

MARKUS LIPOWICZ*

PROBLEM Z „PONOWOCZESNOŚCIĄ”: PUSTY SPÓR FORMALNY CZY ZMIANA CHARAKTERU EGZYSTENCJI LUDZKIEJ?

Słowa kluczowe: nowoczesność, ponowoczesność, średniowiecze, kultura, egzystencja, stabilne struktury bycia
Keywords: Modernity, postmodernity, Middle Ages, culture, existence, stabile structures of being

Wprowadzenie

Podjęcie dzisiaj wyzwania napisania pracy naukowej na temat tzw. „ponowoczesności” niesie z sobą szczególnie rodzaj ryzyka, w regularnych odstępach czasowych pojawiają się bowiem głosy, iż pojęcie to stanowi jedynie mgliste pustosłowie lub chimerę¹. W gąszczu różnorodnych twórczości pojęciowych, jak „późna nowoczesność”, „druga nowoczesność”, „refleksyjna nowoczesność”, „płynna nowoczesność” albo „hiper-nowoczesność” niewątpliwie trudno dziś dostrzec jakąś szczególną wyjątkowość terminu

* Markus Lipowicz – dr nauk społecznych w zakresie socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, zajmuje się społecznymi konsekwencjami przejścia nowoczesności do ponowoczesności kultury zachodniej, problematyką przemocy w mediach oraz metodologią nauk społecznych. Adres e-mail: markus.lipowicz@onet.eu.

¹ Por. P. Zima, *Moderne/Postmoderne*, Tübingen: A. Francke Verlag Tübingen und Basel 2001, s. 19.

„ponowoczesności”². Czy tzw. ponowoczesność naprawdę lokuje się „poza” nowoczesnością? A może stanowi tylko kolejną „modę” nowoczesności³? Czy językowa konstrukcja ponowoczesności odsyła do realnych zmian w zakresie myślenia i działania ludzi, czyli w filozofii, sztuce, architekturze i polityce⁴? Innymi słowy: czy „przełom” od nowoczesności do ponowoczesności naprawdę *jest* przełomem, a nie kolejnym przypadkiem oraz manifestacją nowoczesnej dynamiki procesu cywilizacyjnego?⁵ Najpóźniej po słynnej „sprawie Sokala”⁶ należy mieć na uwadze, iż pod retoryką wielu myślicieli ponowoczesnych kryć się może największy wróg myślenia naukowego – szarlataneria.

Wolfgang Welsch jest zdania, iż sam sposób wykorzystania terminu „ponowoczesność” w dyskursie filozoficznym i mediach jest w dużym stopniu odpowiedzialny za zamieszanie w świecie naukowym. W swojej wersji „felietonowej” pojęcie ponowoczesności wydaje się integrować wszystko to, co wymyka się standardom racjonalności, i przedstawia przeto rzeczywistość społeczną w zniekształconej postaci⁷. Felietonowy postmodernizm

² Por. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, s. 47; Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa: Agora SA 2011, s. 26.

³ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków: TAIWPN Universitas 2006, s. 6.

⁴ Por. tamże, s. 20

⁵ Por. F. Jameson, *Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus*, tłum. H. Föcking, S. Klötzer, [w:] *Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels*, red. A. Huyssen i K.R. Scherpe, Reinbek bei Hamburg: XXXXX 1986, s. 45.

⁶ „Sprawa Sokala” (ang. *Sokal hoax, Sokal affair*) odnosi się do głośnej afery ze świata naukowego z roku 1996. Amerykański profesor fizyki Alan Sokal opublikował w czasopiśmie naukowym „Social Text” (zajmującym się ponowoczesnymi badaniami kultury) artykuł, w którym świadomie przedstawił niedorzeczną koncepcję, iż grawitacja kwantowa stanowi społeczną i językową konstrukcję. W tekście Sokal posługiwał się „żargonem” kilku postmodernistów. Artykuł został mimo wszystko przyjęty ze względu na autorytet autora, a nie odrzucony ze względu na merytoryczną niepoprawność tekstu.

⁷ Por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1987, s. 3. Świadomie nie odwołuję się tutaj do polskiego tłumaczenia książki (W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998), ponieważ nie ma w moim przekonaniu z punktu widzenia polskiej terminologii najmniejszego sensu naśladować niemieckie (ściśle rzecz biorąc: *postheglowskie*) rozróżnienie na „Neuzeit” i „Moderne”, czyli na „nowoczesność” i „moderne”, gdyż w polskim języku wystarczająco głęboko zakorzeniło się już pojęcie

wyduje się być dowolnym skrzyżowaniem problemów libido, ekonomii, digitalizacji, zapomnianej ezoteryki, symulacji z dodatkiem New Age i trochę apokaliptycznej retoryki⁸. Ale jest na szczęście zdaniem Welscha drugi, „precyzyjny” sposób ujęcia tej problematyki: termin „ponowoczesność” (*Postmoderne*) wyraża jego zdaniem społeczną kondycję „radykałnego pluralizmu”. Pojęcie „postmodernizm” (*Postmodernismus*) określałoby z kolei te koncepcje myślowe, które ową kondycję bronią przed wszelkimi próbami ujednoczenia⁹. Warto jednak zauważyć, iż sam Welsch w swoim przedsięwzięciu zrehabilitowania tego pojęcia popadł niestety w pułapkę samozaprzeczenia: usiłując bowiem przekonać, iż „postmodernizm” (w imię radykałnego pluralizmu) odżegnuje się od całej dynamiki „izmów”¹⁰, zignorował prosty fakt, że sam postmodernizm jest kolejnym „izmem”. Czy mielibyśmy więc rozumieć, iż w dobie ponowoczesności byłoby jedynie miejsce dla jednego „izmu”, czyli *postmodernizmu*? Wydaje się zatem, iż w przypadku ponowoczesności wszelkie próby *zbyt* „precyzyjnego” podejścia do samej terminologii mogą jedynie wywołać jeszcze większe zamieszanie oraz skończyć się kolejnym fiaskiem.

„nowoczesność”. Z kolei pojęcie „ponowoczesność” *nie ma* w języku niemieckim swojego odpowiednika, nie stosuje się bowiem w fachowej literaturze niemieckiej zbyt często pojęcia „Postneuzeit”. Zauważmy, iż wśród wielu myślicieli filozoficzno-socjologicznych (Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Alain Touraine) panuje tendencja do utożsamiania pojęcia „nowoczesności” z „moderną”. Ponadto, w polskich przekładach prac Jeana-François Lyotarda „ponowoczesność” i „postmodernizm” są używane zamiennie. Jest to moim zdaniem tendencja słuszna. Nie ma przeto potrzeby wprowadzać w języku polskim terminu „moderny”, gdyż będzie to jedynie komplikowało i tak już skomplikowane zarówno pod względem merytorycznym, jak i terminologicznym dyskursy nowoczesności i ponowoczesności. Warto ponadto zwrócić uwagę, iż cytowane przeze mnie polskie tłumaczenie słynnego cyklu wykładowego Habermasa pt. *Der philosophische Diskurs der Moderne* brzmi *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Polski przekład książki Welscha mógłby zatem błędnie sugerować, iż obaj filozofowie niemieccy, czyli Habermas i Welsch, używali *innej* terminologii. Tak jednak nie było. Aby zatem zredukować zbędne zamieszanie wokół samych pojęć, będę w tym artykule ograniczał się do terminów „nowoczesności” oraz „ponowoczesności”. Aby podkreślić procesualność współczesnej epoki późnej nowoczesności, będę również korzystał z pojęcia „postmodernizacji”.

⁸ Por. tamże, s. 2.

⁹ Tamże, s. 4.

¹⁰ Tamże, s. 6.

Ale na kwestiach (nie)poprawnej lub (nie)precyzyjnej terminologii nie kończą się przecież problemy i kontrowersje związane z „ponowoczesnością”, ponieważ jeśli nawet odeprzemy wszystkie podejrzenia i krytyki wynikające z felietonowej wersji „ponowoczesności”, to pozostaje jeszcze inna wątpliwość: uznając, iż za pośrednictwem wprowadzania terminu „ponowoczesność” usiłowalibyśmy *umieścić* człowieka w burzliwych dziejach współczesnej historii, to należałoby za Gianniem Vattimo postawić takie oto pytania: „Czy [...] cały ten wysiłek »umiejscowienia« ma sens? Dlaczego ustalenie, czy znajdujemy się w nowoczesności, czy w ponowoczesności, a więc mówiąc ogólnie, określenie naszego miejsca w historii miałoby mieć jakiegokolwiek znaczenie dla filozofii”¹¹? Te same pytania można by postawić z perspektywy teorii społecznej: Jaka to właściwie różnica, czy nazwiemy współczesny (nie)porządek społeczny „nowoczesnym”, czy „ponowoczesnym”? Czy dyskurs traktujący o samej nazwie współczesnej kondycji społecznej nie jest dyskursem w gruncie rzeczy jałowym?

Zamierzam w tym artykule przekonać, że przejście od nowoczesności do ponowoczesności stanowi fundamentalną zmianę społeczną, która w sposób istotny zmieniła strukturę ludzkiej egzystencji w kulturze zachodniej. Innymi słowy: pozornie „jałowy” spór dotyczy zmiany podstawowych parametrów ludzkiego jestestwa i powinien z tego powodu stanowić jeden z kluczowych problemów współczesnej myśli społecznej.

Nowoczesność a stabilne struktury bycia – czyli o pewnej iluzji postępu

Niewątpliwie sam termin „ponowoczesność” był jakby przeznaczony do tego, aby wzbudzać kontrowersje. Parafrazując Martina Heideggera, mogliśmy powiedzieć, iż termin ponowoczesność „to pojęcie najbardziej ogólne i najbardziej puste”¹².

Moje skierowanie się ku Heideggerowi nie jest jednak bynajmniej całkiem przypadkowe: uważał on, iż samo pytanie o „bycie” jako pojęcie rzekomo „puste” i „ogólne” nie cieszyło się zbyt dużym poważaniem wśród

¹¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 3.

¹² M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 3.

ówczesnych filozofów. Z „ponowoczesnością” sytuacja współcześnie wygląda analogicznie: cytowany już we wprowadzeniu Vattimo pisze, iż problematyka ponowoczesności może w przypadku złego podejścia teoretycznego robić wrażenie „pustego” i „bezcelowego”, czysto formalnego sporu¹³. Krótko mówiąc: podobnie jak niecałe sto lat temu sam wybór problematyki „bycia”, tak współcześnie wybór tematu „ponowoczesności” za przedmiot rozprawy naukowej wymaga czegoś w rodzaju *usprawiedliwienia*. Szczęśliwie się składa, iż takowe właśnie usprawiedliwienie daje sam „postmodernista” Vattimo, dla którego nieprzypadkowo jednym z głównych punktów odniesienia jest filozofia Heideggera:

Tym, co usprawiedliwia ponowoczesne teorie i sprawia, że stają się one godne dyskusji, jest fakt, że postulowany przez nie radykalny „zwrot” względem nowoczesności nie wydaje się nieuzasadniony, jeśli weźmiemy pod uwagę wnioski na temat post-historycznego charakteru aktualnej egzystencji¹⁴.

Spróbuję się do powyższego cytatu odnieść od strony myśli społecznej. Chciałbym zwrócić na razie uwagę na stosowane przez Vattimo pojęcie „egzystencja”, aby dopiero w dalszej części tekstu wrócić do trudnego pojęcia „posthistoria”.

Otóż z całokształtu myśli Vattimo wynika, iż życie ludzkie określone jest przez wysiłek znalezienia ideowego „fundamentu” bycia. Dotychczas człowiek pragnął zawsze żyć w obrębie jakiejś „stabilnej struktury bycia”¹⁵. Metafizyka – szczególnie metafizyka platońska oraz oparta na platonizmie chrześcijańska filozofia augustiańska – wyrażała tęsknotę człowieka, aby osiedlić się „w obszarze panowania nie-stającego się”, czyli czegoś stałego, trwałego, niezmiennego ani w czasie, ani w przestrzeni¹⁶. Anthony Giddens w tym kontekście mówi o ludzkim pragnieniu „bezpieczeństwa ontologicznego”, które definiuje jako „poczucie trwania i porządku zdarzeń, w tym zdarzeń wykraczających poza obszar bezpośredniego doświadczenia

¹³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 4.

¹⁴ Tamże, s. 11.

¹⁵ Por. tamże, s. 2, 3.

¹⁶ Tamże, s. 13.

jednostki”¹⁷. To, co dawało człowiekowi największą pewność życia w obrębie stabilnych struktur bycia, człowiek równocześnie odbierał jako najwyższe „dobro”, jako jedyną „prawdę” – jako Boga. Ale czym właściwie z punktu widzenia myśli społecznej i teorii społecznej są te „stabilne struktury bycia” lub „bezpieczeństwo ontologiczne”?

Zauważmy za Heideggerem, iż człowiek „zawsze” porusza się „już w obrębie jakiegoś rozumienia bycia”¹⁸. Słowo „zawsze” oznacza tu: nawet wtedy, gdy człowiek nie myśli w sposób świadomy o swoim byciu, to zawsze żyje on w jakimś trybie bycia. Innymi słowy: człowiek kształtuje i pojmuje swoje jestestwo zawsze według pewnych kategorii lub zespołu idei. Na pytanie, o jakie kategorie rozumienia swojego bycia może tu chodzić, odpowiada krótkie słowo „już”: oznacza ono, iż nim człowiek uświadomi sobie swój własny modus bycia, to jest on „już” odpowiednio ustawiony przez jakąś wobec niego heterogeniczną siłę. Tą aprioryczną oraz heterogeniczną siłą jest fenomenologicznie rozumiany „świat” w swojej totalności. Podstawowe ukonstytuowanie jestestwa ludzkiego, czyli samo „bycie” człowieka, jest *zawsze już* „byciem-w-świecie”¹⁹. Warto tutaj podkreślić, iż „bycie-w-świecie” nie oznacza, że człowiek najpierw „jest”, a potem dopiero wtórnice zostaje „wrzucony w świat” – tak jak woda wlana do szklanki. Człowiek *zawsze już* „jest-w-świecie”, gdyż podmiot nigdy nie „jest” dany sam bez świata²⁰. „Bycie-w-świecie” ma oczywiście wiele odmian, jednak apriorycznym i zarazem łączącym ogniwem między jestestwem ludzkim a światem jest „troska”. Troska nie oznacza tutaj, iż człowiek jest zawsze „praktycznie” nastawiony do swojego bycia, lecz że samo jego bycie „jest” troską²¹. Zatrośkanie zaś, jak zauważył Heidegger, „ma przede wszystkim swe przednaukowe znaczenie i może oznaczać: rozwijanie czegoś, załatwianie, »doprowadzanie do porządku«”²².

Z punktu widzenia myśli społecznej „świat” oraz „zatrośkanie” człowieka nie obchodzą nas w swojej totalności, lecz interesuje nas *jeden* ważny

¹⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001, s. 314.

¹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 68, 77.

²⁰ Tamże, s. 149.

²¹ Tamże, s. 73.

²² Tamże.

wymiar „światowości” i rodzaj „troski” rozumianej jako „doprowadzanie do porządku”: świat *społeczny* – społeczeństwo. Sam Heidegger zaznaczył, iż podobnie jak nie istnieje podmiot bez świata, tak również nie jest najpierw dany izolowany podmiot bez innych podmiotów²³. Z tego wynika, iż „bycie-w-świecie” jest zawsze *wspólnym* „byciem-w-świecie”²⁴, czyli – jak proponuję to nazwać – „byciem-w-świecie-społecznym”. Społeczeństwo, a dokładniej stabilny i trwały porządek społeczny, okazuje się być tym fundamentem, tą „stabilną strukturą bycia”, do której człowiek dąży i którą pragnie posiadać jako fundament swojego jestestwa. To, co zatem łączy problem egzystencji ludzkiej z problematyką myśli społecznej, to fakt, że człowiek właśnie w życiu społecznym odnajduje upragnione przez siebie stabilne struktury bycia.

Należy jednak koniecznie zwrócić uwagę na to, iż człowiek zwykle nie uświadamia sobie swojego życia w społeczeństwie jako „bycia-w-świecie-społecznym” – nie uświadamia sobie wprost, iż społeczeństwo obdarowuje człowieka poczuciem stabilności. Ludzie, jak zauważył klasyk socjologii Émile Durkheim, zwykle nie integrują się w „społeczeństwo” drogą refleksji, tylko „spontanicznie i bez namysłu” ofiarowują „wszystko, czym są i co robią” ważnym dla siebie wspólnotom: „jeden – swojemu Kościołowi czy Bogu”, „drugi – swojej rodzinie; trzeci – swojej ojczyźnie lub partii”²⁵. Sformułowania „spontanicznie i bez namysłu” oraz „wszystko, czym są i co robią” zasługują tutaj na szczególną uwagę: Durkheim wskazał, że integracja *nie jest* konsekwencją świadomego wytwarzania sensów, tylko stanowi samorzutny i naturalny efekt tego, że te sensy *już* są w sposób aprioryczny dane. Wspólnoty (rodzinne, kościelne, polityczne) pozwalają jednostce odbierać swoje życie jako sensowne, ponieważ dają odpowiedź na egzystencjalne pytania typu „dlaczego?” i „po co?”, *nim* sama jednostka zacznie o nie pytać. W swojej świadomości człowiek zatem pragnie raczej „żyć-w-prawdzie” – woli służyć metafizycznym ideałom, aniżeli świadomie służyć społeczeństwu *jako społeczeństwu*. Jak stwierdził Durkheim: „Ani kreacja, ani rekreacja społeczeństwa nie jest możliwa bez jednoczesnej

²³ Tamże, s. 149.

²⁴ Tamże, s. 152.

²⁵ É. Durkheim, *Solidarność organiczna i mechaniczna*, [w:] J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1964, s. 168.

kreacji tego, co idealne²⁶, ponieważ społeczeństwo samo z siebie byłoby pozbawione idealnej otoczki symbolicznej i nie byłoby przez to w stanie „wzbudzić miłości, gorącego entuzjazmu, ducha wyrzeczeń”. Dlatego to, co *tylko* społeczne, musi ulec pewnej sakralnej obróbce: „Jeżeli nawet mitologie i teologie wyraźnie odbijają rzeczywistość, to prawdą jest także, że jest to rzeczywistość uszlachetniona, przekształcona, wyidealizowana²⁷. To, co realne, musi zostać uzupełnione przez to, co idealne, aby mogło nadawać ludzkiemu życiu *sens*. Religii niewątpliwie przypada historycznie szczególnie ważna rola w integracji społecznej, ponieważ, jak stwierdził Durkheim, to właśnie w niej „prawie wszystkie wielkie instytucje społeczne mają swe źródło²⁸. Można nawet postawić śmiałą tezę, że wspólnoty rodzinne czy polityczne dopiero wtedy zyskują na wartości, gdy stają się przedmiotami choćby quasi-religijnej fascynacji.

Według Durkheima powodów tej tendencji ludzkiej do opierania swego życia na ideach, czyli na treściach dosłownie „meta-fizycznych”, należy szukać w tym, iż „wzięta sama w sobie, w oderwaniu od jakiegokolwiek regulującej ją od zewnątrz władzy, nasza poządliwość jest otchłanią bez dna, której nic nie jest w stanie wypełnić²⁹. Ważne tutaj jest pojęcie władzy zewnętrznej: człowiek wydaje się potrzebować heterogenicznej siły, która go jakby zmusza do autoregulacji jego pożądań zmysłowych. Taką przykładową zewnętrzną siłą jest np. wiara w Boga. Durkheim przekonywał, że moralność *sama dla siebie* nie stanowi wystarczającego warunku integracji społecznej, gdyż życie indywidualne jest jedynie wtedy znośne, gdy jednostka znajdzie poza swoją własną egzystencją „jakaś rację bytu, jakiś cel, który usprawiedliwia ponoszone trudy³⁰. Nie chodzi zatem o filozoficzną kwestię istnienia lub nieistnienia jakiejś transcendentnej siły kosmicznej, ale o to, aby jednostka znalazła w swoim życiu „coś”, czemu warto by się było poświęcić – jakiś cel, jakiś sens. Bez najmniejszej przesady można powiedzieć, iż od tej psychicznej *gotowości* człowieka do poświęcenia się zależał dotychczas cały proces integracji społecznej. Trudy związane

²⁶ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN 1990, s. 403.

²⁷ Tamże, s. 402.

²⁸ Tamże, s. 400.

²⁹ É. Durkheim, *Solidarność...*, dz. cyt., s. 180–181.

³⁰ Tamże, s. 165.

z zachowaniem określonych obyczajów, reguł życia, a nawet życia moralnego nie mogą stanowić celów samych dla siebie – muszą wskazywać na jakąś konieczność, która legitymizowałaby dane wartości i normy. Tą koniecznością, tym „wyższym celem” jest według Durkheima właśnie samo życie zbiorowe – społeczeństwo. Konkluduje on: „Całe [...] życie suprafizyczne powstało i rozwinęło się pod wpływem wymogów środowiska [...] społecznego”³¹. Innymi słowy: to nie człowiek jako jednostka, lecz samo społeczeństwo, mówiąc językiem Heideggera, „zakrywa” swój właściwy charakter bycia na rzecz tworzenia metafizycznych idei.

Wróćmy w tym miejscu z powrotem do Vattimo: skoro to społeczeństwo określa główne parametry egzystencji ludzkiej, to rzekoma zmiana „charakteru” tejże egzystencji *musiałaby* z kolei korelować z fundamentalnymi zmianami w zakresie życia społecznego. Nadejście ponowoczesności stanowiłoby w takim razie zarówno problematykę społeczną, jak i egzystencjalną. Zmieniając charakter egzystencji, ponowoczesność siłą rzeczy musiała zmienić sam sposób dotychczasowego funkcjonowania społeczeństwa. W jaki sposób to uczyniła, wskazuje pojęcie post-historii, do którego chciałbym teraz wrócić. Jak stwierdza Vattimo:

Nowoczesność można scharakteryzować jako epokę zdominowaną przez ideę historii myśli jako progresywnego „oświecenia” dojrzewającego na zasadzie coraz pełniejszego przywłaszczenia i ponownego zawłaszczania „fundamentów” określanych często także jako źródła³².

Upraszczając nieco powyższe zdanie Vattimo, można powiedzieć, iż w dobie nowoczesności uwierzono w nieustanny postęp wiedzy, dzięki któremu człowiek będzie mógł w coraz dojrzalszy sposób odkrywać te „prawdy”, które czynią jego życie sensownym. Stało się to, jak stwierdza dalej Vattimo, „za sprawą odczytania i interpretowania judeochrześcijańskiego dziedzictwa w kategoriach czysto ziemskich”³³. Analogicznie do historii zbawienia człowiek w dobie nowoczesności wytworzył narrację linearnego postępu wiedzy, dzięki której będzie zdolny ukonstytuować lepszy świat, tzn. lepszy świat *społeczny*. O takie lepsze społeczeństwo apelował Immanuel Kant, gdy definiował „oświecenie” jako „wyjście

³¹ Tamże, s. 167.

³² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 2.

³³ Tamże, s. 4.

człowieka z własnej zawinionej niepełnoletności”³⁴. Słynne jest wezwanie Kanta, aby człowiek „odważył” się posługiwać własnym rozumem. Słowo „odwaga” wskazuje, iż Kantowi bynajmniej nie chodziło tylko o poznania naukowe – nawoływał on wprost do ulepszenia samych standardów życia społecznego drogą rozumowania³⁵. Porządek społeczny, który zmusiłby człowieka do wyrzeczenia się tej jedynej drogi ku oświeceniu, gwałciłby zdaniem Kanta „święte” prawa ludzkości³⁶. Decydujące jednak tutaj jest, iż Kant pojmował nowoczesność jako epokę *oświecenia* – a nie jako epokę *oświeconą*³⁷. Oznacza to, że pojmował oświecenie jako proces i postęp, a nie jako jednorazowe osiągnięcie jakiegoś bliżej nieokreślonego stanu idealnego. Ten postęp nie mógł być jednak doświadczeniem indywidualnym, lecz wydarzeniem społecznym: docelowo Kantowi chodziło o umożliwienie ludziom „publicznego używania” (*öffentlicher Gebrauch*) swojego rozumu³⁸.

Pojęcie „publiczność” jest w kantowskiej definicji oświecenia decydujące, gdyż samo powstanie sfery publicznej jako otwartej przestrzeni dla wyrażania opinii indywidualnych jest jednym z głównych fundamentów nowoczesnego życia społecznego. W średniowieczu, jak można stwierdzić, odwołując się do Jürgena Habermasa, „publiczna” była jedynie reprezentacja władzy „Pana”³⁹ – czyli władza funkcjonująca niezależnie od woli i opinii samych członków społeczeństwa. Krótko mówiąc: w średniowieczu sfera publiczna nie była miejscem dla politycznej komunikacji⁴⁰. W nowoczesności zaś (najpóźniej po obaleniu władzy królewskiej za czasów rewolucji francuskiej) tworzenie i utrzymanie porządku społecznego zależało w coraz większym stopniu od (rzekomej) kompetencji i (rzekomo) dobrej woli samych obywateli w postaci „rezonującej publiczności”⁴¹.

Powstanie w dobie nowoczesności władzy niezależnej od struktur feudalno-kościelnych wyznacza jedną z podstawowych idei nowoczesności:

³⁴ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Braunschweig: Georg Westermann 1947, s. 6.

³⁵ Tamże, s. 8.

³⁶ Tamże, s. 14.

³⁷ Tamże, s. 15.

³⁸ Tamże, s. 8.

³⁹ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, s. 60–61.

⁴⁰ Tamże, s. 62.

⁴¹ Tamże, s. 58–84.

suwerenność ludu. Suwerenność ludu – tak samo jak każda inna forma władzy – musi jednak zostać legitymizowana. Legitymizacja – jak z kolei pokazał Jean-Jacques Rousseau – polega w jej przypadku na przyjęciu filozoficznego założenia, że człowiek kierujący się rozumem chce „wspólnego interesu”⁴². W społeczeństwie nowoczesnym musi panować świadomość, jakoby korzyści społeczeństwa były tożsame z korzyściami jednostek⁴³. Głos społeczeństwa w postaci „prawa” jest zarazem głosem „rozumu” – manifestacją „prawdy”. Tym samym nietrudno zauważyć, iż nowoczesne przekonanie co do „suwerenności ludu” polega na tym, że przekształcono konsensus grona naukowego (filozoficznego) składającego się z ludzi kompetentnych i debatujących „o tym, co prawdziwe i fałszywe” na ideał konsensusu „rezonującej publiczności”, która debatuje sama ze sobą o tym, „co sprawiedliwe i niesprawiedliwe”⁴⁴. Problematyczność owego przekształcenia wydaje się oczywista: lud nie zadowala się jak grono filozofów samym „poznaniem prawdy” – debatujący lud jest w nowoczesności „ustawodawcą”, co oznacza, że „formuluje nakazy mające wartość norm”. Kompetencje ludu w dobie nowoczesności rozciągają się zatem nie tylko na formułowanie „wypowiedzi denotujących związanych z prawdą, ale też na wypowiedzi preskryptywne pretendujące do sprawiedliwości”⁴⁵.

Dochodzimy w ten sposób do najpoważniejszej aporii nowoczesności: nowoczesny ideał rezonującej publiczności oraz ideał suwerennego ludu wynikają z naruszenia odrębności dwóch różnych gier językowych – dyskursu „prawdy” i dyskursu „normy”. To naruszenie odrębności jest groźne, gdyż „nie sposób dowieść, że jeśli jakaś wypowiedź opisująca rzeczywistość jest prawdziwa, to wypowiedź preskryptywna, z konieczności pociągająca za sobą zmianę tej rzeczywistości, jest słuszna”⁴⁶. Konkretnie oznacza to, iż zarówno w średniowieczu, jak i w nowoczesności szlachetne „prawdy” bywały dość często wykorzystywane w celach legitymizacji, a nawet

⁴² J.-J. Rousseau, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, Warszawa: De Agostini Polska 2002, s. 59. Aby nie komplikować niniejszych rozważań, świadomie omijam tutaj trudne pojęcie „woli powszechnej”, którą Rousseau definiuje jako wyraz „wspólnego interesu”.

⁴³ Tamże, s. 27.

⁴⁴ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska i J. Migasinski, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 94.

⁴⁵ Tamże, s. 95.

⁴⁶ Tamże, s. 115.

afirmacji zgoła nieszlachetnych czynów, które doprowadziły do ogromnej krzywdy ludzkiej⁴⁷.

Fundamentalne zmiany życia społecznego w dobie nowoczesności nie powinny zatem zasłaniać dużo bardziej fundamentalnej ciągłości. Pokazałem już powyżej za Vattimo, iż ideał postępu wiedzy i oświecenia wytworzył się za sprawą odczytania i interpretowania judeochrześcijańskiego dziedzictwa w kategoriach czysto ziemskich. Ta ciągłość potwierdza się również na poziomie stosunków władzy. Złamanie monopolu interpretacyjnego władz kościelnych i państwowych, czyli rzekome wyzwolenie dyskursu „prawdy” od średniowiecznych struktur władzy, wytworzyło nowoczesną iluzję, jakoby publiczny dyskurs wiedzy, jakoby sama „siła argumentu” była wolna od mechanizmów *władzy* w ogóle. Inaczej: w dobie nowoczesności wykształciła się iluzja, jakoby wiedza zdobyta drogą publicznego korzystania z rozumu mogła stanowić sprawiedliwszy, bardziej egalitarny „fundament” życia społecznego. Naiwnie zakładano, że rozum dyskursywny mógłby „ufundować” człowiekowi jakąś nową „stabilną strukturę bycia”, której tworzenie nie wymagałoby notorycznego pogwałcenia podmiotowości i wolności jednostki.

Reasumując powyższe, należy podkreślić, że nowoczesność wytworzyła iluzję, w której obalenie feudalnych struktur władzy otwarło drogę do poznania „prawdy” z jednej strony i doświadczenia wolności z drugiej. W istocie jednak powstanie w dobie nowoczesności „sfery publicznej” obaliło jedynie *stare* mechanizmy władzy, aby w ich miejsce postawić całkowicie *nową* logikę ujarznienia jednostki przez „lud”. Porządek boski został przetłumaczony na porządek ludzki. Jednostka w dobie nowoczesności nadal „grzeszyła” – tyle że już nie w stosunku do przykazań Bożych, lecz w stosunku do ustaleń ludu, które miały jej w zamian za posłuszeństwo zagwarantować stabilną strukturę bycia.

Na tym etapie warto przejść do problematyki ponowoczesności, ponieważ myśl ponowoczesna uderza właśnie w ten przewrotny

⁴⁷ O tych krzywdach nowoczesności można by oczywiście napisać oddzielny artykuł. Najbardziej popularnymi pozycjami pozostają jednak *Dialektyka Oświecenia* Theodora Adorno i Maxa Horkheimera oraz *Nowoczesność i Zagłada* Zygmunta Baumana. Znakomitą pracę na temat szkodliwości „prawdy”, kiedy wychodzi poza dyskurs filozoficzno-naukowy i staje się częścią polityki i inżynierii społecznej, napisał niemiecki filozof Rüdiger Safranski. Por. R. Safranski, *Wielki Wierzytelnik: Wiele Prawdy potrzebuje człowiek? Über das Denkbare und das Lebbare*, Frankfurt am Main: Fischer 2008.

aspekt nowoczesności, jakim jest wyzwolenie się ze stabilnych struktur średniowiecza, aby w ich miejsce ustanowić nowe.

Ponowoczesność a przełamanie stabilnych struktur bycia – czyli o możliwości realizacji nowego charakteru egzystencji

W oparciu o fenomenologię/ontologię Heideggera zauważyłem już, iż bycie podmiotem ludzkim w sposób aprioryczny oznacza *wspólne* bytowanie w świecie społecznym. Nowoczesność wypracowała ideał, według którego owo wspólne bytowanie nie musiałoby już być określone przez autorytatywną moc norm feudalno-kościelnych, lecz poprzez wyzwoleńczą moc rozumu dyskursywnego. Temu zgoła naiwnemu ideałowi nowoczesności przeciwstawia się fenomenologiczna analiza sfery publicznej Heideggera.

Pisze on, iż „jestestwo jako powszednie wspólne bycie jest zawsze *pod władzą* innych”⁴⁸. Nie chodzi tutaj jednak bynajmniej o rozumienie władzy przez Maxa Webera, która pasuje raczej do przednowoczesnej rzeczywistości społecznej. Heidegger pojmował władzę nowoczesną, „władzę innych” jako bezpodmiotową i bezosobową siłę zrównującą wszelką różnorodność ludzką. Nie ma bowiem w typie władzy wyrazistego podmiotu lub przedmiotu władzy, lecz władza innych jest czymś bezosobowym – jest władzą „*Się*”:

Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od „tłumu”, tak jak *się* to zwykle robi; uznajemy za „oburzające” to, co *się* za oburzające uznaje⁴⁹.

Władza ta nie wyraża się zatem w relacji międzypersonalnej, lecz stanowi bezosobowy mechanizm. Heidegger jednak nie uważał, iż „władza innych” stanowi przejaw jakiegoś patologicznego rodzaju życia społecznego, z którego jednostka powinna lub w ogóle mogłaby się w pełni wyzwolić. Bycie „Sobą” nigdy nie może stanowić wydarzenia niezależnego od bycia „*Się*”, gdyż *Się* stanowi jako „źródłowy fenomen” podstawową część „pozytywnego ukonstytuowania jestestwa”⁵⁰. Najprościej rzecz ujmując: przed

⁴⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 162.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 165.

„władzą innych” nie ma ucieczki. Jednostka może jedynie liczyć na jakąś „modyfikację *Się*”, gdy zapragnie być *Sobą*. Na czym owa modyfikacja mogłaby polegać?

Otóż na początku chciałbym za Habermasem zauważyć, iż nowoczesny sposób wyzwolenia człowieka poprzez uczynienie z niego obywatela biorącego czynny udział w dyskursie publicznym *nie jest* zdaniem Heideggera właściwym sposobem na to, aby człowiek mógł poczuć się „sobą”. W istocie

publiczna wykładnia podtrzymuje upadłość jestestwa: Gadanina i dwuznaczność ujrzenia-wszystkiego i zrozumienia-wszystkiego rodzaju mniemanie, że tak dostępna dominująca otwartość jestestwa zdoła mu zagwarantować pewność, rzetelność i pełnię wszelkich możliwości jego bycia⁵¹.

Innymi słowy: społeczeństwo nowoczesne zwodzi jednostkę, że żyje ona w pełni, że realizuje swoje najgłębsze pragnienia, uczestnicząc w niekończącej się grze dyskursu publicznego. Człowiekowi żyjącemu w zgodzie z „*Się*” wydaje się, że nie musi już się zastanawiać nad właściwym rozumieniem swego bycia, „władza innych” wytwarza bowiem wśród członków nowoczesnego społeczeństwa mniemanie, jakoby wszystko było „w najlepszym porządku”, oraz uspokaja jednostki, że „wszystkie drzwi stoją otworem”⁵². Krótko mówiąc: nowoczesne społeczeństwo stanowi świat iluzorycznej wolności indywidualnej. Człowiek jest „uspokojony”, gdyż „nikt” konkretny nim nie rządzi – „nikt” konkretny nad nim nie panuje. Mało tego: publiczna wykładnia ludzkiego jestestwa sprawia, iż powszedniość jawi się jako autentyczność – „upadek” w sieć władzy innych jawi się poszczególnemu człowiekowi jako „wzlot”⁵³. Stwierdzono już powyżej za Heideggerem, iż człowiek „zawsze” porusza się „już w obrębie jakiegoś rozumienia bycia”. Otóż człowiek nowoczesny pogрузzył się w przekonaniu, że wyzwolił się z przednowoczesnych form uspołeczniania i otwierając się na siłę argumentu każdego obywatela, „otworzył” się on również na swoje i cudze „konkretne życie”. Jego naiwna „otwartość” na wyniki dyskursu publicznego sprawia, że nie odczuwa on władzy „*Się*” *jako* władzy, lecz jako właściwy i autentyczny wymiar swojej egzystencji indywidualnej.

⁵¹ Tamże, s. 227.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 228.

Na podstawie powyższych wywodów opartych na koncepcji władzy Heideggera można powiedzieć, że nowoczesność w miejsce starych mechanizmów ujarzmienia postawiła jedynie nowe mechanizmy stwarzające *iluzje* wolności. O ile dawniej władza kościelna i religijna, idea „Boga”, „zbawienia”, „nieba” dawały człowiekowi poczucie pewności, sensu oraz stabilnego oparcia, o tyle w dobie nowoczesności „władza innych” w postaci opinii publicznej stanowiła fundament, na którym jednostka bezwiednie opierała swój żywot. Nieprzypadkowo właśnie na obaleniu tej nowoczesnej iluzji polega zdaniem Vattimo istota myślenia ponowoczesnego: myślenie ponowoczesne pragnie wyzwolić człowieka od samego pragnienia „fundamentu”, czyli stabilnej struktury bycia, które czyni go bezsilnym wobec rozwijających się mechanizmów władzy. Prefiks „po-” oznacza pożegnanie z nowoczesnością, dla której „postęp” jest równoznaczny z niekończącą się dynamiką ciągłego niszczenia starych fundamentów na rzecz tworzenia nowych, czyli na rzecz „nowego ufundowania” jestestwa ludzkiego w obrębie stabilnych struktur bycia⁵⁴. Z tego powodu, jak z kolei wskazuje Ute Daniel, należałoby określić ponowoczesny ruch intelektualny mianem „odmowy”⁵⁵. Odmowa ponowoczesna dotyczy, po pierwsze, sposobu myślenia, który w postaci „wiedzy” pragnie odwzorować świat w zupełności. Po drugie, dotyczy przekonania, jakoby z porządku wiedzy wynikać mogłyby instrukcje dla działania. Po trzecie, ta odmowa dotyczy mniemania, jakoby ukonstytuowanie porządku wiedzy, sensu, znaczeń lub ciągłości mogłoby zostać zrealizowane bez użycia siły lub przemocy⁵⁶.

Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na ostatni punkt wymieniony przez Daniel: myślenie ponowoczesne neguje możliwość ukonstytuowania jakiegoś trwałego porządku wiedzy i sensu *bez* użycia siły lub przemocy. To oznacza: myśl ponowoczesna pojmuje skłonność człowieka do opierania swojego życia na „prawdach” metafizycznych jako słabość do poddania się władzom opartym na sile i przymusie. Skoro zaś, jak odkryliśmy za Durkheimem, owa słabość człowieka dla tego, co metafizyczne, wynika z wymogów integracji społecznej, to bez najmniejszej wątpliwości można postawić taką oto tezę: *Myśl ponowoczesna w sposób radykalny sprzeciwia się wszelkim*

⁵⁴ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 2–3.

⁵⁵ U. Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, s. 121.

⁵⁶ Tamże.

dotychczasowym formom uspołecznienia polegającym na odsyłaniu ludzkiej egzystencji do idei metafizycznych. Dopiero za pośrednictwem takiej negacji pojawia się całkiem nowy obraz egzystencji ludzkiej wraz z nowym obrazem rzeczywistości społecznej, w której – jak stwierdza Daniel – współżyły mogłyby najróżniejsze formy życia i sposoby myślenia: za pośrednictwem buntu przeciwko władzy metafizycznych idei ukonstytuowana zostałaby nowa *najwyższa wartość* – mianowicie: pluralizm systemów wartości⁵⁷.

W tym miejscu, zbliżając się do końca niniejszych wywodów, chciałbym połączyć tezę Vattimo co do „posthistorycznego” charakteru „egzystencji” z tezą Wolfganga Welscha, iż najwyższą wartością w myśleniu ponowoczesnym jest pluralizm. Otóż posthistoryczny charakter egzystencji wyraża ideę „wymknięcia się” człowieka z wszelkich narracji, które stawiają go przed zadaniem osiągnięcia lub dotarcia do „z góry” określonego celu. Przy wnikliwym spojrzeniu pluralizm systemów wartości wydaje się zatem być jedynie naturalną konsekwencją sceptycyzmu wobec idei linearnej i jednolitej historii postępu wiedzy i oświecenia – wobec tzw. metanarracji. Nieprzypadkowo przecież najbardziej popularna definicja ponowoczesności opiera się na tezie Jeana-François Lyotarda co do rzekomego „końca metanarracji”. Wraz z nadejściem ponowoczesności skończyła się jego zdaniem

opowieść o postępującej emancypacji rozumu i wolności, o postępującej bądź zachodzącej przez katastrofy emancypacji pracy [...], o bogaceniu się całej ludzkości dzięki postępowi kapitalistycznej, stechnologizowanej nauki, a nawet jeśli zaliczyć samo chrześcijaństwo do nowoczesności [...], o zbawieniu ludzkich stworzeń dzięki zwróceniu się dusz ku chrystologicznej narracji męczeńskiej miłości⁵⁸.

Krótko ujmując: wielkie opowieści o nieustępującym postępie rodzaju ludzkiego najpóźniej w drugiej połowie XX wieku straciły na swojej dotychczasowej wiarygodności⁵⁹. Wraz z utratą metanarracji nowoczesność straciła „wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel”⁶⁰. Z dawnych metafizycznych idei, „wyższych” wartości oraz

⁵⁷ Tamże, s. 153.

⁵⁸ J.F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 30.

⁵⁹ J.F. Lyotard, *Kondycja...*, dz. cyt., s. 111.

⁶⁰ Tamże, s. 20.

wielkich nadziei na przyszłość pozostały, jak zaważa Vattimo, jedynie „różne historie”, czyli „różne poziomy i sposoby rekonstruowania przeszłości w zbiorowej świadomości i wyobraźni”⁶¹. Ale zamiast dostrzegać w „końcu” wielkich powieści i „prawd” metafizycznych jedynie jakiegoś ubytku, Vattimo podkreśla, iż myśl ponowoczesna dostrzega w tym procesie erozji dawnych idei również jakąś „możliwość pozytywną” – jakąś „szansę”⁶². Na czym owa „szansa” miałaby polegać?

Wracając do punktu wyjścia niniejszego artykułu: egzystencję ludzką aż do czasów nowoczesnych cechowała skłonność do „troski” o tworzenie i reprodukcję stabilnych struktur bycia, które w postaci „prawdy”, metafizycznych idei nadają ludzkiemu życiu poczucie sensu. Jednocześnie jednak owe idee sprawiły, iż człowiek wpadał w sidła władzy feudalno-kościelnej lub niemniej skutecznej „władzy innych” w dobie nowoczesności. Wierząc Vattimo, iż ponowoczesność określałaby zmianę w samym „charakterze egzystencji”, możemy przypuszczać, iż ponowoczesność byłaby epoką, w której coraz więcej ludzi zmierza do całkiem innego poznania i doświadczenia „prawdy”⁶³ i tym samym do całkiem innego sposobu „zatroskania” o swój żywot. Poprzez odkrywanie i demaskowanie społecznej genezy idei metafizycznych ponowoczesne myślenie proponuje „otwarcie się na niemetafizyczną koncepcję prawdy” – na prawdę „rozumianą nie jako przedmiot, który można zawłaszczyć i przekazać, lecz jako horyzont i tło, w którym się skromnie poruszamy na nasz ograniczony sposób”⁶⁴. Tym samym myślenie ponowoczesne stawiałoby wszelkie dotychczasowe zasady uspołeczniania oraz integracji społecznej na głowie: odcięcie ludzkiej „troski” o utrzymanie i zachowanie uniwersalnej ważności „prawd” metafizycznych w celu zachowania ciągłości i trwałości porządku społecznego oznaczałoby powstanie całkiem nowej idei społeczeństwa – społeczeństwa pozbawionego jakiegoś *jednego* panującego centrum, z którego wynikać by mogły *jednoznaczne* kryteria dla wiedzy, norm, wartości, obyczajów itd. Mało tego: myśl ponowoczesna sugeruje, iż powstanie takiego społeczeństwa nie należy traktować jako zagrożenia, lecz jako szansę i pozytywną możliwość na przyszłość. Społeczeństwo pozbawione władczego centrum – czy to

⁶¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 9.

⁶² Tamże, s. 12.

⁶³ Tamże, s. 13.

⁶⁴ Tamże, s. 14.

w postaci idei „Kościoła”, „ludu” lub innej idei legitymizującej określone mechanizmy władzy – okazuje się być czymś w rodzaju antymetafizycznego ideału dla ukonstytuowania całkiem nowych zasad oraz rodzajów troszczenia się o integrację społeczną.

Mówienie zatem o nadejściu innych czasów – czasów „ponowoczesnych” – okazuje się nie być pustym twierdzeniem pobudzającym poważnych naukowców do jałowych sporów. Jak stwierdza Welsch, ponowoczesność bynajmniej nie stanowi wynalazku teoretyków sztuki, artystów oraz filozofów – to nasza rzeczywistość społeczna stała się „ponowoczesna”⁶⁵. Pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX wieku rzeczywiście doszło do faktycznego „przełomu” w sposobie pojmowania ludzkiej egzystencji i co za tym idzie – do przełomu w sposobie pojmowania samych możliwości i realizacji integracji społecznej⁶⁶. Pojęciem, które być może najlepiej wyraża ten fundamentalny wymiar zmiany społecznej, jest „decentralizacja”, którą chciałbym w największym skrócie omówić na podstawie Georga Simmla i Jacques’a Derridy.

Otóż, jak zauważył Simmel, „w każdej wielkiej, mającej decydujący charakter epoce kultury można dostrzec każdorazowo jedno centralne pojęcie, z którego biorą początek ruchy umysłowe i do którego jakby powracają”⁶⁷. Simmel co prawda zastrzegął, że każde takie pojęcie centralne doświadcza naturalnie niezliczonych przekształceń, maskowań i wrogości, ale mimo wszystko pozostaje „tajemnym królem” danego okresu historycznego⁶⁸. I tak przykładowo w greckim klasycyzmie *centralnym* pojęciem (czyli centralną formą, centralną granicą) była „idea bytu jednolitego, substancjalnego, boskiego”, w średniowieczu zaś pojęcie bytu zastąpione zostało pojęciem Boga – „źródło i jednocześnie cel wszelkiej rzeczywistości, bezwarunkowego Pana naszej egzystencji”⁶⁹. W renesansie z kolei to najwyższe pojęcie Boga zastąpione zostało przez pojęcie natury jawiącej się jako „coś bezwarunkowego, jedynie bytującego i prawdziwego”. Od XVII wieku skupiano się coraz bardziej nie tyle na „naturze” jako takiej, lecz na

⁶⁵ W. Welsch, *Unsere...*, dz. cyt., s. 4.

⁶⁶ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 4.

⁶⁷ G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, [w:] tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, red. R. Mitoraj, tłum. W. Kunicki, Kraków: Wydawnictwo UJ 2007, s. 56.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

„prawie naturalnym”⁷⁰. Krótko mówiąc: metafizyczne pojęcia, takie jak Bóg czy natura, które Simmel określił jako „tajemnych królów” danych okresów historycznych, stanowiły aż do końca XIX wieku granice, które dynamiczny proces życia tylko po to wytworzył, aby je móc przewyciężyć. Tym samym nie stałość, lecz nieustanna „walka” była „najgłębszym motywem przemian w kulturze”⁷¹.

Pod koniec XIX wieku doszło do pewnego wydarzenia: życie przestało buntować się przeciwko *konkretnym* formom, aby ustanowić inne, lecz zaczęło „formę *jako taką* [wyróżnienie – M.L.]” odczuwać jak „coś mu narzuconego”. Z tego powodu dawna dialektyka między życiem a kulturą, czyli nieustająca gra przewyciężania, wchodzi w „nową fazę”: życie usiłuje *wszystkie* formy kulturowe „przełamać i wessać w swoją bezpośredniość”⁷². Nowe formy życia nie podejmują walki ze starymi formami, lecz samo życie w swojej pierwotnej i amorficznej postaci „buntuje się przeciwko ujmowaniu go w jakiegokolwiek trwałe formy”⁷³. Zauważmy, że Simmel świadomie wskazywał, iż pod koniec XIX wieku doszło do *epokowej* zmiany w wymiarze tworzenia oraz reprodukcji kultury jako właściwego wymiaru ludzkiej egzystencji. Dochodzi w tym czasie do całkiem nowej jakości konfliktu; konfliktu, który w swojej dynamice wymyka się wszystkim dotychczasowym sposobom pojmowania kryzysu. Zamiast bowiem o „kryzysie” Simmel mówił w tym kontekście o „powszechnym nieszczęściu kultury”⁷⁴, gdyż traci ona pod koniec XIX wieku moc formowania życia według określonych pojęć centralnych – idei metafizycznych.

Simmel, będąc zarówno pod wpływem, jak i pod wrażeniem filozofii Nietzschego, nie mógł na przełomie XIX i XX wieku przewidzieć, do czego ten rozwój będzie w przyszłości prowadził. Tym bardziej znamieny wydaje się fakt, iż myśl jednego z najbardziej wpływowych myślicieli ponowoczesnych, Derridy, w świadomej bądź nieświadomej analogii do Simmela analizuje pojęcie struktury oraz jej radykalne przekształcenie się w drugiej połowie XX wieku. Zauważył on, iż samo pojęcie „struktura”

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007, s. 28.

⁷² G. Simmel, *Konflikt...*, dz. cyt., s. 55.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

powstało w tym samym czasie co nauka i zachodnia filozofia, tzn. powstało wraz z pojawieniem się samej „episteme”⁷⁵. Wynikało to z apriorycznie nieuporządkowanego charakteru „zwykłej mowy”: strukturalność, tzn. dynamika samej struktury znaczeń i sensów, musiała bowiem od początku być utrzymywana w pewnych określonych ryzach – musiała być notorycznie neutralizowana i redukowana. Ten proces odbywał się za pośrednictwem mechanizmu odniesienia samej struktury do „pewnego punktu obecności, do pewnego trwałego źródła” – do „centrum”⁷⁶. Centrum to nie miało jedynie za zadanie organizowania struktury, ale jak stwierdził Derrida, „zwłaszcza miało sprawiać, aby ograniczająca tę strukturę forma ograniczała to, co moglibyśmy nazwać *grą* tej struktury”⁷⁷. Derrida zauważył także, iż całą historię pojęcia struktury można postrzegać jako „pewną serię podstawień centrum w miejsce centrum, pewien łańcuch oznaczeń tego centrum”. I dalej:

To centrum otrzymuje stopniowo i w sposób uregulowany różne postaci i nazwy. Historia metafizyki, jak i historia Zachodu byłaby historią tych metafor i tych metonimii. [...] Można by wykazać, że wszelkie określenia fundamentu, zasady lub centrum zawsze oznaczały inwariant jakiejś obecności (*eidos*, *arche*, *telos*, *energia*, *ousia* [istota, egzystencja, substancja, podmiot], *aletheia*, transcendentalność, sumienie, Bóg, człowiek itd.)⁷⁸.

W odróżnieniu od innych elementów struktury, „centrum jest takim punktem, w którym podstawianie treści, elementów, kategorii nie jest już niemożliwe. W centrum permutacja czy transformacja elementów [...] są zakazane”⁷⁹. Należy jednak zwrócić uwagę, iż centrum nie tylko ogranicza „grę” elementów struktury, ale ją w ogóle umożliwia⁸⁰, ponieważ tylko dzięki centrum gra elementów jest „grą *ugruntowaną*”⁸¹ – a nie bezkształtnym chaosem. Obecność centrum redukuje strach przed tym, aby zostać bez reszty wtopionym w nieustanną transformację znaczeń i sensów – ogranicza ono

⁷⁵ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, tłum K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004, s. 483.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 485.

⁷⁹ Tamże, s. 484.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

dynamikę na rzecz statyki. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że *nie* może być tu mowy o prostej i naiwnej opozycji między „chaosem” z jednej strony a „porządkiem” z drugiej. Sam Derrida zaznaczył, iż aż do dziś „struktura pozbawiona wszelkiego centrum przedstawia rzecz nie do pomyślenia samą w sobie”⁸². Próbując przenieść przemyślenia Derridy dotyczące struktury języka na teren rozważań o porządku społecznym, można zaryzykować takie oto stwierdzenie: do czasów nowoczesnych porządek społeczny był tworzony i reprodukowany dzięki obecności pewnych idei metafizycznych, które ograniczały chaotyczność działań społecznych i nadawały przeto relacjom społecznym („grze”) pewną określoną strukturę. Dlatego nieobecność transcendentnego (*znaczącego*) centrum rozciągnęłaby „w nieskończoność pole i grę znaczenia”⁸³. I dokładnie to wydarzyło się pod koniec XIX wieku i stało się dopiero w drugiej połowie XX wieku kulturowo czytelnym zjawiskiem: scentralizowany porządek znaczeń i sensów kultury zachodniej rozpadł się, a egzystencja ludzka zaczęła bytować w zdecentralizowanym modusie, który wymyka się wszelkiemu oznaczeniu – ludzkie jestestwo stało się czymś „nie do pomyślenia”⁸⁴.

W ten sposób dochodzimy do samego jądra ponowoczesności: odejście od scentralizowanej struktury bycia, które w postaci porządku kulturowego określało także indywidualne ramy egzystencji ludzkiej, oznacza rozpad poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Ale na tym bynajmniej nie koniec: zamiast usiłować przywrócić albo zrekompensować dawne bezpieczeństwo jakimiś ekwiwalentami dla metafizycznych pojęć, myślenie ponowoczesne widzi w tej zmianie społeczno-kulturowej „szansę” dla odkrycia nowych form życia, doświadczenia, myślenia. Rozpad dawnych systemów metafizycznych i towarzyszącej im metanarracji jest dla Lyotarda równoznaczne z przyrostem „bycia i radości, jakie wynikają z wynajdywania nowych

⁸² Tamże.

⁸³ J. Derrida, *Struktura...*, dz. cyt., s. 486. Derrida odwołuje się przede wszystkim do terminologii Claude’a Lévi-Straussa. Jak już jednak zaznaczyłem we wprowadzeniu, świadomie omijam terminologię strukturalistyczną, gdyż myśl Derridy wydaje mi się być również analogiczna do filozofii kultury Simmla. To sprawia, iż staje się bardziej zrozumiała i doniosła z punktu widzenia teorii społecznej.

⁸⁴ Można by tutaj niewątpliwie rozwinąć tezę Michela Foucaulta co do rzekomej „śmierci człowieka” jako końca pewnej ramy poznawczej, jest to jednak temat na tyle złożony i kontrowersyjny, że wymaga on oddzielnej publikacji.

reguł⁸⁵. Te reguły mogą dotyczyć zarówno sztuki, jak i najbardziej podstawowych aspektów życia społecznego, takich jak życie rodzinne, polityka, ekonomia itd. Z tego punktu widzenia zrozumiałe stają się fundamentalne zmiany obyczajowe, moralne i religijne Zachodu: nie są one po prostu wyrazem jakiegoś postępu, jak naiwnie twierdzono w nowoczesności (postępu *czego?*). Współczesny rozpad tradycyjnych struktur nie jest świadomym aktem obywateli Zachodu, lecz strukturalną konsekwencją decentralizacji kultury. Zmiany w zakresie aksjologicznym, normatywnym, a nawet kognitywnym są efektem rozciągnięcia się pola gry w „nieskończoność”. Nie panujemy już zbiorowo nad porządkiem znaków i sensów, a nad nami nie panuje już jakiegokolwiek uniwersum symboliczne, które mogłoby stanowić spoiwo życia społecznego. Egzystencja ludzka jest określona przez nieredukowalny chaos, który tylko chwilowo i na poziomie lokalnym może być ograniczany w sposób funkcjonalny i pragmatyczny.

Czy można sobie wyobrazić większą zmianę w kondycji życia ludzkiego?

Wnioski

Odnosząc się do punktu wyjścia niniejszego artykułu, zauważyć należy, iż samo pojęcie ponowoczesności wprowadziło dyskurs filozoficzny w błąd, ponieważ „ponowoczesność” nie jest *jeszcze* jakąś nową epoką, lecz ruchem myśli, który usiłuje wyciągnąć ostateczne konsekwencje z decentralizacji kultury zachodniej.

Człowiek współczesny w coraz mniejszym stopniu odnosi swoją egzystencję do metafizycznych idei, które w sposób trwały gwarantowałyby mu poczucie bezpieczeństwa ontologicznego w postaci stabilnych struktur bycia. Nie oznacza to, że wraz z rozwojem ponowoczesności należy skreślić całą metafizykę. Przed takim nieporozumieniem ostrzegwał sam Derrida: „*nie ma żadnego sensu* obywania się bez pojęć metafizyki, by tę metafizykę podkopać”, ponieważ „nie dysponujemy żadnym językiem [...], który stałby poza granicami owych dziejów”⁸⁶. Niemniej jednak żadne pojęcie metafizyczne nie może we współczesnym społeczeństwie zachodnim sta-

⁸⁵ J.F. Lyotard, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 24.

⁸⁶ J. Derrida, *Struktura...*, dz. cyt., s. 486.

nowić centrum powszechnie obowiązującego uniwersum symbolicznego. Scentralizowane metastruktury rozpadły się na mnogość ministruktur, które już tylko w bardzo ograniczonym zasięgu mogą zapewniać ciągłość i stałość kulturowego porządku aksjo-normatywnego. Współczesne zmiany moralności, obyczajów i estetyki nie są zatem wynikiem jakiegoś chwilowego zagubienia lub „mody”, jak można by się spodziewać po felietonowej wersji postmodernizmu. Przejście kultury zachodniej od nowoczesności do ponowoczesności stanowi fundamentalną zmianę samego „bycia-w-świecie-społecznym”: pod znakiem zapytania stoją najbardziej podstawowe aspekty codziennego życia ludzkiego – porządek rodzinny, wiara religijna, seksualność, miłość, polityka. Mówiąc językiem Michela Foucaulta: zwłaszcza te rzeczy, instytucje, praktyki oraz dyskursy, „które wydawały się najbardziej swojskie, solidne i najbliższe związane z nami, z naszym ciałem, z naszymi codziennymi gestami”, cechuje „coś w rodzaju ogólnej sypkości gruntów”⁸⁷. Dlatego poważnym błędem wydają mi się wszelkie próby zamiany kontrowersyjnego pojęcia „ponowoczesność” na pojęcia typu „późna”, „płynna”, „druga”, albo „hipernowoczesność”. Tylko pojęcie „*po*-nowoczesność” wyraża w moim odczuciu zarówno głębię, jak i radykalność zmian społecznych, które w drugiej połowie XX wieku w sposób znaczący zadecydowały o zmianie charakteru egzystencji ludzkiej w naszym kręgu cywilizacyjnym.

Warto na koniec zwrócić jeszcze uwagę na jedną rzecz: współcześnie „oczywisty” wydaje się nam fakt, że „wolność jednostkowa panuje niepodzielnie”, gdyż – jak stwierdza Zygmunt Bauman – jest ona „dziś wartością ponad wszystkie inne; wartością, wedle której ocenia się walor względny wszystkich innych, z założenia pomniejszych wartości; metrem, jakim mierzy się mądrość i cnotę wszelkich ponadjednostkowych zasad i ustaleń”⁸⁸. To stwierdzenie Baumana nie zawiera (przynajmniej na pierwszy rzut oka) żadnej *rewolucyjnej* treści, powinniśmy jednak koniecznie zwrócić uwagę na fakt, iż w wielusetletniej historii cywilizacji ludzkiej *nie było* jeszcze takiego społeczeństwa, w którym to wolność jednostkowa stanowiła „najwyższą wartość”, czyli najwyższy podmiot w sferze zobowiązania (*Geltung*). O ile nawet uznać konstatację Baumana za nieco barokową i z merytorycznego

⁸⁷ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998, s. 18.

⁸⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2000, s. 8.

punktu widzenia przesadzoną (i współcześnie niewątpliwie panuje wiele mechanizmów krępujących wolność i autonomię indywidualną), to możemy mimo wszystko z całą pewnością powiedzieć: we współczesnym życiu społecznym rzeczą „oczywistą” stał się taki stan świadomości, zgodnie z którym instytucje społeczne *powinny* mieć jedynie ograniczony wpływ oraz władzę nad poszczególnym człowiekiem. Fakt, że taka kondycja życia społecznego wydaje nam się współcześnie być „oczywistym” standardem cywilizacyjnym, jest z punktu widzenia historii myśli społecznej rzeczą „niesłychaną”.

Nie wiemy, do czego nas ta kondycja społeczna doprowadzi, jednak pierwszym krokiem zrozumienia „ponowoczesności” wydaje mi się być uznanie, że nie stanowi ona bynajmniej patologii umysłowej albo mody, która szybko przeminie. Ponowoczesność okazuje się być przy bliższym spojrzeniu kluczowym wyzwaniem dla zrozumienia współczesnego charakteru egzystencji ludzkiej.

THE PROBLEM WITH “POSTMODERNITY”: EMPTY FORMAL DISPUTE OR CHANGE IN HUMAN EXISTENCE?

Summary

The present article poses an attempt of conceptualization the cognitive and normative basis of postmodernity. The primary aim is the demonstration that the post-modernization of the western culture recasts the fundamental parameters of social life and therefore also changes the ways of reflecting the human existence. In order to demonstrate this dependency I intend to portray modernity as a period, which tried to preserve the stabile structure of being of the Middle Ages by reproducing a centralized cultural order. Postmodern thinking tries to reach beyond metaphysically founded forms of social life and therefore attempts to decentralize the stabile structures of human existence. This is a very risky but also a very inspiring stride for the philosophical discourse, which one should – despite the awkward rhetoric of several postmodernists – appreciate as one of the most important challenges of contemporary philosophy.