W jednym z wywiadów podkreśla, że „właściwie każda współczesna filozofia jest *personalna*”. Przyczyny takiego stanu rzeczy doszukuje się ona w tym, „że nie istnieją już szkoły w filozofii, nie ma w niej też miejsca na *izmy*”<sup>30</sup>. Mówi zatem o rozbracie z filozofią lub o filozofii, która pojawia się po dekonstrukcji metafizyki.

Zerwanie z metafizyką stało się możliwe w nowoczesności, która uznała świadomość przygodności za swą nieusuwalną cechę. Wcześniej istniejące systemy metafizyczne były odzwierciedleniem porządku istniejącego w przednowoczesnych społeczeństwach. Nowożytny przełom w kulturze, polityce i stosunkach społecznych musiał odbić się również w tradycji filozoficznej. To przecież w realiach nowoczesnego świata narodziło się przekonanie o wolności i równości wszystkich ludzi. Było to rewolucyjne odkrycie. Okazało się, że dotychczasowy sposób odczytania i tłumaczenia świata jest niewystarczający i nieużyteczny w opisie nowopowstałej konstrukcji społeczno-polityczno-kulturowej. Tradycyjny słownik filozofii również stracił swą rację bytu – stał się bezużyteczny. Dlatego też filozofia post-metafizyczna odrzuciła stare kategorie. „Substancja, rozum, poznanie, logos” – cały asortyment kategorii refleksji filozoficznej okazał się fikcją. Negacja tradycji wiązała się jednak z kreacją „nowych bohaterów filozoficznego dyskursu” – jak to zręcznie ujęła Agnes Heller.<sup>31</sup>

Proces ten ma swoją kontynuację również w filozofii ponowoczesnej. Konsekwencją tego jest narastająca tendencja do pluralizacji dyskursów, skutkująca ich personalizacją. To właśnie współczesna (nie tylko tzw. postmodernistyczna) filozofia jest największym „wynalazcą” oryginalnych kategorii filozoficznej dysputy. W *A Philosophy of History in Fragments* Heller pisze wprost, że w przeciągu ostatnich pięćdziesięciu lat w światowym dyskursie filozoficznym pojawiło się więcej nowych filozoficznych bohaterów, niż w ostatnich pięciu stuleciach razem wziętych<sup>32</sup>. Coraz to nowe kategorie pojawiają się na filozoficznej agorze, i tak jak nagle zaistniały, tak też niespodziewanie odchodzą – „umierają wraz ze swym autorem, bądź trwają w pracach [jego] epigonów”<sup>33</sup>. „Wymyśliliśmy nowych aktorów filozoficznej gry. Wszyscy współcześni filozofowie posługują się teraz nowymi językami”. Taka

<sup>30</sup> Agnes Heller: *O filozofii, nowoczesności i polityce*.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, s. 91.

<sup>33</sup> Ibidem.

tendencja wymaga od uczestników filozoficznej gry, aby nie ograniczali się wyłącznie do „niekończącego się przetwarzania tradycyjnych kategorii”, ale aby tworzyli również nowe, właściwe wyłącznie dla nich. Stąd też coraz to nowe kategorie filozoficznej dyskusji, np. Derridiańska *różnia* czy choćby Heideggerowska „różnica ontologiczna” wyrażona w dystynkcji *bycia i bytu*<sup>34</sup>, ten *nowy bohater* – jak nazywa to sarkastycznie Ágnes Heller – „który nie istniał we wcześniejszej debacie filozoficznej”. Z jednej strony „jest to przykład tego, jak osobista staje się każda filozofia”<sup>35</sup>, z drugiej również tego, jak utrudnione staje się wzajemne porozumiewanie się uczestników filozoficznej dysputy. Obecnie mamy do czynienia z ogromnym, na pierwszy rzut oka, niemożliwym do ogarnięcia zróżnicowaniem problemów, stanowisk metodologicznych czy choćby języków, którymi posługują się filozofowie. Jest to filozofia *osobowa*, a więc taka, w której również obowiązuje przywołane uprzednio hasło *anything goes*. W takiej sytuacji problematyczne staje się jednak znalezienie wspólnego języka pomiędzy aktorami wielu różnych gier, które wypełniają postmodernistyczny dyskurs filozoficzny. W konsekwencji, zakłócona zostaje wzajemna komunikacja – pojawia się groźba braku podstawowych więzi łączących uczestników rozmowy: wspólnego języka, wspólnych tematów. Postępująca dyferencjacja form samego przekazu nie pozostaje bez wpływu na relację pomiędzy interlokutorami (np. autor – czytelnik).<sup>36</sup> Filozofia, jak i cała kultura, przyjmuje zarówno to co stare – „sprawdzone” gatunki i rodzaje – jak i to co nowe. Zanikają obowiązujące do tej pory reguły. Jak ujął to Lyotard:

artysta, pisarz postmodernistyczny znajduje się w sytuacji filozofa: tekst, który pisze, dzieło, które tworzy, z zasady swej nie rządzi się już ustanowionymi regułami [...]. Artysta i pisarz pracują więc bez reguł, po to, by stanowić reguły tego, co zostanie stworzone<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Zob. J. Derrida, „Różnia”, przeł. J. Margański, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa: Wydawnictwo KR 2002, ss. 29-56; M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN 1994.

<sup>35</sup> Ágnes Heller: *O filozofii, nowoczesności i polityce*, s. 112.

<sup>36</sup> Dla przykładu, Tomasz Kitliński w swej książce *Obcy jest w nas* rekonstruuje Julii Kristewej poszukiwania utraconej podmiotowości. Deklaruje, że jako „Ja-udawacz Julii” śledzi jej myśl i *interpretuje*. Pisze powieść kryminalną – zapis swego śledztwa, a nawet zachęca czytelnika do równoległego tworzenia swej własnej. Zob. T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristewej. Filozofia Julii Kristewej wobec kryzysu podmiotowości*, Kraków: Aureus 2001, ss. 9, 140.

Jak zatem funkcjonuje dyskurs osobistych filozofii w świecie płynnych – bo idiosynkratycznych – reguł komunikacyjnych? Czy w ogóle można mówić o komunikacji w czasach, które są *out of joint*? Gdzie szukać rozwiązania tego dylematu? Przecież komunikacja – a co za tym idzie również wzajemne zrozumienie – wymaga fundamentu, czyli wspólnie podzielanych kodów, systemów znaczeń. Taką rolę we współczesnej filozofii spełnia *tekst*. To wokół tekstu ogniskuje się, w filozofii postmetafizycznej, wymiana myśli, poglądów, interpretacji. Dyskusja nad konkretnymi tekstami filozoficznymi pozwala znaleźć jej uczestnikom wspólny język. Pozwala im się porozumiewać. O tym, jaki tekst filozoficzny jest w danym momencie filarem światowej debaty, decyduje zaś... *moda*. Zdaniem Ágnes Heller, filozofia w świecie, gdzie *wszystko ujdzie*, potrzebuje filozoficznych mód. W przytaczanym fragmencie wywiadu stwierdza ona, że „gdyby ich nie było, nie byłoby też racjonalnej dyskusji”. Moda w filozofii jest odpowiedzią na rosnącą potrzebę wzajemnych interakcji. „Potrzebujemy pewnych wspólnych tekstów, wokół których może zawiązać się jakiś dyskurs” – deklaruje autorka – bez nich, „każdy filozof mówiłby zupełnie różnym językiem, rozumiałym wyłącznie dla niego. W takiej sytuacji nie mogłoby być mowy o wzajemnym zrozumieniu”<sup>38</sup>. W ostatnich kilku dekadach filozoficzną modą była np. filozofia marksistowska, jak i teorie Maxa Webera czy Jürgena Habermasa. Obecnie modą jest ponowne wczytywanie się w prace Hannah Arendt, Michela Foucaulta oraz Jacquesa Derridy.<sup>39</sup> To dzięki nim współczesna – personalna – myśl może przekroczyć próg prywatności i wkroczyć do filozoficznej przestrzeni publicznej. W świecie pozbawionym jednej koncepcji prawdy, moda jest (koniecznym?) warunkiem trwania debaty filozoficznej.

#### 4. Wnioski

Nowoczesność widziana z perspektywy ponowoczesnej pulsuje różnorodnością. Paradoks wolności – *fundamentu, który nie funduje* – wyznacza jej heterogeniczny charakter. (Po)nowoczesność de-totalizuje

<sup>37</sup> J.F. Lyotard, „Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm”, przeł. M.P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1997, s. 60.

<sup>38</sup> Ágnes Heller: *O filozofii, nowoczesności i polityce*, s. 107.

<sup>39</sup> Ibidem.

modernistyczny projekt, a z nim także pojęcie prawdy, które traci swą tradycyjną obiektywność. W (po)nowoczesności prawda jest kwestią wyboru. Staje się subiektywna, a to oznacza, że zakres jej normatywnego oddziaływania jest ograniczony: obejmuje jedynie tych, którzy zgadzają się na nią. Ci, którzy wybrali daną prawdę, sami zdecydowali się jej przestrzegać. Jest więc prawdą *dla nich*, podczas gdy ktoś inny może wybrać odmienną prawdę *dla siebie*. Jednocześnie, subiektywny charakter prawdy nie oznacza jej zrelatywizowania, tzn. tego, że jestem zmuszony uznać wszystkie inne koncepcje jako równoważne, i nie mogę wybrać takiej koncepcji, która jest dla mnie najlepsza. Mój wybór pozwala mi działać i oceniać. Prawda staje się dla mnie absolutna. Jest *subiektywnym absolutem*. Oto jeden z paradoksów egzystencji w świecie, który osadzony jest na przygodności.

Omówiona zmiana statusu prawdy ma swoje konsekwencje również w przeobrażeniach wewnątrz współczesnego dyskursu filozoficznego. Detotalizacja pojęcia prawdy skutkuje pluralizacją problemów, stanowisk i języków w filozofii. Ta ostatnia staje się przez to osobowa, tak jak osobowa jest sama prawda. Poszczególne propozycje, niczym Leibnizjańskie monady, są często na siebie zamknięte i pozbawione możliwości komunikowania. To jeden z rezultatów przygodnej kondycji (po)nowoczesnej. Ágnes Heller nie widzi w tym zagrożenia dla samej filozofii. Jej stan wydaje się jej dobry. Zmiana optyki, z modernistycznej na postmodernistyczną, nie zmienia istotnie jej charakteru.

Wolność jako formuła (po)nowoczesności jest jej błogosławieństwem i przekleństwem zarazem. Z jednej strony ukazuje ogrom możliwości tkwiących w pozbawionym ograniczeń świecie (*anything goes*); z drugiej, znosi ostatnie bastiony stałości i niezmienności. Heller akceptuje wieloznaczność (po)nowoczesnego bytowania. W tym, co ulotne, stara się jednak szukać *trwałości*. Wychodzi bowiem z założenia, że jednostka ludzka potrzebuje *arche* – niemniej dziś musi je szukać na własny rachunek.

Waldemar Bulira