

ZATARG JEANA-FRANÇOISA LYOTARDA, CZYLI O POSTMODERNIZMIE RAZ JESZCZE

- Michał Wróblewski -

Wydana w 1983 roku książka Jeana-François Lyotarda *Le différend*¹ stanowi najpełniejsze przedstawienie jego stanowiska filozoficznego. Wbrew powszechnym opiniom nie można tego powiedzieć o *Kondycji ponowoczesnej*. Choć praca ta zawierała wiele argumentów krytykujących modernistyczny projekt filozoficzny oraz demaskowała wiele filozoficznych mitów, to nie można uznać jej za wystarczającą wykładnię myśli Lyotarda. Nie znajdziemy w niej pozytywnych rozwiązań odnoszących się do etyki czy polityki, brak w niej również wyrafinowanej argumentacji rozprawiającej się z filozoficzną przeszłością, co stanowić miało jeden z „fundamentów” postmodernizmu.

Początkowo ową lukę miała wypełnić wydana w 1979 roku *Au juste*. Na dzieło składają się rozmowy, jakie przeprowadził Lyotard z Jeanem-Loupem Thébaud, ówczesnym wydawcą czasopisma „L'esprit”. W *Au juste*² po raz pierwszy pojawiają się etyczne i polityczne implikacje pewnych Lyotardowskich twierdzeń. Książka skupia się przede wszystkim na kwestii sprawiedliwości wykorzystując przy tym Wittgensteinowską koncepcję gier językowych. *Au juste* brakuje jednakże niezbędnych komentarzy do tradycji filozoficznej.

Ów intelektualny niedosyt został w wielkim stopniu zaspokojony dopiero w 1983 roku. Wtedy to Lyotard wydaje, jak sam wielokrotnie twierdził, swoje

¹ W recenzji niniejszego tekstu polecono mi tłumaczyć francuskie *le différend* jako *poróżnienie*. Podobnie postępuje Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Termin ten odwołuje się do całej tradycji powojennej filozofii francuskiej, zwanej przez wielu filozofią różnicy, do której zaliczyć można Jacques'a Derridę czy Gillesa Deleuze'a. Lyotard, jak się za chwilę okaże, również czerpie wiele z charakterystycznego dla tychże filozofów odejścia od totalizującej filozofii Hegla. W niniejszym opracowaniu postanowiłem jednak tłumaczyć *le différend* jako *zatarg*. Uczyniłem tak z trzech powodów. Po pierwsze, jest to poprawne tłumaczenie, gdyż w słownikach polsko-francuskich pod hasłem *le différend* znajdziemy słówko *zatarg*. Po drugie, podobnie czyni tak kilku innych autorów (por. Kwiek [1994], Morawski [1994]). Po trzecie, i najważniejsze, brzmienie tego słowa oddaje niejako charakter całej propozycji Lyotarda. *Zatarg* jest przykładem nierozwiązywalnego konfliktu – słówko *zatarg*, jak sądzę, jest na tyle brzmieniowo twarde, że wyraża swoją antagonistyczną naturę w dużo większym stopniu niż miękkie *poróżnienie*.

² Por. Lyotard, Thébaud [1985].

najważniejsze dzieło – *Zatarg*. Książka powstała na przestrzeni dziewięciu lat – Lyotard zaczął pracę na nad nią już w 1974 roku. W opinii wielu krytyków *Zatarg* pozostaje najważniejszym dziełem autora *Kondycji ponowoczesnej* oraz kluczowym dla postmodernizmu tekstem filozoficznym.

Niniejszy tekst skupić się ma właśnie na związkach najważniejszego dzieła Lyotarda z filozofią postmodernistyczną. Postaram się pokazać, że nieprzetłumaczony na język polski *Zatarg* powinien zająć miejsce, jakie obecnie przysługuje *Kondycji ponowoczesnej* uważanej za sztandarowe dzieło postmodernizmu.

NIEROZWIĄZYWALNY ZATARG

Lyotard napisał dzieło pod względem formalnym dość niezwykle. Całość składa się z 264 fragmentów, odpowiednio ponumerowanych, które wzajemnie się do siebie odnoszą tworząc jednolitą całość. Przywodzi to na myśl *Dociekania filozoficzne*, co zresztą nie jest przypadkiem – dzieło Wittgensteina stanowi tu bazę większości rozważań. Wiele fragmentów napisanych jest w formie dialogu, tak jakby autor prowadził dysputy sam ze sobą. Ciąg ponumerowanych wywodów jest ponadto przerywany od czasu do czasu dygresjami mającymi za zadanie lepiej zobrazować tok myślenia Lyotarda. Wśród pobocznych wątków są cztery niezmiernie ważne rozważania o filozofii Kanta, refleksje nad sofistami, Platonem, Heglem czy Lévinasem, ale również analizy Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku.

Zatarg jest przede wszystkim dziełem z zakresu filozofii języka, gdyż proponuje nową jego wizję, radykalnie różną od ujęć klasycznych, z jakimi mamy do czynienia chociażby w filozofii analitycznej. Lyotardowi patronują tu osiągnięcia zwrotu lingwistycznego³, którego najważniejszym przedstawicielem był Ludwig Wittgenstein. O doniosłości filozofii Wittgensteina dla współczesnej myśli przypomniał w swoim tekście Richard Rorty⁴. Powiązał on idee obecne w *Dociekaniach filozoficznych* z nowym przejściem w historii filozofii związanym z odrzuceniem reprezentacjonistycznego paradygmatu, wedle którego język (a wraz z nim tworząca go instancja, czyli myśl) reprezentuje i odzwierciedla rzeczywistość. Tym jest właśnie zwrot lingwistyczny – zrezygnowaniem z substancjalnego języka zdolnego wyrażać logiczną strukturę rzeczywistości na rzecz płynności i pragmatyczności komunikacji, która streszcza się w Wittgensteinowskiej maksymie: „znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku”⁵.

³ Por. Lyotard [1998] s. xiii.

⁴ Rorty [2007] s. 13-28.

⁵ Wittgenstein [1972] s. 34.

Uściślając, o związkach Wittgensteina z Lyotardem możemy mówić w sensie negatywnym i pozytywnym. Negatywne odnoszenie się Lyotarda wobec idei wczesnego Wittgensteina wyraża się przede wszystkim w wizji płynnego języka, nie opartego o żadną logiczną stałość, lecz o ciągle zmieniające się reguły dyskursów. Dla Wittgensteina zdanie wyraża logiczną strukturę świata, dla Lyotarda zdanie „wydarza się” i nie ma ze strukturą nic wspólnego. Ponadto, język nie wyraża w bezpośredni sposób nic empirycznego, twierdzi autor *Kondycji ponowoczesnej*. Założenie mówiące o występowaniu surowego materiału empirycznego, który może być uchwycony w akcie obrazowania przez język jest filozoficznym mitem.

Związki pozytywne odnoszą się z kolei do późnego Wittgensteina i jego *Dociekań filozoficznych*. Lyotard korzysta przede wszystkim z koncepcji gier językowych, lecz używa trochę innej terminologii, gdyż w *Zatargu* występują rodzaje dyskursu i porządki zdaniowe. Jednakże, podobnie jak gry językowe, rodzaje dyskursów posiadają specyficzne dla siebie reguły, które nie są wzajemnie przekładalne. Cały język jest dla Francuza tworem heterogenicznym złożonym z niewspółmiernych wobec siebie części. Brak istnienia translacyjnej metareguly, sygnalizowany po raz pierwszy właśnie w *Dociekaniach*, jest głównym źródłem wszystkich tych problemów z językiem, o których traktuje *Zatarg*.

Koncepcję Lyotarda nazwać można „ontologią językową”, gdyż proponuje patrzenie na rzeczywistość poprzez kategorie językowe. Podstawową jednostką jest zdanie będące pojedynczym i unikalnym momentem, które Lyotard nazywa wydarzeniem. Pojedynczości i natychmiastowości wydarzenia odpowiada pojedynczość i natychmiastowość zdania. Jest to dla Lyotarda przyczynek, żeby twierdzić, że natura języka determinuje naturę rzeczywistości, a nie odwrotnie. Skoro język zbudowany jest z szeregu zdarzeń, które dopiero później tworzą w miarę spójny system (który jednakże zawsze może ulec zmianie), to również postrzegana rzeczywistość musi być pierwotnie płynna oraz zdarzeniowa.

Kiedy zdanie już się wydarzy, musi zostać połączone z jakimś innym zdaniem reprezentującym rodzaj dyskursu. Jest to jedyna konieczność – zdanie musi zostać połączone, nie ma jednakże żadnej reguły, w jaki sposób owo łączenie ma przebiegać.

Zdanie, podobnie jak wydarzenie, to moment, w którym do głosu dochodzi potencjalność i alternatywy kontynuacji. Połączenie jest momentem wyboru jakiejś możliwości i odrzuceniem pozostałych alternatyw. Dopiero wtedy, gdy zdanie podąży jakąś jedną ścieżką, tworzy ciąg komunikacyjny. Cel łączenia zdań jest określony przez porządek zdaniowy, o którym za chwilę. Cele mogą być różnorodne: uwiedzenie, poznanie, przekonanie. Cel nie wynika przy tym ani z owego

porządku zdaniowego, ani z samej natury zdania. Jedno i to samo zdanie może należeć do różnych dyskursów i sprzyjać różnym celom przez te dyskursy wyznaczonym.

Zdania, które muszą się ze sobą łączyć, tworzą razem rodzaj dyskursu. Reguły, jakie zdanie przyjmuje podczas procesu łączenia, to tak zwane porządki zdaniowe. Rodzaj dyskursu łączy zdania z różnych porządków. Dla przykładu, porządkami zdań mogą być: argumentowanie, poznawanie, opisywanie, opowiadanie, zapytywanie czy wskazywanie. Dzięki regułom, jakie powyższe przykłady narzucają, zdanie może być połączone z innym zdaniem w taki sposób, że stworzy albo wypowiedź denotującą, albo preskryptywną, albo ostensywną, albo jakąkolwiek inną. Rodzaj dyskursu jest już pewną całością utworzoną z różnych zdań połączonych za pomocą różnych porządków. Rodzajami są na przykład: dialog, propagowanie, nauczanie, wyrokowanie itp. (frag. 40, 41)⁶.

Różnicę między tymi dwiema kategoriami Lyotard wyjaśnia przywołując słowa Wittgensteina:

Wittgenstein słusznie dostrzegł, że zestaw reguł konstytuujący grę w tenisa czy szachy to coś innego niż zestaw zaleceń, które tworzą strategię wygrywania czy czegoś innego. Przez ignorowanie tego drugiego, grasz <źle>. Ale jest w porządku grać <źle>. (...) Rodzaje dyskursu są strategiami (...)⁷ (frag. 185).

Między poszczególnymi rodzajami dyskursu istnieje konieczna niewspółmierność. Lyotard podkreśla w wielu miejscach swojej książki twierdzenie „późnego” Wittgensteina: nie ma żadnej metareguly zdolnej do logicznej i trafnej translacji jednego rodzaju dyskursu na drugi. Możemy jednakże mówić o pewnej zgodności wewnątrz rodzaju dyskursu w odróżnieniu od konfliktu między poszczególnymi rodzajami dyskursu:

Przejścia pomiędzy różnymi systemami reguł zdaniowych w obrębie tego samego rodzaju dyskursu są (względnie) nieproblematyczne, ponieważ istnieje tutaj – w postaci celowego ukierunkowania (*Finalität*) aktualnego dyskursu – reguła nadrzędna (frag. 43). Reasumując: konflikty wewnątrzgatunkowe są rozwiązywalne. Spór międzygatunkowy – nie.⁸

⁶ W nawiasie odsyłam do poszczególnych numerów fragmentów w *Zatargu*.

⁷ Lyotard [1988] s. 136-137. Wszystkie tłumaczenia pochodzące z angielskiego tłumaczenia *Le Différend są mojego autorstwa*.

⁸ Welsch [1998] s. 319.

Owa reguła nadrzędna przynależąca każdemu rodzajowi dyskursu sprawia, że dochodzi do połączenia zdań i reguł pochodzących z różnych porządków zdaniowych w jednolitą całość. Lyotard mówi o finalności, która pozwala odbierać rodzaje jako spójne: „Rodzaje dyskursu determinują fundamenty, włączają zdania z różnych porządków do pojedynczej finalności: pytania, przykładu, argumentu, narracji (...)”⁹ (frag. 40).

Z heterogeniczności, która jest przyczyną niezgodności pomiędzy rodzajami dyskursu, wynika koncepcja tytułowego zatargu. Warto tu przytoczyć odpowiedni fragment, być może najważniejszy z całej książki:

W odróżnieniu od sporu, zatarg byłby przypadkiem konfliktu, pomiędzy co najmniej dwiema stronami, który nie może być jednoznacznie rozwiązany dlatego, że nie istnieje reguła sądenia nadająca się do stosowania dla obydwu argumentów. Legitymizacja jednej strony nie implikuje legitymizacji drugiej strony. Niemniej jednak zastosowanie tej samej reguły sądenia dla obydwu stron w celu ustanowienia zatargu jako sporu, skrzywdziłoby co najmniej jedną z nich (albo obydwie strony, gdy żadna ze stron nie akceptowałaby owej reguły).¹⁰

Sytuacja zatargu wynika ze wszystkich tych elementów, o których powiedziałem do tej pory. A zatem „natura” języka (zdarzeniowość zdania, heterogeniczność i niewspółmierność rodzajów dyskursu) stwarza sytuację semantycznego konfliktu, który nie może być rozwiązany bez szkody dla którejś ze stron. Zatarg jest sytuacją nieuchronną – każdy użytkownik języka powinien prędzej czy później zdać sobie z tego sprawę.

Ze szczególną uwagą należy przyrzeć się rozróżnieniu, jakiego Lyotard dokonuje w powyższym cytacie. Spór jest konfliktem w rozumieniu prawnym. Rozgrywany jest na wspólnej płaszczyźnie wartości (na przykład na bazie wspólnego prawa) przez strony, które są w stanie wyrazić swoje racje. W sporze możemy mówić o szkodzie, jaka zostaje wyrządzona jednej ze stron. Ważne jest również ustanowienie jakiejś trzeciej strony w postaci trybunału rozsądzającego, kto ma rację w oparciu o owe wspólne wartości. Spór może się zatem z powodzeniem toczyć w sądzie, gdzie znajduje swoje rozwiązanie – koniec wypracowany na bazie podzielanego przez wszystkich prawa.

Są jednakże sytuacje wymykające się wszelkim dostępnym metodom eksplikacji. Tam właśnie pojawia się zatarg będący „niestabilnym stanem i chwilą języka, w której coś musi zostać umieszczone w zdaniach, ale jeszcze nie można

⁹ Lyotard [1988] s. 29.

¹⁰ Tamże, s. xi.

tego zrobić”¹¹ (frag. 22). Wspólny język oparty o wspólne reguły i wartości Lyotard nazywa idiomem¹². Na bazie wspólnego idiomu możliwe jest wyrażenie sporu i pomyślnie jego rozwiązanie. O ile zatarg jest starciem się dwóch rodzajów dyskursu, to sam moment zatargu wymyka się eksplikacji - dla zatargu idiomu jeszcze nie ustanowiono, dlatego nie sposób go wyrazić. Ponadto zatarg jest nierozwiązywalny. Wszelka próba ustanowienia jakiegoś konsensusu między stronami wyrządza krzywdę jednej ze stron. Ma wówczas miejsce maskowanie istnienia zatargu poprzez pozorną zamianę w spór, który również pozornie można rozwiązać. Zamiana odbywa się w ten sposób, że ustanowiony zostaje wspólny dla obu stron idiom, który niejako z natury krzywdzi jedną ze stron. Narzucenie idiomu jest jednocześnie odebraniem swobody myślenia i podejmowania decyzji.

Oczywisty i czytelny przykład zatargu znajdujemy w literaturze w postaci Antygony¹³. Możemy również mówić o braku odpowiedniego idiomu w przypadku obywateli Trzeciego Świata, którzy domagają się swoich praw korzystając z instytucji opartych o wartości ustanowionych przez swoich kolonizatorów¹⁴.

POSTMODERNISTYCZNA METAFIZYKA I ROZPAMIĘTYWANIE NOWOCZESNOŚCI

Po tym krótkim wprowadzaniu w najważniejsze wątki *Zatargu* czas teraz na poruszenie głównego problemu niniejszego opracowania. Książka będąca przedmiotem mojej refleksji jest w swej istocie książką postmodernistyczną, gdyż porusza charakterystyczne dla filozofii postmodernistycznej wątki. Wspomnę tu o dwóch elementach: moralności uwypuklającej relację z Innym oraz pewien specyficzny rodzaj myślenia metafizycznego. Posłużę się przy tym koncepcjami autorów uważanych za filozofów postmodernistycznych - Giannię Vattimo oraz Zygmunta Baumanę. Każdy z tych myślicieli tworzył po roku 1983, a zatem po wydaniu *Zatargu*. Moim celem nie jest jednakże udowodnienie wtórności rzeczonych idei, lecz ukazanie postmodernistycznego wymiaru książki Lyotarda poprzez zestawienie z koncepcjami wyżej wymienionych autorów.

Refleksje włoskiego filozofa Giannię Vattimo, autora słynnej książki *Koniec nowoczesności*, zogniskowane są wokół kilku pojęć występujących w twórczości Fryderyka Nietzschego oraz Martina Heideggera. Owe pojęcia to *Verwindung* (co może oznaczać „przebolenie, przyjście do siebie, ozdrowienie, pożegnanie,

¹¹ Tamże, s. 13.

¹² Nie jest do końca jasne, jak Lyotard traktuje idiom względem rodzaju dyskursu. Można przyjąć, że są to pojęcia tożsame.

¹³ Kwiek [1994] s. 121-125.

¹⁴ Por. Dunn [1993] s. 199. Tłumaczenie własne.

pozostawienie, wyzdrowienie, rekonwalescencję, akceptację, rezygnację, a także zniekształcenie”¹⁵), *Andenken* (pamiętanie, rozpamiętywanie), *pietas* (troska, szacunek, dbałość), a także nihilizm.

Pojęcie *Verwindung*, zaczerpnięte z myśli Heideggera, wyraża specyficzny stosunek do tradycyjnej metafizyki opartej o twarde ontologiczne fundamenty. Heidegger, zdaniem Vattimo, wyczuł odpowiednio moment zmiany, w którym dawna myśl filozoficzna odchodzi do lamusa, a jej miejsce zajmuje coś innego. Jednakże, jak twierdzi autor *Bycia i czasu*, nie możemy dziedzictwa metafizycznego w pełni lekceważyć lecz, świadomi jego kontyngentności i płynności, nauczyć się z nim żyć. Nie można bowiem bez metafizyki prowadzić refleksji filozoficznej.

Pojęciem korespondującym z *Verwindung* jest *Andenken*. W tradycyjnej metafizyce wartości takie jak prawda, piękno czy dobro miały charakter obiektywny i fundamentalny. Myślenie w kategoriach *Verwindung* odrzuca te roszczenia wskazując na przygodność i subiektywność owych wartości. Z uwagi na specyficzny charakter *Verwindung*, prawda, piękno i dobro nie zostają całkowicie zniesione, ale traktowane są jak pamiętki z przeszłości. Innymi słowy, mimo iż fundamentalne dla tradycyjnej metafizyki wartości są relatywne i przygodne (wyrastające bardziej z historycznych i społecznych uwarunkowań, a nie z obiektywnych instancji), należy je pielęgnować i zachować. Stosunek do wartości jako pamiętek wyraża właśnie pojęcie *Andenken* akcentujące historyczny charakter owych wartości.

Andenken wiąże się bezpośrednio z pojęciem *pietas*, czyli troski. Rozpamiętywanie łączy się bowiem z troską roztoczoną wobec rzeczonych już przygodnych wartości. *Pietas* wyraża również relację z wartościami, które nie są nasze, a które z różnych powodów znajdują się blisko naszej egzystencji. Wartościom reprezentowanym przez przedstawicieli innych kultur czy wspólnot z uwagi na to, że są równie przygodne i subiektywne jak nasze, należy się ten sam szacunek i troska. *Pietas*, związane z kategorią *Verwindung* oraz *Andenken*, jest zatem pewnym wymogiem etycznym opartym z jednej strony na kontyngentności wartości, jakie przypadają nam w codziennym doświadczeniu, z drugiej natomiast na tolerancji wobec inności.

Wszystkie kategorie omówione powyżej odnoszą się do pojęcia nihilizmu występującego zarówno u Heideggera, jak i Nietzschego. Nihilizm w rozumieniu Heideggerowskim to postawa doświadczenia bytu jako tworu płynnego i zdarzeniowego. Nihilizm stanowi w ujęciu twórcy *Bycia i czasu* punkt końcowy całej tradycji metafizycznej zachodniego myślenia, które przeszło od myślenia w kategorii

¹⁵ A. Zawadzki, Wstęp do: Vattimo [2007] s. VIII.

bytu-fundamentu do kategorii bytu-zdarzenia. Stać się nihilistą znaczy tyle, co przeformułować swój stosunek do rzeczywistości.

W rozumieniu Nietzscheańskim nihilizm oznacza przyznanie wartościom najwyższym przygodnego charakteru. Postawa nihilistyczna streszcza się w naj-słynniejszej sentencji Nietzschego „Bóg nie żyje”:

(...) w świetle jednego ze znaczeń nadanych temu terminowi przez Nietzschego, w nocie umieszczonej przez wydawców na początku *Woli mocy*, w wydaniu z roku 1906, nihilizm jest sytuacją, w której człowiek (...) <stacza się z centrum w kierunku X>. Dla Nietzschego oznacza to, że nihilizm jest sytuacją, w której człowiek jasno uświadamia sobie, że brak fundamentu jest konstytutywną cechą jego kondycji (którą Nietzsche innymi jeszcze słowy określa jako <śmierć Boga>).¹⁶

Punkt centralny, z którego nihilista stacza się w kierunku jakiegoś X jest tym miejscem, gdzie w doświadczaniu rzeczywistości i wartości królowały pewność oraz stałość. Nihilizm jest z tej perspektywy sposobem radzenia sobie ze zmianą, jaka dokonała się wskutek przeobrażeń kultury europejskiej lub mówiąc terminologią Heideggera ze zmierzchem tradycyjnej metafizyki.

Zasługą Vattimo nie jest jednakże hermeneutyczne referowanie refleksji Heideggera i Nietzschego, ale odniesienie kategorii obecnych w ich twórczości do pojęcia i problemu postmodernizmu¹⁷. Wyrażony w pismach autora *Bycia i czasu* stosunek do tradycyjnej metafizyki jest w ujęciu włoskiego filozofa stosunkiem nowoczesności do ponowoczesności. Ponowoczesność nie może bowiem odrzucić w pełni dziedzictwa nowoczesności, dlatego między tymi dwiema formacjami zachodzi relacja *Verwindung*, która jest przez Vattimo przeciwstawiona *Überwindung*, czyli przezwycięzeniu. Nie można bowiem, odciąć się od logiki nowoczesności poprzez przezwycięzenie, które stanowi element tejże logiki. Gdyby ponowoczesność miała opierać się na *Überwindung* byłaby tak naprawdę nowoczesna, gdyż zachowałaby modernistyczną logikę postępu opierającą się na przechodzeniu od tego, co stare do tego, co nowe. Ponowoczesność musi zatem raczej wejść z nowoczesnością w relację *Verwindung* przyjmując z jednej strony kategorie nowoczesne, z drugiej natomiast przepracować je i zniekształcić.

Z terminów Heideggerowskich i Nietzscheańskich wyrasta również nowy projekt ontologii, zwany przez Vattimo „ontologią słabą”. W tradycyjnej metafizyce mieliśmy do czynienia z jednolitym bytem będącym twardym fundamentem

¹⁶ Vattimo [2007] s. 108.

¹⁷ Por. tamże, s. 153-169.

poznania. Ontologia słaba jest natomiast projektem innym, nie opartym już na jakichkolwiek fundamentach:

Otwarcie dyskursu o różnicy dzielącej bycie od bytów, która nosi miano różnicy ontologicznej, prowadzi znacznie dalej, niż spodziewał się Heidegger. Różnica ta znaczy przede wszystkim, że bycie nie jest: można powiedzieć, że to byty są, zaś bycie raczej się przydarza. Mówimy <bycie>, odróżniając je od bytów tylko wtedy, gdy myślimy o byciu historyczno-kulturowym jako o przydarzaniu się, powstawaniu, przemienianiu się zachodzącym w horyzontach, w których za każdym razem byty stają się dostępne człowiekowi, te zaś – samemu sobie.¹⁸

Byt dzieli się na szereg bytów umocowanych już nie w obiektywnej rzeczywistości, ale w partykularnych uniwersach historyczno-kulturowych. Owe uniwersa eksplikowane są przede wszystkim w języku – Vattimo wprost twierdzi, że „przydarzanie się bycia ma charakter językowy”¹⁹. Z owych założeń bierze się koncepcja ontologii hermeneutycznej oraz koncepcja prawdy oparta na retoryce. Jeżeli byt składa się z językowych bytów stworzonych przez odpowiednie warunki historyczno-kulturowe, to podmiot egzystujący w konkretnej konfiguracji historyczno-kulturowej interpretuje ów byt za pomocą kategorii wypracowanych przez rzeczoną konfigurację. Zadaniem podmiotu w ponowoczesności nie jest zatem uchwytywanie ontologicznych uniwersaliów, lecz hermeneutycznych śladów teraźniejszości.

Z ontologii hermeneutycznej akcentującej interpretacyjną naturę rzeczywistości wyrasta z kolei odpowiadająca jej etyka hermeneutyczna polegająca na doświadczeniu wielości oferowanych przez ponowoczesność bytów:

Etyka, zwana, przez Vattimo hermeneutyczną, oparta jest na takiej właśnie ontologii nihilistycznej, rozumianej jako interpretacja zdarzeń, lektura znaków czasu, wsłuchiwanie się w przekazy, a także jako swoista <ontologia aktualności>, rozpoznanie własnego czasu (...).²⁰

Powinowactwa, jakich można doszukać się między Lyotardem a Vattimo są następujące: specyficzny stosunek nowoczesności do ponowoczesności, nowy projekt ontologii oparty na wydarzeniowości, retoryczna koncepcja prawdy oraz umocowanie bytu w uniwersum językowym.

¹⁸ Vattimo [2003] s. 129.

¹⁹ Tamże, s. 130.

²⁰ A. Zawadzki, *op. cit.*, s. XIV.

Vattimo opisując stosunek rodzącej się epoki ponowoczesnej do przeszłości pragnie odciąć się od logiki nowoczesnej. Służy mu w tym Heideggerowskie pojęcie *Verwindung*, inne od *Überwindung*. To ostatnie pojęcie wyraża następowanie czegoś nowego chronologicznie po tym, co stare. Ponowoczesność nie odrzuca jednakże tego, co stare, lecz redefiniuje to, przekształca i przejmuje w innej formie.

Wniosek z tych rozważań jest następujący: ponowoczesność jest w pewien specyficzny sposób nowoczesna. Lyotard mówi o tym wprost w *Postmodernizmie dla dzieci*, gdzie stwierdza, że ponowoczesność jest „z pewnością częścią nowoczesności”²¹. W *Kondycji ponowoczesnej* rozważając proces delegitymizacji wiedzy i upadku wielkich metanarracji dostrzega jego źródło w samej logice nowoczesności, a zatem przyznaje, że punkt końcowy zwany „postmodernizmem” został osiągnięty podczas długiej drogi, jaka zaczęła się jeszcze w nowoczesności²².

W *Zatargu* problem stosunku ponowoczesności do nowoczesności potraktowany jest bardzo podobnie jak miało to miejsce w *Zmierzchu nowoczesności* Vattimo:

Czy w tym sensie nie jesteśmy nowocześni? Niewspółmierność, różnorodność, zatarg, trwanie właściwych nazw, brak najwyższego trybunału? Albo, z drugiej strony, czyż nie jest to kontynuacja romantyzmu, nostalgia towarzysząca wycofywaniu się... etc.? (...) Czy „my” nie mówimy, nieważne czy z goryczą czy radośnie, wielkiej narracji końca wielkich narracji? Czy dla myśli nie wystarczy myśleć w kategoriach końca jakiejś historii, aby pozostać nowoczesną? Albo, czy ponowoczesność nie jest zabawą staruszka, który w śmietniku totalności szuka resztek, non-sensów, paradoksów, i który zmienia je w chwałę własnej innowacyjności, w obietnicę zmiany? Ale to też jest cel dla pewnej ludzkości. Rodzaj. (...) ²³ (frag. 182).

Lyotard podobnie jak Vattimo (i przywoływany przez niego Nietzsche) dostrzegają pułapkę w myśleniu chronologicznym. Ponowoczesność nie może być nowa ani inna wobec nowoczesności. Gdyby tak było, ponowoczesność wpisywałaby się w logikę nowoczesności, gdyż wykorzystywałaby takie elementy owej logiki jak nowość i następstwo. Jeżeli jakaś historia się kończy (jakaś narracja), a na jej miejsce wstępuje inna historia, to mamy do czynienia z myśleniem w kategoriach nowoczesnych. Z drugiej strony naiwne jest patrzenie na pewne idee (owe resztki w śmietniku totalności) charakterystyczne dla nowoczesności jako na nowe. Ponowoczesność nie jest bowiem po nowoczesności, lecz raczej stanowi prze-

²¹ Lyotard [1998] s. 23.

²² Lyotard [1997] s. 111-119.

²³ Lyotard [1988] s. 135-136.

pisanie nowoczesności. W późniejszym od *Zatargu* tekście Lyotard twierdzi, że prze-pisanie nie ma nic wspólnego z:

(...) parodiowaniem czy cytowaniem nowoczesności w architekturze, teatrze czy malarstwie, a jeszcze mniej z zabiegiem polegającym na odwoływaniu się do tradycyjnych form narracyjnych, który jest odtwarzany w powieściach i opowiadaniach. (...). Ponowoczesność nie jest nową epoką, jest prze-pisaniem pewnych celów, które nowoczesność pragnęła lub udawała, że osiągnie, zwłaszcza poprzez ufundowanie własnej legitymizacji na powszechnej emancypacji ludzkości. Ale takie prze-pisanie, (...), było już obecne w samej nowoczesności²⁴.

W tym świetle *Zatarg* ma za zadanie prze-pisać modernizm, poprzez odsłonięcie kontyngentności jego cech konstytutywnych. Nie odrzuca jednakże całkowicie jego wartości. Dla przykładu, Lyotard nie sprzeciwia się takim wartościom jak prawda, sprawiedliwość czy piękno, lecz ukazuje ich zakorzenienie w heterogenicznym języku.

Proszę zwrócić uwagę, że dokładnie w takim samym duchu Vattimo odczytuje Nietzschego i Heideggera. *Verwindung* nie oznacza odrzucenia, lecz swego rodzaju przekształcenia mające na celu przyjęcie w innej formie tradycji metafizycznej. *Verwindung* jest zatem pewnym prze-pisaniem. Wartości metafizyczne takie jak piękno, prawda czy dobro pozostają dalej wartościami, lecz stają się po zabiegu *Verwindung*/prze-pisania wartościami bez koniecznego uprawomocnienia.

Z podobieństwa między kategoriami *Verwindung* i prze-pisania wynikają inne analogie. Porzucenie tradycyjnej metafizyki nie oznacza przekreślenia myślenia metafizycznego w ogóle. Nowym elementem metafizycznym w filozofii postmodernistycznej jest ontologia oparta o płynność bytu. Vattimo nazywa ją ontologią słabą i twierdzi, że jej przedmiotem są liczne byty, a nie jeden byt. O ile byt w tradycyjnej ontologii, twierdzi Vattimo, jest, o tyle byty wydarzają się – cechują się autonomicznością i pojedynczością.

U Lyotarda metafizyka wydarzania się jest przede wszystkim metafizyką zdania. Podobnie jak Vattimowskie składniki ontologii słabej, zdania nie są umocowane w twardej rzeczywistości, lecz płynnie zmieniają się w rzeczywistości językowej. Autor *Kondycji ponowoczesnej* widzi w zdarzeniowości pierwotne doświadczenie rzeczywistości. Jak wspominałem poprzednio – heterogeniczna rze-

²⁴ Lyotard [1987] s. 8-9.

czywistość językowa, jakiej doświadczamy na każdym kroku egzystując między różnymi rodzajami dyskursu, ufundowana jest na wydarzeniowości zdania.

Konsekwencje ontologii słabej oraz Lyotardowskiej ontologii języka są również podobne, jeżeli nie tożsame. Vattimo postuluje postawę nihilistyczną, a wraz z nią retoryczną koncepcję prawdy. Nihilizm ma tu oznaczać zaprzestanie myślenia w kategoriach obiektywnych i tożsamościowych. W retorycznym ujęciu prawda jest konstruktem pewnej wspólnoty czy zastanego przez jednostkę świata²⁵, który podpowiada jej, w jaki sposób pewne wydarzenia muszą zostać zinterpretowane²⁶. Lyotard nawołuje nas z kolei do myślenia w kategoriach zatargu. Postulatem książki Francuza jest pokazanie, że język jest tworem heterogenicznym, gdzie poszczególne rodzaje dyskursu walczą ze sobą na interpretację. Tutaj również prawda konstytuowana jest przez poszczególne rodzaje dyskursu, ma charakter lokalny. I podobnie jak u Vattimo, doświadczanie rzeczywistości jest przede wszystkim interpretatywne.

Warto tu jeszcze raz podkreślić podstawowe podobieństwo pomiędzy koncepcją zatargu a refleksjami Vattimo. Zatarg opiera się o wielość rodzajów dyskursu, ontologia hermeneutyczna z kolei o wielość interpretatywnych bytów. Jednakże zarówno dyskursy, jak i owe byty mają umocowanie językowe. Dla Vattimo jest to wniosek wywiedziony wprost z pism późnego Heideggera. Co ciekawe, również Lyotard podkreśla w streszczeniu książki doniosłość filozofii autora *Bycia i czasu* dla swojej koncepcji²⁷.

MORALNOŚĆ ZAMIAST ETYCZNOŚCI

Zanalizowałem już związki i wpływ postmodernizmu na bardzo abstrakcyjnym poziomie. Postmodernizm sięga jednakże głębiej. Ponowoczesne stosunki międzyludzkie również, jak się zaraz okaże, uległy znaczącym zmianom i są różne od tego, co oferowała nam nowoczesność.

Badaczem, który w drobiazgowych analizach poruszył temat nowej, ponowoczesnej moralności jest Zygmunt Bauman. Podstawą refleksji autora *Nowoczesności i zagłady* jest typowe dla filozofii praktycznej rozróżnienie na etykę i moralność. Moralność jest tu polem związanym z praktyką codzienną, gdzie określone zostało bardzo szczegółowo, w jaki sposób jednostka powinna odnosić się do drugiego człowieka. Z tego tytułu moralność ma charakter partykularny i uprawomocniana jest niejako naturalnie przez środowisko społeczne z jakiego wyrasta.

²⁵ Vattimo używa przy tej okazji Heideggerowskiego pojęcia „bycie-tu-oto”.

²⁶ Por. Vattimo [2003] s. 134-135.

²⁷ Por. Lyotard [1988] s. xiii.

Z etyką rzecz ma się inaczej. Jest to rodzaj refleksji, który ma skodyfikować moralność „potoczną” i racjonalnie ją legitymizować. O ile moralność związana była z konkretnymi warunkami społecznymi (dla przykładu została wytworzona w konkretnej wspólnocie), to etyka w pewnym stopniu uniwersalizuje nakazy i zakazy przez ową moralność wytworzone. Aby uniwersalizacja się powiodła, dyskurs etyczny musi podać zestaw argumentów uprawomocniających tę, a nie inną wizję moralności. Takim zestawem może być religia (na przykład Dekalog wywiedziony z *Pisma Świętego*) lub racjonalność (na przykład imperatyw kategoryczny wywiedziony z rozumu praktycznego).

Ustanawiający etykę są, podobnie jak sędziowie, obdarzeni autorytetem. Bauman nazywa ich ekspertami etycznymi, którzy „układają prawa i (...) orzekają, na ile postęпки zgodne lub niezgodne są z duchem i literą praw”²⁸. Etyka jest z tej perspektywy tworem podobnym zasadom prawnym:

Etyka doskonała jawi się na kształt kodeksu przepisów prawnych, określających czyny poprawne powszechnie – to znaczy, właściwe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów; takich przepisów, jakie rozróżniają uczynki dobre od złych raz na zawsze bez względu na okoliczności.²⁹

Mówiąc innymi słowy, moralność jest według Baumana synonimem przygodności i partykularności, z kolei etyka miała być próbą wyeliminowania owej przygodności i partykularności na rzecz uniwersalności. W tym wysiłku streszcza się według autora *Etyki ponowoczesnej* wielki projekt kulturowy zwany nowoczesnością³⁰.

Etyka nowoczesna jest ponadto nierozzerwalnie związana z ideą progresji. Podobnie jak techniczne przeobrażenia środowiska zewnętrznego dokonane za pomocą osiągnięć nauk przyrodniczych miały przynieść nieskończony postęp cywilizacyjny, tak też obiektywnie (czyli racjonalnie) ugruntowana etyka miała w przyszłości doprowadzić do uniwersalnej moralnej utopii.

Przełom postmodernistyczny rozwiął powyższe iluzję i na nowo, jak twierdzi Bauman, przywrócił do łask pierwotność moralności. O ile w dyskursie nowoczesnym etyka jako pierwotniejsza wobec moralności miała zadanie legitymizujące, to dyskurs ponowoczesny z uwagi na brak obiektywnych instancji uprzywilejowuje moralność. Zmiana ta dokonała się jednakże na poziomie elit, które przestały już być prawodawcami, gdyż:

²⁸ Bauman [1994] s. 42.

²⁹ Tamże, s. 42.

³⁰ Por. Bauman [1996] s. 53-64.

(...) większość ludzi, w większości sytuacji życiowych (...), daje sobie lepiej lub gorzej radę bez studiowania kodeksu i bez oficjalnego potwierdzenia słuszności podejmowania kroków. Tak rzadko odczuwają oni potrzebę kodeksu, że mogą nawet przejść przez życie nie zauważwszy, że kodeks taki nie istnieje lub że nie dowiedzieli się jego treści (...).³¹

Ponowoczesność na nowo ujawnia zatem problem znany od początków ludzkości. Można się oczywiście spierać, czy rzeczywiście było tak, że moralność większości ludzi w codziennych sytuacjach nie potrzebowała żadnego etycznego dyskursu uprawomocniającego. Niemniej jednak, Bauman stawia typowy dla ponowoczesności problem – czy moralność można oprzeć nie na instancji obiektywnej i tym samym sztucznie ją uprawomocnić, lecz na przesłankach kontyngentnych i historycznie zmiennych?

Autor *Etyki ponowoczesnej* odpowiada twierdząco. Mało tego, zmiana paradygmatu z etycznego na „moralnościowy” na nowo odzyskuje dla człowieka coś, co nowoczesność w swej kodeksowości zagubiła – innego. Nowoczesność to moralne oddalenie: „bliskość jest terenem zażyłości i moralności; dystans jest terenem odosobnienia i prawa”³². Ponowoczesność jest zatem ponownym zhumanizowaniem relacji moralnej. Wynika z tego kilka wniosków. Po pierwsze, moralność nastawiona jest na pojedyncze (a zatem partykularne, zmienne i przygodne) spotkanie z drugim człowiekiem, w którym stosunek moralny regulowany jest niejako *ad hoc*, czyli za każdym razem od nowa. Po drugie, uprzywilejowuje drugą stronę i przesuwą akcent moralny na innego³³. Po trzecie, z uwagi na partykularność i niesymetryczność, relacja moralna staje się relacją opartą na bliskości i tolerancji³⁴.

Perspektywa Lyotarda i Baumana jest o tyle bardzo bliska, że oboje posiłkują się filozofią Lévinasa. Twórca *Całości i nieskończoności* wyrasta z tej perspektywy na protoplastę postmodernistycznej moralności. Wraz z odrzuceniem prymatu ontologii oraz skupieniem wysiłków etycznych na relacjach Ja-Inny, Lévinas wyraża zabieg, który w ujęciu Baumana polega na odchodzeniu od etyki w stronę moralności, w ujęciu zaś Lyotarda – na rozdzieleniu dyskursu preskryptywnego od dyskursu deskryptywnego.

Warto tu wspomnieć, że tytułowy zatarg jest maskowany pod postacią sporu właśnie poprzez zabieg podciągania zdań preskryptywnych pod deskryptyw-

³¹ Bauman [1994] s. 43.

³² Bauman [1998] s. 113.

³³ Por. tamże, s. 115-118.

³⁴ Tamże, s. 124-132.

ne. Dotyczy to również relacji etycznej. Zdaniem Lyotarda w tradycyjnej etyce ugruntowuje się zdania dotyczące moralności za pomocą zdań poznawczych, czyniąc w rezultacie te pierwsze koniecznymi. Moment spotkania z Innym obnaża ten proces poprzez pokazanie jednostkowości i wyjątkowości momentu etycznego, który wymyka się obiektywnemu porządkowi. Sprzeciwia się zatem dyskursowi poznawczemu, który opisuje wszystko w kategoriach niezmienności i tożsamości:

(...) sprzeciw wobec etyki opartej o uniwersalny konsensus poznawczy pociąga za sobą sprzeciw wobec wprowadzania kryteriów empirycznej weryfikacji do momentu etycznego (...) owo zerwanie ujawnione przez moment zobowiązania potwierdza charakterystyczne dla Hume’a rozdarcie pomiędzy powinnością a istnieniem.³⁵

Idąc tropami Lévinasowskimi kwestią niezmiernie ważną pozostaje dla Lyotarda i Baumana problem uprawomocnienia. Dyskurs etyczny, ujęty przez autora *Nowoczesności i zagłady* jako hegemoniczny i sztuczny, zawsze stara się legitymizować na siłę w planie uniwersalnym relacje międzyludzkie. Podobny problem widzi Lyotard – etyka nie ma uprawomocnienia, gdyż jest jedynie rodzajem dyskursu nieprzekładalnym na żaden inny. Każda obiektywna legitymizacja rodzi przemoc.

Stąd u obydwu myślicieli akcentowanie pojedynczości i autonomiczności jednostki. U Baumana relacje międzyludzkie sprowadzone zostają z poziomu etycznego na poziom moralny – o układach pomiędzy dwiema jednostkami w ponowoczesnej moralności decydują owe jednostki, a nie odgórne, zinstytucjonalizowane prawa etyczne. U Lyotarda z kolei, spotkanie dwóch jednostek jest niczym spotkanie odmiennych rodzajów dyskursów – istnieje między nimi zatarg. Jedynym wymogiem moralnym jest poszanowanie autonomii innego, która wynika ze wzajemnej odmienności jednostek wchodzących w relację etyczną. Jednakże ów wymóg nie ma nic wspólnego z totalnością etyki, czyli z odgórną i obiektywną regulacją.

Według Lyotarda nie można ustanowić intersubiektywnego porozumienia między Ja i Innym – są to instancje oddzielone od siebie przepaścią nie do przekroczenia. Wszelkie zapędy postawienia instancji ja w miejsce innego (czyli narzucenia zasad innemu, lub jeszcze inaczej, próba opisu świata innego w kategoriach ja) jest iluzją czy, jak nazywa to Lyotard, „ślepotą”³⁶.

³⁵ Dunn [1993] s. 208. Tłumaczenie własne.

³⁶ Lyotard [1988] s. 108.

Ostatnim ważnym punktem stycznym jest kwestia pierwotności zdarzeniowej moralności wobec totalizującej etyki. Lyotard i Bauman zgodnie mówią o pierwotnym chaosie. Pierwszy w kontekście zdania jako zdarzenia, drugi w kontekście moralności jako siły samoregulującej się. Bauman pisze następująco:

Otchłań ziejąca, tam gdzie tkwić winny jego [społeczeństwa – przyp. M.W.] fundamenty, może być jedynie moralnością etycznie nieufundowaną. Musi więc być niekontrolowana i nieprzewidywalna. Tworzy się ona sama, może też skasować się to, co zbudowała i odtworzyć w innej zgoła postaci – a wszystko to dzieje się w trakcie tego, jak ludzie schodzą się ze sobą i rozchodzą, porozumiewają i kłócą.³⁷

Relacja między dwoma podmiotami moralnymi jest zatem, zarówno dla Lyotarda, jak i Baumana, pojedynczym zdarzeniem, które za każdym razem reguluje na nowo ową relację. Wniosek nasuwa się następujący: jedyna regulacja, jaka jest możliwa, jest jedynie regulacją doraźną, nie wykluczającą innych regulacji, czyli regulacją, którą zawsze można ustanawiać na nowo.

PODSUMOWANIE

Na początku niniejszego tekstu wspominałem, że wielu badaczy uważa *Kondycję ponowoczesną* za manifest postmodernizmu. Nie znajdziemy jednakże na jej kartach cech konstytuujących w pozytywnym sensie tego, jak postmodernizm i ponowoczesność rozumieją wymienieni przeze mnie myśliciele. *Kondycja...* co prawda w szerokim planie rozważa problemy wiedzy i jej uprawomocnienia, nie pokazuje jednak w sposób zadowalający językowych źródeł tego problemu, czyli heterogeniczności rodzajów dyskursu i zatargowości języka. W *Kondycji...* nie znajdziemy ponadto szczegółowych refleksji dotyczących natury płynnego bytu tak charakterystycznego dla czasów ponowoczesnych czy kwestii związanych z moralnością. Sam Lyotard niezbyt cenil *Kondycję...* We wstępie pisze:

Autor raportu jest filozofem, nie ekspertem. (...). Ekspert wyciąga wnioski, filozof stawia pytania – i są to dwie różne gry językowe. Tutaj zostały zmieszane, tak, że żadna z nich nie jest doprowadzona do końca.

Filozof może przynajmniej pocieszać się tym, że formalna i pragmatyczna analiza niektórych dyskursów uprawomocniających, filozoficznych i etyczno-politycznych, stanowiąca zwieńczenie tego raportu, ujrzy kiedyś światło dzienne.

³⁷ Bauman [1994] s. 52.

Raport będzie ją wprowadzał przez odniesienie na poły socjologiczne – skrótowe, ale zarazem lokalizujące.³⁸

Sama *Kondycja...* miała być zatem wstępem do bardziej szczegółowych i wyczerpujących rozważań. Warto tu przypomnieć, że *Zatarg* powstawał na przestrzeni kilku lat, jest więc produktem długiego procesu intelektualnego. Można zatem śmiało stwierdzić, że *Kondycja...* stanowi przedsmak postmodernizmu, który swój pełny kształt przybiera w *Zatargu*.

Zatarg jest więc dziełem postmodernistycznym w tym sensie, że:

- 1) przyjmuje postmodernistyczne kategorie myślenia o bycie jako wielości i heterogeniczności językowej,
- 2) pokazuje kontygentność i przygodność takich nowoczesnych kategorii jak prawda czy dobro,
- 3) proponuje nową wizję moralności opartej na partykularnej więzi międzyludzkiej akcentującej poszanowanie dla inności.

Bibliografia

- Bauman [1994] – Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Kultury, Warszawa 1994.
- Bauman [1996] – Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Dunn [1993] – A. Dunn, *A tyranny of justice: the ethics of Lyotard's differend*, „Boundary” (1) 1993: 195.
- Kwiek [1994] – M. Kwiek, *Rorty i Lyotard w labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1994.
- Lyotard [1987] – J.-F. Lyotard, *Re-writing modernity*, „Substance”, 16 (3) 1987: 3-9.
- Lyotard [1988] – J.-F. Lyotard, *The differend*, tłum. G. van den Abbeele, Manchester University Press, Manchester 1988. Wyd. oryg.: J.-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paryż 1983.
- Lyotard [1997] – J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Aletheia Warszawa 1997.
- Lyotard [1998] – J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1998.
- Lyotard, Thébaud [1985] – J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Just gaming*, tłum. W. Godzich, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1985. Wyd. oryg.: J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Au juste*, Christian Bourgeois, Paryż 1979.

³⁸ Lyotard [1997] s. 22.

- Morawski [1994] – S. Morawski, *Lyotard Jean-François, Le Différend*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. II, B. Skarga (red.), PWN, Warszawa 1994: 309-320.
- Rorty [2007] – R. Rorty, *Wittgenstein i zwrot lingwistyczny*, tłum. D. Łukoszek, Ł. Wiśniewski, „Homo Communicativus” 1 (2) 2007: 13-28.
- Vattimo [2003] – G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty drugie” (5) 2003: 124-136.
- Vattimo [2007] – G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007.
- Welsch [1998] – W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Wittgenstein [1972] – L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1972.