

Teksty Drugie 1998, 4, s. 61-73



# MY – „pogubieńcy”

Andrzej Zybertowicz

*Andrzej Zybortowicz*

## **MY – „pogubieńcy”**

[D]ziennikarz może skrytykować dzieło literackie, filmowe lub teatralne, zmieszać z błotem jego autora i to się nazywa wolny głos krytyki. Jeśli jednak nazwie zdrajcą człowieka, który przez znaczną część życia należał do władz agenturalnej partii i zasiadał w agenturalnym rządzie niesuwerennego państwa, to czeka go proces sądowy i potępienie.<sup>1</sup>

### **Zalety bliskości i dalekości**

Andrzeja Szahaja znam na tyle dobrze, by ufać, że nie obrazi się – cokolwiek napiszę; Wojciecha Kalagi poza-tekstowo nie znam wcale; w dodatku pracujemy w innych branżach (mało prawdopodobne jest, by np. recenzował kiedyś mój wniosek profesorski) – i tu zatem mogę pisać bez obaw... Nie zamierzam oddawać tekstom WK i AS<sup>2</sup> sprawiedliwości (za pochwały niechaj wystarczy sporządzenie niniejszego głosu), zapewne uczynią to inni dyskutanci. To, iż losy tekstów zależą od społecznych, kulturowych okoliczności, przyznają obaj

---

<sup>1</sup> K. Łoziński *Kłamstwa nadal żywe*, „Życie” nr 291, wyd. KB, 15 grudnia 1997, s. 12.

<sup>2</sup> W. Kalaga *Granice tekstu – mgławice tekstu* (w tym zeszycie) A. Szahaj *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997 nr 6.

autorzy – choć z różną konsekwencją. Obaj też pole rozważań zakreślili zbyt skromnie, nie docierając do tego, co najważniejsze.

### **Interesowność**

Literaturoznawcze przepychanki mnie nie ekscytują, spory o tekst nie bawią. Skąd przeto niniejszy głos? Bo interesuje mnie życie (moje). Tak, jestem interesowny. Spór o tekst przyciąga mnie, jeśli jest kryptonimem bardziej podstawowego sporu o współczesną kulturę, z którą jestem spleciony. Jak od dociekań tekstoznawczych przechodzę do namysłu autotwórczego? Na przykład tak:

1. Jeśli – tu WK i AS się chyba zgadzają – Esencji (nie tylko Esencji tekstu, ale czegokolwiek) nie ma, to o kształtach, konturach, losach *etc.* tekstów decyduje kulturowo uregulowana praktyka społeczna. Ta zaś jest historyczna, przygodna, częściowo chaotyczna, częściowo zdeterminowana.

2. Praktyka to nasze działania. Przeto w centrum uwagi staje etyczność – czyli sposoby uprawomocnienia tych działań (w tym i naszych pomysłów). Gdy nie ma esencji, to w grze o tekst (świat) decyduje etyczność! AS mówi to wprost, WK chyba się miga.

3. Skoro zaś etyczność, to my sami, nasze własne rozliczenia ze sobą i z Tobą... To właśnie problem etycznego wymiaru postępowania z tekstem – u Kalagi ledwie napomknięty, a u Szahaja poruszony tylko wstępnie – zda mi się najbardziej godny uwagi. Kwestia, jakiej etyczności bronić publicznie gotowi jesteśmy.

### **Kalagi środek złocisty i olimpijski**

Cóż otrzymujemy, gdy pominiemy mniej lub bardziej urodzive metafory wiodące narrację WK? Dowiadujemy się, że tekst – z jednej strony – nie ma wyraźnych konturów, nie jest zdecydowanie odgraniczony od reszty świata, ale – ze strony drugiej – nie jest kompletnie rozwodniony w interpretacyjnym oceanie. WK proponuje drogę złotego środka: pomiędzy tym, co nie ma tożsamości, a tym, co wyraźne ma granice, SA mgławice; obiekty postrzępione, ale nie całkiem rozpuszczone przez dekonstrukcyjne kwasy (wieloparadygmatycznych

gier kulturowych. Autor zdaje się przy tym wierzyć, że jego pojęcie tekstu nie ma charakteru normatywnego (zob. uwagę o koncepcji Barthes’a).

W swym złocistym umiarkowaniu, razy rozdając z równą mocą na lewo i prawo, WK się jednak myli<sup>3</sup>. Koncepcja tekstu nie musi z równą mocą unikać „pułapki tak granic, jak braku granic”. Dopóki w naszym świecie istnieje instytucja władzy, brak granic jeśli grozi, to najwyżej przełotnie. Nie można rządzić bez sankcjonowania (inicjowania, podtrzymywania *etc.*) rozróżnień. Dlatego wszelka władza – ze swej natury – określa, co jest, a czego nie ma, co jest OK, a co niestosowne. Dopóki wydawnictwa mają swoich redaktorów i dopóki ci podejmują decyzje, ich działanie zapewnia wyznaczanie granic tekstów. Władza jako taka jest zawsze lekarstwem na groźbę chaosu i nihilizmu<sup>4</sup>. Symetria stanowiska WK wypływa zatem z lekceważenia socjologicznego wymiaru problemu tekstu.

Rzuciwszy cień na Kalagi złocistość, pora na olimpijskość. Skoro sednem właściwości bycia tekstem jest „kulturowo identyfikowalne zagęszczenie semiozy”, to WK mógłby szukać konceptualizacji, które na potrzebne badaczom identyfikacje pozwolą. Zamiast tego stacza się w stary i porzucony (zdać by się mogło), także na gruncie jego własnego tekstu, futerał filozofowania i apriorycznie twierdzi, że istnienie owego zagęszczenia „utrzymywane jest dzięki ontologicznej mocy obecnej w znakach inherentnej interpretacji”. I dodaje: „Na tym właśnie polega ontologiczna, tj. wynikająca ze sposobu jego istnienia, konieczność rozerwania granic tekstu; moment etyczny jest jedynie pochodną konieczności ontologicznej”. Tyle w tym jasności, co w chmurze gradowej; może jednak to właściwe w tekście spójnym mgławicowością treści i formy.

Czy konieczność(?) rozrywania granic tekstu jest ontologiczna, czy raczej – wolałbym rzec – pochodzi od różnych, społecznych sił kulturowych, w tym moralnie motywowanych? Na przykład: czy podważanie prawomocności jednych interpretacji na rzecz innych, jak i podważanie

---

<sup>3</sup> Rzecz jasna, omylność /słuszność jest zrelatywizowana do prowadzonego aktualnie dyskursu.

<sup>4</sup> Ale... warto się zastanowić, czy rozwój Internetu nie tworzy pod tym względem nowej jakości. Tu każdy niemal – jak się wydaje – może artykułować, co chce. Choć selekcja i tak się odbywa – na poziomie recepcji – to wyłania się być może sytuacja kulturowa bezprecedensowego postrzępienia granic.

samej istoty czyichkolwiek roszczeń do interpretowania jedynie słusznego, nie jest historycznie pochodne wobec tryumfu idei egalitaryzmu w nowożytnej kulturze europejskiej? Tryumfu, który Ernest Gellner wyjaśnia w trybie socjologicznym<sup>5</sup>. Z tego punktu widzenia, jeśli moment etyczny jest pochodny wobec jakiejś ontologii, to jedynie społecznej – zakładanej przez wybrany teoretyczny model procesów społecznych.

Czegoż od WK chcę? Jeśli w grę wchodzi jakaś ontologia społeczna, zrelatywizowana do wybranej socjologicznej, antropologicznej orientacji teoretycznej (co jest na gruncie mych rozmyślań do przyjęcia), to niechaj WK to po prostu stwierdzi, niech powie, jaka. Ale jeśli – podejrzewam – ontologia jest u WK tylko kryptonimem dla metafizyki, jeśli ciągle tęskni On za sięganiem ku i s t o c i e r z e c z y, to tu nasze opowieści rozwidlają się szeroko.

Zauważmy też, że wiedzy o swoim rozumieniu etyczności WK nas pozbawia. A etyka – podobnie jak władza – potrzebuje odróżnień. O niebezpieczeństwach związanych z majstrowaniem przy podstawowych społecznych rozróżnieniach pisano niejednokrotnie<sup>6</sup>. Toczona w historii gra przeciw tym czy innym odróżnieniom była zazwyczaj (zawsze?) zarazem grą przeciw takim lub innym strukturom, interesom i uwikłaniom władzy. Spory o interpretację Biblii to walka z Urzędem (urzędnikami) Kościoła. Spory o interpretację klasyków marksizmu-leninizmu to walka z partią komunistyczną (lub w jej obrębie). Spory o rozumienie pojęcia tekstu to walka (m.in.) z częścią zastanych hierarchii akademicko-paradygmatycznych. Spory o zgodność aktów prawnych z konstytucją (których finałem bywają decyzje Trybunału Konstytucyjnego) to nierzadko walka między partiami politycznymi. Spory o to, co w ogóle może podlegać interpretacji, co zaś, ze względu na swoją (rzekomą) faktyczność jest niewzruszone, to walka nie tylko z dominującymi dyskursami, to niekiedy próba wywołania sytuacji rewolucyjnej. W sumie: spory o teksty to zazwyczaj walka o prawomocność rozróżnień (norm; o tym, że każde rozróżnienie jest normą, piszę niżej) regulujących życie społeczne.

---

<sup>5</sup> E. Gellner *The Social Roots of Modern Egalitarianism*, w: *Rationality in Science and Politics*, ed. Gunnar Anderson, Dordrecht 1984.

<sup>6</sup> Np. Leszek Kołakowski *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.

Miał jałowo filozofować – ontologizując tekst – lepiej zabrać się do empirycznej (np. socjologicznej) penetracji kultury. Ewentualny argument, że jest to poza obszarem analiz WK (lub: dyscypliny, kompetencji, odwagi, tradycji), nie jest dobry. Skoro tok argumentacji prowadzi na pole zjawisk i instytucji społecznych, to trzeba tam wkrazać, miast bawić się w olimpijskie, bo przyziemności umykające, ontologizowanie.

Podobne wątpliwości budzi pojęcie *telosu* i teleologii jako „siły równoważącej wektory rozproszenia”. Wydaje się, że bez kłopotu można uzyskać empiryczność tego motywu narracji – wprowadzając socjologiczne pojęcie funkcji. Społeczeństwa wytwarzają i podtrzymują pewne rozróżnienia (kategoryzując to, co doświadczane), gdyż spełniają one funkcje istotne dla życia zbiorowego. Myślę, że funkcje te można (w zasadzie) empirycznie identyfikować; z niezłym przybliżeniem ustalać, czemu służy odróżnienie prawdy od fałszu, tekstu od jego przedmiotu, interpretacji prawomocnej od niesłusznej, kłamstwa od żartu, grzechu od zasługi, człowieka na poziomie od oszołoma *etc.*

Na gruncie mojej opcji bezpodstawne są wszelkie sformułowania przypisujące tekstowi jakąkolwiek samoistną aktywność, którymi wypowiedź WK jest naszpikowana. Przykład: „tekst nie pozwala wtłoczyć się w jakiegokolwiek ramy mogące uczynić go przedmiotem czy zamkniętą i zreifikowaną «jednostką» dyskursu” (wyróżn. AZ). Można odrzec, że to tylko skrótowa antropomorfizacja, ale metafory nie są niewinne – potrafią podporządkować sobie myślenie tych, którzy je praktykują.

Z punktu widzenia empirycznych, historycznych, socjologicznych, literaturoznawczych badań metaforyzowanie **t a k i e** jest niepotrzebne. To siły społeczne, zainteresowane (świadomie lub nie) w utrzymaniu pewnych odróżnień, chronią granice tekstu, dążąc do wykluczenia pewnych interpretacji, jako np. absurdalnych<sup>7</sup>. Tekst nie jest niczym więcej jak medium, za pomocą którego kultura toczy swoją grę. W dziejach zbiorowości ludzkich nie brak przykładów długotrwałego, skutecznego petryfikowania tekstów (religijnych lub ideologicznych). I same teksty

<sup>7</sup> Na przykład: tylko oszołom znajdzie w archiwach MSW prawdziwych agentów, ludzie na poziomie wiedzą, że materiałem wytworzonym przez SB nie można w ogóle ufać. Postulowana rama: wkraczając w archiwa (lub w ogóle w problematykę) tajnych służb, porzućcie wszelkie roszczenia do prawdy.

nie miały tu nic do gadania – jeśli tylko dostatecznie konsekwentnie totalizowano pole społecznego dyskursu. Tekst „mówi” tylko wtedy, gdy ktoś daje głos w jego imieniu. Wbrew WK, nie widzę żadnej ontologicznej – w sensie: metafizycznej, pozaempirycznej, esencjalnej, poza-społecznej, poza-kulturowej – konieczności rozrywania granic tekstu. Bywa on rozrywany przez konkretne siły społeczne, których takim a nie innym potrzebom (interesom) to służy. I, oczywiście, wśród rozlicznych uprawomocnień dla praktyk owego rozrywania nie brakło argumentów etycznych: choćby formuł tak lub inaczej postulowanej równości albo sprawiedliwości. To starcia różnych wspólnot interpretacyjnych, komunikacyjnych, kulturowych owocowały rozrywaniem tekstów i ich re-interpretacjami. W sumie: „ontologia” nie wydaje się tu do niczego potrzebna.

Na wszelki wypadek – gdyby WK nie wykluczał nawrócenia lub choćby tylko *communiti* – nieco więcej powiem o opcji swojej.

### **Baśń moja (aktualnie broniona)**

Zdaje się w swej radykalności (lub konsekwencji – zależnie od tego, która metafora dźwięczy sympatyczniej) bliżej AS niż WK. Dla mnie to, co WK powiedział o tekście, odnosi się do każdej innej kategorii kulturowej; KAŻDEJ... WK natomiast ufa, że żołądź, embrion i organizm to kategorie innego gatunku niż teksty: „...ruch – rozwój żołądź – zostaje o s t a t e c z n i e zamknięty przez dorosłą postać dębu [...] dezintegrację dorosłego organizmu zamyka o s t a t e c z n i e śmierć. Inaczej rzecz się ma z teleologią w tekście (jak i w każdym znaku). Struktura tekstu jako znaku, jego sposób istnienia zawierający się w interpretacji przez inne, kolejne znaki, nie dopuszczają możliwości ostatecznego i stabilnego celu” (wyróżn. AZ).

Tymczasem ma tu zastosowanie zacytowane przez AS (przyt. 41) spostrzeżenie Kazimierza Ajdukiewicza. Na czym polega różnica między zdaniem stwierdzającym „fakt” (np. o fazach rozwoju organizmu) a zdaniem wyrażającym „interpretację” (np.: tekst Pisma Świętego należy rozumieć dosłownie)? Na tym, m.in., że zdania pierwszego typu wyrażane są za pomocą języka, który został skonwencjonalizowany bez naszego udziału i w obszarze kultury zastrzeżonym dla kompetencji specjalistów; typu drugiego natomiast skonwencjonalizowane jeszcze

nie zostały na tyle, aby rozstrzygnięcie ich prawdziwości odbywało się w sposób dający złudzenie kontaktu z rzeczywistością obiektywną, od języka w znacznej mierze niezależną. Istnieją różne techniki zamiany interpretacji w fakty. Między innymi, faktami stać się mogą te twierdzenia jednych badaczy, które zostaną uznane przez innych badaczy za przesłanki ich własnych, dalszych badań<sup>8</sup>. W ostatecznym rozrachunku fakty tworzy *consensus* – zgoda pewnych grup ludzi co do statusu pewnych twierdzeń, ich poparcie dla tych twierdzeń.

Na gruncie mojej perspektywy<sup>9</sup> każda kategoria pojęciowa, jakoś społecznie żywa, jest wytworem społecznych procesów konwencjonalizacji, standaryzacji albo – użyjmy języka bezpośrednio socjologicznego – instytucjonalizacji. (Jeśli ktoś nie kojarzy, o co mi chodzi, odsyłam do późnego Wittgensteina i Kmity średniego, czyli obecnego). Kształt każdej takiej kategorii wyznaczany (współwyznaczany?) jest przez jej uwikłanie w praktyki społeczne. Dynamikę tych praktyk można całkiem nieźle badać za pomocą narzędzi dostarczanych przez socjologię, antropologię kulturową i psychologię społeczną.

Być – w tym kontekście – to być odróżnionym (Luhmann<sup>10</sup>), mieć swój innobyty (Hegel). Jedne kategorie (odróżnienia) są silnie (s)konwencjonalizowane, inne słabo. Te pierwsze mają kontury wyraźne, wyznaczone trwale (w danym kontekście społeczno-historycznym); inne są rozmyte, 'mgławicowe'; jeszcze inne tak rozproszone, że powstają wątpliwości, czy w ogóle są. Gdy kategorie są mocno skonwencjonalizowane, mówimy o faktach, gdy słabo – o interpretacjach, gdy jeszcze słabiej – o czcnych domysłach (por.: Bruno Latour).

Te różne stopnie konwencjonalizacji widać w Kalagowym przeglądzie sposobów teoretyzowania o tekście, ale można je ujrzeć też (na gruncie założeń dyskursu, który tu praktykuję) w odniesieniu do każdej innej kategorii społecznej. Pod warunkiem dostatecznie głębokiego spene-

<sup>8</sup> Por.: S. Fuchs *The Professional Quest for Truth: A Social Theory of Science and Knowledge*, Albany, SUNY Press 1992, s. 45–53.

<sup>9</sup> Obszerniej opowiedzianej w: A. Zybortowicz *Przemoc i poznanie: studium z nieklasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995 oraz w: tenże *Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, w: *Historia: o jeden świat za daleko?*, pod red. E. Domańskiej, Poznań, Instytut Historii UAM 1997.

<sup>10</sup> N. Luhmann *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, w: *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, ed. W. Krohn, G. Küppers, H. Novotny, Dordrecht 1990, s. 68 i n.



trowania genealogii danych kategorii – w co bawił się Michel F. Naskicowane przez WK rodzaje (fazy?) teoretyzowania o tekście, to m.in. dzieje roz-montowywania granic, czyli proces de-konwencjonalizacji pojęcia tekstu.

W świetle uciulaney dotąd wiedzy empirycznej (jasne, że nasyconey różnymi teoriami) o przeszłości ludzkiego gatunku, zgromadzonej przez historię, archeologię, antropologię kulturową i co tam jeszcze, zasadna wydaje się teza, że „nie ma uniwersalnych zasad, że wszystkie normatywne uregulowania, którymi się kierujemy, są wytworem kultury. Z tym, że są takie uregulowania, które w długim okresie czasu w dziejach kultury nie zmieniają się i możemy traktować je jako prawie niezmiennie”<sup>11</sup>.

Jestem zwolennikiem radykalnej wykładni tej wypowiedzi. Normatywny, regulujący charakter mają wszelkie przekonania respektowane w życiu społecznym jakiejś zbiorowości – niezależnie od ich formalnej postaci. Zawsze bowiem określają, jeśli nie bezpośrednio sposób postępowania, to co najmniej sposób rozumienia siebie i świata.

Taki normatywny charakter mają zatem np. przekonania stwierdzające, że drzewa rosną, koty miauczą, a ryby głosu nie mają. Przekonania te regulują bowiem sposoby zagospodarowywania, tj. kategoryzowania naszego doświadczenia, sposoby komunikacji międzyludzkiej oraz sposoby pracy naszego umysłu. Mówią o tym, co jest w danej kulturze uznawane za możliwe, co za niemożliwe, co za faktyczne, co za fikcyjne. Określają te formy pracy naszych umysłów, które – w danej kulturze – niezbędne są dla zdrowia psychicznego. Wyobraźmy sobie, że oto mamy kogoś, kto na poważnie uznaje tezę: *koty fru wają, kiedy ludzie ich nie widzą i odżywiają się naszymi pomysłami, kiedy chcą*. Czysto opisowa teza – nieprawdaż – choć jawnie fałszywa, nic w niej normatywnego? Ale ktoś taki raz dwa ma kłopoty z ocaleniem charakterystyki własnej osoby jako zdrowej psychicznie. Jest normą kulturową uznawanie pewnych sądów (w sensie logicznym) za prawdy oczywiste, niepodważalne.

Zatem i każde pojęcie tekstu ma charakter normatywny – każde, które społecznie się sprawdzi – choćby w jakiejś lokalnie zdziczałej zbiorowości badaczy: karane są *n i e p o p r a w n e* użycia, jak i brak znajo-

---

<sup>11</sup> K. Zamiara *Głos w dyskusji: Mocny program socjologii wiedzy*, „Bruliony Filozoficzne” 1995 z. 2, s. 143.

mości aktualnie nośnych pojęć. Do normatywnych uregulowań należą nie tylko przekonania o tym, jak interpretować tekst, w jaki sposób wybierać między konkurencyjnymi wykładniami, nie tylko przekonania na temat tego, czym jest prawda i fałsz, czym przedmiot i podmiot poznania albo przekonania wskazujące cele aktywności naukowej. Nawet najbardziej podstawowe (odróżnienia) przekonania występujące w ludzkich zbiorowościach (i zarazem współ-konstituujące je) stanowią historyczne wytwory kultury. Nie ma innych. Jak zauważył Barry Allen:

Jeśli „śnieg jest biały” i „trawa jest zielona” są różnymi prawdami, to tylko dzięki wewnątrz językowym różnicom zależności inferencyjnych, a nie dlatego, że to różne byty „czynią” je prawdami. „Nic”, powiada Davidson, „żadna rzecz nie czyni zdań i teorii prawdami”.<sup>12</sup>

Jako wytwory kulturowe przekonania te podlegają analizie socjologicznej, poszukującej zlokalizowanej w czasie i przestrzeni swojej genezy, starającej się ustalić instytucjonalne warunki odpowiedzialne za upowszechnienie się tych przekonań i ich społeczne funkcjonowanie<sup>13</sup>. Niklas Luhmann na przykład proponuje, by uznać, że funkcją kategorii „sensu”, „znaczenia” jest redukcja złożoności, z jaką muszą zmagać się systemy społeczne. Zaś funkcją „prawdy” jest dostarczanie pewności działaniu. Prawda bowiem w Luhmannowskiej teorii funkcjonalno-strukturalnej posiada „taki sam status, jak władza, pieniądz, miłość, oddziaływanie, zaufanie”<sup>14</sup>.

Jakieś powody społeczne (wydaje się, że nieźle potrafią je ustalać funkcjonalistyczne wersje teorii społecznej) zadecydowały o tym, że na pewnym etapie rozwoju kultur ludzkich wyłoniła się kategoria tekstu (o wyłanianiu się kategorii prawdy i fikcji zob. rozdz. o (pre)historii wiedzy – Zybertowicz 1995). Nieco później inne powody powołały do życia kategorię interpretacji, w tym prawomocnej. Wreszcie wyłoniły się i upowszechniły spory wokół tych kategorii. Spory o tekst (i jego

<sup>12</sup> B. Allen *Prawda w filozofii*, Warszawa 1994, przeł. M.S., s. 128.

<sup>13</sup> Nietrudno zauważyć, iż pogląd ten jest zgodny z założeniami mocnego programu socjologii wiedzy (zob.: Andrzej Szahaj *O tzw. mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” 1995 nr 1–2).

<sup>14</sup> A.M. Kaniowski *Sprzeczności metodologiczne i implikacje polityczne teorii systemów N. Luhmanna*, „Studia Nauk Politycznych” 1981 nr 5, s. 94, 98–99. Warto zaznaczyć, że ta koncepcja Luhmanna pochodzi z końca lat sześćdziesiątych.

granice), o interpretację (i jej prawomocność) to spory normatywne – o to, jakie sposoby naszego myślenia i działania są „okejowe”, a jakie nie. W praktykach życia społecznego jednak nie wszystko za teksty bywa uznawane – i jest to tendencja, którą także można socjologicznie wyjaśniać (interpretować).

Wyróżnienie czegokolwiek jest normatywnie uwikłaną operacją kulturową. Także, gdy chodzi o moją osobę... Poznanie (pojęciowe) jest tu bowiem rozumiane jako forma orientacji w otoczeniu, polegająca na uzyskiwaniu ładu, na ustalaniu stałych relacji między światem zdarzeń postrzeganych jako obiekty i zdarzeniami postrzeganymi jako reprezentacje<sup>15</sup>. Zatem dany obiekt jest tekstem (znakiem, kotem, czołgiem, kamieniem, profesorem, świrem, grawitacją) wtedy, gdy jako taki wyróżnia go jakaś zbiorowość. Znaczy to, że drzewa i ptaki są (pod pewnymi względami) bytami tak samo konwencjonalnymi – bo powołanymi do życia przez historycznie przygodną praktykę – co np. pieniądz i cena. Tak samo mają charakter kulturowy<sup>16</sup>, społeczny, historyczny, przygodny i konwencjonalny. W sumie: jak nie ma Esencji, to każde pojęcie ma charakter normatywny (można to wyczytać u Hilarego Putnama<sup>17</sup>).

Sygnalizowana powyżej koncepcja brzmi niewinnie, dopóki nie uświadomimy sobie jej dalekosiężnych konsekwencji. Znaczy ona bowiem ni mniej, ni więcej, że **WSZYSTKO, CO JEST, PODLEGA WYJAŚNIANIU W TRYBIE HISTORYCZNO-SOCJOLOGICZNYM**. Dokładniej, wszystko, co jest wyróżnione pojęciowo, to wytwór społeczny i jako taki podlega wyjaśnieniu socjologicznemu. Wszystko, o czymkolwiek możemy mówić, ma naturę kulturową, i – jako takie – ma swoją społeczną genezę oraz podlega uwarunkowaniom, które socjologia może starać się określić.

Nie znaczy to, iż w trybie socjologicznym da się obecnie wyjaśniać wszystko; że posiadamy wiedzę faktualną, dostatecznie rozbudowane sieci pojęć, założeń i hipotez teoretycznych oraz techniczne instrumenty badawcze wystarczające do penetracji wszelkich problemów. Nie

---

<sup>15</sup> Por.: S. Woolgar *Science: The Very Idea*, Chichester, Ellis Horwood Limited 1988, s. 37.

<sup>16</sup> W wersji radykalnej: wyłącznie kulturowy – zob. konstruktywizm Luhmannowski (Luhmann 1990); w wersji umiarkowanej: posiadają niezbywalny wymiar kulturowy.

<sup>17</sup> Np. *Objectivity and the Science /Ethics Distinction*, w: H. Putnam *Realism with a Human Face*, Cambridge MA 1990.

twierdę też, iż wszystko warto, opłaca się wyjaśniać w trybie socjologicznym; w wielu wypadkach inne strategie wyjaśniające wydają się (przynajmniej dziś) bardziej sensowne.

### Szahajowe granice anarchii

Myśląc z AS współbieżnie, gdy idzie o „opis” sytuacji, czyli określenie tego, jakie są (tj. dają się na gruncie przyjętego dyskursu badawczego empirycznie ustalać) mechanizmy wyznaczające granice „poprawnych” interpretacji, odchodzimy od siebie chyba przy problemie granic swobody interpretacyjnej. Gdy okazuje się, że granice tej swobody zależą i od nas (zawodowych myślicieli...). Zależą podwójnie.

Raz, bo nasze opisy działania społecznego mechanizmu ograniczeń mają swoje normatywne konsekwencje, uwikłania etc. W interesie jednych ludzi jest, by pewne kategorie usztywniać, zaś inni próbują je zmiękczać lub rozpraszać. Rozmontowując pewne kategorie (nawet odległe od potoczności), stwarzamy przestrzeń legitymizującą pewne działania; kurczymy przestrzeń dla działań odmiennych. Lansując swoje interpretacje, czynnie opowiadamy się za pewnymi formami wspólnoty – często (najczęściej?) nieświadomie. Przyczyniamy się do przemian kultury, nadajemy im kierunek i wigor.

Dwa, bo AS wprost określa, co jest dozwolone lub zalecane. Ostrzega przed groźbą interpretowania haniebnego etycznie i zaleca odwołanie się do „w r a ż l i w o ś c i e t y c z n e j i poczucia odpowiedzialności za słowa”. Wreszcie oferuje dewizę: „Interpretuj i pozwól interpretować innym! Pamiętaj jednak, że nie jest to działalność niewinna i miej zawsze baczenie na jej etyczne implikacje”. Nie wydaje się jednak, by rady te wielce były pomocne. To, czy coś jest etycznie haniebne, także – niestety – podlega interpretacji, podobnie jest z konstrukcją własnej wrażliwości etycznej i poczuciem odpowiedzialności. W istocie Szahajowy „opis” rzeczywistości tekstowo-interpretacyjnej przyzwala na swobodę interpretowania, w której musimy wystrzegać się tylko jednego: działań nieskutecznych! Gdy bowiem nasze interpretacje zostaną uznane za szalone, niekompetentne, banalne, przestarzałe *etc.*, nastąpi uszczerbek naszych interesów życiowych. Przy tym ujęciu żadnej innej instancji nie ma!

AS konkluduje: „[N]ie pozostaje nic innego, jak uznać pokojową koegzystencję [...] różnych metod, różnych wspólnot i różnych praktyk interpretacyjnych...”. Co jednak zrobić z tymi wspólnotami – zapytam – które naszą przeszłość interpretują w sposób faszystowski („Tak naprawdę Żydów na masową skalę nie gazowano”) lub komunistyczny („SB w zasadzie była instytucją praworządną”)?

Znowu zatem – po raz to już który? – przechodzimy na poziom klasycznych dylematów filozofii politycznej. Co z wolnością dla wrogów wolności? KTO jest uprawniony do rozstrzygania (interpretowania), czy jakaś ideologia jest zbrodnicza i jej propagowanie winno być zakazane, a rzecznicy pozbawieni swobody interpretowania tekstów n a s z e j kultury?

### A my?

Za czym się opowiadamy? Nie widzę innego rozwiązania, jak arbitralne wyznaczenie kanonu wartości, których nie pozwolimy naruszać, jak obstawanie przy naszych interpretacjach (tych najbardziej podstawowych) jako obowiązujących – dla wszystkich, którzy odwiedzają naszą przestrzeń kulturową. W obliczu takich problemów Rorty mówi o nieuchronności etnocentryzmu<sup>18</sup>. A w tym planie myślenia, w jakim zabawy nasze rozgrywają się, nie widzę innego wyjścia z sytuacji. Przeto, drogi AS, przestańmy wreszcie łudzić się, oszukiwać frazami o jakiejś nieograniczonej, albo ograniczonej mityczną etyczną wrażliwością, swobodzie interpretowania. Zróbmy to, czego wielu z NAS (intelektualnych groszorbów) tak się boi, czyli stwierdźmy: „JEŚLI NIE MA PRAWDY OBIEKTYWNEJ, TO MOCNIEJ MUSIMY WIERZYĆ W WARTOŚCI NASZEJ KULTURY”<sup>19</sup>. Gdy przyjmujemy taką formułę, możemy przejść na poziom rozmowy o konkretnych sposobach działania (w naszym przypadku: głównie nauczania). A wartości naszej kultury to nie tylko miłe opowiadki o równości, wolności słowa *etc.* To także ZAKAZY. Jakie to uprzejme, niekiedy uwodzące (nie tylko studentki) – przybierać togę obrońcy wolności. Ale

---

<sup>18</sup> Zob.: A. Szahaj *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996, s. 24–27.

<sup>19</sup> Tytuł mojego wykładu habilitacyjnego.

pora zwrócić uwagę na to, co powinno być zakazane, jeśli wolności owe mają być zachowane.

Co z tradycji chcemy ocalić (czyli usztywnić), co roz-montować? Jakich interpretacji powinniśmy zakazać, wiedząc, że nie mamy na to żadnych esencjalnych, ontologicznych uprawomocnień? Jak wiele jesteśmy gotowi zrobić dla ochrony swoich kategorii, potrzebnych nam odróżnień (czyli wartości – przypominam, że nawet najbardziej neutralnie, niewinnie wyglądające kategorie są zakotwiczone normatywnie)? Czy mamy dość odwagi, by w razie potrzeby sięgnąć po przemoc, aby bronić tego, w co wierzymy (myślimy, czujemy, że wierzymy?)? Jaka jest nasza wiara?

Oczywiście, możemy te problemy maskować rytuałami naukowej obiektywności, bezstronności, złotymi rozwiązaniami i olimpijskim dystansem. Możemy.

Czy wiemy (wierzymy w) coś więcej ponad to, że chcielibyśmy ocalić przestrzeń dyskursu, w której możemy dalej snuć swoje teksty i spierać się wokół nich? Czy wiemy, jaką rolę w szerszej kulturze ta przestrzeń, dla nas raczej przytulna, odgrywa? A może jest niezdrowa dla bardziej podstawowych wartości, również nam potrzebnych? Może uważniej powinniśmy służyć np. Radia Maryja?

Czy w ten sposób daleko od sporu o tekst odeszliśmy? Przeciwnie: jesteśmy niemal w punkcie wyjścia.