

Karol Klugowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Symptomatologia pewnego przełomu. O wewnętrznym uwikłaniu awangardy filozoficznej (z istotnym odniesieniem do metafizyki Richarda Rorty'ego)

Przy próbie określenia na najbardziej elementarnym poziomie zasadniczego przesunięcia perspektywy w obrębie filozofii początków XXI w. zasadne wydaje się ograniczenie do krótkiego *dictum*: zwrot ku realności. Zdawać by się mogło, że pierwotny gest, zawsze zawierający się w pierwszym zdaniu, które, jak wiemy dzięki pewnemu niewczesnemu wcieleniu filozofii różnicy¹, nigdy nie jest zawieszony w próżni (zawsze poprzedza je jakieś uprzednie zdanie, choćby jedynie pomyślane), jest nakierowany na pewne zadanie, nawet jeśli jego sens ujawni się dopiero w późniejszych segmentach tekstu. Czasami jednak pozorna arbitralność imperatywu wytworzenia takiego - a nie - innego początku (tekstu, struktury pojęciowej, ale również początku w rozumieniu wszelkiej „fundacji bytu” charakterystycznej dla tradycyjnego splotu ontologii i epistemologii postkartezjańskiej) przenosi nas w obszar bardzo skonkretyzowanej problematyki. W tym przypadku jest to jednak zwodnicze i zgodnie z zamierzeniem autora ironiczne. Nie będzie nas interesowała w tym przypadku tylko i wyłącznie refleksja historyczno-filozoficzna. Stawką jest naszkicowanie ogólnej struktury rozdarcia najnowszej filozofii (początek XXI w.) – roszczącej sobie prawo do stanowienia swoistej awangardy – na filozofię próbującą przekroczyć od pewnego czasu, uznany za anachroniczny, podział na filozofię analityczną i kontynentalną, w ramach zachowania podstawowych założeń obu stanowisk, oraz myśl radykalnie odrzucającą tezę poprzedzającą wszelkie inwarianty tychże propozycji filozoficznych.

Ujawnienie problemu nie musi pociągać za sobą wskazania dróg wyjścia z impasu, zwłaszcza jeśli to, co nazywamy podstawowym założeniem filozofii, przynajmniej od pewnego momentu historii, przejawia się na wiele różnych

¹ Ścisłej mówiąc, chodzi mi o *Le Différend* J.F. Lyotarda.

sposobów, których mikrostrukturalne egzemplifikacje nie są konieczne do tego, by uchwycić ogólną strukturę tego podziału. To założenie polega, ujmując rzecz w skrócie, na ustanowieniu pewnego świata w obrębie medium filozofii (tekstu stanowiącego nośnik dla ekspozycji pojęć filozoficznych i ich wzajemnych relacji), a następnie legitymizacji pewnego opisu jako adekwatnego lub wchodzącego w istotne (pod względem epistemologicznym, pragmatycznym, praktycznym lub jakimkolwiek innym) powiązania z owym światem. Nazbyt ogólne ujęcie tego problemu można skonkretyzować, odwołując się chociażby do myśli François Laruelle'a, który postuluje prymarne z punktu widzenia filozofii znaczenie tzw. decyzji filozoficznej, polegającej na ustanowieniu przedmiotu myśli poprzez wyznaczenie tego, co stanowi jej transcendencję oraz immanencję, a następnie wymieszaniu obu tych porządków². Innym przykładem może być Richard Rorty i jego podział filozofii na myśl poszukującą na rozmaite sposoby najbardziej adekwatnej reprezentacji rzeczywistości oraz taką, która, porzucając takie roszczenia, stara się przenieść swoje pole zainteresowania na ulepszanie ogólnie pojmowanej „konwersacji ludzkości” w kierunku realizacji postulatów jego wizji demokratycznej, liberalnej wspólnoty (użyteczność w imię sprawiedliwości przeciwko filozofii jako zwierciadła obiektywnego stanu rzeczy). Tego typu przykłady są dla interesującego nas problemu potrzebne tylko o tyle, o ile zakreślają spektrum tego, co filozofia jako dyscyplina może zrobić ze swoim przedmiotem. A zatem przed filozofią widnieją na najbardziej ogólnym poziomie rozważań dwie możliwości. Może poszukiwać pewnej deskrypcji świata jako w perswazyjnym sensie bardziej atrakcyjnej od innych deskrypcji albo postulować coś więcej – że ujęcie pewnego problemu nie stanowi tylko jego opisu, ale właśnie taki, a nie inny opis stanowi z dużym prawdopodobieństwem (umacnianym chociażby przez korespondencję z osiągnięciami przyrodoznawstwa lub innych nauk) przybliżony obraz tego, jak się rzeczy mają, niezależnie od nadatku (lub niedostatku) wprowadzonego do opisywanej rzeczywistości przez fakt podlegania opisowi.

Niewątpliwie najbardziej wyraziste przekształcenia w obrębie filozofii kryją w sobie największy potencjał pod względem umacniania tej dziedziny jako zawieszanej w nieustannej paradoksalności. Zgodnie z przekonaniem jednego z realistów spekulatywnych, Grahama Harmana, najbardziej oryginalne koncepcje filozoficzne nie stanowią wybitnych przykładów spójności i wirtuozerii w posługiwaniu się logiczno-dedukcyjnymi ciągami argumentacyjnymi, ale prezentują na tyle świeże spojrzenie na dawno już podjęte zagadnienia, że możliwa staje się dzięki nim dalsza konwersacja filozoficzna, przyjmująca owe koncepcje jako

² Szczegółowo ta kwestia jest omówiona przez Laruelle'a w jego rozdziale „Teoria filozoficznej decyzji” w książce *Filozofie różnicy*, niedostępnej w języku polskim, odsyłam więc do angielskiego tłumaczenia, zob. F. Laruelle, *Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-philosophy*, trans. Rocco Gangle, Continuum International Publishing Group, New York 2010, s. 196-223.

istotny punkt odniesienia³. Dokonuje się to nie dzięki nadrzędności kryterium spójności, ale właśnie dzięki obecności kontrowersyjnych i nierzadko paradoksalnych momentów, które prowokują dalsze operacje interpretacyjne na konkretnych tekstach filozoficznych. Stanowi to przyczynek do poszukiwań nastawionych na bardziej adekwatne (perswazyjne) deskrypcje tego, czym filozofia powinna się zajmować. Nie da się bowiem ukryć, że bez wyrazistego postawienia tego pytania i udzielenia na nie przynajmniej prowizorycznej lub choćby zaimprovizowanej odpowiedzi, przyszłość tej dyscypliny będzie uwarunkowana skrajną marginalizacją – stanowiącą wynik najnowszych przekształceń globalnego systemu techniczno-społeczno-ekonomicznego.

Konieczne będzie dokonanie skrótowego przeglądu założeń dwóch interesujących mnie przypadków filozofii współczesnej, za którymi kryją się pewne możliwości dalszych twórczych poszukiwań. Znamienne jest to, że w obu przypadkach ukryty motyw dla wytworzenia całościowej wizji filozoficznej jest spowodowany tym samym punktem odniesienia. Ujmując rzecz inaczej, doprowadzony do muru paradygmat Kantowski wytwarza różne sposoby jego rozwinięcia, przekroczenia lub neutralizacji.

Pierwszy przykład to tzw. interpretacjonizm, czyli projekt Ogólnej Transcendentalnej Filozofii Znak i Interpretacji Güntera Abla i Hansa Lenka (filozofów działających w Berlinie), drugi to realizm spekulatywny łączący w sobie kilka różnych propozycji filozoficznych (filozofia zwrócona ku przedmiotom Grahama Harmana, materializm spekulatywny Quentina Meillassoux, czy chociażby specyficzna odsłona naturalizmu, a zarazem nihilizmu Raya Brassiera)⁴.

Jeżeli spojrzymy na XX-wieczną filozofię, skupiając się na tym, co w największym stopniu zostało zaktualizowane przez historię i wciąż oddziałuje na najnowsze osiągnięcia tej dziedziny, wówczas okaże się, że myśl kryjąca się za różnymi wariantami filozofii analitycznej i kontynentalnej powstała przez odwołanie się do (oraz krytyczne przekształcenie) problemów zapoczątkowanych przez Immanuela Kanta i jego następców (przede wszystkim problemu wyodrębnienia podziału na opis i wartość, który nie był tylko i wyłącznie dokonaniem neokantystów, bo już w *stricte* Kantowskim podziale na sferę fenomenalną i jej ujmowanie przez podmiot krył się problem wartości jako tego, co istnieje „dla nas”, w sposób uzależniony od kategoryalnych form ujmowania tego, co dane) oraz paradygmatu podmiotowości wywiedzionego z filozofii Kartezjusza. Za historyczno-filozoficznym poziomem rozważań, który implikuje problematykę skrajnie odmiennych wizji filozofii i relacji epistemologii do ontologii, kryje się rozdarcie współczesnego świata i kultury (i świata naturalnego). Diagnostyka

³ G. Harman, *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, przeł. G. Czemieli i M. Rychter, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2016, s. 288-289.

⁴ Q. Meillassoux, *Po skończoności*, przeł. P. Herbich, Biblioteka kwartalnika KRONOS, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015; *idem*, *Potencjalność i wirtualność*, przeł. P. Herbich, „Kronos” 2012/1, s. 5-18; R. Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Basingstoke 2007.

tego rozszczepienia może dokonać się jedynie poniewczasie. Możemy jednak zaproponować utopijną wizję, stanowiącą w takim samym stopniu metaopis, jak i aplikowalne sposoby wykorzystywania filozofii w przestrzeni pozafilozoficznej.

Jeśli istnieje jakiegokolwiek miejsce, w którym można przekroczyć formę i myślenia warunkujący kryteria innowacyjności w filozofii na rzecz myśli prawdziwie twórczej, to jest ono powiązane z dość paradoksalnymi formami dystrybucji idei, wykluczającymi obecność procesów standaryzowania przekazu piśmiennego. Ich paradoksalność polega na tym, że funkcjonowanie w obiegu tekstów odrzucających normatywną schematyzację ich formy skazuje je na marginalizację bądź pozorne sytuowanie się poza oficjalnym dyskursem filozoficznym (w wąskim sensie tego słowa, a zatem w sensie instytucjonalno-akademickim). Z tego punktu widzenia prawdziwie twórcza filozofia jest większym *undergroundem* niż to, co konstytuuje realną sytuację polityczną (pojmowaną jako konfiguracja złożonej sieci zależności), zakładającą obecność podmiotów politycznych, które nie były wcześniej (przed momentem wkroczenia w grę) uznawane za część ustanowionej całości społeczno-politycznej (Jean-Luc Godard):

Dla mnie termin „underground” jest głupi, bo jedyne prawdziwe podziemie jest w Wietnamie Północnym. Zamiast undergroundu wolałbym termin „kino trzeciego świata”. Dlaczego? Cóż, dlatego, że dla mnie underground jest wobec kina hollywoodzkiego tym, czym nowa polityka rewolucyjna jest wobec zastanego porządku.

Tytuł jednej z ważniejszych książek Günтера Abla *Zeichen der Wirklichkeit*, której fragmenty zostały wydane w Polsce jako zbiór jego esejów pod tytułem *Świat jako znak i interpretacja*, nakierowuje na główny problem filozofii interpretacjonistycznej. Można zaryzykować tezę, że polskie tłumaczenie tytułu, nawiązujące do pracy Artura Schopenhauera, oddaje rdzeń interpretacjonizmu w większym stopniu niż oryginalna wersja niemiecka. *Świat jako znak i interpretacja* oznacza, że ujmowanie świata w jakikolwiek sposób i próba jego pomyślenia jest nieodłącznie i od zawsze zapośredniczona przez relacje interpretacyjne. Do tego sprowadza się na najbardziej ogólnym poziomie rozważań główne założenie filozofii znaku i interpretacji.

Najbardziej charakterystyczny komponent tego stanowiska polega na wzmocnieniu separacji zachodzącej między epistemologią i ontologią, a ściślej mówiąc na uznaniu niemożliwości sensownego mówienia i myślenia o świecie niezależnie od faktu, że donacja wszelkiego bytu jest poprzedzona horyzontem interpretacyjnym i przefiltrowana przez wielopoziomowe konstrukty interpretacyjne. Szczególnie innowacyjne – jeśli można tak powiedzieć – jest postulowanie tezy, że owe konstrukty wykraczają na niektórych poziomach interpretacyjności poza świadome działania podmiotów. Wiąże się to dla autora *Interpretationswelten*

z dość radykalnym rozszerzeniem pojęcia interpretacji. Ściślej mówiąc, chodzi o zamknięcie wszelkiej możliwości działania i jakiegokolwiek relacji poznawczej do świata w krąg zawsze już zakładanej interpretacji pojmowanej nie tylko jako wybór takiej, a nie innej drogi postrzegania rzeczy, ale również jako uprzednio istniejąca (w kulturze) siatka schematów i kategorii, poprzez które identyfikujemy konkretne fenomeny jako *t a k i e - a - n i e - i n n e*. Z jednej strony jest to filozofia, która postuluje źródłowo konstrukcyjny charakter ludzkiego działania i myślenia (funkcjonujemy w świecie stanowiącym konstrukt interpretacyjny), z drugiej strony uwydatnia znaczenie filozofii jako dziedziny, która – parafrazując Abła, ale również Wittgensteina – „niczego nie tworzy i nie konstruuje, tylko pozwala uwyraźnić rzeczy, które już wcześniej były dla nas zrozumiałe, ponieważ z jakiegoś powodu właśnie przestały być dla nas zrozumiałe”⁵. Bliższe zapoznanie się z myślą Abła pokazuje wyraźnie, że jest to propozycja filozoficzna ściśle związana z paradygmatem wyznaczonym przez krytyczną filozofię Kanta. Interpretacjonizm w ostatecznym rozrachunku sprowadza się do absolutyzacji roli interpretacji w procesach „ujmowania-jako”. Konsekwencją tego jest konstatacja, że świat istnieje dla nas tylko jako pewien świat interpretacyjny (lub wielość takich światów) oraz że świat niezależny od jego ujęcia „jako-tego-świata”, byłby dla nas bez-światem – nic nie moglibyśmy o nim powiedzieć. Zarazem Abel idzie o krok dalej niż Richard Rorty w pojmowaniu interpretacji jako czegoś nadrzędnego względem podziału filozofii na myśl reprezentacjonistyczną i antyreprezentacjonistyczną lub realistyczną i antyrealistyczną *etc.* Owe podziały są traktowane zresztą przez interpretacjonizm jako jałowe i wtórne, podobnie jak podział na esencjalizm i relatywizm. Inaczej niż dla Abła, który traktuje interpretację możliwie szeroko, dla Rorty’ego interpretacje stanowią tylko albo głównie perswazyjne propozycje ustanowienia konkretnego sposobu mówienia i myślenia o świecie jako użytecznego dla pewnej struktury pragnień i przekonań (w odniesieniu do jednostek lub wspólnoty)⁶.

Na najbardziej elementarnym poziomie relacji interpretacyjnych do świata (który również jest jedynie światem „wyinterpretowanym”) interpretacja stanowi podstawową predykcję (ustanawiającą to, co „istnieje”, „obowiązuje” *etc.* jako zbieżna interpretacja w ramach wspólnoty językowo-interpretacyjnej)⁷, która poprzedza dalsze indywidualne decyzje podmiotu dotyczące usytuowania się w obrębie konkretnej struktury przekonań. Chodzi zatem o nawykowo przyswojone wzorce kulturowe, które są niezależne od czyichś zindywidualizowanych mniemań i poglądów, stanowią raczej odziedziczone tło, czy wręcz – jak po-

⁵ Por. G. Abel, *Świat jako znak i interpretacja*, przeł. W. Małecki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, s. 69.

⁶ Por. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, WN UMK, Toruń 2013, s. 185-201.

⁷ G. Abel, *op- cit.*, s. 24-25.

stuluje Abel – obraz świata⁸. Do takich konkluzji berliński filozof dochodzi przez konsekwentne rozwijanie Wittgensteinowskiej koncepcji gier językowych (rozszerzając ją na gry interpretacyjne, a dokładniej rzecz ujmując – na całą praktykę znakową-interpretacyjną) oraz *f o r m y ż y c i a*. To ostatnie pojęcie, zapożyczone od Wittgensteina, wiąże się z poziomem interpretacji konstruującym kategoriałną sieć schematów interpretacyjnych poprzedzających jednostkowe wybory dotyczące bardziej szczegółowych interpretacji świata oraz konstruowania teorii i hipotez naukowych. Jak pisze Abel, o ile jesteśmy w stanie zmieniać lub modyfikować nasz szczegółowy styl życia, to jednak nie możemy wyjść poza formę życia, która go poprzedza ani jej dowolnie zmieniać⁹.

Twierdzenia w rodzaju: „nie można ustanowić się ponad światem”, „horyzont i praktyka interpretacyjna kształtują realność świata” *etc.*, którymi wypełnione jest dzieło Abela, nie tylko sytuują go w ramach kolejnego ogniwa (być może aktualnie najbardziej skrajnego) tradycji postkrytycznej (Kantowskiej), ale pozwalają również postrzegać jego myśl jako anachroniczną (niekoniecznie w pejoratywnym sensie) lub stanowiącą skrajny biegun filozofii regresywnej, a zatem niewykraczającej poza horyzont wyznaczony przez *linguistic turn*. Nawet jeśli Abel zwraca uwagę na komponenty wiedzy odwołujące się do struktur przed-językowych i obrazowych, to ostatecznie tym, co legitymizuje konkretny obraz świata, jest konkretna wspólnota językowo-interpretacyjna. Przedstawienie głównych założeń interpretacjonizmu było potrzebne w ramach niniejszego tekstu ze względów głównie retorycznych. Awangardą filozoficzną nazywam perspektywę conceptualną obecną w filozofii znajdującej się na przeciwległym biegunie względem wszelkich kontynuacji filozofii transcendentalnej Kanta.

Nie jest moim zadaniem szczegółowe przedstawienie założeń różnych wcieleń tzw. realizmu spekulatywnego. Wystarczy poprzestać na tym, że ruch ten został powołany do życia na konferencji w Goldsmiths College w Londynie w 2007 r., a referenci pochodzili z różnych tradycji i reprezentowali rozbieżne stanowiska filozoficzne. Tym, co ich łączyło, było poszukiwanie na różne sposoby „powrotu” do realizmu w filozofii, który nie byłby powrotem do realizmu naiwnego. Na czym polega ów zwrot ku rzeczywistości?

⁸ Abel mógłby nie zgodzić się, jak sądzę, z uznaniem obrazu świata jako niezależnego od czyichś przekonań, o czym mógłby świadczyć następujący fragment tekstu „Potega obrazów świata i światów obrazu”: „[...] obraz ten [obraz świata] obejmuje splot NIEREDUKOWALNYCH, NIEPODWAŻALNYCH, RUDYMENTARNYCH PRZEKONAŃ I POGLĄDÓW, KTÓRYCH NIE DA SIĘ JUŻ DALEJ UZASADNIĆ ANI WYJAŚNIĆ”. Nieco dalej zwraca uwagę na przedpojęciowy charakter obrazu świata oraz jego zdolności ujmowania wiedzy w sposób obrazowy (niejęzykowy). Zakładając jednak, że obraz świata wiąże się z poziomem interpretacyjnym dotyczącym naszych najbardziej pierwotnych schematyzacji świata zakorzenionych w naszych sposobach posługiwania się językiem, wydaje mi się, że całkiem sensowne jest postulowanie takiej interpretacji pojęcia „obrazu świata”, która będzie podkreślała fakt, iż owe schematyzacje nie dotyczą jeszcze zindywidualizowanych przekonań podmiotów ludzkich, a jedynie tworzą rodzaj matrycy, na której dopiero owe przekonania będą mogły się wyodrębnić. Poza tym taki manewr interpretacyjny wytwarza możliwość ontologizacji pojęcia interpretacji i zbliżenia się do realizmu spekulatywnego (pierwszym elementem byłoby odrzucenie podmiotu jako instancji aktywistyczno-konstrukcyjnej w odniesieniu do [poznania] świata). Zob. G. Abel, *op. cit.*, s. 98-99.

⁹ Por. *ibidem*, s. 70.

Na radykalnym odrzuceniu kilkuset lat filozofii, a dokładniej, wszystkiego, co powstało w obrębie filozofii od czasów Kartezjusza do Jacques'a Derridy (jeśli uznamy dzieło tego ostatniego za skrajne wcielenie myśli wyrosłej na podstawie zwrotu lingwistycznego, którego wszelkie inwarianty nie wykraczają ostatecznie poza ograniczenia nałożone na filozofię przez Immanuela Kanta). Wspomniane odrzucenie przybiera różne formy, niekiedy jest radykalne, niekiedy bardziej zniuansowane. Żeby oddać sprawiedliwość realistom spekulatywnym, należałoby już całkiem serio i bez ironii uznać, że anulacja paradygmatu postkantowskiego (względnie postkartezjańskiego) opiera się w ich przypadku zazwyczaj na bardzo wysublimowanym niuansowaniu „pęknięć i szczelin” tradycji epistemologicznej. Dokonywana, na różne sposoby, próba radykalnego zredefiniowania relacji myśli do bytu skutkuje całościową zmianą perspektywy nowej filozofii. Przykładowo, Graham Harman postuluje konieczność rozwijania ontologii, którą określa mianem filozofii zwróconej ku przedmiotom. Uznaje, że budulcem świata są przedmioty, przy czym przedmiotami w równym stopniu są przedmioty rzeczywiste, jak i urojone, przedmioty dostępne dla podmiotu poznającego, jak i niezależne od jakiegokolwiek donacji. Paradoksalność tego przedsięwzięcia, a zarazem to, co stanowi o jego atrakcyjności oraz dowodzi wspomnianej zniuansowanej formy sprzeciwu względem filozofii krytycznej, polega na tym, że za patronów swojego dzieła uznaje Harman przede wszystkim Martina Heideggera i Edmunda Husserla. Próbuje on najpierw pogodzić ze sobą myśli obu filozofów, tradycyjnie postrzegane jako przeciwstawne (Heidegger jako „zdrajca” Husserlowskiej wykładni fenomenologii), a następnie wykazać, że w obu przypadkach mamy do czynienia z prekursorskimi względem o n t o l o g i i p r z e d m i o t ó w koncepcjami filozoficznymi¹⁰. Harman legitymizuje cały swój projekt (*object-oriented-ontology*) za pomocą jednego zdania, parafrazując: „nie wychodzimy od krytycznego wątpienia, ale od naiwności”. Oczywiście, naiwność w tym przypadku nie ma prowadzić do powrotu naiwnego realizmu – ze względów, które już zostały zasygnalizowane.

Innym przykładem spekulatywnego realizmu, równie radykalnym, choć w zupełnie inny sposób, jest filozofia Quentina Meillassoux. Swoje oryginalne koncepcje wyłożył po raz pierwszy w głośnej książce *Po skończeniu*, która w ciągu dziesięciu lat od wydania doczekała się wielu krytycznych komentarzy. Całkiem niebezzasadna może być prognoza, zgodnie z którą owa książka zdeteminuje ogólną konwersację w dziedzinie filozofii jako jeden z istotnych punktów odniesienia przez najbliższe dekady XXI w. Niezależnie od tego, strategia Meillassoux jest następująca: wyznacza on obszar, który stanowi jego zdaniem kontrowersyjny moment dla myśli określanej przez niego mianem korelacionizmu (do której zalicza się cały paradygmat filozofii postkantowskiej). Tym momentem

¹⁰ W ogólnym ujęciu temu poświęcona jest książka Harmana *The Quadruple Object* przetłumaczona na język polski jako *Traktat o przedmiotach*, zob. G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

jest problem, jak możliwe jest sensowne mówienie o wewnątrzświatowych wydarzeniach niezależnych od jakiejkolwiek donacji i relacji z podmiotem poznającym, jako przykład podając wydarzenia sprzed emergencji życia na Ziemi lub oddalone o olbrzymie odległości od jakiegokolwiek ludzkiego lub nie-ludzkiego obserwatora. Nie jest to trywialny problem, który dałby się rozwiązać poprzez zrównanie sensowności z pragmatycznym wymogiem intersubiektywności. Mamy tu bowiem do czynienia z dwiema skrajnymi wizjami filozofii, których nie chcemy godzić ze sobą ani przewyżczać przez uznanie bardziej umiarkowanej perspektywy za potencjalne rozwiązanie. To napięcie, które generuje zestawienie filozofii interpretacjonistycznej z filozofią realizmu spekulatywnego, powinno dać podstawę do innej refleksji, nie jednoczącej, ale szukającej bardziej „okrężnej” drogi syntezy bądź przewyżczenia obu stanowisk. Być może konflikt między tymi opozycyjnymi perspektywami jest pozornym problemem. Pytanie o sensowność twierdzeń roszcujących sobie prawo do wartości poznawczej, niezależnie od obecności jakiegokolwiek podmiotu poznającego, jest problematyczne głównie ze względu na fakt, że w świetle nowej epistemologii przekraczającej sztywny podział na filozofię analityczną i kontynentalną, pozostającej jednocześnie w kręgu filozofii postkrytycznej (chodzi tu o interpretacjonizm), jakiegokolwiek twierdzenie o wydarzeniu dokonującym się w świecie, niezależnie od horyzontu interpretacyjnego (zakładającego donację i aktywistyczno-konstrukcyjny status podmiotu poznającego), nie może być sensowne. Wedle interpretacjonizmu pojęcie realności wiąże się z pojęciem zawartości świata (*Welthaltigkeit*), które odnosi bezpośrednio do specyficznie interpretacjonistycznej rekonfiguracji podmiotu postkartezjańskiego. Meillassoux, dążąc do konstruowania filozofii niemetafizycznej, ale zarazem spekulatywnej, nie pyta (jak Harman) o budulec świata (to stanowiłoby poszukiwanie metafizycznej podstawy), ale poprzez odrzucenie orzekania o konkretnym bycie zwraca się ku problemowi myślenia przez filozofię absolutu (którym nie jest żaden konkretny byt, tylko absolutna przygodność rozumiana jako absolutny brak konieczności istnienia bytu koniecznego). Dalsze wnikanie w myśl Meillassoux nie jest relewantne dla niniejszego szkicu, istotne jest jedynie to, że niewątpliwie oryginalna myśl filozofów związanych z realizmem spekulatywnym stanowi skrajne odrzucenie i krytykę myśli, która (niezależnie od faktu, iż powstaje równoległe i nie spotyka się z bezpośrednią krytyką „realistów spekulatywnych”) stanowi zarówno aktualną egzemplifikację epistemologii postkantowskiej, jak i zawiera w sobie możliwość przekroczenia tylko i wyłącznie epistemologicznej perspektywy.

Być może pewną drogą wyjścia z kręgu epistemologii w przypadku interpretacjonizmu byłoby rozwinięcie koncepcji obrazu świata pojmowanego już nie tylko jako matryca (w sensie kulturowego, habitualnego tła), ale jako pewna realnie istniejąca rzeczywistość. Wówczas główny sens takiego manewru polegałby na tym, że tak pojmowana rzeczywistość nie byłaby tylko i wyłącznie ekwiwalentem świata naiwnego realizmu, ale punktem wyjścia filozofii przekraczającej tradycyjny podział

na ontologię i epistemologię. Wydaje się, że jest to bardzo bliskie perspektywie spekulatywnego realizmu, nie tylko w przypadku Harmana (jego próby syntetycznego rozwijania myśli Husserla i Heideggera), ale przede wszystkim Meillassoux (myślenie absolutu jako radykalnej przygodności stanowiące w gruncie rzeczy ontologizację epistemologicznej teorii przyczynowości Davida Hume'a)¹¹.

Rewolucyjność charakteryzująca realizm spekulatywny, która może być postrzegana jako prawdziwie subwersywna, ale równie dobrze jako jedynie pozorna, opiera się na dezaktualizacji całego paradygmatu postkantowskiego, włącznie z całym zwrotem lingwistycznym. W jaki sposób jednak dokonuje się owa dezaktualizacja?

Niewątpliwie na pewnym poziomie rozważania aktualnej historii filozofii, w momencie następującym po wyartykułowaniu istotnych dla nowego nurtu filozoficznego idei, zawartych chociażby w książce w rodzaju *Po skończoności*, następuje fala krytycznych odczytań. Wielu bowiem myśli, że im bardziej podda się krytyce potencjalnie „słabe” strony jakiegoś tekstu, skryte w meandrach zakładających konieczność analizowania każdego zdania z osobna i jego powiązania z innymi zdaniami oraz ich ukrytymi implikacjami i inklinacjami, wówczas w większym stopniu dotrze się do możliwości legitymizacji konkretnego krytycznego odczytania jako istotnego w obrębie „wspólnoty badaczy” (humanistyki) lub – w mocniejszym sensie – jako bardziej adekwatnego Opisu Rzeczywistości. Być może epoka następująca po *linguistic turn* to nie tylko epoka realizmu spekulatywnego, ale przede wszystkim świata postpiśmiennego, w którym wewnętrzne problemy filozofii są społecznie irrelewantne. Ponieważ nie dostrzegam ani w przypadku interpretacjonizmu, ani w przypadku realizmu spekulatywnego – przynajmniej na poziomie bezpośredniego odczytania – istotnej refleksji społeczno-politycznej, która powinna wedle mnie cechować każdą nową filozofię nieobojętną na swój status w odniesieniu do dystrybuowania rozmaitych idei w świecie nie tylko filozofii, ale całości świata intelektualnego (włączając w to wszystkie nauki oraz dziedziny sztuki), to zakończenie tego tekstu, wprowadzając w swojej warstwie powierzchniowej pozbawione odniesienia do sfery społecznej, wprowadzi „na scenę” amerykańskiego filozofa neopragmatystę, któremu ta sfera nie była obojętna, a który znakomicie – nawiązując do Thomasa Kuhna – rozpoznał mechanizm rządzący przełomami w filozofii.

Richard Rorty, bo o nim mowa, kierując się odczytywaniem wewnętrznej normatywności nauki i filozofii ze względu na ich użyteczność i względy etyczne, polityczne (w szerokim filozoficznym sensie) i praktyczne, akcentował w swoich pracach powstałych po napisaniu książki *Filozofia a zwierciadło natury* nadrzędność względów retorycznych i perswazyjnych w odniesieniu do wypierania i zastępowania jednej idei przez inne, nowe idee. Jego przekonanie o rozstrzygającej

¹¹ W kontekście kontrowersyjnego charakteru strategii Meillassoux powstało kilka krytycznych tekstów, takich jak tekst Adriana Johnstona, zob. A. Johnston, *Odwet Hume'a – À Dieu, Meillassoux?*, „Kronos” 2015/2, s. 195-218.

roli retoryki nie wynikało tylko i wyłącznie z neopragmatystycznej proveniencji jego myśli. Do pewnego stopnia stanowi również cenną deskrypcję faktycznych przekształceń w obrębie historii myśli filozoficznej. Jeśli spojrzymy na historię filozofii „po Kancie”, wówczas okaże się, że mieliśmy do czynienia głównie z dwiema strategiami. Albo dokładaniem kolejnych elementów do już istniejącej układanki (przykładowo Hegel i jego odmienne względem Kanta pojmowanie pojęcia rozumu, które jednak nie mogłoby się wyłonić bez filozofii Kanta), albo upraszczaniem języka filozoficznego, które ostatecznie nie stanowiło radykalnego zerwania z Kantem, a jedynie pozorne, za sprawą zmiany słownika (przykładowo Rudolf Carnap i neopozytywizm oraz skomplikowany wpływ neokantyzmu na twórcę *Der logische Aufbau der Welt*). Jeśli spojrzymy z odpowiedniej perspektywy – perspektywy metafizycznej – na przełom dokonany przez realistów spekulatywnych, wówczas okaże się, że spektakularna dezaktualizacja paradygmatu lingwistycznego nie wynika w tym przypadku ze stopniowego rozbijania gmachu rozmaitych odmian filozofii analitycznej i kontynentalnej za pomocą odpowiednich argumentów, ale że w gruncie rzeczy podstawowy gest owej nowej, rewolucyjnej filozofii polega na fundamentalnej zmianie języka. A zatem na odrzuceniu tych pojęć, terminów oraz założeń, które stanowiły niejako podstawę owych filozofii. Nie odnajdziemy w dziełach Meillassoux czy Harmana wielu rozważań na temat języka czy sproblematyzowanej relacji między myślą a bytem w duchu filozofii krytycznej, ale przekreślenie na samym początku istotności takich rozróżnień – „nie wychodzimy od wątpienia, tylko od naiwności”, nie mówimy o języku lub nieprzekraczalności relacji interpretacyjnych do świata, mówimy o tym, że właśnie tego typu opisy zadań filozofii jako dziedziny twórczej myśli nas nie interesują, nie są tym, do czego filozofia aspiruje i dąży w tym momencie swej historii. Jeśli pozostajemy przy perspektywie Rorty’ego, to bezzasadne jest uznanie, że taki stan rzeczy jest czymś moralnie podejrzanym. Dopóki trwa konwersacja, dopóty istnieje wolność wytwarzania wciąż nowych zadań dla filozofii, nieustannego zmieniania słowników i zastępowania ich nowymi, lepszymi słownikami.

Dla autora *Przygodności, ironii i solidarności* podejrzanym i złudnym zarazem manewrem byłoby postulowanie bezwzględnej wyższości jednego modelu filozofii nad innym. Nie znaczy to, że neopragmatyzm jest bliższy jakiegokolwiek prawdy, ale ponieważ główną orientacją tej filozofii jest rozwijanie pewnej wizji wspólnotowości i odniesienie do praktyki życiowej jednostek, to różne wizje filozofii mogą być użyteczne dla realizacji takiego celu. Istotne pytanie w przypadku projektów filozoficznych zakładających roszczenia do totalnego ujęcia pewnej rzeczywistości (relacje interpretacyjne jako rudymetarne sposoby funkcjonowania podmiotów ludzkich i zwierzęcych w świecie, możliwość mówienia o absolicie i rozstrzygania problemów metafizycznych *etc.*) dotyczy ich celu. Jakie dążenie kryje się za uzurpacją filozofii do mówienia o „realności” niedostępnej dla fizyki ani jakiegokolwiek innej dyscypliny naukowej? Skoro rzeczywistość niezależna od oglądu podmiotu poznawczego jest bardziej złożona, niż przewiduje to świadomo-

mość naukowo-technologiczna, wówczas filozofia jako jedyna dziedzina wiedzy stanowiłaby prymarną przestrzeń wyznaczającą to, co „realne”. Brak odniesienia do struktury pragnień i przekonań konkretnej wspólnoty kulturowej oraz politycznego wymiaru filozofii dyskredytuje do pewnego stopnia dążenia tego typu uzurpacji, stanowiącej w większym stopniu asekurację niż realne roszczenie. Z drugiej strony oba biegunowe stanowiska filozoficzne (interpretacjonizm i realizm spekulatywny) stanowią istotne wzbogacenie i przekształcenie dotychczasowego zasobu artykulacji problemów filozoficznych. Ponieważ dyskusja w obrębie rozmaitych propozycji filozoficznych może być podtrzymywana tak długo, jak długo znajdują się jej kolejni uczestnicy, zatem z punktu widzenia dalszej historii filozofii możliwe jest ukonstytuowanie się takiej sytuacji, specyficznej konstelacji rozmieszczenia „nowego rozkładu sił” w globalnej perspektywie filozofii, w której pojawienie się realizmu spekulatywnego w roku 2007 nie stanowiłoby żadnej istotnej rewolucji – w wyniku zakłóceń i przekształceń dokonanych w kolejnych dziesięcioleciach. Ten porządek jednak jest porządkiem nazbyt pośpiesznie przywołanej refleksji historyczno-filozoficznej. Gra, która się współcześnie rozgrywa, to historia filozofii *in statu nascendi*, a jej kierunek, zgodnie z tezą Meillassoux o prymarności nieuchronnej i absolutnej przygodności – może być całkowicie nieprzewidywalny. Uruchomienie w ramach filozofii wątku wykraczającego poza podział na determinizm oraz indeterminizm na rzecz niczym nieuporządkowanego chaosu stanowi złudne pocieszenie względem mechanizmów rządzących sferą ekonomiczno-polityczną w ramach całości społecznej. Na ile jednak owo pocieszenie stanowi realnie afirmatywną siłę zdolną przekształcić filozofię w *organon* indywidualnej świadomości politycznej – przekuwanej na projekty wspólnotowe uwzględniające potrzeby regulujące koegzystencję jednostek w przestrzeni społecznej – to pytanie pozostaje bez odpowiedzi, zaś główne zadanie filozofii jawi się jako nieustanne dążenie do samookreślenia swojego celu na poziomie metafizycznym.

Karol Klugowski

The Symptomology of a Certain Overcoming. On the Internal Entanglement of the Philosophical Avant-Garde

Abstract

The starting point for my text is a brief presentation of an extremely extreme epistemological philosophical proposition of recent years (the turn of the 20th and 21st centuries) – the so-called “general philosophy of sign and interpretation” (also called interpretationism) developed by the German philosopher Günter Abel. I extract from this thought some innovative components components from this thought, but alsonetheless pointing out to the anachronistic nature of this philosophy, by when

comparing compared it to another contemporary philosophical proposition , speculative realism. Whilst accepting the thesis of the avant-garde features of Abel's that philosophy, I try, at the same time, I try to reveal disclose the paradoxical in the nature of the "revolution" made carried out by it. By referring to Richard Rorty's ideas of I show that obsolescence of making the linguistic turn obsolete, which supposedly allegedly takes took place in the framework of speculative realism philosophy, is was not dictated prompted by having better (relative with respect to the earlier philosophy) arguments or logical content, but by purely sheer persuasive steps that hide disguise their rhetorical character.

Keywords: interpretationism, speculative realism, interpretation, ontology, epistemology, meta-philosophy.