

Carl Humphries

Metafizyka, teoria krytyczna i iluzja autoreprodukcyjności kultury

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (15), 87-102

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Metafizyka, teoria krytyczna i iluzja autoreprodukcyjności kultury

Myśl, że żyjemy w kulturze, która powiela charakteryzujące ją wartości, idee oraz wzorce zachowań na sposób pozostający poza ludzką kontrolą, stała się głównym problemem dla wielu teorii próbujących opisać współczesne społeczeństwo. Takie teorie mogą dotyczyć, z jednej strony, społecznych i kulturowych uwarunkowań „ponowoczesności” bądź też wyrażać swe autorefleksyjne, wyraźnie „ponowoczesne”, stanowisko w tym, że nie wychodzą od próby opisu rzeczywistości, ale od ustosunkowania się do ważkich dla teorii w ogóle wniosków, jakie niesie z sobą podejrzenie, że kultura, z teorią włącznie, podlega mechanizmom autoreprodukcji.

Te dwa punkty wyjścia, choć od siebie niezależne, dają początek perspektywom, które często zlewają się w jedną wizję całej kultury człowieka, przypisując jej autoreprodukcyjność. Taki ogląd jednakże sprawia, że naszą obecną sytuację traktuje się paradygmatycznie, co jest wynikiem destabilizującego wpływu rewolucji informacyjnej oraz globalizacji. Biorąc pod uwagę tempo, w jakim poszczególne elementy naszej kultury mogą się globalnie rozprzestrzeniać, trudno mniemać, że pozostają one niezmiennie w różnych momentach naszego z nimi rzeczywistego spotkania. W takim układzie, kuszącym jest założenie, że zjawiska kulturowe nie nabierają swojego znaczenia w trakcie owych spotkań – czyli nie zależy ono od roli, jaką odgrywają w naszym życiu – ale wywodzą je ze swego umiejscowienia w bardziej arbitralnie uzasadnianym abstrakcyjnym systemie. Jeśli rzecz ma się właśnie tak, to możemy również założyć, że podobne uwarunkowania odnoszą się do procesów określających, które formy kultury przetrwają. Innymi słowy mogłoby się wydawać, że kultura – przynajmniej nasza kultura współczesna – sama się powiela.

Jednakże twierdzenie, że cechuje to tylko naszą kulturę, a twierdzenie, że autopowielanie dotyczy kultury *per se*, wciąż pozostają dwoma odrębnymi twierdzeniami. Te dwa twierdzenia są jednak w praktyce trudne do rozdzielania, gdyż to drugie twierdzenie formułuje się w procesie autorefleksyjnego teoretyzowania na temat tego, co dla jednostki oznacza przynależność do kultury, którą stara się zrozumieć. Jest to rodzaj teoretycznej refleksji wzorowanej na „hermeneuetyce”, który pozornie posiada potencjał, aby wchłonąć i unieszkodliwić jakiegokolwiek twierdzenie przeciwne głoszące, że nie całą kulturę z konieczności cechuje autoreprodukcyjność. Na przykład można by wysunąć argument, że podobna antyteza nigdy nie byłaby potraktowana po-

ważnie, gdyż nie sposób wyzbyć się podejrzania, iż może nasze skłonności do rozumienia kultury jako zjawiska, którego problem samopowielania się nie dotyczy, już są wynikiem działania takich mechanizmów dlatego, że podobna antyteza przecież współbrzmi z dominującą *wewnątrz* naszego kręgu kulturowego, tradycyjną wizją kultury *per se*.

Jeśli zatem pogląd, że kultura jako taka nie jest z konieczności samopowielająca się, nie uzyska odpowiedniego punktu podparcia w rezultacie podobnych teoretycznych zabiegów, to również trudno będzie wyjaśnić, dlaczego pożądanym byłoby przyznanie, że *nasza* kultura jakimś trafem przejawia cechy autoreprodukcyjności, równocześnie odmawiając słuszności tezie, że taka autoreprodukcyjność zawsze towarzyszy kulturze w ogóle. Możemy mieć jednak dobre powody dla obrania właśnie takiej pozycji. Na przykład możemy mieć poczucie, że istnieją niepożądane aspekty funkcjonowania w samopowielającej się kulturze, które należałoby zmienić. Postulowanie podobnego projektu społecznych zmian mogłoby okazać się bezskuteczne, jeśli to, co problematyczne w naszym obecnym kontekście, okazałoby się nieodzownym przymiotem wszystkich kultur. Kłopoty sprawia tutaj fakt, że formułowanie dziś podobnych krytycznych uwag na temat naszego społeczeństwa pociągałoby za sobą konieczność podważenia tezy o autoreprodukcyjności kultury w ogóle, a to z kolei jest kłopotliwe właśnie dlatego, iż owa teza została autorefleksyjnie rozwinięta z pozycji „hermeneutycznej”. A to z kolei współgra z często spotykanym przecuciem, że człowiek nie może w żaden radykalny sposób wyzbyć się swych kulturowych uwarunkowań.¹ Ktoś jednak, kto próbowałby rozwinąć krytykę tezy o autoreprodukcyjności kultury, dowodząc, że kultura nie musi zawsze się tym odznaczać, z konieczności postępuje wbrew podobnemu przecuciu. Ów krytyk musiałby przyznać, że sam należy do *naszej* kultury – którą w tym przypadku postrzega, pod pewnymi względami, jako mającą tendencję do samopowielania się – jednocześnie zaprzeczając, że jego własna pozycja jest jedynie wynikiem tej tendencji. Takie zaprzeczenie nie może być realnie silne i znaczące, jeśli krytyk, który je wygłasza, nie występuje z „wolnej od kulturowych uwarunkowań pozycji” (*a culture-transcendent perspective*).²

Jednym z problemów zatem jest fakt, że powoływanie się na takie upozycjonowanie jest sprzeczne z wyżej wspomnianym przecuciem. Ale owa intuicja sama w sobie jest raczej niejasna, nawet jeśli tylko dlatego, że precyzyjnie nie definiuje, czym kultura właściwie jest ani dlaczego miałyby wyznaczać granice naszego pojmowania rzeczywistości. Znacznie poważniejsze problemy pojawiają się, kiedy taki rodzaj niejasnego przecucia motywuje bardziej rozbudowaną krytykę społeczeństwa, dla którego idea „niezdeternowanej kulturowo pozycji” funkcjonuje w ramach szerszego aparatu poję-

ciowego, którym społeczeństwa ludzkie posługują się do maskowania, i tym samym podtrzymywania, niepożądanych warunków społecznych pod pozorem normalności. Taka krytyka jest powszechnie znana w rezultacie wpływu, jaki poststrukturalizm wywarł na teorię literatury czy studia kulturowe. Poststrukturalizm postrzega ideę „wolnej od kulturowych uwarunkowań pozycji” jako część zbioru założeń podtrzymywanych przez zachodnią metafizykę i wykorzystywanych do wytworzenia złudzenia o naturalności władzy.³ Teoretycy, tacy jak Derrida czy Foucault, usiłowali podważyć owe założenia, głównie poprzez zakwestionowanie dwóch najważniejszych podwalin metafizyki: po pierwsze, twierdzenia, że znak z konieczności posiada stałe, kolektywne znaczenie, na podstawie którego możemy pewnie wnioskować o komunikacyjnych intencjach mówiącego/pisarza; po drugie, twierdzenia, że formy dyskursu, ograniczone jedynie bezstronnymi normami obiektywności i racjonalności, mogą posłużyć do neutralnego wyłożenia i rozpowszechniania wiedzy.⁴

Obydwie te krytyki sugerują, że gdybyśmy zostali omamieni czynionymi w imieniu języka i wiedzy postulatami, że wolność od kulturowych uwarunkowań istnieje, byłibyśmy tego nieświadomi. Dzięki temu może się nam wydawać, że jedyne bezpieczne do przyjęcia postulaty to takie, które autorefleksyjnie biorą pod uwagę możliwość potencjalnego omamienia i, z racji tego, z założenia wykluczają istnienie takiej pozycji. Ucina to jednak dyskusję czy cechą kultura *per se* jest autoreprodukcyjność, czy też nie oraz, jak już wcześniej sugerowałem, czy można by uzasadnić potrzebę wypracowania takiej perspektywy krytycznej, która by przypisywała tę właściwość tylko naszej kulturze. Wygląda więc na to, iż powinniśmy się zastanowić czy wyszukanie alternatywnych punktów podparcia dla teorii, która przynajmniej podtrzymywałaby powyższą dyskusję, jest w ogóle wykonalne.

Być może dobrym punktem wyjścia będzie nakreślenie paraleli pomiędzy powyższym scenariuszem a narastającą frustracją zrodzoną wśród tych, którzy uważają, że idący zbyt daleko kulturowy relatywizm przestaje służyć celom, które początkowo czyniły go popularnym wśród liberalnych intelektualistów Pierwszego Świata. Spostrzeżenie, że polityczna poprawność, w swym poszukiwaniu wolnej od dyskryminacji przestrzeni publicznej, w rzeczywistości blokuje debatę w kwestiach newralgicznych dla społeczeństwa wielokulturowego; uciekanie się do retoryki kulturowego relatywizmu przez Busha i Blaira w celu usprawiedliwienia polityki globalnie narzucanego kulturowego i ekonomicznego liberalizmu; oraz nie całkiem niewyszukane wykorzystanie argumentów kulturowych relatywistów przez prawicowe organizacje, takie jak Brytyjska Partia Narodowa (nie wspominając już o zasłanianiu się nimi, gdy trzeba uzasadnić praktyki honorowych mordów

czy obrzezania kobiet w społeczeństwach Drugiego i Trzeciego Świata) – wszystkie te powyższe zjawiska niewątpliwie wywołały zamęt, kwestionując przekonanie, że świecki indywidualizm liberalny oraz kulturowy relatywizm plasują się po tej samej stronie frontu w walce przeciwko absolutystycznym dogmatom, niezależnie od tego czy okazałyby się one wytworami racjonalizmu, czy też fundamentalizmu. Natomiast, jak zauważył recenzent niedawno wydanej antologii gromadzącej głosy dysydentów wewnątrz teorii kultury, nikt jeszcze nie zaproponował teoretycznej alternatywy, która wychodziłaby poza powyższe paradoksy, a jednocześnie wciąż podejmowałaby kwestie, które na samym początku inspirowały krytycznie zorientowany relatywizm kulturowy.⁵ Krytycy współczesnej teorii kultury oraz studiów kulturowych mają w zwyczaju przyjmować jego wewnętrzne niespójności za *de facto* dowód na potrzebę albo wskrzeszenia tradycyjnego, zdroworozsądkowego metafizycznego realizmu, albo uformowania zbioru praktycznych wyznaczników odwołujących się do norm racjonalności i praktyk naukowych, które przecież stanowią uprawomocnienie dla samych siebie. I tutaj pojawiają się kolejne trudności: ponieważ powyższe stanowiska nie odnoszą się do zajmującej teorię krytyczną problematyki kultury, nie czynią one zatem nic, aby rozwiązać podejrzenie, że to, co tak naprawdę proponują, jest powrotem do starych autorytatywnych systemów wartości, raz jeszcze gotowych zamienić się w narzędzia społecznego ucisku w rękach kogokolwiek, kto akurat dzierżyłby polityczną i ekonomiczną władzę. Można tutaj również zaobserwować nasilający się impas między teoretykami gotowymi przyznać status kulturowego transcendentalizmu przynajmniej niektórym przejawom społecznej normatywności, gdyż uważają oni to za konieczną podstawę jakichkolwiek pozytywnych działań, a tymi, którzy uparcie podkreślają, że autorefleksyjna logika hermeneutycznego formułowania teorii z zasady zakłada sceptycyzm wobec wszelkich twierdzeń zabarwionych owym transcendentalizmem.

Jednym ze sposobów przezwyciężenia powyższego impasu byłoby dowiedzenie, że samoświadome stanowisko przyjęte przez wielu teoretyków kultury trapią wewnętrzne niespójności, podobne do tych, które zdaniem tych samych teoretyków charakteryzują zachodnią metafizykę – pod warunkiem naturalnie, że można by było tego dokonać bez zakładania prawdziwości metafizyki.⁶ Na przykład, podobnie jak teoria krytyczna dowodzi, iż zachodnia metafizyka i jej dyskursy wytwarzają iluzję wolności od kulturowego uwarunkowania, a co za tym idzie, swej zasadności, można by, na przykład, wykazać, że dekonstrukcja lub krytyka Foucaulta rodzą z kolei iluzję, iż realnie tylko one mogą krytycznie zmierzyć się z tradycją metafizyczną. Chodzi tutaj o to, że w swym tropieniu wyrw i szczelin w metafizycznie uwikłanych dyskursach, powyższe odczytania same stają się dyskursami, które, w podobny,

jak to czyni przedmiot ich krytyki sposób, przydają sobie zasadności. Ale jak można wykazać ową problematyczność bez uprzedniego rozstrzygnięcia czy dyskursy oparte na metafizyce są rzeczywiście mylące z racji tego, iż powołują się na swój kulturowo niezdeterminowany status, a więc na uniwersalizm? Gdzie doprowadziłoby to z kolei rozważania czy kultura jest z definicji autoreprodukcyjna?

Chciałbym posłużyć się paroma założeniami Wittgensteina, aby, po pierwsze, wykazać, iż podobne podważenie autorefleksyjnej logiki teorii od wewnątrz jest jednak możliwe; po drugie, aby zaproponować, iż ten gest jest ściśle związany z określeniem sposobu, w jaki powinniśmy podchodzić do pytania czy kultura jest, czy też nie jest autoreprodukcyjna.

W *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein (1922) zgłębia problem, co to znaczy myśleć, że świat poddany jest prawom logiki – co byłoby prawdą, gdyby podstawowe normy racjonalności, które ograniczają większą część naszego codziennego posługiwania się językiem, byłyby mimo wszystko dla nas metafizycznie znamienne. Później jednak, jak wiadomo, Wittgenstein odwrócił się od swych wczesnych postulatów na rzecz podejścia odrzucającego wszelkie dogmatyzujące teorie prawdy i znaczenia.⁷ Proponuję potraktowanie wczesnego dzieła Wittgensteina w kategoriach eksperymentu myślowego, który pomoże nam zrozumieć, co oznacza przyjęcie światopoglądu opartego na założeniach metafizyki dla kogoś, kto *rzeczywiście* wierzy w jej zasadność.⁸ Umożliwi nam to, myślę, dostrzeżenie, dlaczego tego typu krytyka metafizyki, jaką przeprowadzają teoretycy kultury pod hasłami poststrukturalizmu, może osiągnąć swe cele tylko kosztem stania się kolejnym metafizycznym dyskursem, takim samym jak te, których założenia słusznie podważa, jeśli trafną okazałaby się diagnoza społecznych konsekwencji takich dyskursów. Oczywiście fakt, iż podobne kulturowe teoretyzowanie samo sobie przeczy, nie może liczyć się jako dyskwalifikujące zastrzeżenie w oczach jego zwolenników, ponieważ wszelkie normy racjonalnej spójności są dla nich i tak podejrzane. Ale powiązanie tego faktu z wnioskami późniejszego dzieła Wittgensteina, mam nadzieję, ukaże, w jaki sposób snucie takich teorii generuje samo się uwiarygodniające zapętlenia na wzór tych, które tropią w kulturach bazujących na metafizyce i racjonalności. Wynika z tego, że powyższe teoretyzowanie jest współwinne naszej ślepoty na potencjalne, manipulacyjne formy społecznego ucisku.

Zasadniczym wnioskiem *Tractatus* jest twierdzenie, że jeśli usiłujemy zgłębić ideę, iż istnieją jasno określone, a z drugiej strony, absolutne granice naszej rzeczywistości (bądź też możliwości myślenia o niej), które odpowiadałyby logicznym ograniczeniom determinującym nasze mówienie i myślenie, to popadamy w nonsensowność. Dzieje się tak dlatego, że sama idea

owych granic *jako* granic – czyli jako czegoś wyraźnie określonego i pewnego – miałyby tylko sens, gdyby rozważać ją z perspektywy, której udało się poza nie wyjść, umożliwiając dostrzeżenie tego, co się po tamtej stronie konkretnie znajduje. Gdyby powyższe ograniczenia były absolutne – a takie właśnie musiałyby być, gdyby logika „ciąła świat wzdłuż jego spoin” (zgodnie z postulatami tradycyjnego metafizycznego filozofowania) – to właśnie taka perspektywa byłaby *nieosiągalna*. Gdyby prawa logiki potraktować wiążąco, myśli, które według jej przykazań byłyby niemożliwe do pomyślenia, nie mogłyby być przecież pomyślane, dlatego nigdy byśmy się nie dowiedzieli, jakie, jeśli w ogóle, miałyby one być.

Wittgenstein sądził, że jesteśmy tutaj oszukiwani przez fałszywe wyobrażenie tak głęboko osadzone w gramatyce naszego języka, że z łatwością udaje nam się tego paradoksu nie zauważać. Rozprawiamy o logice i jej manifestacjach w języku, jak o czymś ograniczającym nasze myślenie i wypowiedanie się o świecie, a równocześnie sądzimy, iż owe granice odpowiadają ograniczeniom określającym niezależne od naszej percepcji istnienie świata. Jednakże założenie, że owe granice są „narzucone” zakłada istnienie czegoś poza nimi – co przecież byłoby prawdą, gdybyśmy rozważali koncept granic w odmiennych, bardziej przyziemnych kontekstach. To z kolei pociąga za sobą odwrotne spostrzeżenie, a mianowicie, że logiczne ograniczenia nie dotyczą całej rzeczywistości, ale jedynie dostępnych nam jej aspektów. Z tego wynika, że posługujemy się terminem „granica” w sposób, który pokazuje, że jego funkcjonowanie w różnych kontekstach nie jest dla nas całkowicie jasne.

Ten stan rzeczy Wittgenstein uczynił odpowiedzialnym za złudzenie, że kiedy filozofowie usiłują objaśnić jak i dlaczego logika wyklucza pewne myśli i zdania jako nonsens, a sensowność innych uznaje, dochodzą oni do czegoś istotnego. Ale ważniejszy wniosek jest taki, że rodzi to kolejną iluzję. Podobne myślenie zakłada, że możemy sobie wyobrazić, jak rzeczywistość jawi się komuś, kto przyjmuje pewne prawdy metafizyczne i utrzymuje ważność niektórych form logiki, jeśli równocześnie potraktujemy powyższy światopogląd jak tylko jeden z wielu możliwych, współistniejących światopoglądów. Iluzja to tutaj sążenie, że możemy swobodnie się przemieszczać pomiędzy tymi dwiema pozycjami i traktować je jakby były one współmierne. Możemy uznać, iż to, co taka osoba przyjmuje bezkompromisowo za rzeczywistość i to, co my postrzegamy tylko jako jeden z możliwych punktów widzenia, odpowiada, wprawdzie dwojako zinterpretowanemu, ale przecież wciąż temu samemu zbiorowi ograniczeń.⁹ Nasz sceptycyzm wobec czyichś bezkompromisowych przekonań oraz zobowiązań może się wydawać jedynie sposobem na przyjęcie ich bardziej naiwnego punktu widzenia w ramy naszego w taki sposób, że sceptyczne, relatywistyczne stanowisko wyprze bądź zastąpi swe

przeciwieństwo. Dla Wittgensteina byłoby to nonsensem, gdyż mówienie o metafizyce i logice językiem osoby, która w ich zasadność rzeczywiście wierzy, rozmija się z mówieniem jedynie o jednym z wielu światopoglądów kulturowych, gdzie metafizyka i logika tylko ów konkretny światopogląd wyraża. Połączenie tych dwóch perspektyw oznaczałoby przypisanie im wspólnego szkieletu pojęciowego, który składałby się ze sztywnych granic narzucanych rzeczywistości właśnie przez metafizykę i logikę, a definiowanych zarówno *jedynie* od wewnątrz (jako granice absolutne bez „drugiej strony”), jak też *równocześnie* od wewnątrz i z zewnątrz. To znaczy, że jeśli opiszemy podobną konstrukcję myślową w taki oto sposób – tj. w kategoriach, którym udaje się uniknąć nieporozumień czających się w gramatycznych dwuznacznościach powszechnie stosowanego języka – wyjdzie nam nonsens.

Widzimy więc, że teoretyk kultury posługujący się autorefleksyjnym „hermeneutycznym” rozumowaniem napotyka pewien dylemat. Takie rozumowanie jest istotne dla kwestii czy kultura sama się powiela, czy też nie, ponieważ może ono implikować, że cele relatywizmu kulturowego są jedyną właściwą reakcją w obliczu istniejącego podejrzenia, że nasza kultura nas oszukuje, gdyż tradycyjnie przyjmuje założenia metafizyki i prawa logiki. Ale to prowadzi do odrzucenia możliwości objęcia perspektywy wolnej od kulturowego uwikłania, co z kolei problematyzuje myśl, że nawet, jeśli cechą naszej kultury jest autopowielanie, nie wszystkie kultury muszą się tym odznaczać. Problemem teoretyka kultury jest fakt, że nie można zasadnie przyjąć autorefleksyjnej, hermeneutycznej postawy bez równoczesnego przyznania, że ktoś inny również może taką postawę przyjąć: przecież logika postulatów kulturowego relatywizmu to wręcz narzuca. Ale jeśli komuś, kto bez zastrzeżeń akceptuje pewne metafizyczne postulaty oraz reguły logiki, przyzwoli się na autorefleksję, to wtedy dojdzie on do tych samych wniosków przytaczanych przez Wittgensteina w *Tractatus*, które to wnioski, jak to zostało już ukazane, nie mogą stać się podporą postulatów o współmierności metafizycznego myślenia oraz teorii dopuszczającej współistnienie różnych krytycznych stanowisk.

W tym świetle teoria kultury, ze swymi próbami obruszenia fundamentów tradycyjnej metafizyki w ramach ogólnego, krytycznego upozycjonowania wobec nowoczesnego społeczeństwa, grozi i atakuje jak bezzębny potwór. Powyższa argumentacja nie daje bowiem jakichkolwiek podstaw do sądzenia, iż można przekonywać ludzi, że pewne problematyczne aspekty naszego społeczeństwa bądź kultury nie są częścią wiecznego porządku rzeczy, a więc mogą i powinny podlegać zmianom. Oznaczałoby to przecież twierdzenie, że postawa krytyczna jest lepsza niż postawa niekrytyczna, co z kolei sugerowałoby możliwość zasadnego oszacowania względem siebie tych dwóch sta-

nowisk. Jednak jedyne rozwiązanie, które utorowałoby drogę jakiegokolwiek wiarygodnej krytyce, to właśnie uparte obstawanie przy takiej współmierności. Ów upór natomiast jest kłopotliwy, gdyż oznacza on niezgodę na to, aby inni również posługiwali się hermeneutyczną autorefleksją, kiedy miałyby to prowadzić do pojawienia się niepożądanych przez nas wniosków. W tej sytuacji, właśnie przez taką niezgodę, sugerowalibyśmy słuszność i niepodważalność naszych odmiennych wniosków. Stąd cenę, jaką przyjdzie nam zapłacić za sądenie, iż możliwe jest krytyczne starcie między teorią kultury a tradycyjną metafizyką, stanowi zgoda na to, że samoświadoma, hermeneutycznie rozwinięta wersja kulturowego relatywizmu przekształci się w kolejną przesiąkniętą metafizyką strukturę pojęć.

Można podjąć próby rozróżnienia między ową strukturą a tradycyjną metafizyką poprzez zastrzeżenie, iż nasza zgoda na posługiwanie się pewnymi niepodważalnymi twierdzeniami jest decyzją *strategiczną*, co również powinno zmniejszyć jej społecznie problematogeniczny potencjał, czego nie udało się dokonać dyskursom opartym na tradycyjnej metafizyce. Takie względy strategiczne mogą wpływać z pewnych etycznych ideałów, których żaden cywilizowany człowiek nie byłby w stanie zakwestionować.¹⁰ Ta ostatnia myśl okaże się jednak bezwartościowa, kiedy uświadomimy sobie, że strategiczna waga owych przeczuć i ideałów może być w *rzeczywistości* ustalona jedynie poprzez uprzednie udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak powinniśmy myśleć i działać, kierując się nimi, w świetle mniej lub bardziej dookreślonej, ogólnej interpretacji świata, natury człowieka itp.¹¹

Kolejnym ważnym zastrzeżeniem, które przemawia przeciwko powyższemu stanowisku, jest fakt, że nawet, jeśli możliwe by było wykazanie, że owa strategia nie podsyca lub normalizuje takie problemy społeczne, w które również zamieszana jest metafizyka, to wciąż podpira się ono pewnymi założeniami na temat natury języka czy usytuowania człowieka w świecie, które, jeśli właśnie zaadoptowane w połączeniu z postulatami strategicznymi, staną się równie problemogenne jak dyskursy metafizyczne, z tym, że w innych sferach. Naleganie, że krytyczne podejście do metafizyki i kultury z zasady góruje nad bezkrytycznym, wydaje się być mniej doraźne, gdy towarzyszą mu wspomniane już wcześniej twierdzenia poststrukturalistyczne o naturze znaczenia i wiedzy. Postulaty poststrukturalizmu wspierają taką pozycję, ale tylko dlatego, że wiarygodność ich opisów, w jaki sposób znaczenie i wiedza się konstytuują, zależy od domniemania obecności kartezjańskich dualistycznych założeń; rzeczywiście owe założenia czynią postrzeganie człowieka jako istoty, która potrzebuje wyzwolenia od wiążących ją poszczególnych światopoglądów bardziej przekonującym niż sądenie, że jego egzystencja zależy od nich w jakiś bardziej bezwzględny sposób. Jednym z powodów,

dlatego tak ciężko teoretykom kultury uchwycić ten fakt jest to, że owo zrozumienie wymaga wprawdzie uświadomienia sobie złożoności sposobu, w jaki nasze własne uwikłanie w język się odbywa, w momencie, kiedy owe kartezyjskie założenia są obecne. Nie ma możliwości wyartykułowania tej myśli w ramach poststrukturalizmu dokładnie dlatego, iż domniemywa on istnienie owych założeń. Potrzebne jest więc alternatywne podejście do języka, które rygorystycznie odmawiałoby owym założeniom funkcjonowania od samego początku.

Dociekaniem Wittgensteina na temat natury języka oraz natury pojęć kieruje intuicja, iż aby miały one jakikolwiek wpływ na nasze życie, ich przyswajanie nie może odbywać się w sposób przypadkowy, czyli poza zrozumiałym kontekstem powtarzających się, ludzkich zachowań. Brak arbitralności umożliwia z kolei dostrzeżenie różnicy pomiędzy aktami sensotwórczego posłużenia się czymś, co uważamy za znak, a przypadkami arbitralnego wystąpienia tych samych zjawisk, które tkwią u podstawy powyższego zastosowania znaku. To rozróżnienie wymaga od nas, zdaniem Wittgensteina, uznania faktu, iż tylko w sensotwórczych momentach nawiązuje się szczególna relacja „wpasowania się” znaków w konteksty, w których się nimi posłużono, przy czym owa zależność jest zbyt specyficzna, by móc ją objaśnić inaczej niż poprzez stwierdzenie, że w powyższych przypadkach nastąpiło intencjonalne posłużenie się znakiem, by coś konkretnego *oznaczał*.¹² Stąd na pytanie, co wyznacza posiadanie znaczenia, da się jedynie odpowiedzieć odnosząc się do kontekstów, w których owo znaczenie miałyby się pojawić. A skoro wyżej wspomniane konteksty są zupełnie odmienne, a co za tym idzie, zaistniałe związki „wpasowania się” użytego znaku w owe konteksty mogą być bardzo zróżnicowane, niemożliwe jest dostarczenie odpowiedzi na powyższe pytanie, która stałaby się regułą. Jeśli takie rozumowanie jest poprawne, to nie da się dowieść słuszności głównego postulatu strukturalizmu i poststrukturalizmu, że znaczenia, od samego początku, ustanawiane są w zależności od pozycji, którą zajmują w całościowym systemie różnic znaczeniowych.¹³

Kluczową konsekwencją takiego rozumowania jest wniosek, że jeśli chcemy wypracować sobie system pojęć, potrzebny do wyrażenia tego, jak postrzegamy otaczającą nas rzeczywistość oraz określenia naszego, jednostkowego, w niej miejsca – musimy uprzednio zauważyć mechanizm zawiązania się relacji owego „wpasowania” użytego znaku do kontekstu użycia. Ale fakt dostrzeżenia owych relacji oznacza, że już wcześniej musieliśmy przyjąć z góry ustaloną interpretację istotnych aspektów takiego kontekstu, które, obok samych przypadków użycia znaku, stanowią elementy składowe powyższej relacji. Innymi słowy, wbrew sugestiom strukturalizmu i postmodernizmu, uprzednio określony związek ze światem jest dla nas warunkiem koniecznym,

poprzedzającym odkrycie możliwości, jakie się przed nami otwierają dzięki istnieniu dających się zwerbalizować pojęć. Równocześnie, dlatego, że ów związek stanowi uprzedni warunek konieczny dla wychwycenia poszczególnych form znaczeniowych, będzie on zawsze określany w powiązaniu z owymi formami. Więc jeśli sposobów sensownego odczytania znaków jest wiele – czyli sposobów ukonstytuowania się znaku jako znaku – i są one zupełnie odmienne, możemy jedynie określić, co jest z góry zakładane przez poszczególne formy lingwistyczne, co tym samym nie sugeruje istnienia żadnego absolutnego modelu rzeczywistości bądź pojmowania. Podejście Wittgensteina, co najmniej tak samo silnie jak to ma miejsce w przypadku postmodernizmu, opiera się więc dogmatycznym twierdzeniom ogarniającego i kształtującego rzeczywistość systemu metafizyki, ale dodatkowo unika jeszcze wniosków postmodernizmu, że wszelkie normatywne stanowiska podporządkowane są formalnemu systemowi znaczeniowemu, a przebiegu oddziaływań takiego systemu z tym, co zachodzi poza jego granicami – na przykład z okolicznościami jednostkowego użycia znaku – nie sposób przewidzieć. Proponowana przez Wittgensteina analiza może nam powiedzieć, które elementy rzeczywistości są z góry określone jako te, których prawdziwość zakładamy, *jeśli i kiedy* angażujemy się w pewne lingwistyczne praktyki, ale nie obliguje nas to do podejmowania żadnej z tych praktyk w sposób absolutny i bezwarunkowy. Dlatego też, jakiegokolwiek oskarżenia o skrywanie potencjalnych skłonności do hegemonii nie są w stanie zaszkodzić takiemu podejściu. Równocześnie jednak nie ma w nim miejsca dla idei – silnie obecnej w poststrukturalizmie – że język albo kultura, jako ogarniające całość naszego doświadczenia systemy znaczeń, mogą oddzielić jednostkę od świata, a co za tym idzie, odgrywać rolę wyłącznego pośrednika w ich wzajemnych relacjach.

Takie potraktowanie języka i znaczenia może uwydatnić zależność analiz krytycznych Derridy i Foucaulta od kartezjańskich założeń, jak również pokazać dlatego, jeśli jest taka zależność by się potwierdziła, powinniśmy się wystrzegać wyznawania podobnie samoświadomego, relatywistycznego oglądu kultury, który, jak to zostało już pokazane, pojawia się w debatach o autoreprodukcyjności kultury. Derrida, destabilizację znaczenia, która pojawia się dla niego w chwili, kiedy znaki ulegają rekontekstualizacji, uzasadnia jako konieczną konsekwencję wpisanej w nie wielokrotnej powtarzalności (*iterability*). Taki stan rzeczy może okazać się naszym wnioskiem, jeżeli założymy, za Derridą, że niezmiennosc znaczenia, gdyby istniało podobne zjawisko, musiałaby polegać na tym, iż znaczenie znaku w różnych społecznych kontekstach byłoby zgodne z tym, co kiedyś taki znak oznaczał dla swego użytkownika, a wszystko to w powiązaniu z formalnymi strukturami znaczeniowymi, które wyznaczają ramy jednostkowego, prywatnego, intencjonalne-

go kontekstu. W takim ujęciu znaczenie może być jedynie stale niestabilne, ale tylko na tle modelu, który definiowałby stabilność znaczenia. Biorąc pod uwagę fakt, że przez większą część naszego życia zachowujemy się tak, jakby znaczenia były niezienne, pretekstem do powoływania się na taki model nie może być sądzenie, że dostarczyłoby to zgrabniejszego wytłumaczenia naszego rzeczywistego postępowania. Zamiast tego, model ów musi odzwierciedlać jakieś głębsze przecucie, że, w ostateczności, w relacji ze znakami, którymi się posługujemy, liczy się indywidualne do nich podejście, czyli rola odgrywana w naszych świadomych i nieświadomych procesach mentalnych – nawet, jeśli nasze nastawienie do znaków nie miałyby wpływu na to, jak inni je odczytują. Tutaj z kolei chodzi o to, że powyższe przecucie jest wiarygodne tylko wtedy, kiedy w teoretycznych rozważaniach już wcześniej zawierzyliśmy tego typu kartezjańskim ramom pojęciowym, które starają się ugruntować autonomię podmiotu poprzez jego epistemologiczne zdefiniowanie jako bytu poprzedzającego nawiązanie jakiegokolwiek relacji z rzeczywistością.

W przypadku Foucaulta, podobną logikę zakłada stwierdzenie, że powinniśmy postrzegać dyskursy jako narzędzia rozpowszechniania różnych układów *episteme*, które z jednej strony wywierają wpływ na nasze postrzeganie rzeczywistości a z drugiej strony, równocześnie zmuszają nas do indywidualnych bądź kolektywnych zachowań, dzięki którym wydaje nam się, że to sama rzeczywistość potwierdza słuszność naszych obserwacji. Podobnie jak to miało miejsce u Derridy, i tutaj przekonanie, że podobne problematyczne zależności będą *zawsze* występowały, chociaż na pozór uzasadniają je badania historyczne, ukazujące, w jaki sposób rozkład sił w relacjach władzy moduluje poszczególne struktury wiedzy, w rzeczywistości potrzebuje silniejszego dowodu, jeśli tak zarysowane zależności miałyby wyrażać wiarygodną *ogólną* tezę na temat wiedzy oraz jej dyskursów. Takim dowodem mogłaby być podstawa do sądenia, że będący sam dla siebie uprawomocnieniem *każdy* model *episteme* jest z natury represyjny. Podobna myśl wydaje się również tylko przekonująca w kontekście systemu kartezjańskiego, ponieważ sugeruje sensowność twierdzenia, że indywidualny podmiot posiada jakiś radykalnie autonomiczny potencjał poprzedzający wszelkie rzeczywiste epistemiczne bądź nieepistemiczne związki ze światem.

Podobne kartezjańskie rozważania przydają wiarygodności takiej formie radykalnego indywidualizmu, która z łatwością wywołuje poczucie, że krytyczne podejście do ustalonych norm myślenia jest naturalnie bardziej zasadne niż podejście bezkrytyczne. Takie poczucie jednak kosztuje. Wittgensteina alternatywne postrzeganie języka koncentruje się na sytuacjach, kiedy można dostrzec różnicę między sensotwórczym posługiwaniem się znakami a zu-

pełnie przypadkowymi, arbitralnymi zjawiskami. Dzięki temu Wittgenstein zwraca uwagę na fakt, iż wiele sposobów naszej koegzystencji ze światem i innymi ludźmi, koegzystencji, która opiera się przecież na języku i pojęciach, również zależy od społecznych kontekstów, gdyż nadają one znaczenie, i w ten sposób umożliwiają zrozumienie językowi w prywatnym kontekście. Aby owe formy języka i pojęć z powodzeniem odegrały tak nakreśloną rolę w naszym życiu, ich znaczenie musi zgadzać się z powszechnie i szeroko przyjętym ich rozumieniem, co dla Wittgensteina oznacza istnienie równie powszechnie podzielanego kontekstu takiej interpretacji. Takich kontekstów dostarczają nam społeczne praktyki i formy życia społecznego, ale trzeba je podtrzymywać przez czynne współuczestnictwo – a więc formę aktywności, która uwydatnia potencjalne przejawy kulturowego obezwładniania, odbierania głosu (*cultural disempowerment*). Poststrukturalizm nie jest w stanie w pełni ukazać ważkości tego zjawiska. Zazwyczaj przejawiamy tendencje do wyobrażania sobie, iż kulturowe osłabianie pozycji odbywa się poprzez pozbawianie prawa głosu potencjalnie niezależnej jednostki, a w związku z tym, są one niezdolne do wymuszenia na społeczeństwie uznania swych poszczególnych tożsamości, potrzeb czy wartości. Poststrukturalizm wydaje się więc – przynajmniej na pierwszy rzut oka – oferować idealne ramy teoretyczne do poruszenia tego problemu. Ale w naszym obecnym, poddanym globalizacji środowisku może się okazać, że bardziej fundamentalne zagrożenie nadciąga ze strony coraz częstszego osłabiania świadomości, iż potrzebne nam są społeczności, w których żyjemy, aby odczuć emocjonalnie więzi z rzeczywistością – z otaczającym nas światem i ludźmi. Dzieje się tak, ponieważ różne formy społecznego rozpadu sprawiają, iż jednostki współtworzące owe społeczności nie widzą potrzeby aktywnego zaangażowania, które przecież przyczyniłoby się do zadziergnięcia emocjonalnych więzi, podtrzymując również istnienie takich społeczności.

Chodzi więc o to, że bezwzględne uznanie *de facto* wyższości perspektywy krytycznej nad bezkrytyczną, które stanowiłoby alternatywę dla przekonania, iż relatywizm kulturowy i metafizyka są wyraźnie niewspółmierne, w rezultacie doprowadza do przyjęcia poststrukturalistycznych definicji znaczenia i wiedzy, które z kolei pomogą nam uzasadnić sensowność opowiedzenia się za stanowiskiem krytycznym. Ale to również oznacza bezwzględne uznanie prawomocności zasad kartezyjańskich, które przecież uzasadniają sam poststrukturalizm. Jednakże przyjęcie powyższego stanowiska wznosi teoretyczną barierę między jednostką a zasobami pojęciowymi, które są jej niezbędne, aby mogła należycie sprzeciwić się społecznemu rozpadowi, a to dlatego, że takie zasoby musiałyby dopuszczać poglądy na rolę języka i pojęć, które podważałyby słuszność takiego stanowiska. Pomocną tutaj, jak

to pokazuje Wittgenstein, może stać się tylko niezgodą na posługiwanie się kartezjańskimi założeniami w jakichkolwiek wstępnych próbach wyjaśniania natury języka czy dyskursu. Fakt, że objęcie krytycznego bądź relatywistycznego stanowiska wobec kultury uniemożliwia wykluczenie założeń Kartezjusza, sugeruje, że kulturowy relatywizm, na swój własny sposób, dopuszcza i utrwała podobnie zawoalowane, dyskursywne tłumienie potencjalnego sprzeciwu, co dla Foucaulta było cechą wszelkich form racjonalności i metafizyki.

Przyjęcie samoświadomej hermeneutyki jako podstawy dla relatywizmu kulturowego oraz jako powodu dla uznania, iż niemożliwe jest występowanie ze stanowiska niezdeterminowanego kulturowo, jednocześnie sugerując, że nie ma innego wyjścia, jak tylko zgodzić się ze stwierdzeniem, że cała kultura jako zjawisko musi ulec samopowieleniu, stawia kulturowy relatywizm w beznadziejnym położeniu, ponieważ nie jest on w stanie zrealizować swego krytycznego programu. Albo musi kulturowy relatywizm nabrać dystansu do metafizyki, co z kolei, jak nasze omówienie *Tractatus* pokazało, spowodowałoby, że nie mógłby zachwiać jej dyskursami; albo musi on stać się kolejną wersją samej metafizyki, co sprawiłoby, że stałby się równie odpowiedzialny za niszczące społeczne mechanizmy, za których utrwalenie obwinia przecież metafizykę.

Ponieważ traktowanie kultury jako zjawiska, które z definicji nie cechuje się mechanizmem samopowielania, wymaga od nas próby wyjścia poza ramy *naszej* kultury, która w istocie może posiadać taki mechanizm z czysto przypadkowych, historycznych i społecznych powodów, to owa próba szerszego spojrzenia zmusza nas do zajęcia stanowiska w kwestii czy „wolna od kulturowych uwarunkowań pozycja” jest w ogóle możliwa. Z pozoru rozstrzygnięcie tego problemu wydaje się polegać na prostym wyborze między tradycyjną metafizyką bądź jakąś formą kulturowego relatywizmu, który jej się wyrzeka, ale w tym miejscu powinno już być jasne, iż wiara w to, że podobny wybór miałby sens, jest iluzją. Albo jest on zupełnie arbitralny, ponieważ te dwa systemy założeń są po prostu niewspółmierne, albo jest bez znaczenia, gdyż, w końcowym rozrachunku, obydwa te stanowiska sprowadzają się do dwóch wersji metafizyki. Więc jeśli angażujemy się w dyskusję na temat tego, w jaki sposób kultura sama się powiela, założywszy wcześniej, że *rzeczywiście* odznacza się takim mechanizmem, ponieważ jakakolwiek alternatywa dla takiej debaty oznaczałaby powrót do metafizyki (a co za tym idzie, uznanie możliwości istnienia „pozycji wolnych od kulturowych ograniczeń”), czynimy tak na skutek arbitralnego wyboru, a sądzenie z kolei, że mechanizm samopowielania się kultury *per se* został uznany za faktyczne zjawisko, które powinniśmy przedyskutować, jest tylko iluzją.

Dzieło Wittgensteina również sugeruje, że nie musimy się zgadzać na tę przypadkowość. Sposób, w jaki omawia on warunki, w których dostrzegamy fakt, że znaki *posiadają* znaczenie, sugeruje, że nawet najbardziej sceptyczne formy krytycznego dyskursu, które usiłują podważyć wszelkie normy myślenia, zakładają nasze uczestnictwo we wspólnych praktykach językowych, a tym samym nasz współdziałanie w społecznych formach życia, które to formy wyznaczają potrzebny kontekst dla takich praktyk. Pytanie, w jakim stopniu powyższe formy życia społecznego skazują nas na przyjęcie takich norm myślenia, z większymi bądź mniejszymi wątpliwościami, lub też na całkowite ich odrzucenie, musi pozostać otwarte dla kogoś, kogo taka argumentacja przekonuje. Takie rozwiązanie pozwoli nam na przesunięcie uwagi z dogmatycznych twierdzeń, wysuwanych zarówno przez tradycyjną metafizykę jak i kulturowy relatywizm, i pozwoli na podjęcie nieco innej problematyki, a mianowicie na zbadanie, które wzorce myślenia wykorzystywane są w praktyce, w konkretnych obszarach i aspektach naszego życia. Myślę, że powyższe podejście stanowi pierwszy krok na drodze do otwarcia właściwej dyskusji na temat tego, czy kultura jest rzeczywiście autoreprodukcyjna, gdyż sugeruje, że takiej debacie nie musi przeszkadzać fakt, iż prowadzi się ją wewnątrz *naszego* kręgu kulturowego, gdzie, zupełnie niezależnie od jej podjęcia, można do pewnego stopnia zaobserwować przejawy funkcjonowania takiego mechanizmu.

Przełożyła Karolina Lebek

Przypisy:

¹ Taki sposób rozumowania wychodzi daleko poza rejon początkowego posługiwania się hermeneutyką w opisie wyznaczonej horyzontem rozumienia egzystencji człowieka, gdzie przede wszystkim chodzi o nakreślenie egzystencjalnych możliwości oferowanych nam przez świat, w który zostaliśmy wrzuceni: jego ontologii hermeneutycznej (jak u Heideggera). Takie podejście zdaje się zakładać, że wszelkie różnice pogłądowe – i dlatego również różnice kulturowe – w podobny sposób spełniają role horyzontów. Następuje więc tutaj zniesienie rozróżnienia na egzystencję w świecie oraz na uczestniczenie w kulturze, co może wydać się oczywiste dla kogoś, kto usiłuje nabrać dystansu do tradycyjnej zachodniej metafizyki. Jednakże posługując się pierwotnym modelem hermeneutycznym, można wciąż zakładać podobne rozróżnienie – jakkolwiek w sposób mniej nieskomplikowany niż ma to miejsce w tradycyjnym myśleniu metafizycznym – a jednak przecież również ów model jest postrzegany jako alternatywa dla metafizyki. To sugeruje, że związki między metafizyką a hermeneutyką są o wiele bardziej złożone niż skłonni są to przyznać teoretycy kultury.

² Posłużenie się złożeniem „pozycja wolna od kulturowych uwarunkowań” (*culture transcendent perspective*) może wprowadzać w błąd, gdyż osoba, która reprezentuje taki punkt widzenia, może nie dostrzegać, iż jest to jedynie punkt widzenia, ale traktować swój

pogląd jako odzwierciedlenie „stanu rzeczy.” Dlatego używam tego terminu z rozmysłem.

³ W niniejszym artykule posługuję się takimi terminami jak „zachodnia metafizyka”, „tradycyjna metafizyka” itp. jako swobodnymi oznaczeniami, które odnoszą się ni mniej ni więcej jak tylko do tego, co teoretycy kultury mają na myśli, kiedy podejmują próby odcięcia się od każdego rodzaju rozumowania usiłującego położyć jakiegokolwiek metafizyczne podwaliny, w sposób podobny do tego, jak czyni to ich zdaniem tradycyjna zachodnia filozofia. Pozostaje pytaniem otwartym, do jakiego stopnia powyższym określeniom udaje się uchwycić jakieś znaczące cechy owej tradycji.

⁴ Ogólne streszczenie najistotniejszych założeń niniejszych teoretyków może okazać się przydatne. Dla Derridy znaczenia nie są z konieczności stałe i wspólne, lecz są z natury niestałe – a więc nie mogą być podzielane. To płynie z założenia, że mówiący/pisarz, który świadomie lub nieświadomie myśli bądź żywi intencje, zanim zwerbalizuje je publicznie, posługuje się pojęciami należącymi do systemu wyrażanego poprzez znaki, którym znaczenia są przypisane na podstawie związku między elementem oznaczającym (*signifier*) a oznaczanym (*signified*). Jeśli element znaczący przekazuje myśli i intencje w sferze publicznej, to z konieczności istnieje poza umysłem mówiącego/pisarza, dlatego należy uznać fakt, że przestrzenno-czasowe uwarunkowania każdego elementu oznaczającego ulegną zmianie w stosunku do tych obowiązujących w momencie oryginalnego nadania znaczenia w umyśle mówiącego/pisarza. Owe zmiany wydają się powodować, że nasze indywidualne zetknięcie się ze znakiem odbywa się w zupełnie innym kontekście interpretacyjnym, a to z kolei oznacza, że zawsze będą możliwe potencjalne dwuznaczności w określeniach, jak nasze spotkania z elementami znaczącymi mają się do formalnych struktur, które determinują znaczenie na płaszczyźnie elementu oznaczanego. [Zob. Jacques Derrida, „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, w: tegoż *Writing and Difference*, przeł. Alan Bass, London, Routledge, 1967]. Myśl przewodnia Foucaulta z kolei to twierdzenie, iż dyskursy, które kształtują wiedzę, nad pewne stanowiska i interesy przedkładają inne w swej reprezentacji pewnych sposobów myślenia jako tych, które są w oczywisty sposób prawdziwe i obowiązujące. Dzieje się tak dlatego, że dyskursy wymagają od nas bezwarunkowego przyjęcia pewnych norm myślenia, kiedy te z kolei zawierają zawołowane, problematyczne twierdzenia o świecie. Dyskurs sprawia więc, że wiedza ze swymi założeniami jawi się jako samo wypełniająca się przepowiednia, gdyż jego ukryty przekaz warunkuje nasze postrzeganie rzeczywistości i zmusza nas do zachowywania się w taki sposób, aby rzeczywistość zdawała się ściślej odpowiadać swej dyskursywnie rozpowszechnianej reprezentacji. [Zob. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, London, Routledge, 1970].

⁵ Antologia omawiana w tym artykule to *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*, NY, Columbia University Press, 2006. Zob. S. Jarvis, „Thinking about Theory”, [w:] *Times Literary Supplement*, January 11, 2006.

⁶ Z powodów, które powinny stać się jasne w odpowiednim momencie, nie chciałbym odpowiadać na wątpliwość czy zachodniej metafizyce można przyznać rację, czy też nie. Chodzi tutaj o to, że krytyczna analiza, która zasadza się na odrzuceniu zachodniej metafizyki, nie przekona jej zwolenników, jeśli istnieje podejrzenie, że sama posługuje się metafizycznymi założeniami.

⁷ Istnieją natomiast ważne momenty ciągłości pomiędzy tymi dwoma etapami filozoficznego rozwoju Wittgensteina, a on sam twierdził, że jego późniejsza praca może być jedynie właściwie zrozumiana na tle wcześniejszych dokonań.

⁸ Można to postrzegać jako kolejny przykład samoświadomego hermeneutycznego teoretyzowania, podobny do tego, którym posługują się w swych analizach krytycznych teoretycy, ale zamiast postawić pytanie, jak ja *jako jednostka* bym się czuł, gdyby świat, w którym się znajduję, wydawał się jedynie rządzić prawami logiki, ale tak naprawdę nie rządziłby się nimi, pytamy tutaj raczej, jak ja *jako jednostka* bym się czuł, jeśli świat, w którym się znajduję, był rzeczywiście w swej istocie logiczny.

⁹ Można by było powiedzieć, że nie chodzi tutaj o różne interpretacje, ale o „konkurujące z sobą meta-perspektywy”. To jednak spowodowałoby jeszcze większe zamieszanie, sugerując, że pozycja odrzucana przez sceptyków, jest jedynie opozycyjnym ekwiwalentem ich własnego meta-stanowiska, a mianowicie takim, które głosi wyższego rzędu bezwarunkową akceptację swego bezwarunkowego przyjęcia słuszności metafizyki i logiki. Podobne rozważania na temat „meta-stanowisk” same w sobie już sugerowałyby, że taka bezwarunkowa akceptacja niższego rzędu jest jedynie punktem widzenia. Ale to oznaczałoby, że powyższe nakreślenie sprawy musiałyby się odbyć *już* ze sceptycznej meta-pozycji, a tak na pewno to nie wygląda z tej drugiej perspektywy. Stąd fałszywe wrażenie współmierności jest znowu generowane poprzez sposób, w jaki używamy języka. Nawet mówienie w tym kontekście o „konkurowaniu” jest mylące, jako że sugeruje pewnego rodzaju współmierność.

¹⁰ Wydaje mi się, że jest to podstawową ideą stanowiska nazwanego w kręgach teoretyków kultury „strategicznym esencjalizmem”.

¹¹ Ideały etyczne w próżni nie posiadają żadnych strategicznych implikacji, po części dlatego, że dla nikogo nie byłyby przydatne.

¹² Wydaje mi się, że powyższa myśl doprowadziła Wittgensteina do obstawania przy twierdzeniu, że aby coś mogło być określone jako akt zastosowania znaku, a więc jako przypadek użycia czegoś, co można by było nazwać znakiem, musi pozostawać w dającej się prześledzić relacji z zespołem społecznych kryteriów. To z kolei zwraca uwagę na fakt, że zjawiska, które nazywamy znakami, same w sobie nie tworzą podstawy owych relacji, ale muszą być osadzone w regularnie powtarzanym ludzkim zachowaniu. Według Wittgensteina takiej regularności często, chociaż nie zawsze, odpowiada nasze posługiwanie się znakami dla osiągnięcia poszczególnych, konkretnych celów.

¹³ Zob. szczególnie pierwszą część *Philosophical Investigations* [Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953].