

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

PAWEŁ BYTNIEWSKI

„*Jak słowa łączą się ze światem*”  
– *czyli jak być biernym antyfundamentalistą*

---

How Words Connect with the World  
or How to Be a Passive Fundamentalist

Wielu filozofów XX wieku uznało rzezone pytanie za frapujące, co znalazło swój wyraz w tytułach ich sławnych dzieł. A więc: *How to Do Things with Words?* Austina, lecz także: *Les mots et les choses* Foucaulta, nie wspominając o „otwarciu” Wittgensteina w postaci *Traktatu* a potem *Dociekań filozoficznych*. Przełom lingwistyczny miał nie jedno oblicze: analityczne, strukturalistyczne, hermeneutyczne. Filozoficzność owego przełomu można pojmować w ten sposób, że pytania w rodzaju: *How do words hook on to the world?* (H.Putnam) luzują tradycyjne kwestie metafizyczne, teoriopoznawcze czy etyczne zorientowane na relację między podmiotem (świadomością) a światem. „Być może – jak stwierdza M. Foucault – tu zakorzenia się najistotniejszy filozoficzny wybór naszej epoki. Wybór, którego sprawdzianem może być tylko przyszła refleksja. Bo nikt nie jest w stanie powiedzieć nam z góry, po której stronie droga jest wolna. Jedyną rzeczą, jaką wiemy w tej chwili z całą pewnością, jest to, że nigdy w kulturze zachodniej byt człowieka i byt języka nie mogły współlistnieć i łączyć się nawzajem. Ich niewspółmierność była jedną z fundamentalnych cech naszego myślenia.”<sup>1</sup>

Wszakże jedni nadal lokują w tej przemianie nadzieje fundamentalistyczne, nadzieje na rozwiązanie kwestii w rodzaju: „Jaka koncepcja «umeblo-

---

<sup>1</sup> M.Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, [w:] *Les Mots et les choses*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 230.

wania świata» jest prawomocna? Jaka wiedza o świecie jest prawomocna?"<sup>2</sup> Inni przeciwnie, za „lingwistyczną zasłoną” chcą doprowadzić do końca świata, świata przed- i pozajęzykowego, nieuwarunkowanego transcendensu, przedmiotu fundamentalnych dociekań teoriopoznawczych i metafizycznych, lub przynajmniej starają się zredukować fundamentalistyczne roszczenia filozofii.

J. Kmita w pierwszym rozdziale swej nowej książki (*Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu.*) dokonuje rozróżnień w obszarze teoretycznym okupowanym przez zwolenników tej drugiej postawy; jak sam przyznaje, bliższym jego własnym poglądom.

Tak więc antyfundamentalizm, generalnie rzecz biorąc, to stanowisko, zgodne z którym należy odrzucić filozoficzną argumentację na rzecz tez pozytywnie i ostatecznie rozstrzygających kwestie prawomocności wiedzy na temat „umeblowania świata”, poznania, czy słusznego wartościowania. Wszakże antyfundamentalisci bywają skrajnymi, radykalnymi, tj. – wedle własnego określenia J. Kmity – „aktywnymi antyfundamentalistami”. Ich tezy będą opatrzone dodatkowo argumentami na rzecz bezowocności fundamentalizmu. Bardziej umiarkowany antyfundamentalista zaś, „bierny antyfundamentalista” będzie tym różnić się od radykała, że „po prostu wyłącznie rezygnuje z podejmowania problematyki fundamentalistycznej”.<sup>3</sup> Stanowisko nieumiarkowanego antyfundamentalisty ma wszelako właściwość trudną do zaakceptowania nawet dla filozofa, dostrzegającego pozytywki płynące z postawy antyfundamentalistycznej. Oto bowiem dogmaty znajdujemy nieoczekiwanie także po stronie tych, którzy otwarcie głoszą antyfundamentalizm wojujący, co czyni z ich stanowiska pogląd wewnętrznie sprzeczny. Rzecz w tym, iż radykał *musi* w ową sprzeczność popaść, a to z racji właśnie swego nieumiarkowania, które każe mu przeciwstawiać generalnym, ostatecznym tezom równie generalne i ostateczne rozstrzygnięcia. Przesądza to o niepowodzeniu strategii fundamentalisty. Antyfundamentalista aktywny zatem beznadziejnie wikła się w stanowisko oponenta głosząc tezy, w rodzaju: „Nie istnieją żadne ponadhistoryczne reguły uprawomocnienia wiedzy o świecie, poznaniu, wartościowaniu” lub: „Choć reguły uprawomocnienia takiej wiedzy istnieją jako pozahistoryczne i ponadkulturowe twory, to są one absolutnie niewykrywalne w ramach kultur partykularnych”. Sprzeczność wewnętrzna takiego stanowiska każe autorowi skłonić się ku mniej radykalnemu programowi antyfundamentalizmu, właśnie biernego. Dodać tu można, że strategia biernego

<sup>2</sup> J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań, 1995. s. 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 12.

antyfundamentalizmu przypomina stosowaną już przez sceptyków starożytnych. Niektórzy z nich, zetetycy (wątpiący) broniąc się przed analogicznym zarzutem sprzeczności wewnętrznej ich stanowiska starannie unikali formuł sugerujących pozytywne zaangażowanie w jakiegokolwiek fundamentalne rozstrzygnięcia, choćby czysto negatywne.

Trudno jednak w tym pomieszaniu stanowisk i racji bronić umiarkowania. Z jednej strony rozczarowuje ono antyfundamentalistę aktywnego, który w bierności dostrzeże zapewne „kryptofundamentalizm”. Z drugiej strony fundamentalista (tu pytanie: Czy istnieją fundamentaliści bierni, czy też wszyscy są aktywnymi w swej postawie?) dostrzeże zagrożenie w innej postaci. Otóż bierny antyfundamentalista będzie dla niego „fundamentalistą mdłym”, przez swą bierność właśnie.

Jednakże stanowisko biernego antyfundamentalizmu ma istotne zalety nie sprowadzające się wyłącznie do zachowania umiarkowania i spójności. Wartość takiego sposobu zaangażowania się w kluczowe zagadnienia filozoficzne wykazywać można – stwierdza J. Kmita – wskazując na poznawcze korzyści płynące z neutralizowania asertywnej mocy tezy fundamentalistycznej. Umiarkowanie antyfundamentalistyczne polegałoby więc na tym, by tezę fundamentalistyczną przekształcić w okres warunkowy. Funkcjonowałaby ona jako następnik implikacji z poprzednikiem analitycznie wykrytym w trybie refleksji metakulturowej. Wówczas ukazuje się owa teza w zupełnie nowym świetle. *Novum* pojawiające się dzięki takiemu zabiegowi stanowiłoby nie tyle wskazanie alternatywy dla tezy fundamentalistycznej, co przecież grozi innym fundamentalizmem, lecz wypuklenie znaczenia poprzednika, najczęściej przecież entymematycznie przemilczanego na mocy jego oczywistości płynącej z zaangażowania nas wszystkich, a więc i filozofów także, w kulturę. Zdystansowany, bierny właśnie, antyfundamentalizm może stanowić uprzywilejowaną poznawczo perspektywę badania tych wszystkich uwikłań kultury w fundamentalizmy, które są implikowane jedynie, które stanowią pewne „tło dogmatyczne” dla jawnie już funkcjonujących, *explicite* formułowanych tez. Dodajmy, że tego rodzaju metoda postępowania służyć może ujawnianiu poprzedników także antyfundamentalistycznych tez. Fundamentalizm nie jest przecież jedynym obliczem ani filozoficznych przedsięwzięć teoretycznych, ani kultur.

Istnieje wszakże zaleta antyfundamentalistycznego umiarkowania, którą można wiązać z jego analitycznym nastawieniem. Jakże często pytania, które zadają fundamentaliści i antyfundamentaliści z pozoru tylko dotyczą tych samych obiektów. Na to, by stać się aktywnym antyfundamentalistą wystarczy pytania swego przeciwnika postawić tak, by z góry wykluczyć jakieś serio ich traktowanie. Spo-

sób prosty – i perfidny, dodałby fundamentalista – polega na zaopatrzeniu w cy-dzysłowy kluczowych kategorii. Nie świat, ale „świat”, nie język, ale „język”, nie prawda, ale „prawda” itp. Prawdopodobnie z perspektywy fundamentalisty naj-bardziej zaangażowanego (aktywnego) takie postawienie sprawy zwalnia od podjęcia dyskusji. Analitycznie i kulturoznawczo zorientowane podejście umiar-kowanego antyfundamentalisty, swego rodzaju *epoche* pozwala na zorientowanie wszystkich stanowisk w jednej płaszczyźnie.

Aktywni antyfundamentalisci, choć inspirowani tradycjami odmiennymi, znajdują w przełomie lingwistycznym nowe motywy i nowe argumenty na rzecz swego stanowiska. Solidaryzują się w swym poglądzie nie tylko w ten sposób, że akceptują generalną tezę o niemożności dokonania „przejścia” od języka do transcendentnej wobec niego rzeczywistości. Łączy ich także sposób, w jaki to czynią. Cechą szczególną radykalnego poglądu na związek między światem a ję-zykiem jest bowiem zakwestionowanie nie tylko idei transcendentnego ulokowa-nia świata, ale także idei uniwersalnego charakteru samego języka. Radykalizm więc jest tu podwójny: raz, że się podważa fundamentalizm metafizyczny, dwa, że odrzuca się także jakiegokolwiek epistemologiczne jego wersje.

Autor książki poświęca głównie uwagę najbardziej wpływowym postaciom antyfundamentalizmu, by tak rzec, lingwistycznego. Quine, Putnam, Davidson, Rorty są – jak powiada – głównymi bohaterami jego „opowieści”. Cała „histo-ria” jest więc opowieścią, w której „wątek narracyjny” stanowi bierny antyfun-damentalizm wsparty społeczno-regulacyjną koncepcją kultury, „fabułę” zaś neo-pragmatyzm, odmiana współczesnej myśli filozoficznej inspirowanej tradycją *Dociekań filozoficznych* oraz Peirce’a, Deweya, Jamesa – pragmatyzmem.

Punktem wyjścia analiz J. Kmity jest Davidsona koncepcja „niezdetermi-nowania interpretacji radykalnej” oraz teza o „nieobecności znaczenia” rozwijana w pismach Derridy.

Davidson radykalizując Quine’owską tezę o „niezdeteminowaniu przekładu” rozwija ideę prowadzącą do zakwestionowania tradycyjnego pojęcia języka na dwa sposoby. Po pierwsze, chodzi o obalenie fundamentalistycznego dogmatu, że wraz z pojęciem prawdy otrzymujemy gwarancję istnienia transcendentnego wobec języka odniesienia przedmiotowego. Po drugie, o obalenie dogmatu, że uniwersalia językowe gwarantują komunikacyjnie efektywne i poznawczo spójne posługiwanie się słowami. Radykalizm Davidsona polega na dołączeniu do zdys-kwalifikowanych przez Quine’a „dwóch dogmatów empiryzmu” (dychotomii zdań empirycznych i analitycznych, dychotomii zdań obserwacyjnych i teoretycznych) i jeszcze trzeciego, Quine’owskiego dogmatu schematu pojęciowego i treści

empirycznej. Istota argumentacji Davidsona sprowadza się do tezy, iż „radykalna interpretacja” (Quine’a „radykalny przekład”) nie zmusza do rozstrzygania żadnych semantycznych problemów odniesienia przedmiotowego. Dokonanie interpretacji (przekładu) z jednego na drugi język nie zmusza do operowania jakąkolwiek domniemywaną semantyką języka przekładanego. Tym, czego trzeba i co wystarczy jest „dyskwotacyjne” (cudzysłowowe) pojęcie prawdy i „duetystyczne” pojmowanie aktów komunikacji. Obydwie koncepcje („prawdy” i komunikacji) to dwa filary antydogmatyzmu Davidsona.

Istota dyskwotycznie pojmowanej prawdy sprowadza się do radykalnie zinterpretowanej umowy (T): „ $x$  jest zdaniem prawdziwym języka  $J \equiv p$ ”. „Zdanie «Moja skóra jest ciepła» jest prawdziwe, jeśli i tylko jeśli moja skóra jest ciepła. Nie wchodzi tu w grę żadne odniesienie do faktu, świata, doświadczenia czy jakiejś porcji poświadczania.”<sup>4</sup> Semantyka dyskwotycznie pojmowanej prawdy nie przewiduje konieczności wychodzenia poza granice umowy (T), stanowi konieczny i wystarczający warunek zarówno opisu lingwistycznego praktyki językowej, jak i samej praktyki językowej. „Jeśli nazwa «Kilimandżaro» odnosi się do Kilimandżaro, to bez wątplenia zachodzi *pewna* relacja pomiędzy osobami mówiącymi po angielsku (lub w suahili), tym słowem, a rzeczoną górą. Ale nie do pojęcia jest, jak zadanie wyłuszczenia tej relacji dałoby się skutecznie bez uprzedniego wyłuszczenia roli naszego słowa w zdaniach; skoro zaś tak, to nie ma żadnych szans na bezpośrednią eksplikację odniesienia przedmiotowego, poślugującą się terminami pozalingwistycznymi.”<sup>5</sup>

Duetystycznie pojmowana komunikacja zaś polegałaby na stosowaniu przez partnerów aktów komunikacji „*passing theories*”, to jest semantycznych hipotez *ad hoc* odnoszących się do „umeblowania świata”, jakie zastajemy w głowie partnera, wraz z ewolucyjnym dostosowywaniem do niego własnego modelu owego umeblowania. Tyle trzeba i wystarczy, by akt komunikacji się spełnił.

Tak oto relatywizm kulturowy (pojęciowy) ulega kompromitacji i jako taki zostaje odrzucony.

Pragmatystyczno – postmodernistyczna stylizacja konsekwencji Davidsonowskiego antyfundamentalizmu, to Rorty’ego etnocentryzm (ściślej – „anty-anty-etnocentryzm” i w terminologii J. Kmity „etnocentryzm<sub>R</sub>”). (Łaskawy czytelnik wybaczy to nagromadzenie neologizmów, jeśli choć na chwilę zaakceptuje meta-

<sup>4</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York 1984, s. 194. Cytuję za: J. Kmity, *Jak słowa...*, s. 39.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 220.



narracyjny tryb mej wypowiedzi). Anty-antyetnocentryzm Rorty'ego sprowadzałby się do użycia wniosków Davidsona, jako argumentów przeciw antyetnocentryzmowi. Chodzi tu o Rorty'ego analizę sposobu, w jaki etnolog („antyetnocentrysta”) posługuje się *zarzutem* etnocentryzmu. Praktyka ta – zdaniem Rorty'ego – opiera się na ideologicznym, etnocentrycznym w istocie mniemaniu, że „europejska ludzkość” i tylko ona jest w stanie poprzez swych „funkcjonariuszy” (*resp.* etnologów – liberałów) uwolnić wszystkich od złudzeń, przesłon poznawczych etnocentryzmu. Byłby więc „antyetnocentryzm prosty” w istocie rzeczy kryptoetnocentryzmem solidaryzującym się z kulturą mieszczańskiego liberalizmu, rzekomo uprzywilejowanego poznawczo. „Antyetnocentryzm prosty” promuje relatywizm kulturowy, który, jak można się domyślać, tak naprawdę jest przejawem jakiejś szczątkowej postaci rasizmu lub innej formy idiosynkrazji „europejskiej ludzkości”. Takie stanowisko nie oznacza oczywiście powrotu do „etnocentryzmu prostego”, przeciwnie, daje się pogodzić z ideą komunikacji między przedstawicielami odmiennych kultur bez odwoływania się do jakiegokolwiek przemocy ideologicznej, a to na mocy odrzucenia „metanarracyjnych” wątków i uroszczeń myśli „liberalnego mieszczańca”. Głównym ogniwem owej metanarracji jest przywiązanie do ukształtowanego przez zachodnią tradycję pojęcia „ja”, z jego substancjalistycznym i etycznie–normatywnym charakterem. „Ja” okazjonalne, zdecentrowane, a więc pozbawione „metanarracyjnych” iluzji kulturowych Zachodu pryferyjnie lub cokolwiek centralnie może wiązać się w trybie transakcji komunikacyjnej (duetystycznie?) z każdym innym, odmiennym także kulturowo, podmiotem. Budowanie „grobli” między takimi „ja” jest wówczas zajęciem poznawczo płodnym i nie powodującym moralnego kaca u zdecentrowanego już przedstawiciela „zachodniego liberalizmu”. Co prawda, można mieć niejaki wątpliwości czy takie „przerzucanie grobli” będzie możliwe, gdy partnerem transakcji komunikacyjnej będzie nieumiarkowany fundamentalista, broniący swego nieokazjonalnego „ja”. Proste rozwiązanie owego kłopotu będzie chyba polegać na porzuceniu dyskursu w celu nawiązania komunikacji z bardziej życzliwym i mniej fundamentalistycznie nastawionym partnerem.

Argumenty Rorty'ego są na tyle wyrafinowane, by dostarczyć Putnamowi, krytykowi Rorty'ego, motywacji dla próby uproszczenia etnocentryzmu<sub>R</sub> jako, jednak i mimo wszystko, relatywizmu. „[...] zaliczam Richarda Rorty'ego do grona relatywistów kulturowych – oświadcza Putnam – ponieważ *explicite* przezeń stosowane sformułowania są relatywistyczne (identyfikuje na przykład prawdę ze stwierdzalnością poprawną z uwagi na standardy odpowiednich współbliznich kulturowych), a także i dlatego, że jego atak na filozofię tradycyjną wspiera się

na tej podstawie, iż natura rozumu i reprezentowania nie są to problemy serio, bowiem jedyny rodzaj prawdy, o którą jest sens starać się, polega na skłonieniu do akceptacji własnych współbliźnich kulturowych.”<sup>6</sup>

Putnama krytyka etnocentryzmu<sub>R</sub> jest próbą analizy pewnych przeoczeń czy przemilczeń, dzięki którym Rorty perswazyjnie góruje nad każdym „prostym antyetnocentrystą”. Relatywizm<sub>R</sub> jest relatywizmem, albowiem w sposób charakterystyczny dla tego ostatniego nadaje racjonalności sens ograniczający ją do ram wykreślonych partykularnością kulturową. Nie jest prawdą, stwierdza Putnam, iż posługujemy się rozumem wyłącznie pod dyktando norm kultury. Prawda jest swego rodzaju ponadkulturową ideą regulatywną pozwalającą na wykroczenie poza ramy partykularno-kulturowych uregulowań „umeblowania” świata, umysłu etc...

W tym miejscu porzucam metanarracyjny tryb „normalnego” referowania „fabuły” sporów w gronie zwolenników lingwistycznie zorientowanych antyfundamentalistów. Pretekstem niech będzie „postmodernistyczna przygoda”, jaka zdarzyła się tekstowi J. Kmita. Oto ciągłość lektury *Jak słowa łączą się ze światem* urywa się nagle na stronie 79, w miejscu, gdzie autor zapowiada przystąpienie do porównania Putnamowskiej semantyki z semantyką Davidsona-Rorty’ego. Strona 80 jest dokładną kopią poprzedniej, za wyjątkiem numeru stronicy. Dalej, to jest od stronicy 81 tekst odzyskuje zwykłą potoczność. Zawartość niewidzialnej, umykającej ze swym sensem, „odroczonej” stronicy rozdzielającej osiemdziesiątą i osiemdziesiątą pierwszą zostaje zakryta dla czytelnika. Rzecz nie byłaby godna najmniejszej wzmianki ani powagi lektury tekstu filozoficznego, gdyby nie uwikłanie czytelnika w konteksty sygnowane stemplem „postmodernizmu”. Czytelnik tekstów postmodernistycznych (w tym przypadku najlepszym punktem odniesienia byłaby „opowieść” I. Calvino: „Jeśli zimową nocą podróżny”) wie, że zabiegi na tekście, jakich dokonuje autor, mogą przekroczyć zdolności zwykłej, modernistycznej domyślności. Uzbrojony w wiedzę zaczerpniętą od U. Eco („*Lector in fabula*” choćby) zyskuje podejrzliwość wobec ewentualnych, bardzo prywatnych, idiosynkratycznych i wyrafinowanych zabiegów autorskich na tekstach. Byłżeby Profesor Kmita promotorem takich zabiegów na gruncie polskiej literatury filozoficznej???

Odlóżmy jednak na bok te niewczesne, radykalne interpretacje i domysły. Przyjrzyjmy się raczej w zwykły, modernistyczny sposób, jaki użytek robi Autor ze swego stanowiska. J. Kmita posługując się modelem kulturoznawczo zorientowanego biernego antyfundamentalizmu stawia frapujące pytanie o model huma-

<sup>6</sup> H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge 1983, s. 235. Cyt. za: J. Kmita, *op. cit.* s. 72.

nistyki domniemywany przez koncepcje określane mianem antyfundamentalizmu czynnego. Krytyczna analiza owego implikowanego modelu prowadzi do dwóch zasadniczych wniosków: Po pierwsze, przyjęty przez Davidsona i Rorty'ego model nie ma nic wspólnego z faktycznym uprawianiem dyscyplin humanistycznych. Po drugie, kulturoznawcze i umiarkowane stanowisko biernego antyfundamentalizmu zdaje sprawę z tego, jak się słowa mają do rzeczy w sposób bardziej zgodny z praktyką podmiotów interakcji kulturowych. „Nie sądzę – stwierdza Autor – aby poszczególne interpretacje działań, włączynywszy tu działania czysto, powiedzmy, mentalne, nie będące zarazem zachowaniami w potocznym sensie tego słowa, stanowiły w humanistyce czynności «jednorazowego użytku», by tak rzec. Nie sądzę bowiem, iż podstawę ich stanowią anomijne, jednostkowe stwierdzenia przyczynowe.”<sup>7</sup> Inaczej mówiąc J. Kmita nie idzie na ustępstwa wobec koncepcji kultury, która by serio zakładała „dyskwotacyjnie pojmowaną prawdę”, „radykalną interpretację”, „*passing theories*” i tego rodzaju radykalizmy. Założymy, powiada Autor, że humanista uprawia swą dyscyplinę na sposób radykalny, że przyjmuje Davidsonowską teorię komunikacji i interpretacji. Jakimi skutkami owocuje takie serio potraktowanie rzeczonych pomysłów?

Skutek pierwszy, to redukcja wszelakich dyscyplin humanistycznych do psychologii wydarzeń mentalnych (idolatria mentalistyczna). Drugi, to porzucenie w ramach dyscyplin humanistycznych wyjaśniania odwołującego się do praw, czy choćby stwierdzeń prawdopodobnych (idolatria anomijnego podmiotu). Po trzecie, interpretacja taka obchodzi się bez domniemywania języka, w jakim wyrażona jest wypowiedź interpretowana (idolatria nominalizmu). Wreszcie duetyzm i *passing theories* a także uznanie za syntetyczne *a priori* założeń o racjonalności, o niesprzeczności, holistycznej spójności przekonań interpretowanych wypowiedzi. Interpretacja i komunikacja oparte na założeniu istnienia języka wspólnotowego, kultury symbolicznej i kultury w ogóle, są bardziej efektywne i to na dwóch poziomach: refleksji teoretycznej, której przedmiotem są odpowiednie korpusy wypowiedzi, zachowań znaczących itp., oraz na poziomie zachowań symbolicznych w ramach jakiejś praktyki komunikacyjnej. Tak więc nie jesteśmy (przynajmniej w większości przypadków) anomijnymi, idiosynkratycznymi duetystami posługującymi się okazjonalnie semantycznymi hipotezami *ad hoc*, lecz raczej podmiotami podlegającymi regułom społeczno-regulacyjnych mechanizmów kultury – jako teoretycy i zarazem jako podmioty odpowiednich zachowań znaczących wewnątrz jakiejś wspólnoty kulturowej. Na gruncie tak rozumianej działalności interpretacyjnej i komunikacyjnej można

<sup>7</sup> J. Kmita, *op. cit.* s. 135.



także wysunąć hipotezę na temat przyczyn nieadekwatności modelu Davidsonowskiego. Jest nią próba narzucenia praktyce humanistycznej normatywnej opcji filozoficznej antyfundamentalizmu aktywnego.

Nie jest jednak tak, że Autor bez reszty odrzuca antyfundamentalizm na rzecz założeń promujących jakieś ostateczne rozstrzygnięcia filozoficzne. Być może, „coś jest na rzeczy” i dziś nie można już uprawiać humanistyki tak, jak kiedyś, być może istotnym powodem tej niemożności jest okoliczność, iż kultura, w jakiej przyszło nam żyć dziś, nie jest taka, jaką była niegdyś. Być może antyfundamentalizm jest po prostu częścią naszego środowiska kulturowego, aspektem przemian, jakie dokonały się w kulturze nowoczesnej a kreujących postnowoczesne jej oblicze. Postmodernizm, w ramach którego promuje się radykalne opcje filozoficzne być może jest postacią samowiedzy człowieka naszych czasów.

Tego rodzaju wątpliwości mogą nawiedzać umysły każdego z nas, i tych, którzy wysuwają filozoficzne roszczenia do prawdy, szczerości i słuszności moralnej swych poglądów, jak i tych, którzy są, by tak rzec, biernymi uczestnikami przemian nowoczesności.

J. Kmita nie oddała takich domniemań, przeciwnie, ostatni rozdział jego książki jest, jak można sądzić, motywowany takim właśnie niepokojem intelektualnym. Hipoteza Autora dotycząca owych przemian sprowadzałaby się do skonstatowania nasilającej się w kulturze współczesnej tendencji do ograniczania w jej obszarze relacji symbolizowania. Inaczej mówiąc, bez spektakularnych wydarzeń, bez sporów angażujących wielkie odłamy społeczeństwa wkraczamy niepostrzeżenie w epokę nowoczesnego *ikonoklazmu*. „Neopragmatystyczno-postmodernistyczny projekt kultury wyłącznie nasila radykalnie odpowiednie tendencje występujące już w kulturze nowoczesnej, nie wyłania się *ex nihilo*.”<sup>8</sup>

Analiza J. Kmity oparta jest na rozróżnieniu regulacyjnych i sprawczych aspektów zachowań ludzkich. Te pierwsze tworzą sferę symboliczną i komunikacyjną, te drugie zaś sferę aktywności technologicznej. Cechą specyficzną nowoczesnej kultury (zapoczątkowanej pod koniec XVIII wieku) jest szczególna uwaga, jaką poświęca ona rozdzieleniu wzorów zachowań pierwszego typu, od wzorów drugiego typu. Racjonalność, pojmowana na sposób nowożytny, bez mała utożsamiałaby się z dbałością o to rozróżnienie, nieobecne przecież w kulturach trybalnych. Co więcej, nowoczesna kultura „zainteresowana” jest w promowaniu „odczarowywania świata” nie tylko w ten sposób, że odrzuca jako nieracjonalne angażowanie wzorów pierwszego typu do bezpośredniej „obsługi” działań z drugiej sfery. Nowoczesny projekt kultury zakładałby odczarowanie sa-

<sup>8</sup> J. Kmita, *op. cit.* s. 252.

mej sfery symbolicznej. Polegałoby ono na odebraniu mocy, ponadindywidualnej wartości, wszelkim wzorom działań ze sfery symbolicznej. Kultura nowoczesna zakwestionowała w ten sposób najpierw regulacje światopoglądowe. Obecnie, jak można mniemać, cały proces nabiera rozpędu i obejmuje już wzory relacji symbolizowania komunikacyjnego. Jasną więc rzeczą będzie to, iż idiosynkratyczny, mimowolnie ironiczny, zdecentrowany, ale zarazem duetystycznie nastrojony osobnik jest cichym bohaterem opowieści ponowoczesnej. Można więc ustosunkowywać się do postmodernizmu na dwa sposoby: albo dokonać próby jego oceny jako projektu kultury, lub tak, że się uważa odnośne stanowiska filozoficzne za symptomy pewnego stanu rzeczy w kulturze. Otóż i pierwsze, i drugie rozwiązanie grozi jednak jakimś fundamentalizmem. W każdym przypadku trzeba by przecież albo dokonać globalnej oceny projektu, albo zakładać jakiś globalny stan rzeczy. Dlatego też Autor kończy swą „opowieść” wypowiedzią – jak sam stwierdza – „prywatną”. Nie wierzy J. Kmita w realizację owego projektu a jednocześnie sympatyzuje z pomysłem kultury, „w ramach której nikt nie byłby przymuszany do pozorowania choćby – takiego a nie innego wyboru światopoglądowego”<sup>9</sup>.

Trudno być antyfundamentalistą, sędzę, że jeszcze trudniej być biernym antyfundamentalistą, trudno bowiem pozbyć się wiary w słowa i rzeczy i zachować jednocześnie przekonanie, że warto serio tych pierwszych używać dla uchwycenia tych drugich.

#### SUMMARY

The present study is devoted to the problems discussed in J.Kmita's book: *Jak słowa łączą się ze rzeczami* (How Words Connect with Things). The main issue, the question about the reasons of fundamentalism and antifundamentalism in modern culture and philosophy, is resolved by J.Kmita according to the spirit of moderate (passive) antifundamentalism. A passive antifundamentalist, in Kmita's view, differs from a radical antifundamentalist in that he only gives up discussing the questions like: which knowledge of the world is valid?, which system of values is (ultimately) right?, etc. The problem is that also this issue seems the most interesting for Kmita: to what extent, to what limits can culture go to afford antifundamentalist solutions without losing the foundations of its own existence? On the other hand, to what extent can antifundamentalism (for example epistemological or ontological) defend itself as theory that describes some culture? Kmita's passive antifundamentalism could be interpreted as a certain theoretical compromise that would, at the same time, mark the necessary conditions, communicatively understood, of the continuing existence of culture.

<sup>9</sup> J. Kmita, *op. cit.* s. 299.