

Anna Pałubicka
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ORCID: 0000-0002-4632-6634

Ponowoczesność i filozofia

Ponowoczesność to epoka współczesna, w której żyjemy bez względu na świadomość tego stanu rzeczy.¹ Poprzedza ją nowoczesność, zwana też w literaturze przedmiotu modernizmem, a końcowa faza — modernizmem krytycznym. Ta ostatnia epoka spotyka się z coraz intensywniejszą krytyką, która toczy się w różnych dziedzinach życia społecznego i zachęca do dyskusji nad kondycją filozofii w ponowoczesności. Filozofia, jak wiadomo, w naszej kulturze od 2 tys. lat tworzyła systemy, w których odpowiadała na podstawowe pytania: ontologiczne, epistemologiczne, dotyczące człowieka, jak ma żyć i postępować. Innymi słowy, formułowała odpowiedzi na pytania metafizyczne „o świat, duszę i Boga”. Oczekiwać należałoby również spełnienia tego zadania w odniesieniu do nowej, rodzącej się epoki. Równolegle do narastającego sprzeciwu wobec kultury modernizmu zaczyna kształtować się, już w XXI wieku, nowa epoka — ponowoczesność. Niekiedy określa się ją mianem epoki postmodernizmu, nie do końca jednak słusznie. Postmodernizm, dodajmy, to tylko jeden z prądów intelektualnych, który wyróżnił się krytyką pewnych idei funkcjonujących w modernizmie krytycznym. Krytyka ta stała się szeroko znana i komentowana na wszystkich kierunkach uniwersyteckich i poza nimi w życiu codziennym. Wielu z nas urzekła propagowana idea wolności współ z indywidualnym podejściem do wyboru celów życiowych, tak bardzo obecna w tekstach postmodernistów. Powszechnym

¹ Rozwijam tu ustalenia dotyczące ponowoczesności poczynione w moich wcześniejszych pracach: *Ponowoczesność i humanistyka*, [w:] *Estetyka w archeologii*, red. D. Minta-Tworzowska, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Komitet Nauk Pra- i Protohistorycznych PAN, Gdańsk 2018, s. 71-80 oraz w pracy — *Realizm spekulatywny Quentina Meillassoux a ponowoczesność*, [w:] *Między filozofią a chemią*, red. J. Boruszewski, R. Kazibut, S. Leciejewski, T. Rzepiński, Z. Tworak, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019, s. 29-42.

zainteresowaniem cieszyła się i nadal cieszy niezgoda na idee ograniczające wolność osobistą.

Skupienie uwagi na krytyce modernizmu wyczerpało, rzecz można, twórczość filozoficzną postmodernistów. Nie trafiłam w znanych mi różnych nurtach postmodernizmu na pozytywne odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne, które mogłyby zastąpić dotychczas obowiązujące — modernistyczne. Filozofia została postawiona przed alternatywą: albo przyjąć pogląd, że (1) wraz z końcem modernizmu następuje również wyczerpanie się możliwości intelektualnych filozofii w zakresie tworzenia nowej perspektywy, albo przyjąć, iż (2) nowa epoka, nastająca ponowoczesność, w obliczu odczuwanego kryzysu filozofii modernizmu wymaga nowych odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne. Wybór pierwszego członu (1) alternatywy pogłębia kryzys filozofii, a więc utratę przez królową nauk zajmowanej dotychczas pozycji z racji chociażby nieatrakcyjności intelektualnej udzielanych odpowiedzi. Wśród zwolenników wspierających pierwszy człon alternatywy zaobserwować można dobór problematyki, która konkuruje z pytaniami i odpowiedziami udzielanymi przez różne dyscypliny naukowe. Narastająca konkurencja między filozofią a nauką nie wróży filozofii sukcesów z racji chociażby większego autorytetu w społeczeństwie nauki w porównaniu z filozofią. Zwolennicy drugiego członu alternatywy (2), którzy są w mniejszości, podejmują się ambitnego zadania, tworzą próby zarysowania problemów filozoficznych w sposób przekraczający modernistyczny horyzont myślowy. Zamierzają przywrócić filozofii pozycję intelektualną, którą dotychczas zajmowała. Obserwujemy wraz z wyczerpywaniem się modernizmu kurczenie się wpływu filozofii na kulturę. Jeśli filozofia nie podejmie wyzwania wobec nowej epoki, ponowoczesności, pogłębi swój stan kryzysowy. Do tej grupy filozofów zaliczyłabym przedstawicieli materializmu spekulatywnego (używa się też określenia: realizm spekulatywny), nowego europejskiego prądu filozoficznego. Podzielają oni postmodernistyczną krytykę modernizmu, dodając ponadto kilka idei filozoficznych, które wiązałabym z ponowoczesnością. Chodzi mi przede wszystkim o filozofię Quentina Meillassoux z pracy *Po skończoności*², do której nawiążę. Meillassoux nie poddaje się tej krytycznej wizji schyłkowej epoki, podejmując próbę zarysowania ambitnych odpowiedzi na klasyczne pytania filozoficzne, uwzględniające już, w moim przekonaniu, ponowoczesność. Nakreśla w nich nowatorskie ujęcie zdawałoby się, że już pogrzebanych i zaniechanych przemyśleń filozoficznych, które, jeśli zdobędą uznanie, uratują refleksję filozoficzną.

² Q. Meillassoux. *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbach, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego Warszawa 2015.

Zasadnicza odmienność epoki ponowoczesności w porównaniu z modernizmem krytycznym widoczna jest w zestawie wartości najwyższej cenionych i coraz bardziej akceptowanych powszechnie. W ponowoczesności jest to skuteczne działanie.³ Najkrócej scharakteryzować można skuteczność działania jako osiąganie zamierzonych celów, bez względu na ich rodzaj i sposób, w który zamierza się je osiągać. Jean-François Lyotard stwierdza:

Nie można zaprzeczyć, że podstawowe znaczenie ma dzisiaj fakt generalnego podporządkowania wypowiedzi poznawczych celowi najlepszej możliwej skuteczności (performatywności), która jest kryterium technicznym.⁴

Dominuje zatem wartość skutecznego działania, która wywraca „do góry nogami” dotychczasową hierarchię wiedzy, zwłaszcza w obrębie nauki i poza nią w codziennej praktyce, wyznaczając nową perspektywę ujmowania świata. Miejsce opuszczone przez rozum i związany z nim racjonalizm w hierarchii wartości społecznych, którego siedliskiem i uosobieniem była oraz jest nadal nauka, zajmują przekonania operacyjne pilotujące skuteczne działania. O ile modernizm zajmował się sferą myśli (świadomością), jakością myślenia, o tyle ponowoczesność koncentruje uwagę na aktywności ludzkiej, a nie na świadomości refleksyjnej, kryjącej się za wiedzą proceduralną. Zakres przedmiotowy świadomości refleksyjnej⁵, pośrednio tylko determinującej subiektywne działania, wymyka się społecznemu nadzorowi i pozostaje w dyspozycji indywidualnego podmiotu. Dodajmy, iż w mijającej epoce nie poświęcano zbyt wiele miejsca charakterystyce działania ujmowanego w sposób niezwiązany z odpowiednią teorią. Ponadto działanie skuteczne, czyli działanie prowadzące do realizacji zamierzonego celu, jest również częścią składową naszej, codziennej ludzkiej praktyki. Wiedza, która okazuje się skuteczna w działaniu, utożsamiana jest z technologiami, procedurami działania, ogólnie z wiedzą operacyjną, a w życiu codziennym z narzędziowością — jak mawiał Heidegger.⁶ Dla przedstawiciela modernizmu działanie skuteczne powiązane jest z teorią naukową, dla ponowoczesności już nie. Dla modernisty teoria

³ Skuteczne działanie, jego znaczenie w ponowoczesności przywodzi na myśl skojarzenie z filozofią pragmatyzmu amerykańskiego. Zaznaczę tylko, iż w ponowoczesności skuteczne działanie ma status aksjologiczny, a w pragmatyzmie — opisowy. Aksjologia jest w ponowoczesności zrelatywizowana do indywidualnego podmiotu bądź grupy ludzkiej lub instytucji.

⁴ J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 18.

⁵ Wyróżniam dwa rodzaje świadomości: (1) zawartą w przesłankach dedukcyjnych działań (teorie naukowe, wiedza teoretyczna, baśnie, mity) i (2) świadomość dyrektywalno-normatywną bezpośrednio motywującą działania.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 94-108.

wytycza granice świata, w który można skutecznie interweniować. Skuteczność zależy więc pośrednio od teorii, bez jej udziału jest niemożliwa do osiągnięcia. W sytuacji, gdy dyrektywa działania wynika (nie w sensie logicznym) z teorii, odpowiednio sprawdzonej przez testy empiryczne, można oczekiwać w praktyce pojawienia się przewidywanego skutku działania. Sprawdzeniu pośredniemu podlega wówczas teoria. W nauce powyższa zależność jest nie do zakwestionowania do dziś, zwłaszcza kiedy dotyczy odkrywania nowych gałęzi rozważań w danej dyscyplinie. W pozaprofesjonalnym oglądzie nauki i w ponowoczesności uznanie jednak zdobywa pogląd, według którego nie teoretyczne rozważania, a tylko skuteczność praktyczna działań jest najwyższą cenioną, a czynniki, które wpływają na skuteczną interwencję w świat, wykraczają daleko poza teorię. Praktyka życiowa lekceważy zatem i nawet zrywa relacje między teorią naukową i działaniem praktycznym, opowiadając się za doświadczeniem życiowym.

Pamiętając jednak, że motywy każdego działania, oprócz niezbędnej obecności w nich wiedzy opisowej (dyrektywa działania), zawierają wskazanie na stan rzeczy, który jest wartością, rodzi się pytanie: to skąd czerpiemy wartości? Nie z zakresu teorii, ponieważ wedle obowiązujących metodologicznych standardów wiedza np. przyrodnicza nie może zawierać *explicite* wartościowania przedmiotowego. Nie są w stanie również rozważania teoretyczne wskazać wartości z dziedziny np. technicznej, które realizować ma człowiek. Wartości te pochodzą z obszaru kultury pozanaukowej, zgodnie z tezą W. Diltheya: „Poznanie nie może wykraczać poza życie”⁷. Problem wartości inspirujących do działania nie był i nie jest w rozważaniach filozoficznych w epoce modernizmu zbyt często podejmowany, nawet wręcz lekceważony. W ponowoczesności jest odwrotnie. Charakteryzowana w perspektywie kultury ponowoczesność to epoka, w której każdy uczestnik dąży do osiągnięcia skuteczności w zakresie podejmowanych czynności. Wybrane cele, które odnoszą do wartości, realizowane w życiu są najważniejsze, decydują o profilu osobowości. W globalnym ujęciu ponowoczesności sfera zróżnicowanych i zindywidualizowanych wartości staje się dominująca i decydująca w rozwoju osobniczym i w końcu społecznym. Obserwujemy więc zmianę podejścia do indywidualnego człowieka, już nie odbywa się ono za pośrednictwem obowiązujących wszystkich, jednakich wartości, lecz przez uwzględnienie zróżnicowanych, indywidualnych wyborów wartościujących. Sfera wartości wspólnotowych ulega jednocześnie ciągłej erozji, przybywa osobowości nastawionych na własne wybory życiowych celów. Przestaje obowiązywać etyka życia wspólnotowego, kierujemy się tylko własnymi celami, lekceważąc etyczny wymiar działań wspólnotowych. Porównując usytuowanie w kulturze człowieka żyjącego w epoce

⁷ P. Lorenzen, *Myślenie metodyczne*, przeł. i red. S. Blandzi, IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 24.

modernizmu z człowiekiem ponowoczesnym, można zauważyć, co następuje. Ponowoczesny kontekst kulturowy, w którym dominuje wolność jednostkowa, zredukowany zostaje do mnogości interpretacji indywidualnych, bez pośrednictwa świata wartości ważnych dla danej wspólnoty. Ulotne i lekceważone stają się, tak cenione przez mijającą epokę, same źródła interpretacji, zwane faktami. Zbędne okazuje się wskazywanie tzw. faktów, wokół których krążą interpretacje czy wyrażnie do nich nawiązują. Porównując osobowość ponowoczesną z osobowością modernistyczną, zauważyć można, że ponowoczesne osobowości wydają się bardziej egoistyczne nie tylko w wymiarze posiadania dóbr, ale i własnych wyborów wartościujących (wygoda, dobre stosunki międzyludzkie w pracy, czas na spędzanie wymarzonych wakacji, itd.). Relacje podmiotów z instytucjami publicznymi przestają być regulowane, jak było dotąd, przekonaniami kulturowymi, znanymi i akceptowanymi w danej wspólnocie. Ustępują one miejsca ustanowionym procedurom. Dotychczasowe przekonania kulturowe zostają zamienione na procedury, które obejmują wszystkich klientów, nie muszą być nawet znane i trudno nawet o ich akceptację. Procedury, czyli zestawy poleceń wydawanych przez daną instytucję trzeba tylko obligatoryjnie wykonać, aby petent uzyskał zamierzony cel. Mamy poczucie narzucania ich przez instytucje i zniewolenia nimi, znacznie ograniczają naszą wolność.

W odniesieniu do nauki odnotujemy najpierw, że kategoria skuteczności praktycznej nauki uległa w ponowoczesności przekształceniu z przekonania opisowego, orzekanego o jakimś stanie rzeczy, w wartość kulturową (społeczną), czasami indywidualną. Wartość ta może być realizowana przez nauki empiryczne, ale również aktywność życiową. Być skutecznym to osiągać zamierzone cele, które odnoszą do wartości. Cele osiągamy i je zmieniamy, a wartości nadal obowiązują. Planowane, zalecane procedury, technologie, indywidualne działania, jeśli sprawdzają się w działaniu, są akceptowane i zaczynają obowiązywać.

W wyniku powyższych zabiegów, jeśli projekty działań pokrywają się z osiąganymi rezultatami, to stwarzane zostają stany rzeczy, które rozpoczynają egzystencję autonomiczną względem naszej, posiadanej świadomości, która inspirowała ich powstanie. Jednocześnie stworzony został bezpośredni dostęp zmysłowy i zarazem praktyczny do wytworu ludzkiego. W trakcie działania nastąpiła reifikacja przekonań, którą niektórzy nazywają ich obiektywizacją w wytworzonych wytworach. Osobowość ludzka dzięki posługiwaniu się powyższą umiejętnością prowadzi życie wewnątrz świata stworzonego przez siebie, składającego się z dwóch bytów: bytu myślowego i realnego w znaczeniu egzystującego niezależnie od twórcy. Świat myślowy przybiera postać wyobrażeń, którymi podmiot manipuluje, jednocześnie świat realny wypełniony jest obiektami, które stwarza. Stworzone stany rzeczy, artefakty są dostępne,

niezależnie od wykorzystanej wiedzy użytej w trakcie ich wytwarzania. Choć dostęp do myśli, wyobrażeń, przekonań, ogólnie świadomości każdego podmiotu jest utrudniony, niekiedy niemożliwy, należy do tajemnic działającego podmiotu. Zauważę, jeśli istnieje taki niezależny od posiadanej świadomości dostęp do obiektu stworzonego przez człowieka, to mamy skłonność do włączenia go w obręb świata realnego, a więc nadania mu statusu istnienia obiektywnego, chociaż zdajemy sobie sprawę, że obiekty te są wytworami naszej aktywności. Ich realne istnienie jest stworzone przez człowieka, mamy do nich bezpośredni dostęp praktyczno-zmysłowy, dzięki czemu mogą egzystować niezależnie od świadomości swoich twórców.

Filozofowie już od czasów starożytnych opowiadali się za uporządkowanym światem, odnajdując w nim odpowiednią strukturę. Współcześnie już wiemy, że nie tyle odnajdowali, co konstruowali wizje świata, wykreślając różne sfery, które układały się w odpowiednią strukturę. Czynili tak najpierw mędracy, poczynając od Talesa do Sokratesa, a później całe pokolenia filozofów, od Platona poczynając. Po starożytności, w późniejszych okresach również podejmowano starania, aby nadać określony porządek światu. Struktura świata miała pierwotnie charakter ontologiczny, dwusferowy (świecki, jak u Platona lub religijny — w chrześcijaństwie). Od czasu nowoczesności filozofia pytała już nie tyle o ontologiczną postać świata i jego budowę lecz o wiedzę prawomocną o świecie, wiedzę, której można zaufać. Odpowiedź na pytanie ontologiczne była najczęściej zapośredniczona przez obowiązujące rozwiązania epistemologiczne. Najważniejsze pytanie filozoficzne przybrało postać: jak uzyskać wiedzę prawomocną o świecie? Od początku nastania nowożytności rozpoczął się żmudny proces budowania podstaw i poszukiwania kryteriów prawomocnej wiedzy o rzeczywistości, której można zaufać. Gottfried Leibniz już na początku nowożytności pokusił się o sformułowanie na niwie filozofii abstrakcyjnego kryterium, jakie trzeba respektować w budowaniu wizji ontologicznej świata i zdobycia o nim wiedzy pewnej. Mam na myśli zasadę racji dostatecznej. Stwierdza ona, że istnieje raczej coś niż nic, to coś, co istnieje, ma swoją przyczynę istnienia. Pisał:

Wielką podstawę matematyki stanowi zasada sprzeczności lub tożsamości głosząca, że dany sąd nie może być jednocześnie prawdziwy i fałszywy, że przeto A jest A i nie może być nie-A. Ta jednak zasada wystarcza do udowodnienia całej arytmetyki i całej geometrii, tzn. wszystkich zasad matematycznych. Jednakowoż do przejścia od matematyki do fizyki potrzebna jest jeszcze inna zasada, jak pisałem w „Teodycei” to jest zasada nieodzowności racji dostatecznej. Nic nie dzieje się bowiem bez racji, dla jakiej jest raczej tak aniżeli inaczej.⁸

⁸ G. Leibniz, *Drugie pismo Leibniza do S. Clarke'a*, przeł. S. Cichowicz i H. Krzeczkowski, [w:] *idem, Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, J. Domański, PWN, Warszawa 1969, s. 325-326.

Oprócz podstawowego sformułowania zasady racji dostatecznej jednocześnie podał uzupełnienie tej głównej zasady, oddzielnie dla wiedzy matematycznej i oddzielnie — dla empirycznej. W matematyce wymaga się od formułowanych sądów spełnienia dwóch warunków: niesprzeczności i tożsamości. Natomiast wiedza empiryczna jest nastawiona na poszukiwanie przyczyn. Zauważmy, iż rodząca się od renesansu nauka powyższe zasady zaczęła respektować i pielęgnować we własnych poszukiwaniach poznawczych. Jednocześnie warto dostrzec, że zasada racji dostatecznej łącznie z uzupełnionymi zasadami dla nauk empirycznych i wiedzy matematycznej wykreśla w najbardziej abstrakcyjnej postaci granice poznania i osiągnięcia wiedzy prawomocnej. W naukach empirycznych dominuje poszukiwanie przyczyn, a w rozumowaniach matematycznych posługujemy się zasadą niesprzeczności i tożsamości. Następne pokolenia badaczy naukowych działały pod wpływem wyżej opisanej zasady racji dostatecznej. Poszukiwania prawomocnej wiedzy empirycznej skoncentrowane były na dociekaniu przyczyn tego, co się wydarza lub istnieje. Najwartościowsze teorie, które ostały się nawet współcześnie, formułowały prawa naukowe. Poszukiwanie przyczyn wytyczało ramy prawomocnej wiedzy, przesądzając na abstrakcyjnym poziomie rozważań, rodzaj treści przedmiotowych owej prawomocnej wiedzy, czyli ontologię poznawanego świata. Klasyczna ontologia w nowożytności została zredukowana do minimum, zaniechano kontynuacji wszelkich, wcześniejszych, przednowożytnych postaci ontologii. Odtąd tylko wiedza naukowa spełniała kryteria prawomocności i za jej pośrednictwem należało zadowolić naszą ciekawość ontologiczną. Zasada Leibniza wskazała kierunek rozważań nowożytnemu filozofowi, zwracając uwagę na poszukiwania przyczyn wszystkiego, co istnieje i każąc myśleć przyczynowo o wszystkim co nas otacza i nam się wydarza. W zasięgu oddziaływania zasady *r a c j i d o s t a t e c z n e j* powstał program poszukiwania przede wszystkim wszelkiego rodzaju praw naukowych, głównie przyrodniczych, opisujących prawidłowości determinujące zachodzenie jednostkowych faktów i występowanie ich regularności. Legitymizację, wedle przytoczonej wypowiedzi G. Leibniza, uzyskała też wiedza matematyczna, respektując zasady: sprzeczności i tożsamości w formułowaniu swoich twierdzeń. Zasadę *r a c j i d o s t a t e c z n e j* legitymizowano w metafizyce, przez długi czas odwołując się do Boga, identyfikując ją z ideami bożymi, nadając jej obiektywny status istnienia. Zgodnie z obowiązywaniem jej w nauce wszystkie powstające nowe dziedziny rozważań empirycznych przejmowały ustanowioną strukturę wiedzy. W XIX wieku zasada *r a c j i d o s t a t e c z n e j* rozszerzyła granice oddziaływania już bez filozoficznej otoczki na powstające dyscypliny humanistyczne, które przejęły od przyrodoznawstwa ten sam, naturalistyczny model poznawczy. Powstały dywagacje wykorzystujące naturalistyczny paradygmat uprawiania nauki. Już poza religią można było szukać np. prawomocnych przyczyn ludzkiej aktywności.

Doniosłość filozoficzna rozważań Q. Meillassoux ujawnia się w dyskusji nad dobrze nam znaną zasadą *racji dostatecznej* G. Leibniza. W modernizmie pełniła ona funkcję legitymizującą naukę oraz wyobrażenie świata modernistycznego. W ponowoczesności, skoro żyjemy i tworzymy tylko rzeczywistość dla nas i ona tylko istnieje. Unieważnione zostają opowieści orzeczywistości samej w sobie, co zatem idzie, zasada *racji dostatecznej* już nie legitymizuje ani nauki, ani epoki ponowoczesności. Meillassoux opowiada się za ustanowieniem nowego absolutu, uwzględniającego wymogi stawiane przez nową epokę. Zasada *racji dostatecznej* dla filozofa francuskiego Q. Meillassoux nie jest ani konieczna, ani nie przynależy do świata samego w sobie. Rozpatrywanie świata samego w sobie to zadanie metafizyki, którą odrzuca, traktując jako odmianę baśni. Jest to konstrukcja filozoficzna porządkującą pojęcie i wyobrażenie świata nowożytnego. Jej sukces legitymizacyjny opiera się na samej wierze w nią, nie da się jej wyprowadzić z innych twierdzeń filozoficznych, np. ontologicznych. Zauważa jednocześnie, że destrukcja ontologiczno-metafizycznej legitymizacji pozbawia dyskursy filozoficzne siły oddziaływania, a filozofię wprowadza w stan kryzysowy. Taka kondycja filozofii współcześnie przyczynia się do odrodzenia się i wzrostu postaw irracjonalnych obserwowanych w ponowoczesności. Dodaje ponadto, że pozbycie się przez filozofię rozważań o absolutie i wreszcie unicestwienie go uznaje za główny powód kryzysu filozofii. Ratując filozofię i rozumność nauki oraz racjonalizm ponowoczesności, zajął się poszukiwaniem nowego absolutu i nakreśleniem nowych dróg refleksji filozoficznej, w tym legitymizacji niemetafizycznej nauki.

Świat, który wyłania się po likwidacji metafizycznej legitymizacji zasady *racji dostatecznej*, jest przygodny i przypadkowy — jak twierdzi. W miejsce uporządkowanego świata modernistycznego przez zasadę *racji dostatecznej* proponuje nam świat chaotyczny: „[...] nie może istnieć nic, co musiałoby istnieć?”⁹. Wszystko jest przygodne, świat jest hiper-Chaosem. Hiper-Chaos jest pierwszym absolutem, „[...] dla którego nic nie jest — a przynajmniej nie wydaje się — niemożliwe ani nawet nie do pomyślenia”¹⁰. Absolut powyższy nie legitymizuje żadnej kategorii, żadnej zasady, która porządkowałaby świat. Gdyby filozof francuski uznał inaczej, byłby to powrót do metafizyki. Pierwszy absolut sprowadza się do stwierdzenia, iż koniecznością jest tylko przygodność świata, wszystko, co istnieje, jest przygodne, niezależnie od stopnia naszej niewiedzy o świecie. Konieczność przygodności nie legitymizuje żadnego twierdzenia, które porządkowałoby rzeczywistość oraz nie jest też w stanie zdecydować o prawomocności wiedzy

⁹ Q. Meillassoux, *op. cit.*, s. 98.

¹⁰ *Ibidem*, s. 96.

naukowej. Przygodne jest przecież również nasze myślenie o rzeczywistości, zatem treść naszych myśli. W tym chaosie przygodności odnajduje i wskazuje miejsce pewności. Pewna jest tylko struktura dowodzenia twierdzeń matematycznych, a więc metoda dedukcyjna (zdefiniowana w logice). Jest ona dla Q. Meillassoux najbardziej abstrakcyjną formułą fundującą porządek rzeczywistości w chaotycznym świecie, mimo że twierdzenia matematyczne i systemy matematyczne są przygodne. Dedukcja jest wnioskowaniem pewnym, o przebiegu nie do zakwestionowania, niezależnym od treści oraz od kontekstu sytuacyjnego. Jest rozumowaniem koniecznym. Jaki zatem status filozof francuski nadaje zasadzie dedukcji? Wiemy już, że jest to twór mentalny, który stosowany we wszelkich czynnościach dowodzenia stał się tworem realnym, niezbędnym przy każdym wytworze aktu dowodzenia.

W naukach empirycznych, w modernistycznym modelu ich uprawiania przywiązuje się znaczną wagę do procedur sprawdzania hipotez. Najogólniej mówiąc, procedura sprawdzania hipotez polega na konfrontacji ich z danymi doświadczenia. Pozytywny rezultat operacji sprawdzania nadaje obiektywny status istnienia treściom hipotez, teoriom naukowym, itp. Ponowoczesność nieco inaczej interpretuje model modernistycznego sprawdzania hipotez, podkreślając pewien nowy aspekt procedury sprawdzania, dotychczas nieuświadomiany. Dostrzega w modernistycznej procedurze sprawdzania przede wszystkim proces przekształcania (metamorficznego przeistaczania) projektu mentalnego w niezależny od myśli, obdarzony realnym istnieniem wytwór (artefakt). Realne istnienie, zgodne ze zdroworozsądkowym rozumieniem realności, przysługuje zatem wytworzonemu stanowi rzeczy, do którego uzyskujemy dostęp w sposób niezależny od projektu mentalnego wytworu. Świadomość wytwarza alternatywę projektów, wszystkie mają status mentalny. Wybrany do realizacji projekt ma szansę przeistoczyć się, w podjętych działaniach, w realnie istniejący obiekt. To, co zrealizowano, uzyskuje niezależny od projektu dostęp i w tym sensie staje się konieczny. Opisuując ten proces, korzysta ze znanej gry dialektycznej między możliwością i koniecznością. Nadanie istnienia niezależnego od projektu, czyli przekształcenie go w konieczny z całej alternatywy mentalnych projektów, tworzy konieczność. Planując jakieś nowe zmiany, trzeba bowiem uwzględnić uzyskany rezultat, który uzyskał status niezależny od projektu. Filozofia Q. Meillassoux nie tyle zaznacza modernistyczne sprawdzanie teorii czy hipotez, co wytwarzanie przez ludzkość obiektywnego świata, czyli rzeczywistości dla nas.

Przeniesienie akcentu z modernistycznego modelu sprawdzania hipotez na proces wytwarzania realności zajmuje uwagę Q. Meillassoux i prowadzi do analizy jednego ze sposobów wytwarzania świata dla nas, który jednocześnie zmienia pogląd na legitymizację wiedzy naukowej. Stanowczo podkreśla, że nie kontrola empiryczna, lecz matematyka (odpowiednio

przez niego rozumiana) sprawia, że nabieramy zaufania do wiedzy operacyjnej. Zmienia więc zasadniczo ugruntowane w poprzedniej epoce przekonanie o funkcji sprawdzania teorii przez testy empiryczne. Jest zdania, że skonstruowana przez umysł ludzki matematyka, rozumiana jako twór abstrakcyjny, nieempiryczny, niemetafizyczny, przesądza nam w ostateczności i gwarantuje skuteczność działania. W mijającej epoce używano matematyki jako języka eksplikacji twierdzeń teoretycznych, stały się one narzędziami mentalnymi, tworzącymi pomosty między twierdzeniami teoretycznymi a praktycznym działaniem. Pojawił się nawet pewien paradoks, na który filozof zwraca uwagę. W modernizmie przypisywano skuteczność technologiczną wiedzy na podstawie pomyślnej konfrontacji teorii z empirią, tymczasem osiągnano ją przez zastosowanie matematyki.¹¹ Nie empiria więc, a matematyka, formułowana w sposób abstrakcyjny, niezależny od jakichkolwiek wpływów ze strony empirii, uwiarygodnia teorie empiryczne. Filozof francuski unieważnił obowiązujący od Kartezjusza podział własności na jakości pierwotne i wtórne. W to miejsce wprowadził przekonanie, wedle którego własności opisane matematycznie można przypisać przedmiotom, nie zapominając jednak, iż zabieg ten nie zmienia ich relacyjnego statusu. Meillassoux w dyskusji z modernistycznymi filozofami nauki okazuje się bardziej konsekwentnym konstruktywistą niż wielu konstruktywistów nadużywających tej nazwy w odniesieniu do własnych poglądów. Skoro stworzyliśmy i nadal to czynimy wszystkie dyscypliny naukowe, teorie, itp., to samo stwierdzenie, iż sprawdzamy wiedzę empiryczną ludzką konstrukcją lub przez wytworzone artefakty, nie powinno budzić zdziwienia. Zarówno wiedza empiryczna, jak i matematyczna są przecież konstrukcjami człowieka, aczkolwiek konstrukcjami tworzonymi w różny sposób. Podziały na dyscypliny empiryczne i formalne, to też konstrukcje ludzkie, które opierają się na pewnych umownych kryteriach, które ustanawiamy i uzgadniamy. Za podziałem na nauki empiryczne i matematyczne kryje się, najogólniej mówiąc, kryterium ontologiczne, za odróżnieniem nauk formalnych od empirycznych — kryterium metody naukowej. Dowodzenie twierdzeń za pomocą dedukcji zdefiniowanej przez logikę jest decydujące, jak się okazało, dla wyodrębnienia nauk formalnych.

Pogląd konstruktywistyczny na status wiedzy matematycznej budzi zastrzeżenia nawet wśród samych matematyków, a zajmowanie niesprzecznego stanowiska konstruktywistycznego na genezę wiedzy ludzkiej wymaga,

¹¹ Podobne poglądy przed Meillassoux głosił P. Lorenzen, założyciel szkoły z Erlangen. Matematyka była dla niego czystą konstrukcją umysłu ludzkiego. Rozwinął wcześniejszy pomysł H. Dinglera, dla którego nie tylko matematyka, ale i fizyka miały charakter konstruktywistyczny. W szkole z Erlangen poszerzono konstruktywizm m.in. w poglądach na nauki społeczne i etykę.

aby każdy rodzaj wiedzy, nie wyłączając matematyki, uznać za dzieło wytworzone przez człowieka. Przekonania, wedle którego część naszej wiedzy ma genezę konstruktywistyczną, a część jest np. głosem rzeczywistości obiektywnej przemawiającej przez człowieka, nie można zaliczyć do reprezentującego stanowisko konstruktywizmu epistemologicznego. Jest się wówczas co najwyżej zwolennikiem konstruktywizmu połowicznego, ograniczonego do wiedzy empirycznej. Ponieważ Q. Meillassoux jest reprezentantem całościowego konstruktywizmu epistemologicznego, zmuszony był również zmienić dotychczasowe poglądy na status matematyki. Zajmuje ona w poglądach filozofa francuskiego wyjątkowo ważne miejsce, porównywalne z wcześniejszą pozycją metafizyki. Dyscyplina formalna w poglądach Meillassoux uznana zostaje za „królową nauk”, uwiarygodnia współczesną naukę oraz umożliwia skuteczność działań. Matematykę rozumie inaczej niż ogólnie znane stanowiska z zakresu filozofii matematyki: intuicjonizm, logicyzm, formalizm¹². Wszystkie one nawiązywały do poglądów filozoficznych Platona, Arystotelesa, Leibniza i Kanta. W sporze o status twierdzeń matematycznych zajmuje stanowisko zbliżone w filozofii matematyki do formalizmu, ale nie do końca. Byłby to jednak szczególny formalizm, z wpływami logicyzmu z uwagi na niezbywalną obecność zasady dedukcji definiowanej przez logikę. Wiele uwagi poświęcił zasadzie dedukcji, sposobowi wyprowadzania jednych twierdzeń z innych, którym przysługuje prawdziwość wyciąganym konsekwencjom. Systemy matematyczne mają charakter przygodny, można sobie wyobrazić zupełnie inne, o innej treści matematycznej, nie są więc konieczne. Konieczny charakter ma tylko metoda dedukcyjna stosowana przez wszystkie istniejące i przyszłe systemy dedukcyjne. Nie treść twierdzeń czy systemów matematycznych jest stała i niezmienna, lecz tylko dedukcja, metoda dowodzenia twierdzeń. Zasada dedukcji jest regulatorem działań i systemów matematycznych, umożliwia i czyni zrozumiałą komunikację matematyczną. Jest porównywalna z funkcją wzoru kulturowego w kulturze, jest więc regułą kulturową. To, co istotne — Q. Meillassoux obywateli się w swoich rozważaniach poświęconych matematyce bez pojęcia symbolu i znaku. Twierdzenia matematyczne nie odnoszą do czegoś istniejącego poza matematycznym zapisem, nie są symbolami, nie mają żadnego odniesienia przedmiotowego. Twierdzenia matematyczne utraciły w poglądach Meillassoux charakter symboliczny oraz znakowy. Są czystymi zapisami, niezinterpretowanymi semantycznie, ustanowionymi za pomocą dedukcji, wedle której z jednych zdań wynikają dedukcyjnie inne zdania.

¹² T. Batóg, *Filozofia matematyki*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Ossolineum, Warszawa 1987, s. 177-186.

Interpretując myśl filozoficzną Q. Meillassoux, a w jej ramach metodę dedukcyjną zauważyć można, że jest ona narzędziem mentalnym, za pomocą którego podmiot porządkuje rzeczywistość niezależnie od treści przekonań. Stosowanie jej nie przesądza więc żadnej przedmiotowej treści naszych myśli o świecie, one pozostają przygodne. Dedukcja jest tylko bezspornym narzędziem porządkowania, natomiast dobór treści porządkowanej pozostaje w gestii użytkownika narzędzia, jest przygodny. Wagi nabiera to, jak myślimy, a nie o czym myślimy. Ontologiczno-realistyczny hiper-Chaos świata daje się porządkować przez każdego z nas na własną rękę, jedną wspólną zasadą, jeśli będziemy mieli takie życzenie. Zaproponowane przez filozofa francuskiego narzędzie porządkowania ma potencjał uwiarygodnienia wiedzy naukowej, tej tylko, która uzyska postać systemu dedukcyjnego. Rozumność ponowoczesności w omawianej filozofii zostaje utrzymana z możliwością dalszej kontynuacji, mimo bardzo znacznego i pogłębiającego się zindywidualizowania żywionych przekonań wśród podmiotów uprawiających naukę. Zasada *r a c j i d o s t a t e c z n e j* lokowana w rzeczywistości samej w sobie przez G. Leibniza, uzyskuje nową postać: zasady dedukcji, która porządkuje rzeczywistość, ale — tę dla nas. Pomysł Q. Meillassoux dotyczący zasady dedukcji czyni abstrakcyjność matematyki bardziej ukrytą, lokując ją nie w twierdzeniach matematycznych, lecz na metapoziomie w stosunku do nich.

Świat dla nas, taki tylko istnieje, jest hiper-Chaosem, ale możemy go uporządkować, wprowadzić w nim pewien ład dedukcyjny, jeśli tylko pragniemy. Uczynić to można, obierając uniwersalną i wiarygodną zasadę porządkowania chaosu, podniesioną do rangi absolutu filozoficznego. Podejmuje więc filozof francuski tradycyjny problem filozofii: znalezienia zasady porządkującej świat, w którym żyjemy, już nie na poziomie przedmiotowym, lecz na poziomie bardziej abstrakcyjnym, czyli zasady porządkującej przedmiotowość ponowoczesną, formułując przy tym nowatorską odpowiedź.

W ponowoczesnej rzeczywistości w świecie dla nas, w którym indywidualizm i troska o siebie dominują, rzeczywistość w całości jawi się nam jako twór chaotyczny i przygodny, mimo że aktywność podmiotów w perspektywach działających jest racjonalna. Racjonalność decyzyjna podmiotów nie „przekłada się” na racjonalność zespołową, niezbędną w działaniach każdej instytucji, a więc nie przekłada się na rozumny porządek wytworzonej przez nas rzeczywistości dla nas. Jest wręcz przeciwnie, wytwarzamy ponowoczesny świat w sposób indywidualno-racjonalny, budując chaotyczną całość świata, która jest hiper-Chaosem, jak twierdzi Q. Meillassoux.

Powróć jeszcze na chwilę do zasady *r a c j i d o s t a t e c z n e j* w świetle konstruktywizmu epistemologicznego. Dla zwolennika konstruktywizmu epistemologicznego związek przyczynowy jest ludzką konstrukcją — to teza oczywista. Znacznie trudniej podać jej uzasadnienie. W cytowanej wy-

powiedzi G. Leibniz zaznaczył, że wszystko, co istnieje, ma swoją rację istnienia, ma więc swoją przyczynę istnienia. Poszukiwanie przyczyn zjawisk czy wydarzeń ukierunkowało poznanie zwłaszcza w naukach empirycznych i stało się przedmiotem refleksji filozoficznej. Najwybitniejsi filozofowie podjęli refleksję nad rozumieniem pojęcia przyczyny, powstało szereg koncepcji, które nawet współcześnie są rozważane (np. Arystoteles, Hume, Kant, Quine, itp.). Oprócz dywagacji nad samym rozumieniem pojęcia przyczynowości, w ponowoczesności objaśnienia wymaga ponadto rozległość obszarów obowiązywania zasady przyczynowości. Nie tylko nauka (empiryczna) i jej treści porządkowane są zasadą przyczynowości, ale również nasza codzienność, działania ludzkie, procedury techniczne i administracyjne, wreszcie komunikacja międzyludzka. Ponadto można się posługiwać zasadą przyczynowości w sposób świadomy lub bez refleksji nad związkiem przyczynowym. Opanowanie zasady przyczynowości, której nie towarzyszy nabycie refleksji nad samą zasadą przyczynowości jest koronnym argumentem neurobiologii na rzecz poglądu przemawiającego za biologiczną, pozakulturową genezą tej zasady.

Inaczej, niż jesteśmy przyzwyczajeni za Hume'em i Kantem, myśli o związku przyczynowym Q. Meillassoux. Nie zgadza się, podążając za Kantem, w sprawie uznania związku przyczynowego za związek konieczny, aczkolwiek uznaje związek przyczynowy za warunek świadomości i doświadczenia. Zamiast o koniecznym związku przyczynowym myśli o nim jako związku przygodnym, ale stabilnym w znaczeniu powtarzalnym. Z kolei w stosunku do Hume'a rozumienia związku przyczynowego dokonuje jego uprzedmiotowienia. Łączy go z powtarzalnością rzeczy, wydarzeń itp., lokuje więc na zewnątrz podmiotu, w rzeczywistości dla nas. Związek przyczynowy przestaje być tylko ludzkim nawykiem, staje się regułą funkcjonowania świata, który wytworzyliśmy również zgodnie z tą regułą, nie jest też związkiem koniecznym. Gdyby związek przyczynowy był konieczny, to opierałby się na metafizycznej podstawie. Łączy wymieniony związek z powtarzalnością rzeczy, wydarzeń itp., lokuje więc na zewnątrz podmiotu, w rzeczywistości dla nas. Skoro nie ma takiej zasady, związek przyczynowy nie może być konieczny. Zasada racji dostatecznej nie znajduje uzasadnienia w rzeczywistości dla nas, ta ostatnia ma charakter przygodny, zawsze przecież mogłaby być inna. Wiara w zasadę racji dostatecznej jest nieuzasadniona, jest przesądem, który podtrzymujemy, jeśli myślimy o związku przyczynowym jako związku koniecznym. Związek przyczynowy pojmowany ontologicznie jest dla Q. Meillassoux grą możliwości i konieczności. Cały wachlarz możliwości wytwarza umysł w sposób aprioryczny, realizowana jest praktycznie na ogół jedna z możliwości, która staje się koniecznością empiryczną. Związek przyczynowy zalicza filozof francuski do powtarzalnych

struktur świata, jest więc faktyczny, ale niekonieczny. Można go opisać, ale nie wydedukować z jakiejś zasady, jest niezbędnym w konstytucji świadomości i tworzonego doświadczenia. Jak wiadomo, warunkiem świadomości i nauk przyrodniczych w filozofii Kanta jest stabilność zjawisk. Z faktu stabilności zjawisk nie da się wyprowadzić wniosku o konieczności praw przyrodniczych. Niesłusznie więc powtarzalność i stabilność związku przyczynowego została podniesiona w tradycji filozoficznej do rangi konieczności.

W artykule podjęłam problem nakreślenia zależności między kulturą a jedną z jej dziedzin, jaką jest filozofia, pamiętając, iż pozycja i funkcja społeczna filozofii zależy od kontekstu kulturowego, w jakim znajdują się nauki humanistyczne, a wśród nich filozofia. Żyjemy w czasach, w których manifestuje się rozpad modernistycznego wyobrażenia świata, zwłaszcza jego porządku, i jednocześnie „wykluwa się” ponowoczesność. Żywię nadzieję na filozoficzne ujęcie tej nowej epoki, ponowoczesności, które zawierać będzie odpowiedzi na nurtujące mnie pytania filozoficzne.

Anna Pałubicka

Postmodernity and Philosophy

Abstract

We all experience and possess an imagination of postmodernity, yet we describe it in highly individualized ways. What is lacking is a universally accepted vision of postmodernity. Even postmodernism, which focused mainly on critiquing modernist philosophy, did not create such a vision. This article interprets the views of the French philosopher Q. Meillassoux, a representative of the younger generation that follows postmodernism. The author sees in Meillassoux's ideas an attempt to provide answers that resonate with many interpretations within the cultural context of postmodernity. It turns out that philosophy can still be a relevant field in culture, even in postmodernity, provided that it engages in a reflection on classical philosophical questions in relation to postmodernity. This recognition acknowledges that philosophy co-creates the cultural context and is influenced by all fields of culture, especially in the current postmodern era.

Keywords: worldview, operational knowledge, theoretical knowledge, models of the development of European civilization (modernity, modernism, postmodernity), social consciousness, individual consciousness.