

Jakub Kloc-Konkołowicz

Polimityczność i sceptycyzm w filozofii Odo Marquarda

Myśl Odo Marquarda jest we współczesnej filozofii zjawiskiem szczególnym. Interpretatorom tej myśli sprawia bowiem trudność nie tylko jej zaklasyfikowanie, ale nawet jednoznaczne wskazanie jej rodowodu. Można na przykład powiedzieć, że Marquard wywodzi się ze szkoły Rittera, problem jednak w tym, że nie istnieje żaden kanon pozostawiony przez samego Joachima Rittera, wedle którego można by oceniać przynależność do owej „szkoły”. Należy tu raczej mówić o „kręgu” Rittera, wskazując na grupę osób związanych nie tyle z określoną filozofią jako zbiorem dogmatów, ile z pewnym stylem uprawiania filozofii¹. Przynależność do tego kręgu (szkoły) można określić jako przejęcie „pewnych idei i predylekcji filozoficznych”, określonej postaci „antropologii filozoficznej”, rozumianej jako „próba filozoficznej rekonstrukcji swoistych cech ludzkiego doświadczenia historycznego”². Jednym z elementów tej rekonstrukcji jest na pewno namysł nad „antropologiczną treścią owej wielkiej mutacji kulturowej, jaką była nowożytność”³. Nawet jeśli brzmi to dość ogólnikowo, to jednak otrzymujemy w ten sposób cenną wskazówkę: właściwym polem zainteresowania adeptów

¹ „Byliśmy rzeczywiście niewiarygodnie wielobarwną grupą. Robert Spaeman [...] wskazywał [...], że należeli do nas tomiści, logicy, pozytywiści, ewangeliccy teolodzy, radykalni sceptycy i marksiści.”; Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 144.

² Stanisław Czerniak, „Wstęp”, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. II: Szkoła Rittera, Toruń 1996, s. 7 n.

³ *Ibid.*, s. 8.

„szkoły Rittersa” jest nowożytność rozważana z perspektywy człowieka (zatem z perspektywy antropologicznej). W przypadku Marquarda teza ta znajduje wystarczające udokumentowanie, aby móc zaryzykować wstępne określenie: Marquard jest filozofem nowożytności.

Wsparci tym, jakże ogólnikowym, określeniem, możemy zastanowić się nad innymi próbami umiejscowienia twórczości Marquarda w którymś z nurtów współczesnej filozofii. Mówi się zatem, że jest Marquard filozofem postmodernistycznym¹, a więc filozofem post-nowożytności. Sam zainteresowany nie uważa się jednak za postmodernistę i woli, by tak go nie określać. Przyznaje co prawda, że pewne wątki jego filozofowania – podkreślanie roli kontyngencji, różnorodności, ironii, jego sprzeciw wobec monomityczności (którą można w jakimś sensie umieszczać w pobliżu Lyotardowskiej „metanarracji”) i opresji projektów („Projekt nie może być inny jak nowoczesny” – powiada postmodernista Bauman) – sytuują go w pobliżu myśli postmodernistycznej. Zarazem jednak ma on swoją własną wizję postmodernizmu, w której ten ostatni przyjmuje na siebie rolę nowej epoki, nadchodzącej „po” modernie – i przeciw takiemu właśnie postmodernizmowi Marquard oponuje. Warto by się zapewne zastanowić, na ile jest to opór słuszny, a na ile Marquard w taki sposób modeluje stanowisko postmodernizmu (wybierając jeden z wielu konkurencyjnych opisów tego wysoce niejednoznacznego zjawiska), aby łatwiej ująć wszelkim próbom zaklasyfikowania jego myśli. Istnieje bowiem dość popularna – może nawet przeważająca wśród filozofów określanych mianem „postmoderniści” – tendencja do umiejscawiania zjawiska postmodernizmu w obrębie samej moderny (np. jako „przepisywania” nowożytności u Lyotarda). Można nawet zaryzykować twierdzenie, że zasada „przekraczania”, „następowania po” (w tym wypadku domniemana sytuacja następowania postmodernizmu „po” modernie) jest ze swej istoty nie-postmodernistyczna i że w związku z tym Marquardowskie ujęcie postmodernizmu jako „futurzystycznego antymoder-

¹ Por. Stanisław Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym?”, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, ss. 299-317.

nizmu w fazie zaniku¹ upada ze względu na nieadekwatność określeń „futuryzujący” oraz „antymodernizm”. Myślenie krytyczne wobec projektów nie może być przecież „futuryzujące”, a chcąc jedynie „przepisać”, nowożytność, nie może też popadać w antagonizm z moderną. Wydaje się zatem, że za Marquardowskim sprzeciwem wobec ujmowania własnej twórczości jako postmodernistycznej tkwią inne przyczyny, które postaram się rozważyć później, w kontekście porównania stanowisk Marquarda i Rorty’ego. Na razie warto tylko zauważyć, że w ogóle niewielu filozofów, których określa się mianem postmodernistów, definiuje swoje stanowiska filozoficzne przy użyciu określenia „postmodernistyczny”. Derrida i Rorty, żeby wymienić jedynie tych najbardziej znanych, wolą tego unikać. Dlatego na przykład Rorty definiuje swą filozofię jako „neopragmatyzm”. Czy jest to próba uniknięcia ataków ze strony filozofii analitycznej, jakie wciąż ściąga na siebie formacja intelektualna zwana „postmodernistyczną”, czy może niechęć do samego pojęcia „postmodernizm”, które, jak wielki i nieporęczny worek, gromadzi w sobie często zupełnie przeciwstawne tendencje, a czasem wręcz grube nieporozumienia – w każdym razie sam Marquard woli o sobie mówić jako o „sceptyku”.

„Sceptycyzm” Marquarda nie jest jednak próbą jakiegoś renesansu starożytnych tradycji sceptycznych w warunkach końca XX wieku. Marquard pojmuje to określenie na swój własny, specyficzny sposób, który zostanie tu jeszcze przybliżony. W każdym razie, przyjmijmy, zgodnie z regułami hermeneutyki zaufania (a wbrew zasadzie „podejrzliwości”), że Marquard oddaje istotny sens swej filozofii w pojęciu „sceptycyzmu” i dołączmy to określenie do wymienianego powyżej – otrzymujemy w ten sposób pełniejszą już charakterystykę Marquarda jako „sceptyka (w filozoficznym tego słowa znaczeniu) nowożytności”.

Wreszcie, by dopełnić tej szkicowej zaledwie charakterystyki, spróbujmy wymienić tych filozofów, którzy są dla Marquarda źródłem inspiracji. Oprócz wspomnianego już Rittersa, muszą się tu

¹ Odo Marquard, „Aesthetica i anaesthetica”, w: *Postmodernizm a filozofia*, op. cit., s. 269.

pojawić nazwiska Leibniza, Kanta, Hegla, a także Heideggera. Wraz z tym ostatnim docieramy do jednego z najważniejszych wyznaczników Marquardowskiej myśli: do tradycji hermeneutycznej. Hermeneutyka jako odpowiedź na ludzką śmiertelność (na owo „bycie ku śmierci”), jako zdolność do wciąż nowych odczytań i interpretacji tradycji, wiąże się u Marquarda nierozłącznie z jego pojęciem „sceptycyzmu”.¹ Ostatecznie zatem możemy przyjąć, iż Marquard jest „hermeneutycznym sceptykiem nowożytności”.

Wstęp ten, będący próbą umiejscowienia myśli Marquarda w kontekście filozofii współczesnej, zapewne rozbawiłby autora *Apologii przypadkowości*. Te nużące definicje zastąpiłby być może swoją ulubioną definicją filozofa: „filozof jest kaskaderem eksperta”². Jedyną kompetencją filozofa jest przyznawanie się do własnej niekompetencji, a więc coś, co specjalistom nie przystoi. Ale to filozoficzne przyznawanie się do niekompetencji jest zarazem czymś najstarszym, jak i czymś najnowszym: czymś, z czego nauki ściśle już wyrosły i do czego zarazem jeszcze nie dorosły. Filozofia, wyćwiczona w przyznawaniu się do własnej niekompetencji, jest przede wszystkim narracją mocno przesyconą metaforami. Stąd konieczność dobrego stylu: pisać tak, by czytelnik mógł orzec: „to przynajmniej dobrze napisane, może się jeszcze nad tym zastanowie”. Ale przede wszystkim jest filozofia, jako demaskatorka własnej niekompetencji, taką narracją, która nie powinna toczyć się w atmosferze śmiertelnej powagi. Stąd olbrzymia rola ironii i dystansu, stąd podkreślanie rzeczy małych i zwyczajnych, stąd skłonność do skromnych samookreśleń. Trzeba przyznać, że Marquard, jeden z kaskaderów specjalistów, ironizuje w swym piarstwie filozoficznym w taki sposób, iż niejedna liberalna ironistka wypadłaby przy nim całkiem blado.

Przechodząc do badania związku między Marquardowskim sceptycyzmem a polimitycznością (i paralelnymi do niej pojęciami historii

¹ „Jądem hermeneutyki jest sceptycyzm, a aktualną formą sceptycyzmu jest hermeneutyka” (Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 120).

² *Ibid.*, s. 39.

multiwersalnej oraz hermeneutyki pluralizującej¹⁾ rozpoczynamy od nakreślonej przez autora *Apologii przypadkowości* wizji nowożytności jako „neutralizacji eschatologii zbawienia”²⁾.

Kluczowym pojęciem w Marquardowskiej analizie nowożytności jest pojęcie teodycei. Sam autor *Pożegnania z filozofią pierwszych zasad* dostrzega to w charakterystyczny dla siebie, przewrotny sposób: „Niewykluczone, że zostaliście już Państwo ostrzeżeni: niemal zawsze dochodzę w jakiś sposób do tematu teodycei”³⁾. Marquard tłumaczy samo zapotrzebowanie na teodycę (słowo to, jak przypomina, „wynalezione” zostało przez Leibniza) zmniejszeniem *quantum* cierpienia w XVIII wieku niż w czasach dawniejszych. Dzięki wzrostowi możliwości technicznych nowożytność zaczyna radzić sobie z cierpieniem, z którym w średniowieczu godzono by się jako z czymś nieuniknionym. Jednocześnie, zgodnie z „prawem rosnącej natarczywości reszty”⁴⁾, pozostałe cierpienia zaczynają drażnić ludzi i domagać się wyjaśnienia, usprawiedliwienia. Nieoczywistość cierpienia prowadzi zatem do potrzeby teodycei: jako pierwszy formułuje ją Leibniz. W samej teodycei tkwi jednak dwuznaczność: z jednej strony symbolizuje ona wzięcie w nawias chiliastycznych wizji, które próbowały odebrać światu wszelki sens w imię mającego dopiero nadejść poza-światowego sensu, z drugiej strony natomiast jest ona zaczątkiem tego, co Marquard nazywa „hipertrybunalizacją rzeczywistości” – niekończącego się procesu, w którym zmieniają się jedynie oskarżenia, ale w którym oskarżenie jest wciąż to samo: oskarżenie o zło na świecie⁵⁾. Teodycea zawiera więc w sobie dwa wymiary: jest istotą nowożytności, bowiem przywraca światu jego

¹⁾ „Hermeneutyka pluralizująca operuje liberalizującym środkiem *podziału władz*, dzięki któremu jednostka [...] może być inna z *mniejszą* obawą” (ibid., s. 145).

²⁾ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, op. cit., s. 14.

³⁾ Odo Marquard, *Pożegnania z filozofia pierwszych zasad*, s. 39.

⁴⁾ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 13.

⁵⁾ „Mam na myśli [...] wersję gnostyczo-eschatologiczną, która [...] przez negatywizację świata obecnego optowała za światem całkowicie innym i radykalnie nowym i dlatego – eschatologicznie – opowiadała się za końcem obecnego świata” oraz: „zbawienia człowieka w imię takiej sytuacji, w której udaje się to, co nie może się udać w obecnym świecie: spełnienie sensu życia dzięki bezpośredniej intencji sensu” (ibid., s. 44).

samoistną wartość, odwodzi bezpośrednią intencję sensu i wbrew gnozie nie chce pojmować Ziemi jako godnego zniszczenia siedliska zła. Leibniziański opis stworzenia świata jako kreacji „najlepszego z możliwych światów” zawiera w sobie pojęcie optymalizacji: każde zło kompensowane jest przez Stwórcę jakimś dobrem, dobro przychodzi poprzez zło. To odwrócenie spojrzenia od Boga-Zbawcy (jako tego, kto dopiero aktem zniszczenia Ziemi nada całej rzeczywistości sens) ku Bogu-Stworzycielowi przydaje wagę doczesności, zawieszając bezpośrednią intencję sensu i wskazuje, że sens (który dla Marquarda jest pseudonimem szczęścia¹) da się osiągnąć jedynie pośrednio: poprzez to, co człowiekowi najbliższe. Drugi wymiar teodycei jest jednak wymiarem oskarżenia: nawet jeśli Bogu-Stwórcy udało się zoptymalizować quantum zła i dobra, po co w ogóle podjął się tworenia? Niepokojąca alternatywa: Bóg nie jest dobry albo Bóg nie istnieje, znajduje w końcu odpowiedź w słynnym Nietzscheańskim „Bóg umarł”. Aby ratować Bożą dobroć, trzeba poświęcić istnienie Boga: ten, jak to określa Marquard, ateizm *ad maiorem Dei gloriam*, znajduje swój najlepszy wyraz w diagnozie Nietzschego: „Bóg udusił się pewnego dnia nadmiarem litości”². Skoro jednak to nie bóg jest twórcą rzeczywistości, któż może nim być? „To człowiek” – oto stereotypowy komunikat Oświecenia³ – jak powiadają Horkheimer i Adorno w swej *Dialektyce Oświecenia*. Skoro to jednak człowiek jest twórcą swej rzeczywistości (jako twórca swej historii), to na niego też spada obowiązek wytłumaczenia obecności zła. Na niego spada obowiązek uprawomocnienia – szaleństwo uprawomocnienia jest najważniejszą konsekwencją trybunalizacji rzeczywistości – na przykład tego, dlaczego raczej istnieje, niż nie istnieje. Ci, przed którymi musi się usprawiedliwiać, także są ludźmi, ale ludźmi pozbawionymi sumienia. Oskarżyciele bowiem – sam trybunał – uciekają od posiadania sumienia w bycie sumieniem. W tym miejscu atakuje Marquard wszystkie te koncepcje, które

¹ Por. *ibid.*, s. 41.

² Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waclaw Berent, s. 307.

³ Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 22.

zgodnie z zasadą *fiat utopia, pereat homo* widzą w ludziach – zawsze „tych innych” – przeszkodę na drodze realizacji wielkiego planu historii – niezależnie od tego, czy będzie to historia zbawienia różnej maści religijnych fundamentalizmów, czy jakakolwiek rewolucyjna utopia. Owa ucieczka w bycie sumieniem kończy się zawsze bezwzględnością i nieludzkością wobec innych. Ci, którzy uzurpują sobie prawo osądzania, domagają się dla siebie pozycji absolutnej, to jednak jest dla człowieka niemożliwe. Tu właśnie nawiązuje Marquard do Heideggerowskiej analityki *Dasein*: człowiek jest byciem-ku-śmierci, jest więc istotą skończoną. Ale nie tylko śmierć ogranicza człowieka – jednostka nie wybiera także miejsca ani czasu swoich narodzin. Taki jest właśnie bagaż kontyngencji w życiu ludzkim – dlatego nikomu nie jest dana absolutna pozycja umożliwiająca przemianę w trybunał; podobnie też nikomu nie jest dostępna możliwość absolutnego wyboru. „Zawsze jesteśmy bardziej dziełem naszych przypadków – niżli naszego wyboru”¹ – powtarza wciąż Marquard. Człowiek jest dla autora *Apologii przypadkowości zoon hypoleptikon*², zwierzęciem „nawiązującym”: musi nawiązywać do całej warstwy nagromadzonych tradycji i codziennych czynności. Poza tę egzystencjalną sytuację nie daje się wykroczyć: dlatego wszelkie oczekiwanie na absolutne rozstrzygnięcia jest zwykłą startą czasu. *Vita brevis!* – nie można czekać na absolutne przyzwolenie dla życia. To, co Kartezjusz określa w swej *Rozprawie o metodzie* jako moralność tymczasową, jest jedyną moralnością dostępną skończonej istocie ludzkiej. Tymczasowość, przypadkowość, śmiertelność – wszystko to nie stanowi jakiejś niespełnionej absolutności, lecz zwykłą ludzką normalność.

Nie znaczy to, że Marquard zaprzecza możliwości zmian: mówi on jedynie, iż quantum zmian w ludzkim życiu nie może przewyższać quantum tego, co pozostaje niezmiennie i odporne na zmiany. Nie należy także brać Marquarda za pochwalającego tradycję, konserwatywnego antymodernistę. Marquard nazywa sam siebie „tradycjonalistą nowożytności”; wyraża się w tym optowanie za

¹ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 136.

² *Ibid.*, s. 70.

pluralizmem tradycji. A taki pluralizm oferowany jest właśnie przez nowożytność.

W Marquardowskim ujęciu kwestii teodycei da się odnaleźć bezpośredni wpływ Joachima Rittersa i jego idei kompensacji. Zdaniem Rittersa wraz ze wzrostem znaczenia nauk eksperymentalnych, wraz z coraz większą ekspansją człowieka w kierunku opanowania przyrody, wraz z coraz większą technicyzacją życia, cywilizacja ludzka staje się stopniowo coraz bardziej wyzuta z historii. Wówczas pojawia się potrzeba kompensacji: realizują ją nauki humanistyczne. „W tej konstytutywnej dla nowoczesnego społeczeństwa i nie dającej się usunąć abstrakcyjności i braku historyczności zakorzenienia się przynależność doń nauk humanistycznych. Do ich ukształtowania się na jego gruncie dochodzi dlatego, że społeczeństwu koniecznie potrzebny jest organ, który kompensuje jego brak historyczności oraz zachowuje w stanie otwartym i uobecnia historyczny i duchowy świat człowieka, jaki musi ono usytuować poza sobą.”¹ Marquard przejmuje to pojęcie kompensacji: teodycea jest jedną z prób dyskursu skoncentrowanego wokół kompensacji. Naukowo-techniczne zaawansowanie warunkuje, jak to już pokazaliśmy powyżej, potrzebę wytłumaczenia istniejącego zła i wskazania, co w świecie owo zło kompensuje. Ale Marquard przejmuje także ideę kompensacyjnej roli nauk humanistycznych: konstytuują się one właśnie jako odpowiedź na nauki ścisłe. Ich funkcja polega na kompensowaniu strat poczynionych przez nauki ścisłe w środowisku życia; funkcję tę nauki humanistyczne wypełniają poprzez swe narracje, które mają charakter: uwrażliwiający, zachowujący i orientujący.² Wieloznaczność, możliwość wielorakich interpretacji jest cnotą nauk humanistycznych – wiele się natrudzono, by usunąć z nich pierwotną jednoznaczność. Dlatego też nieporozumieniem jest domaganie się od tych nauk jednoznaczności cechującej nauki ścisłe, właśnie bowiem w opozycji do tej ostatniej ukształtowała się wieloznaczność humanistyki. Wymóg jednoznaczności

¹ Joachim Ritter, „Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym”, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, op. cit., s. 36 n.

² Por. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 108 n.

przypomina tutaj opisywany powyżej wymóg absolutnego wyboru lub aspirację przekształcenia siebie w trybunał sądzący w imię jedynej i jednoznacznej historii uniwersalnej. Marquard sądzi wręcz, że im bardziej abstrakcyjna i jednoznaczna jest nauka, im bardziej wyłącza z procesu badawczego człowieka jako obciążoną kontyngentnymi właściwościami osobę, tym bardziej wieloznaczna i otwarta na nowe odczytania powinna być humanistyka. Taki jest bowiem mechanizm kompensacji.

Zanim jednak omówimy dokładniej kwestię wieloznaczności, wróćmy do wątku teodycei. Równocześnie z procesem trybunalizacji rzeczywistości następuje to, co Marquard określa mianem podwójnej śmierci polimityczności. Samo pojęcie mitu interpretuje Marquard bardzo szeroko: mit to po prostu historia, ale nie historia w sensie dziejowego procesu lub nauki o nim, lecz historia jako opowieść, gadanina, baśń – każdy rodzaj narracji. „Mity – to stwierdzenie elementarne – są [...] właśnie: historiami.”¹ Owe „historie” przeciwstawia Marquard prawdzie: z prawdą trzeba jakoś żyć, zmuszeni jesteśmy więc o niej opowiadać. W tym miejscu następuje polemika z wszelkimi demitologizującymi krucjatami (m.in. Ernsta Topitscha²): mity nie są protezami prawdy, ani tym, co przeszkadza jej się objawić. Wręcz przeciwnie: prawda byłaby „nie do przelknięcia” bez owej otoczki mitu. Tak oto odkrywamy znów u Marquarda ideę kompensacji: bezwzględność prawdy, jej abstrakcyjny, odpersonalizowany charakter znajduje swą przeciwwagę w historiach, które zawsze już noszą osobowe piętno opowiadającego. Pojęcie kompensacji ma zatem charakter antropologiczny: rozważane jest przez pryzmat jednostki ludzkiej (co, jak słusznie zauważa Czerniak, odróżnia te rozważania od np. refleksji nad charakterem meta-narracji u Lyotarda, która to refleksja prowadzona jest z pozycji neostrukturalistycznych³). To, co kompensuje, zawsze pomaga jednostce w życiu: jej konkretnym, danym-tu-oto, kontyngentnym życiu.

¹ Odo Marquard, *Rozstanie z filozofia pierwszych zasad*, s. 96.

² Por. *ibid.*, s. 100.

³ Por. Stanisław Czerniak, „Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym?”, *op. cit.*, s. 308.

W ten sposób Marquardowska idea kompensacji koresponduje z jego ujęciem istoty ludzkiej jako uzależnionej od przypadku, tradycji, czynności uzualnych, uzależnionej od tego, co najprostsze i najbliższe. Tylko w sferze tego, co najbliższe, jednostka może odnaleźć sens swego istnienia, co dla Marquarda równoznaczne jest ze szczęściem. I tylko konkretnie rozumiana kompensacja może jej w tym pomóc.

Ta antropologiczna refleksja wydobywa jeszcze jeden istotny element: wolność ludzką. Aby sfera wolności jednostki była zagwarantowana, trzeba, by owych mitów (historii) było jak najwięcej. Wówczas bowiem trzymają się one nawzajem w szachu, a jednostka jako „śmiejący się trzeci” zyskuje. Ta polimityczność kojarzona jest przez Marquarda z historycznym stadium politeizmu. Wielość bóstw umożliwiała jednostce – w myśl zasady *divide et fuge* – „wygrywanie” jednych bóstw przeciw drugim. Roszczenia każdego z bóstw pozostawały ograniczone roszczeniami pozostałych. Ten podział mitycznych władz znajduje swoją analogię w zasadzie trójpodziału Monteskiusza. To właśnie uważa Marquard za sedno sceptycyzmu: „sceptycyzm jest wycuciem podziału władz”¹. Podział i wzajemna kontrola ponadjednostkowych sił są gwarancją wolności jednostki: kompensują niejako jej podporządkowanie tym siłom. Marquard dokumentuje to ciekawą uwagą filologiczną: sceptyczne zwątpienie – to niemieckie *Zweifel*, w owym *Zweifel* zaś tkwi rdzeń: *zwei* – „dwa”. Niemieckie słowo *Zweifel* daje więc świadectwo rozszczepieniu, koniecznemu dla zachowania równowagi między dwoma sądami, poglądami itd. Sceptyczne wątpienie nie jest zatem świadectwem jakiejś bezradności, lecz umiejętnego podziału i kontroli „władz”.

Pierwszy zamach na wspomnianą powyżej gwarancję wolności jednostki był dziełem monoteizmu: zastąpił on nie tylko politeizm, ale i polimityczność. Tę ostatnią zaś zastąpił jednolitą historią zbawienia i jedną księgą o jednoznacznej wykładni. W takiej sytuacji drogą ucieczki w stan niezaskarżalności stała się wyłącznie łaska: jedynie w jej cieniu człowiek mógł być sobą bez usprawiedli-

¹ Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 4.

wień. W sferze politycznej to dążenie do jednoznaczności i do monomitu zaowocowało wojnami religijnymi. Stąd też czerpie swoje źródłowe doświadczenie hermeneutyka (pierwotnie będąca przecież sztuką interpretacji Pisma Świętego): interpretacje syngularyzujące wieść mogą doprowadzić wyłącznie do bratobójczych walk, do „hermeneutycznego zabójstwa”.

Zanim jednak hermeneutyka i nauki humanistyczne zdołały osiągnąć swą pozycję nastąpił „drugi koniec polimityczności” – upadek monomitu religii (opisywana już powyżej teza o „śmierci Boga”) zaowocował przekształceniem owego monomitu w mit jednej uniwersalnej historii. Ta zeświecczona historia zbawienia znów zaowocowała represjami wobec tych, którzy stali na drodze postępu. Marquard wymienia tu oczywiście rewolucje, totalitarne systemy opresji itd. To właśnie jest epoka najintensywniejszej trybunalizacji i poszukiwania tych, których obciążyć można złem świata – tych, którzy nie nadążają za tempem uniwersalnej historii. Dopiero pojęcie historii multiwersalnej (tu Marquard odwołuje się do uwag Lévi-Straussa, krytykującego europocentryzm w pojmowaniu historii światowej), a więc historii nie traktującej dziejów poszczególnych nacji jako mniej lub bardziej opóźnionych wobec uniwersalnych tendencji rozwojowych – dopiero pojawienie się tego pojęcia umożliwia restytucję sfery polimityczności. Oświecona polimityczność polegać ma na dysponowaniu jak największą ilością mitów-historii, tak by dzięki podziałowi władzy, jaką te historie nad jednostką mają, i dzięki wzajemnemu szachowaniu się tych historii jednostka owa mogła zachować wolność. Dysponować jak największą ilością mitów-historii oznacza zaś tu: móc opisać siebie w różny sposób, korzystając z różnych sposobów deskrypcji, przy pomocy deskrypcji z różnych sfer życia, z różnych tradycji. Jednym słowem: nie mieć stereotypowej odpowiedzi na wszystko, nie kwitować wszelkich „spraw życiowych” zawsze tą samą opowieścią. Podobne propozycje wysuwa Marquard pod adresem filozofii: „Smutną nauką jest każda filozofia, która nie potrafi o tej samej rzeczy pomyśleć raz tego, raz czego innego i skłaniać do dalszego myślenia”¹. Filozofia

¹ Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 118.

musi wyrzec się swych aspiracji do odkrycia *arche* i do ukształtowania metody: Filozofia powinna być zbiorem opowieści, zbiorem metafor. „Każda filozofia musi zawierać metaforę [...] formalizacja może w niej być, terminologia powinna, a metaforyka być musi; inaczej się nie opłaca [...] filozofowanie.”¹ Tu niewątpliwie Marquard zbliża się do Rorty’ego.

Sceptycyzm zatem, będący wycuciem podziału władz, domaga się polimityczności jako gwarancji tego podziału. Oświecona (nowożytna) polimityczność umożliwia życie, w którym można ująć trybunałom. „Jeśli mianowicie mamy [...] tylko jedno jedyne życie, a musielibyśmy mieć ich wiele, aby rzeczywiście móc mieć wiele historii, to potrzebujemy innych – naszych bliźnich, których jest przecież wielu i którzy zatem żyją wieloma życiami. Komunikacja z innymi jest naszą jedyną możliwością posiadania zwielokrotnionego życia i wielu historii [...]”.² Tę multiwersalistyczną komunikację odróżnia Marquard – i to niejednokrotnie – od idealnego dyskursu Habermasa i Apla, gdzie, jak twierdzi autor *Apologii przypadkowości*, różnorodność występuje jedynie z początku, bowiem po osiągnięciu konsensu wystarczyłoby właściwie tylko ów jeden, który od razu żywił zgodne z nim przekonanie. Marquardowi nie zależy na osiągnięciu konsensu: co więcej, uważa on „produktywne nieporozumienie” za największe osiągnięcie. To, że filozofowie od setek lat nie są w stanie dojść ze sobą do porozumienia, jest dla Marquarda ich sukcesem, a nie porażką. Dlatego filozofowie są szczególnie dobrze przygotowani na interdyscyplinarne rozmowy i doskonale uodpornieni na nagłe i nieoczekiwane zwroty w dyskusji.

Polemika z Teoria Krytyczną i z Habermasem jako jej spadkobiercą jest w ogóle ciekawym wątkiem twórczości Marquarda. O ile zbliża się on do Teorii Krytycznej w opisie urzeczowienia mieszczańskiego społeczeństwa³, a także w sferze podzielanych przekonań emancypacyjnych, o tyle nie zgadza się on ani na rewolucyjny chiliazm (darujmy sobie sens „sensacyjny”, nie oczekujemy bezpo-

1 Ibid., s. 122.

2 Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 75.

3 Por. *ibid.*, s. 38.

średniej intencji sensu), ani na wielką odmowę (w rodzaju rozpaczliwych, niemych gestów oskarżycielskich, „wielkiej obrazy” na urzeczowiony świat), ani na idealny dyskurs Habermasa. Z kolei ze strony Habermasa można Marquardowi zawsze wytknąć zasadniczą niemożność przeprowadzenia krytyki z jego pozycji (podobne zarzuty są często wysuwane pod adresem Rorty’ego: w obliczu braku metafizycznego ugruntowania dla jakiegokolwiek normatywności nie jest możliwe zajęcie stanowiska, z którego dałoby się przeprowadzić krytykę społecznego *status quo*). Marquard zdaje sobie co prawda sprawę z oczywistości takiego zarzutu i dlatego z góry go uprzedza („Tutaj pada naturalnie i nieuchronnie wzburzone pytanie: a gdzie jest miejsce dla krytyki? Odpowiedź jest bardzo prosta: również krytyka jest załatwieniem jakiejś drobnostki”¹). Nie ma tu jednak miejsca na zastanowienie się, na ile tego typu lakoniczna sentencja może stanowić odpowiedź na poważny zarzut konformizmu wymuszanego przez koncepcję Marquarda. Poza tym można dodać, że tu właśnie tkwi Marquardowska niechęć do utożsamiania się z postmodernizmem: w swej interpretacji postmodernizmu zbliża się on bowiem do Habermasa i uznaje postmodernizm za formę antymodernizmu (mówiąc słowami Habermasa: konserwatywnej krytyki moderny). Jeżeli jednak Marquard jest tradycjonalistą, to tylko w sensie „tradycjonalizmu” nowożytności – ceni bowiem restytuowaną przez nią oświeconą polimityczność. Dlatego nie chce się dać „wciągnąć w pułapkę” krytyki mieszczaństwa i oświecenia z jego emancypacyjnym dorobkiem. W jednym z tekstów Marquard poleca nawet – jako antidotum na postmodernizm – powrót do „mieszczańskiego oświecenia [...] poprzez zgodę na własną mieszczańskość, na obywatelską rolę wykształconego mieszczanina”². W samym oświeceniu bowiem zawierają się wątki jego immanentnej krytyki, samo oświecenie dysponuje środkami kompensacji zła: nie trzeba go zatem „przekraczać” w kierunku jakiegokolwiek formy post-nowożytności.

¹ Ibid., s. 49.

² Odo Marquard, „Aesthetica i Anaesthetica”, op. cit., s. 269.

Wróćmy jeszcze na koniec do wątku porównania koncepcji Marquarda i Rorty'ego. Jeśli zdaniem autora *Apologii przypadkowości* człowiek jest bardziej dziełem przypadku, niż swych wyborów, to nie może on czekać na dogmatyczne przyzwolenie dla życia. Żadna filozofia nie może więc dążyć do osiągnięcia prawd absolutnych, nie może kreować się na filozofię pierwszych zasad. *Vita brevis!* Potrzebna jest dietetyka oczekiwania na sens: sens nie przychodzi gdzieś z zewnątrz, w bezpośrednim odniesieniu do człowieka. Człowiek osiąga go zawsze pośrednio, poprzez proste, codzienne czynności, tradycje, zwykłe, przyziemne sprawy. Życie ma zatem sens, gdyż nikt nie udowodnił, że jest inaczej¹. Sama metafizyka, jako zbiór odpowiedzi na pytania o sens życia, jest jednak dla Marquarda czymś jak najbardziej pozytywnym. Niebezpieczne jest posiadanie odpowiedzi jednej albo nieposiadanie żadnej (poprzez sprowadzenie do absurdu samych pytań – przypadek pozytywizmu). Natomiast posiadanie wielu sprzecznych odpowiedzi jak najlepiej wpisuje się w postulat polimityczności: sceptyk znakomicie radzi sobie z różnorodnością metafizyki, jest mu ona wręcz niezbędna: przytłaczające pytania o sens życia znajdują swój kompensacyjny odpowiednik w wielości metafizycznych odpowiedzi, gwarantujących wolność pytającego. Z tego powodu Marquard oponuje przeciw pozytywistycznym tendencjom antymetafizycznym. „Należy [...] darować sobie *bezsens jakim jest zakaz pytania o sens* (na przykład powodowany przez analityczne kryterium sensu, tzn. kierowanie pod adresem metafizyki podejrzenia o *bezsens*). Dlatego – choć jestem sceptykiem – opowiadam się za metafizyką, ponieważ metafizyka trzyma się pytań o sens.”² W tym też znaczeniu nie zgadza się on tutaj z Rortym. Rorty bowiem sugeruje, że pewnych pytań nie warto stawiać, że warto być może postawić inne pytania. Istnieje jednak prawdopodobieństwo, że mamy tu do czynienia ze sprzecznością pozorną: ostatecznie także Rorty czyta wielkich metafizyków, traktując jednak ich pisarstwo jako literaturę. Liberalna ironistka staje się dzięki takiej literaturze coraz bardziej wrażliwa. Tu jednak

¹ Por. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 52.

² *Ibid.*, s. 47.

znowu pojawia się wątpliwość: filozofia (i w ogóle humanistyka) w koncepcji Marquarda raczej kompensuje niż wzbogaca; różnorodność pozwala tu zachować niezależność. Być może jednak i tutaj mamy do czynienia jedynie z różnicą werbalną, a nie pojęciową. Wreszcie pojawia się jeszcze jedna kwestia: jeśli obaj filozofowie tak wysoko cenią metafizykę, a zarazem obaj odmawiają jej prawa do osiągania pozycji absolutnych i odkrywania pierwszych zasad, to czy nie popada się tutaj w sprzeczność żądając od metafizyków kontynuacji ich działań w sposób, który tę kontynuację uniemożliwia? Czyż nie jest tak, że metafizyka – w przeciwieństwie do pisarstwa Rorty’ego czy Marquarda – zawsze tworzona jest z perspektywy absolutnych roszczeń, to znaczy, że dążenie do osiągnięcia absolutnej perspektywy (w Marquardowskim tego słowa znaczeniu) oraz dążenie do lepszego odzwierciedlenia natury (w znaczeniu, jakie nadał tym słowom Rorty) są warunkami *sine qua non* metafizyki? To pytanie trzeba tu jednak pozostawić bez odpowiedzi.

Podsumowując główny wątek tego eseju należy jeszcze raz podkreślić rolę pojęć polimityczności i sceptycyzmu. Polimityczność jako posiadanie „wielu historii” jest gwarancją wolności jednostki. Opowiadanie historii umożliwia ludziom życie, im więcej zaś tych historii będzie, tym większa pewność, że żadna z nich nie będzie aspirować do roli jedynej właściwej. Podobnie wygląda sytuacja w naukach humanistycznych, gdzie wielość interpretacji (a w obrębie hermeneutyki: hermeneutyka pluralizująca) kompensuje coraz większą ścisłość nauk eksperymentalnych. Sceptyk filozoficzny broni owej wielowymiarowości, różnorodności interpretacji i przeciwstawia się zarówno roszczeniom jakiejś narracji do niepodzielnego panowania (a więc przekształcenia się jej w monomit), jak i pozytywistycznym żądaniom uściślenia i ujednoznacznienia dyskursu humanistyki (które nie są niczym innym, jak próbą narzucenia racjonalności naukowej na całą sferę życia ludzkiego: sceptyk jednak, który zawsze prowadzi swoje refleksje z perspektywy antropologicznej, musi uchronić wolność jednostki ludzkiej przed takimi roszczeniami). Broniąc wielości interpretacji chce sceptyk odwoływać się do innych ludzi (multiwersalistyczna konwersacja), by korzystać z ich „historii”, a także wciąż na nowo odczytywać tradycję. Dlatego też współczesną postacią sceptycyzmu jest her-

meneutyka: dostrzegając źródłowe zakorzenie człowieka w codziennych czynnościach, w dostarczonych przez tradycję mniemaniach, zakłada ona wstępne porozumienie, na którym budować można wielopłaszczyznowe interpretacje. Wszystko to kulminuje w pojęciu multiwersalnej historii, które przeciwstawiane jest przez Marquarda opresyjnej historii uniwersalnej. W ten oto sposób wróciliśmy do wyjściowego punktu tego eseju: Marquard jest hermeneutycznym sceptykiem nowożytności.

Jakub Kloc-Konkołowicz
