

Ponowoczesność jako nowa szansa dla Oświecenia, czyli o konieczności przewycięzenia nowoczesności

Markus LIPOWICZ

ABSTRACT

The aim of this paper is to demonstrate that the end of modernity does not necessarily comprise a cultural regress but can also be seen as new stage of the process of Enlightenment in Western history. After the presentation of popular and commonly recognized definitions of modernity and postmodernity, the author will attempt to demonstrate the main limitations of modernity on the basis of philosophies of Max Stirner and Frederic Nietzsche. The author's main objection to modernity is its tendency to reproduce the centralistic structure of pre-modern traditional communities in which one metaphysical term designated the universally obligatory norms. By way of crashing this structure, postmodernity opens new possibilities to an individual for creating new, particular values, thus enabling the individual to discover new forms of self-realization. To make human life in such a decentralized society possible, the individual would have to attain a new mental level. Civil education, therefore, has to go beyond the borders of modernity and be open to new ways of learning and solving social conflict.

KEYWORDS

sociation, social integration, socio-cultural unity, Middle Ages, Christianity, norms, citizen

WSTĘP

Choć wskazanie na ambiwalentny charakter nowoczesności nie jest współcześnie niczym wyjątkowym, to jednak rzadko ukazywana była antagonistyczna relacja między epoką nowoczesności a procesem Oświecenia. Zwykle nowoczesność i Oświecenie były rozważane wspólnie: odrzucając jedno, odrzucano zazwyczaj

Markus LIPOWICZ, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
E-mail: markus.lipowicz@onet.eu

również drugie. Spróbuję przekonać, że nadejście ery ponowoczesności stanowi szansę dla ideałów Oświecenia, które mogłyby się oderwać od nowoczesnych ułomności i stać się wreszcie rzeczywistą praktyką społeczną — a nie tylko teorią. Skoncentruję się więc na negatywnych, destrukcyjnych aspektach nowoczesności, ignorując przy tym świadomie pozytywne elementy tej epoki, które przyczyniły się do powstania i rozwoju samej idei Oświecenia. Jest to zabieg celowy, albowiem ze względu na ograniczony rozmiar pracy nie będę mógł przedstawić wyczerpującej analizy wszystkich czynników modernizacji oraz jej złożonych konsekwencji dla życia społecznego.

Moją główną tezę jest uznanie, że nowoczesność zintensyfikowała te aspekty przednowoczesnych form uspołecznienia, które uniemożliwiły ideom Oświecenia wyjście poza ramę teorii społecznej. Postaram się dowieść, że dopiero myślenie ponowoczesne stanowi pierwszy poważny, aczkolwiek jeszcze niedojrzały, krok w realizacji oświeceniowych postulatów ukonstytuowania nowej rzeczywistości społecznej.

NOWOCZESNOŚĆ I PONOWOCZESNOŚĆ W DYSKURSIE FILOZOFICZNYM I SOCJOLOGICZNYM

Mówienie i pisanie o nowoczesności bynajmniej nie jest czymś szczególnie nowoczesnym. Jürgen Habermas (1990: 33) wskazał, iż samo pojęcie „nowoczesny” (*modern*) stosowano już we wczesnym średniowieczu, aby odgraniczyć pogański okres historyczny od nowej ery panowania chrześcijaństwa. Podobnie za czasów Karola Wielkiego w XII wieku i za czasów Oświecenia w Europie panowała świadomość bycia nowoczesnym. Habermas (1990: 33) tłumaczy to zjawisko tym, iż w Europie właśnie wtedy powstawało takie przekonanie, kiedy zmieniał się stosunek do antycznej przeszłości. Starożytność stanowiła tym samym punkt odniesienia dla nowoczesności. Dopiero za pośrednictwem przekonania co do nieograniczonych możliwości postępu za pomocą nauki i techniki doszło do ważnego przesunięcia: zamiast starożytności punktem odniesienia stało się Średniowiecze (HABERMAS 1990: 33). Dlatego nasze współczesne pojęcie nowoczesności

[...] weszło do słownictwa europejskiego w XVII wieku w kontekście zagorzałego wówczas sporu o to, czy „wiek złoty” osiągnęła ludzkość w czasach starożytnych i odtąd próbuje bez powodzenia sprostać standardom prawdy i piękna wówczas ustanowionym, czy też przeciwnie — upływ czasu jest także postępowaniem, ruchem „do przodu” ku myśli i sztuce coraz bardziej doskonałej, a także ku warunkom społecznym, które doskonaleniu myśli i piękna sprzyjają. [...] Spór zakończył się wygraną entuzjastów nowoczesności (BAUMAN 1999: 350).

Nowoczesność była, najkrócej rzecz ujmując, epoką postśredniowieczną. Dlatego pojęcie to odnosi się w dyskursie socjologicznym i w teorii społecznej głów-

nie do „sposobów prowadzenia życia społecznego i organizacji, które pojawiły się w Europie od XVII wieku i które następnie objęły swym wpływem w zasadzie cały świat” (GIDDENS 2008: 1). Podstawową cechą tego nowoczesnego sposobu prowadzenia życia i organizacji Anthony Giddens widzi w „bezprecedensowym” usunięciu w cień wszystkich tradycyjnych typów porządku społecznego. Przyjęło się więc nowoczesność definiować jako „porządek posttradycyjny” (GIDDENS 2001: 5). „Od XVIII stulecia oświecona opinia Europy przyjmowała za oczywiste, że dzieje ludzkości są historią postępu i że nowoczesność otwiera przed ludzkością horyzonty nigdy przedtem nie oglądane” (BAUMAN 1999: 350).

Stosowany przez Zygmunta Baumana zwrot „oświecona opinia Europy” jest dla poruszonego tutaj tematu szczególnie istotny. To pojęcie bowiem przywodzi na myśl ideę Immanuela Kanta (1947: 8), który wzywał człowieka do tego, aby „odważył” się publicznie używać i posługiwać własnym rozumem (*öffentlicher Gebrauch*). Słowa „odwaga” i „publiczne”, moim zdaniem, wskazują, iż Kantowi nie chodziło jedynie o korzyści indywidualne — nawoływał on wprost do ulepszenia samych standardów życia społecznego drogą zbiorowego rozumowania. Porządek społeczny, który zmusiłby człowieka do wyrzeczenia się tej jedynej drogi ku Oświeceniu, raniłby, zdaniem Kanta, „święte” prawa ludzkości (KANT 1947: 14). Decydujące jednak tutaj jest to, iż Kant pojmował nowoczesność jako epokę „Oświecenia” — a nie jako epokę oświec o n ą (KANT 1947: 15). Trzeba bowiem koniecznie zauważyć, iż konstytutywnym rysem procesu oświecenia i modernizacji jest to, że „fundamentalne zasady” nowoczesności nie zostały dotychczas w pełni zrealizowane (BECK 2008: 1999). Z tego powodu Habermas określił samą nowoczesność słusznie jako „niedokończony projekt” (HABERMAS 1990). Podobnie jak Kant, Habermas pojmuje epokę Oświecenia jako proces, a nie jako jednorazowe osiągnięcie jakiegoś bliżej nieokreślonego stanu idealnego. Proponuję zatem rozumieć Oświecenie jako swego rodzaju proces edukacji obywatelskiej. Wyjście z „niepełnoletności” należy rozumieć w sposób normatywny: ważne kwestie życia społecznego powinny się stać częścią publicznego dyskursu debatujących obywateli. Warunkiem, aby społeczeństwo mogło stać się ich miejscem, było wyzwolenie się człowieka z wewnętrznej skłonności oraz zewnętrznego przymusu do poddawania swojego życia feudalnym strukturom władzy oraz głoszonym przez nich „prawdom”. Dopiero takie wyzwolenie spod władzy bezrefleksyjnie przyjętych standardów zachowania, działania i myślenia stanowiłoby właściwy fundament dla wykształcenia się refleksyjnego stosunku do podstawowych zasad życia społecznego. Zatem nieodłącznym elementem nowoczesności byłaby jej autorefleksyjność, czyli zdolność do krytyki swoich własnych implikacji, konsekwencji i tym samym również jej niepowodzeń.

Największym jednak niepowodzeniem nowoczesności (i tym samym Oświecenia) było to, iż po wielu wiekach wciąż nie narodziło się to upragnione spo-

łeczeństwo rezonujących i oświeconych obywateli, którzy drogą publicznego dyskursu stwarzaliby i odtwarzaliby nową jakość życia społecznego. Zamiast tego w XIX i w pierwszej połowie XX wieku nasilały się kryzysy, wojny i społeczno-polityczne systemy represji. W drugiej połowie XX wieku doszło w końcu do fundamentalnej erozji wiary w słuszność podstawowych zasad nowoczesności, co skutkowało rozpowszechnieniem pojęcia „ponowoczesność”. Bauman pisze, że „termin «ponowoczesność» odnosi się przede wszystkim do stanowiska poznawczego, w myśl którego nowoczesność ukazuje się po raz pierwszy jako całość skończona, [...] jako epoka podobna do innych ją poprzedzających”.

Powodem tej erozji były, zdaniem filozofa (BAUMAN 1999: 352), kres epoki kolonialnej oraz szokujące doświadczenia totalitaryzmu XX wieku. Trzeba jednak koniecznie podkreślić, iż intelektualne źródła ponowoczesności bynajmniej nie leżą w XX, lecz w XIX wieku — głównie w filozofii Fryderyka Nietzschego. Traumatyczne doświadczenia XX wieku spowodowały jedynie, iż z większym zainteresowaniem aniżeli dotąd zajęto się tym ruchem intelektualnym, który już przed powstaniem rządów totalitarnych oraz przed rozpadem epoki kolonialnej głosił swój radykalny sprzeciw wobec politycznych, ekonomicznych oraz przede wszystkim kulturowych konsekwencji epoki nowoczesnej. Już w roku 1917 Rudolf Pannwitz w swojej książce *Krisis der europäischen Kultur* posłużył się pojęciem „człowieka ponowoczesnego” (*postmoderner Mensch*). Będąc niewątpliwie pod wpływem Nietzscheańskiej koncepcji „nadczłowieka”, Pannwitz kojarzył erę nadejścia „człowieka ponowoczesnego” z nihilizmem, dekadencją oraz tytułowym „kryzysem” kultury europejskiej. Niewątpliwie jednak najbardziej popularna definicja ponowoczesności opiera się na tezie Jean-François Lyotarda co do rzekomego „końca metanarracji”. Wraz z nadejściem ponowoczesności skończyła się

[...] 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 miłości (LYOTARD 1998: 30).

Obok tej definicji kondycji ponowoczesnej, Lyotard wyraził jeszcze jedną — rzadziej wspominaną — obawę, która wprost odnosi się do ideału Oświecenia. Otóż powstanie w dobie nowoczesności władzy niezależnej od struktur feudalno-kościelnych w postaci debatującej publiczności odnosi się do najbardziej podstawowej charakterystyki nowoczesności: przekonania o „suwerenności ludu”. Suwerenność ludu — tak samo jak każda inna forma władzy — musi się jednak legitymizować. Legitymizacja, jak pokazał Jean-Jacques Rousseau, polega w przypadku suwerenności ludu na przyjęciu filozoficznego założenia, że o ile człowiek kieruje się rozumem, o tyle musi i chcieć tego samego, czego wymaga „wspólny interes” (ROUSSEAU 2002: 59). W społeczeństwie nowoczesnym

musiała zatem panować świadomość, jakoby korzyści społeczeństwa były tożsame z korzyściami jednostek (ROUSSEAU 2002: 27). Głos społeczeństwa w postaci prawa jest zarazem głosem rozumu — manifestacją prawdy. Tym samym nie trudno zauważyć, iż nowoczesne przekonanie co do „suwerenności ludu” polega na tym, że przekształcono konsensus grona składającego się z ludzi kompetentnych (naukowców, filozofów), debatujących „o tym, co prawdziwe i fałszywe” w ideał konsensusu „rezonującej publiczności” (niekoniecznie kompetentnej), debatującej o tym, „co sprawiedliwe i niesprawiedliwe” (LYOTARD 1997: 94). Problematyczność tego przekształcenia wydaje się oczywista: lud nie zadowala się samym „poznaniem prawdy” — lud, będąc w nowoczesności „ustawodawcą, formułuje nakazy mające wartość norm”. Kompetencje ludu w dobie nowoczesności rozciągnęły się zatem nie tylko na formułowanie „wypowiedzi denotujących związanych z prawdą, ale też na wypowiedzi preskryptywne pretendujące do sprawiedliwości” (LYOTARD 1997: 95). Innymi słowy: nowoczesny ideał rezonującej publiczności oraz ideał suwerennego ludu wynikają z naruszenia odrębności dwóch różnych gier językowych. 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” (LYOTARD 1997: 115).

Historia uczy, iż w średniowieczu szlachetne prawdy teologiczne decydowały o zgoła nieszlachetnych normach i czynach ówczesnego Kościoła w stosunku do tzw. heretyków. Tak samo w dobie nowoczesności lud w imię „prawdy” ustanawiał lub przyzywał na obowiązujące standardy życia społecznego, które doprowadziły do ogromnej ilości krzywd ludzkich¹.

Reasumując: pisząc o kondycji ponowoczesnej, Lyotard ogłosił początek epoki, w której „prawdy” niekoniecznie musiałyby dyktować powszechnie obowiązujące standardy normatywne w społeczeństwie. Nie był to bynajmniej manifest odwrotu od ideału Oświecenia, lecz jego rozwinięcie: po dotkliwych porażkach humanitarnych ponowoczesne Oświecenie musiałyby zyskać świadomość swoich granic i odrzucić nowoczesną iluzję omnipotencji rozumu. Jednak wielu uczonych uznało konstatację Lyotarda wraz z całym ponowoczesnym ruchem myślowym za pesymistyczne podsumowanie ambiwalentnych osiągnięć nowoczesności i przez to za regres wynikający ze zwątpienia w niegdyś tak chwalony potencjał Oświecenia. Trudna retoryka większości postmodernistów oraz „felietonowe” spłaszczenia filozofii ponowoczesnej sprawiły, iż ponowoczesność zaczęła w końcu uchodzić za bezkształtny kolaż: dowolne skrzyżowanie problemów libido, ekonomii, digitalizacji, zapomnianej ezoteryki, symulacji z dodatkiem New Age i trochę apokaliptycznej retoryki (WELSCH 1987: 2–3). Także

¹ Znakomity, aczkolwiek niestety nieprzetłumaczony na język polski esej filozoficzny o tym, jak „prawda” może stanowić groźny instrument, kiedy wychodzi poza dyskurs naukowo-filozoficzny, napisał Rüdiger Safranski (2003).

głośna „sprawa Sokala”² dobitnie pokazała, iż za sprawą postmodernizmu grozi nauce utrata dorobku Oświecenia. Nic dziwnego, iż dla wielu uczonych pojęcie „ponowoczesność” wydawało się integrować wszystko, co faktycznie wymykało się standardom racjonalności i przedstawiało rzeczywistość społeczną w zniekształconej postaci. Nadejście ery ponowoczesnej musiałoby się zatem równać gruntownej destrukcji nowoczesnego dziedzictwa Oświecenia.

Chciałbym tutaj zaproponować całkiem odmienne podejście do ponowoczesności, które pozwoli spojrzeć na tę problematykę z nieco innej perspektywy. Postaram się wykazać, że ponowoczesność poprzez zerwanie ciągłości z nowoczesnością bynajmniej nie zrywa z autentycznymi postulatami Oświecenia. Wprost przeciwnie: spróbuję przekonać, że tylko o drogą wyjścia poza nowoczesność i jej standardy życia społecznego proces Oświecenia może zostać po raz pierwszy w historii twórczo rozwinięty i może stać się realną praktyką społeczną. Takie przedsięwzięcie wymaga jednak krytycznego spojrzenia na niepowodzenia samej nowoczesności oraz wskazania dróg jej radykalnego przezwyciężenia.

NOWOCZESNOŚĆ — CZYLI NIEUDANY „PROJEKT”

Chciałbym na początku zaznaczyć, iż niechęć wielu przedstawicieli nauk społecznych i filozofów do pojęcia „ponowoczesności” wydaje mi się uzasadniona, albowiem sama konstrukcja terminologiczna „*po*-nowoczesność” z logicznego punktu widzenia wydaje się czymś „niedorzecznym”. W swojej wczesnej twórczości Ludwig Wittgenstein wykazał, że zdaniem posługujemy się jako projekcjami „możliwej sytuacji” (WITTGENSTEIN 1970: 12). Ściśle rzecz ujmując, zdanie typu: „żyjemy w epoce ponowoczesnej” nie odnosi się jednak do żadnej „możliwej sytuacji”, gdyż sugeruje, że mogłoby istnieć coś „nowsze” od tego, co „nowe”. Nic zatem dziwnego, iż współcześnie „czołowi myśliciele różnią się [...] co do tego, czy charakter społeczeństwa odmienił się na tyle, by wolno było mówić o kresie nowoczesności, czy też jest dzisiejsze społeczeństwo jedynie nowym etapem w dziejach nowoczesności” (BAUMAN 1999: 354).

Prefiks dodany do pojęcia „nowoczesność” świadczyłby tym samym o kryzysie standardów naukowych oraz tożsamości kulturowej Europy. Pierwszym krokiem ku przezwycięzeniu tego kryzysu byłoby z tego punktu widzenia skreślenie ponowoczesności jako „nieistniejącego przedmiotu” – jako *protonpseudos* (ZIMA 2001: 19). W istocie problematyka ta jest jednak nieco bardziej zło-

² Mianem „sprawy Sokala” (ang. *Sokal hoax*, *Sokal affair*) określa się głośną aferę mającą miejsce w świecie naukowym w roku 1996. Amerykański profesor fizyki Alan Sokal opublikował w czasopiśmie naukowym *Social Text* artykuł, w którym u m y ś l n i e zbudował fałszywą koncepcję, jakoby grawitacja kwantowa była społeczną i językową konstrukcją. W samym artykule Sokal korzystał z żargonu wybranych przedstawicieli myśli ponowoczesnej. Artykuł został mimo tych niedorzeczności opublikowany ze względu na naukowy autorytet autora.

żona. Otóż człowiek za pośrednictwem języka tworzy sobie „obrazy faktów” (WITTGENSTEIN 1970: 9). Nim zatem pochopnie zdyskredytujemy pojęcie ponowoczesności jako niedorzeczne, warto najpierw zapytać, czy pojęcie nowoczesności kiedykolwiek stanowiło adekwatny „obraz” faktycznej kondycji kultury zachodniej. Odpowiedź może być tutaj, moim zdaniem, tylko jedna: nie. Oczywiście, że to w czasach nowoczesnych narodziły się te zasady życia społecznego (autonomia jednostki, racjonalność nauki), które w określonych instytucjach (prawa obywatelskie, polityczne, społeczne) zostały przynajmniej częściowo zrealizowane (BECK 2008: 1998). W samej istocie nowoczesność nigdy jednak nie zerwała tak radykalnie z tradycją, aby te zasady i instytucje mogły się w pełni rozwinąć i zagwarantować nową jakość życia społecznego. Nowoczesność nigdy nie była w pełni nowoczesna, gdyż wzbraniała się przed konsekwencjami wykorzenienia człowieka z przednowoczesnych porządków kulturowych i towarzyszącym im instytucji społecznym. Nowoczesność usiłowała przy jednoczesnej modernizacji zachować przednowoczesną jedność socjokulturową.

Wątek ten wymaga dokładniejszego rozwinięcia. Dlatego chciałbym w tym miejscu przytoczyć zdanie Habermasa, które — moim zdaniem — najlepiej wyraża wewnętrzny konflikt nowoczesności:

Dyskurs nowoczesności od końca XVIII wieku ma wciąż jeden i ten sam temat, występujący pod wciąż nowymi mianami: paraliż społecznych więzi, prywatyzacja i rozszczepienie, krótko: deformacje jednostronnie zracjonalizowanej praktyki codziennej, które rodzą potrzebę znalezienia ekwiwalentu dla jednoczącej mocy religii (HABERMAS 2007: 162–163).

Innymi słowy: od początku swojego rozwoju konstytutywną cechą nowoczesności było to, iż nigdy nie udało się jej w pełni pogodzić z własnymi konsekwencjami, czyli narodzinami oświeconego obywatela, który zerwałby ze społeczno-kulturowym porządkiem życia okresu przednowoczesnego. Zamiast proklamowanej przez Kanta „odwagi”, w nowoczesności dominowała zatem „nostalgia” za dawną „jednością socjokulturową”, w której „wszystkie elementy życia codziennego i myślenia miałyby znaleźć swe miejsce jak w jakiejś organicznej całości” (LYOTARD 1998: 10). Religijnie uporządkowana tradycja wymagała „ekwiwalentów”, czyli świeckich substytutów, które wypełniłyby pustkę po osłabionym w nowoczesności instytucjonalnym wymiarze religii.

Aby pojąć naturę ekwiwalentów lub substytutów dla utraconej mocy religii i tradycji w nowoczesności, warto podkreślić, że funkcjonalistyczne ujmowanie tradycji jako zbioru następujących po sobie pokoleń, podobnych przekonań, praktyk, instytucji i dzieł nie wyraża w sposób adekwatny jej fundamentalnej roli dla procesów integracji społecznej. Tradycja była (i jest) przede wszystkim normatywnym rdzeniem społeczeństwa przednowoczesnego (GIDDENS 2008: 200), albowiem to w niej społeczeństwo znajdowało „najmocniejszą podstawę własnej

tożsamości” (SKARGA 2009: 119). Dlatego zerwanie z religijnie zorganizowaną tradycją jako aksjo-normatywnym spoiwem społecznym musiało stanowić olbrzymie wyzwanie: o ile w przednowoczesnej kulturze treści religijne stanowiły rezerwuar norm i wartości obowiązujących, o tyle nowoczesność musiała „czerpać normy z samej siebie”. Zrywając z tradycją jako fundamentem ładu społecznego, refleksyjna, debatująca, rezonująca i nieustannie zmierzająca ku Oświeceniu nowoczesność była „bez ratunku skazana wyłącznie na siebie” (HABERMAS 2007: 16). Taka przynajmniej była te o r i a nowoczesności — jak wyglądała praktyka?

W rzeczywistości porządek „posttradycyjny” nigdy nie usiłował radykalnie zerwać z przednowoczesnymi zasadami uspołecznienia. Na podstawie zacytowanego powyżej zdania Habermasa odnośnie do dyskursu nowoczesności można powiedzieć, iż najpóźniej od końca XVIII wieku zaczęto odczuwać tęsknotę do tych form życia wspólnotowego, które nowoczesność miała przewyciężyć. Charyzmat przednowoczesnej „jedności socjokulturowej” dopiero wtedy zaczął być odczuwalny, kiedy została ona utracona. Z punktu widzenia fenomenologii taki bieg rzeczy nie jest niczym dziwnym. Jak bowiem stwierdza Bauman za Heideggerem: „zazwyczaj zauważamy coś [...], gdy tego już nie ma, gdy zaczyna zachowywać się dziwacznie lub zawodzi w inny sposób” (2007: 19). Z tego powodu nowoczesność usiłowała na swój sposób — czyli nowoczesnymi środkami — reaktywować dawną jedność. Aby zachować artykulacyjną i wiążącą moc języka religijnego, wiele metafizyczno-religijnych pojęć oraz odpowiadających im instytucji społecznych zostało w tym celu „przetłumaczonych” na język świecki³. Nowoczesność zaczynała reprodukować średniowieczną strukturę aksjologiczną i kognitywną za pośrednictwem ustanawiania nowych *idées fixe*, które zastępowały dawne pojęcia metafizyczne jako centra socjokulturowej jedności. Przykładowo w filozofii Hegla „państwo” zajęło miejsce etycznej wspólnoty, jakim w okresie przednowoczesnym była wspólnota kościelna. Także filozofia i ideologia marksizmu usiłowała „ezoteryczną prawdę chrześcijaństwa” zachować i w pełni urzeczywistnić w realnych stosunkach społecznych (PANASIUK 1979: 234). Najważniejszym i zarazem największym wyzwaniem dla nowoczesności było „przetłumaczenie” szczególnie istotnego i wpływowego pojęcia z okresu średniowiecza — pojęcia „Bóg”. W Renesansie usiłowano Boga zastąpić pojęciem „natury” jawiącej się ówczesnym myślicielom jako „coś bezwarunkowego, jedynie bytującego i prawdziwego” (SIMMEL 2007: 53). Z kolei od XVII wieku skupiano się coraz bardziej nie tyle na „naturze” jako takiej, ile na „prawie naturalnym”. Jednakże „natura” nie mogła stanowić ekwiwalentu dla osobowego Boga, który w okresie średniowiecza uchodził, według Simmla, za źródło i cel „wszelkiej rzeczywistości, bezwarunkowego Pana naszej egzystencji” (SIMMEL 2007: 53). Według Maxa Stirnera (1981: 203) w końcu jednak odnaleziono

³ Por. HABERMAS 2001: 20–25.

w nowoczesności taką ideę, której udało się przynajmniej częściowo zastąpić chrześcijańskiego Boga — tą ideą był „Człowiek”.

Idea „Człowieka” bynajmniej nie odnosiła się do konkretnej jednostki fizycznej, lecz określała na poziomie metafizycznym cele, wartości, powołania i powszechnie obowiązujące normy dla konkretnej osoby. W tym sensie służyła ona jedynie reprodukcji starych form uspołeczniania. Za radykalną zmianą treści nie poszła, według Maxa Stirnera, radykalna zmiana samych form integracji społecznej: nadal w sposób bezrefleksyjny przyjmowano za „świętość” pewną ideę, której nie wolno było zaprzeczyć, gdyż zagrażałoby to zasadzie: „jedna wiara, jeden Bóg, jedna idea, jedna piecza dla wszystkich” (STIRNER 1981: 229). Różnica polegała jedynie na tym, iż zamiast Boga to „Człowiek” stał się „istotą wyższą”, która analogicznie do Boga pozostała nieosiągalnym celem samorealizacji (STIRNER 1981: 159). Podobnie jak w okresie przednowoczesnym, jednostki odnajdywały swoje cele w idei Boga, tak również w nowoczesności; to, co dobre w poszczególnej jednostce, było uznane za najbardziej ogólne, czyli „ludzkie” — a to, co jednostkowe, wyjątkowe i przez to niewyraźne oraz niekontrolowane, uznano za groźne i aspołeczne. Jednostka w nowoczesności pozostała „grzeszna” — tyle że już nie w bezpośrednim stosunku do osobowego Boga, tylko w odniesieniu do abstrakcyjnej idei „Człowieka”, która stała się centrum kultury nowoczesnej. W konsekwencji panowanie tej idei sprawiło, iż każdą jednostkę, która pragnęła żyć w sposób wyjątkowy, postrzegano jako „wyrzutka”, który musiał być „ścigany” przez lud (STIRNER 1981: 224). Innymi słowy: jednostka, w której nie rozpoznawano „Człowieka”, była jednostką „winną” — winną nie-bycia „Człowiekiem” (STIRNER 1981: 224). Tym samym, jak zauważył Stirner, średniowieczny postulat miłości ze względu na „miłość Boga” przemienił się w nowoczesności w miłość ze względu na „Człowieka”. Pomimo osłabienia wiary i praktyk chrześcijańskich, w nowoczesności religijny charakter wyznania wiary, „zasada chrześcijańska” (STIRNER 1981: 227) zostały zachowane (STIRNER 1981: 262).

Myśl Stirnera w dużym stopniu antycypowała to, co w języku poststrukturalistów współcześnie nazywa się „dekonstrukcją” chrześcijaństwa na poziomie dziejowym: głosząc „Człowieka” jako najwyższy ideał, nowoczesność mimowolnie egzekwowała ostatnią konsekwencję przewyżzonego chrześcijaństwa: humanizm i ateizm (STIRNER 1981: 192). Jak stwierdził sam Stirner: „«odkryte chrześcijaństwo» (*dasentdeckte Christentum*) jest tym — *ludzkim* (*das — menschliche*)” (STIRNER 1981: 352)⁴. Chciał on przez to wyrazić paradoks, iż odwrót od samej wiary w Boga umożliwia chrześcijańskim normom jeszcze

⁴ Podobnie jak w języku polskim, niemieckie *entdecken* (odkrywanie) oznacza zarówno „odnajdywanie”, jak i „obnażanie” albo nawet „uświadamianie sobie”. Martin Heidegger w XX wieku zdefiniował prawdę jako *aletheia* — jako stan nie-bycia zakrytym (zob. HEIDEGGER 2005). Pisząc o „o d k r y t y m chrześcijaństwie”, Stirner odwołuje się do idei chrześcijaństwa pozbawionego teologicznej osłony; chrześcijaństwa — jak można by rzec — bez

mocniejsze zakorzenienie w kulturowym porządku nowoczesnego życia społecznego. Albowiem im bardziej wiara chrześcijańska traciła na swojej pozaziemskiej substancji, tym bardziej chrześcijańskie wartości stały się ziemskimi zwyczajami (*Sitten*). W ten sposób te wartości zostały zredukowane do bycia jedynie funkcjonalnym i bezrefleksyjnie stosowanym narzędziem porządkowania życia społecznego. O ile jeszcze w okresie przednowoczesnym jednostka mogła mieć poczucie, że w idei „Boga” realizuje swoją indywidualność, o tyle w dobie nowoczesności posłuszeństwo wobec idei „Człowieka” było jedynie aktem świadomej „samonegacji” (STIRNER 1981: 352). Z tego punktu widzenia nowoczesność stanowi jedynie iluzoryczne wyzwolenie człowieka jako jednostki: w rzeczywistości bowiem „jednostka jest niczym, ludzkość wszystkim” (STIRNER 1981: 150–151). W celu obrony tego, co „ludzkie”, ustanowiono szereg instytucji, które musiały bronić „Człowieka” przed jednostką. W miejsce transcendentального Pana i jego Kościoła pojawiły się zastępcze siły zewnętrzne w postaci „państwa”, „narodu”, „klasy”, „rasy”, które z kolei przeistoczyły średniowiecznego „niewolnika” w nowoczesnego „poddanego” (*Untertan*). Jednocześnie średniowieczna wiara w Kościół uległa transformacji w wiarę ukonstytuowania „ludzkiego społeczeństwa”⁵. Krótko mówiąc, Stirner stwierdził, iż nowocześni ludzie są „jak najbardziej religijni (*durch und durchreligiös*)” (STIRNER 1981: 53). Nowoczesność odeszła tylko od starych „prawd”, aby ukonstytuować nowe, które również uniemożliwiają człowiekowi krytyczny stosunek do ich treści. Walki modernistów z konserwatystami albo socjalistów z przedstawicielami systemu kapitalistycznego były dla niego „walką opętanych przeciwko opętaniu” (STIRNER 1981: 169) — albowiem pomimo całej dyferencjacji światopoglądowej wszyscy oni pozostawali wierni „Człowiekowi”.

Nie trzeba się, moim zdaniem, w pełni zgadzać z radykalnym indywidualizmem i anty-chryścianizmem Stirnera, aby mu przyznać przynajmniej w jednej rzeczy rację: nowoczesność reprodukowała przednowoczesny porządek wartości na innym, wyabstrahowanym od chrześcijańskiej teologii poziomie abstrakcji. W szczególności wykazał on, że nowoczesna jednostka nie jest „oświeconym” człowiekiem, lecz istotą „poddaną” abstrakcyjnej idei „Człowieka” oraz towarzyszącą tej idei instytucjom. Tę samą myśl, iż człowiek nowoczesny nie stał się dzięki postulatam Oświecenia rezonującym i światłym obywatelem, w jeszcze

maski. Jest to chrześcijaństwo w pełni uświadomione, pozbawione złudzeń, w którego centrum stoi normatywny ideał „człowieka”.

⁵ Warto tutaj nadmienić, iż szczególnie w pismach młodego Karola Marksa łatwo zauważyć, iż za ideałem powstania i nadejścia czasów socjalizmu kryje się jeszcze bardziej podstawowy i zarazem abstrakcyjny ideał nowoczesności — „człowiek”. Nie chodziło jednak o człowieka jako konkretną osobę, lecz o człowieka jako taki ego — o człowieczeństwo, o twórczy potencjał każdego człowieka, o samą istotę bycia-człowiekiem. Nieprzypadkowo przecież dla Marksa właściwym celem ukonstytuowania nowego porządku społecznego nie był po prostu „człowiek”, tylko „ludzki człowiek”. Por. FROMM 1969: 40; SIMMEL 1999: 134–135.

bardziej radykalnej wersji wyraził myśliciel, którego filozofia bez wątpienia stanowi „tarczę obrotową” (HABERMAS 2007: 102–126) dla myśli ponowoczesnej — Fryderyk Nietzsche.

W *Antychrześcijańskim* Nietzsche żali się: „Bywają dni, gdy nawiedza mnie uczucie czarniejsze od najczarniejszej melancholii — uczucie *pogardy dla człowieka*. By nie pozostawić wątpliwości *czym* gardzę, *kim* gardzę: dzisiejszym człowiekiem, człowiekiem z którym przyszło mi żyć, o fatalności, w tym czasie” (NIETZSCHE 1999: 73).

Człowiek nowoczesny był, zdaniem Nietzschego, godzien pogardy, albowiem w miejsce „starego Boga” postawił różnorakie „bożki” — między innymi, jak już wiemy od Stirnera, siebie samego w wyabstrahowanej od jednostkowych cech idei. Zamiast radykalnie podążać drogą Oświecenia i wyzwolić się z wszelkich form heterogenicznego i bezrefleksyjnego skrępowania życia, człowiek nowoczesny uciekł się, zdaniem Nietzschego, do postchrześcijańskich form autorytaryzmu i zniewolenia zwanych „umową społeczną”, „koniecznością historyczną” czy też „państwem” (NIETZSCHE 2004: 38). Z tego powodu, równoległe do postulowanej „śmierci Boga”, Nietzsche emfaticznie głosił, iż „Człowiek jest czymś, co pokonane być powinno” (NIETZSCHE 2004: 9). Albowiem pokonanie człowieka stanowiło, według niego, warunek dla wyhodowania „nadczołwieka”. Biologistyczna i agresywna retoryka Nietzschego spowodowała, że kojarzono jego myśl z XIX-wiecznym ewolucjonizmem. Stała się ona przez to łatwo przyswajalna dla tych, którzy widzieli w nadczołwieku jedynie „postrach obywateli” i „amoralnego siłacza” (SAFRANSKI 2003: 304) bądź usiłowali interpretować myśl Nietzschego w kategoriach rasowych. To z kolei skutkowało tym, iż ten centralny motyw Nietzscheański bywa często pomijany — nawet przez samych entuzjastów Nietzschego. Warto dlatego przypomnieć, że Nietzsche głosił, iż nadczołwiek sam się nie narodzi — człowiek musi go „wyhodować”. A ściśle rzecz ujmując: to człowiek musiał sam chcieć stać się nadczołwiekiem. Staje się to w pełni zrozumiałe, gdy odpowiemy na pytanie, kim albo czym jest „nadczołwiek” Nietzschego?

Otóż nadczołwiek to istota nie tylko całkowicie wyzwolona od społecznego „muszę” (konformizmu), ale wychodząca również ponad egoistyczne „chcę” (aspoleczny indywidualizm). Nadczołwiek nie tylko buntuje się przeciwko społecznym nakazom i zakazom moralnym, ale przede wszystkim powołany jest do „gry tworzenia” nowych wartości (NIETZSCHE 2004: 21). Nie wystarczy bowiem, według Nietzschego, tylko wyzwolić się od tradycyjnych zasad życia — emfaticzne „nie!” dla starego porządku powinno pociągać za sobą nie mniej emfaticzne „tak!” dla nowych wartości, nowych celów, nowych idei. Pozbawione substancji i kierunku „chcę” nowoczesności, które zastąpiło przednowoczesne „muszę”, powinno zostać dopełnione przez ponowoczesną „twórczość”, czyli zdolności tworzenia nowych „wartości”. Krótko mówiąc: „nadczołwiek” wykracza poza „filisterskie” ułomności człowieka nowoczesnego — to człowiek

oświecony, który przełamał posttradycyjne granice nowoczesności. Nadczłowiek to człowiek p o n o w o c z e s n y⁶.

Tworzenie nowych wartości wskazuje, że Nietzschemu nie zależało na tym, aby „nadczałowiek” wprowadził społeczeństwo w stan anarchii. W 103. paragrafie *Jutrzenki* filozof podkreślił, że nie neguje on tego, „iż wielu czynów, które ocenia się jako nieobyczajne, można uniknąć i z wieloma walczyć” (NIETZSCHE 2006: 71). Nie neguje on również tego, „że niejedyn czyn, który uchodzi za obyczajny, wart jest spełnienia i ułatwienia — ale, [...] z *innych powodów niż dotąd*” (NIETZSCHE 2006: 71). Nietzsche nie kwestionował zatem, że wiele ze społecznie akceptowanych wartości naprawdę jest wartościowe i powinny przez to w społeczeństwie za takie uchodzić. Przekonuje on jednak, że po odejściu od tradycyjnych struktur życia, jako głównego środka uspołeczniania, „musimy nauczyć się myśleć inaczej, by w końcu, być może bardzo późno, osiągnąć jeszcze więcej: *odmienione uczucia*” (NIETZSCHE 2006: 71). Dopiero z tego punktu widzenia jasna się staje „bestialskość” nadczałowieka: „Nadczałowiek nadaje sobie samemu prawo działania — dlatego jest ono indywidualnym prawem, wykraczającym poza tradycyjną moralność” (SAFRANSKI 2003: 305). „O d m i e n i o n e u c z u c i a” człowieka ponowoczesnego polegałyby na tym, iż jego charakter egzystencji nie byłby już efektem (nieświadomego lub świadomego) konformizmu bądź ślepego buntu, lecz kreatywnym sposobem porządkowania życia.

Wracając do problematyki Oświecenia: odejście od tradycyjnych i feudalnych form uspołecznienia wymagało, aby człowiek nauczył się m y ś l e ć i c z u ć w inny sposób aniżeli dotychczas. Nowoczesne Oświecenie tego jednak nie uczyniło — wprost przeciwnie: zamiast dążyć do wykształcenia nowych form życia, zostały zachowane, a nawet zintensyfikowane (gdyż obdarzone ze swojego religijnego kontekstu i sprowadzone do integracyjnych funkcji) przednowoczesne struktury poprzez przetłumaczenie religijno-metafizycznego porządku na język świecki. Nie posiadając już tego wzniosłego i egzystencjalnego charakteru co ich pierwowzór, nowoczesne ekwiwalenty dla utraconej mocy religii nie mogły mimo wszystko kompensować braku poczucia bezpieczeństwa ontologicznego w postaci stabilnych struktur bycia. A jednak, jak w swojej wczesnej twórczości postulował Nietzsche, „wszystko, co żyje, potrzebuje wokół siebie atmosfery, tajemniczej mgławicy”. Inaczej: jeśli mu się odbierze tę powłokę, jeśli się jakąś religią, sztuką, geniusz skąże na krążenie w postaci gwiazdy bez atmosfery, to nie trzeba się już dziwić jej szybkiemu uschnięciu, stwardnieniu i zjałowieniu (NIETZSCHE 2003: 98).

Zdaniem Nietzschego, nowoczesne Oświecenie odebrało ludzkiemu istnieniu wszelką „atmosferę”, wszelkie poczucie wzniosłości oraz czaru. Nic dziwnego, że człowiek nowoczesny uciekał — nie tyle przed wolnością, jak oskarżająco

⁶ Świadomie nie uwzględniam ważnej dla filozofii Nietzschego kwestii „wiecznego powrotu”, ponieważ nie ma tu miejsca, aby wyluskać z owej myśli socjologiczne implikacje.

i moralizatorsko twierdził Erich Fromm, ale przed uschniętą, stwardniałą i wyjałowioną nowoczesnością, której funkcjonalne idee były jedynie narzędziami dla integracji zbiorowej. W konsekwencji człowiek nowoczesny (poddany) próbował odnaleźć swoje egzystencjalne spełnienie w stabilnych strukturach oferowanych przez rozmaite ruchy społeczne, reżimy autorytarne, propagandę wodzów dyktatorskich, a nawet w wojnach⁷. Albowiem tam odkrywał on, a raczej odczuwał tę „prawdę”, której nie mógł znaleźć w nieudanym projekcie nowoczesności opartym na pozorach Oświecenia.

Reasumując: choć szlachetna idea Oświecenia narodziła się w epoce nowoczesności, to ułomności tej drugiej uniemożliwiły rozwój tejże idei. Aby Oświecenie mogło przynieść te owoce, o których marzyli filozofowie kilkaset lat temu, należy zatem przewyciężyć nowoczesność, która tylko w sposób niepełny i lękliwy spełniała swoje własne postulaty. Na podstawie tego, co powyżej próbowałem w największym skrócie wyłożyć, możemy się odnieść do idei ponowoczesności jako do końca nieudanego projektu nowoczesności oraz do otwarcia się na nowe możliwości konceptualizacji i realizacji Oświecenia — ponowoczesnego Oświecenia.

MYŚLENIE PONOWOCZESNE JAKO WSTĘPNA PRÓBA REALIZACJI OŚWIECENIA NA POZIOMIE PRAKTYKI SPOŁECZNEJ

Zdaję sobie sprawę, że powyżej przedstawione myśli mogą budzić wiele pytań oraz wątpliwości. Zamiast więc sformułować jednoznaczne konkluzje, chciałbym na koniec odnieść powyższe myśli do ideowych podstaw myśli ponowoczesnej oraz ich implikacji dla dziedzictwa Oświecenia.

Otóż dotychczas powszechnie uważano, że nowoczesność określa konieczne ramy dla Oświecenia. Powyższe przemyślenia skłaniają mnie jednak do odwrotnego postawienia sprawy: to nowoczesność stanowiła najpoważniejszy hamulec dla realizacji „edukacji obywatelskiej”. Nadal niemal w każdej debacie publicznej jesteśmy świadkami tego, jak poszczególne osoby bądź instytucje ścierają się w celu wzajemnego przekonywania się, według jakich to standardów cywilizacyjnych powinna zostać ukonstytuowana jedność społeczna w postaci jednego porządku aksjologicznego, normatywnego, obyczajowego i semantycznego. Znamienne jest jednak to, iż nikomu jak dotąd w historii nie udało się ustanowić takiego porządku cywilizowanymi metodami. Końcowym efektem były zawsze różnego rodzaju erupcje przemocy zbiorowej. Czymś autentycznie „nowym”

⁷ Szczególnie pouczającym tekstem świadczącym o tęsknocie człowieka nowoczesnego za egzystencjalnym momentem „życia w prawdzie” stanowi wykład Georga Simmla o zrywie młodych Niemców i intelektualistów niemieckich na początku I wojny światowej. Por. SIMMEL 1999.

byłoby zrozumienie ze strony ludzi, że taka jedność socjokulturowa (niezależnie od tego, w imię jakiej abstrakcyjnej idei oraz jakim sposobem miałyby zostać zrealizowana) wcale nie jest celem godnym podążania.

W nowoczesności akcent padał na nostalgię za jednością. Ale czy takowa „jedność” istniała kiedykolwiek poza mitycznym złotym wiekiem — poza rajem? W myśleniu ponowoczesnym znaki się odwracają: zamiast dążyć do urojonej jedności, ponowoczesność akcentuje „przyrost bycia i radości, jakie wynikają z wynajdywania nowych reguł” (LYOTARD 1998: 24). Godne uwagi jest to, iż dotychczasowy charakter egzystencji człowieka — zarówno przednowoczesnego, jak i nowoczesnego — polegał na tym, aby swoje jestestwo określał według ram nadanych przez stabilny przedmiot odniesienia, który byłby zarazem podmiotem porządkującym życie społeczne: Bóg, państwo, człowiek, klasa i wiele innych „prawd” i „ideałów” reprezentujących właściwy sposób życia ludzkiego. Te pojęcia spełniały rolę centrów struktury socjokulturowej. Charakter egzystencji określony był tym, iż człowiek szukał swojego wzoru idealnego w przedstawieniach, czyli w ideach wyrażonych słowem lub obrazem, które uobecniały „prawdziwe” powołanie człowieka. Jeśli doszłoby do rozkładu tej zasady, zgodnie z którą społeczeństwo musi stanowić scentralizowany wokół jednej idei układ odniesienia dla jednostki, mogłoby to doprowadzić do odmiennego aniżeli dotychczas sposobu bycia. Przerwanie tej zasady, aby w miejsce jednego ponad- i pozarefleksyjnego pojęcia wkroczyło inne (w miejsce „Boga” „Człowiek”, w miejsce „Kościoła” „państwo”), oznaczało anihilację wszelkich dotychczasowych sposobów integracji społecznej. Lyotard wyraził tę możliwość tym, iż w imię ponowoczesności wypowiedział on „wojnę całości”, co rozumie jako dawanie „świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia” (LYOTARD 1998: 28). Zdaniem Lyotarda, w społeczeństwie ponowoczesnym stałoby się jasne, że zadaniem człowieka lub społeczności (w tym oczywiście elit kulturowych, naukowców, polityków, przywódców religijnych itd.) „nie jest dostarczanie rzeczywistości, ale wynajdywanie aluzji do tego, co daje się pojąć, a nie może być przedstawione” (LYOTARD 1998: 27).

Za tym nieco trudnym do rozszyfrowania językiem kryje się dość prosta myśl. Otóż wszystko, co wymyka się określeniu, czyli ustalonemu porządkowi znaków i sensów, jest „podejrzane” — mówiąc językiem Stirnera: „wyrzutkiem”, „winnym”, „ściganym”. To, co wymyka się stałym i przyjętym formom, wydaje się monstrualne, groźne. Dlatego zintegrowane społeczeństwo cechuje się względnie spójną strukturą bądź strukturyzacją, i to we wszystkich wymiarach życia społecznego: normatywnym, klasowym, politycznym, kulturowym. Albowiem ze spójną strukturą mamy do czynienia wtedy, gdy każdy element, każda jednostka, każda norma i każda funkcja społeczna są oznaczone poprzez stosunek do jakiegoś centrum struktury/porządku. Warto tu przytoczyć myśl Jacques’a Derridy: stwierdził on, iż samo pojęcie „struktury” powstało w tym samym

czasie, co nauka i zachodnia filozofia, to znaczy wraz z pojawieniem się samej *episteme* (DERRIDA 2004: 483). Nie jest to bynajmniej przypadek, lecz wynik apriorycznie nieuporządkowanego charakteru „zwykłej mowy”: strukturalność, to znaczy dynamika samej struktury znaczeń i sensów, musiała 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” (DERRIDA 2004: 483). „Centrum”, jak dalej tłumaczy Derrida, „jest takim punktem, w którym podstawianie treści, elementów, kategorii nie jest już możliwe. W centrum permutacja czy transformacja elementów [...] jest zakazane” (DERRIDA 2004: 484). Zadaniem centrum jest organizowanie struktury tak, aby „ograniczała to, co moglibyśmy nazwać *grą* tej struktury” (DERRIDA 2004: 484). Centrum bywa najczęściej nieruchome i przez to sprawia, że dynamika struktury staje się *grą ugrunтовaną* (DERRIDA 2004: 484). Co by się stało, gdyby pozbawić strukturę centrum? Gdyby w kulturze zabrakło transcendentnego przedstawienia w postaci metafizycznej idei, która każdej jednostce w sposób autorytatywny określa jej miejsce, styl życia oraz obowiązki w życiu społecznym?

Otóż — według Derridy — „wobec nieobecności centrum [...] wszystko staje się dyskursem” (DERRIDA 2004: 485). Nie jest to już jednak, jak chciał Habermas, dyskurs, który jest w nieustającym poszukiwaniu „ekwiwalentu” utraconego centrum. Jest to raczej dyskurs, który nie pragnie *ugrunтовania*, lecz raczej cieszy się tym, że usunięcie centrum „rozciąga w nieskończoność pole i grę znaczenia” (DERRIDA 2004: 486). Właśnie tego procesu destrukcji zcentralizowanej struktury obawiano się w nowoczesności. Kiedy pożegnano się z religijnie uporządkowaną tradycją jako spoiwem życia społecznego, obawiano się, że życie społeczne przeistoczy się w nieustrukturyzowany chaos. Trzeba było je zachować w jego scentralizowanej formie, aby pozostało ono *życiem ugrunтовanym*. I właśnie braku gruntu, struktury i porządku, rozciągnięcia pola gry w nieskończoność, chaosu lękano się w nowoczesności. Sam Derrida bowiem stwierdził, iż aż po dzień dzisiejszy „struktura pozbawiona wszelkiego centrum przedstawia rzecz nie do pomyślenia samą w sobie” (DERRIDA 2004: 486). A jednak współczesna tendencja kultury zachodniej, jej postępująca pluralizacja i zróżnicowanie wskazują, że to, co jest „nie do pomyślenia”, staje się rzeczywistością społeczną. Jakie są tego skutki?

Otóż w momencie, w którym uznamy niemożliwość ustanowienia w społeczeństwie jednego centrum („przedstawienia”) jako kognitywnego i aksjologicznego punktu odniesienia dla wszystkich jednostek, musielibyśmy pogodzić się z nieredukowalną różnorodnością i zróżnicowaniem życia społecznego. Świadomość, że nieobecność transcendentnego centrum „rozciąga w nieskończoność pole i grę znaczenia”, musiałaby w końcu przestać powodować lęk przed utratą stabilnych struktur kolektywnego życia. Do tego właśnie odnoszą się powyżej

przytoczone słowa Lyotarda: musimy „pojąć” to, czego nie da się „przedstawić” — zrozumieć to, czego się „nie da pomyśleć”. To jest właśnie trudnym wyzwaniem ponowoczesności. Jedyńą na nie odpowiedzią może być powrót do idei Oświecenia — ale poza dawnym kontekstem nowoczesnym. Celem tego ponowoczesnego Oświecenia byłaby wiedza o tym, w jaki sposób żyć w przestrzeni społecznej, której dynamika wymyka się scentralizowanym formom przedstawienia. Nie oznacza to, że człowiek nie może mieć „swojego” centrum w postaci wierzeń religijnych, przywiązania emocjonalnego bądź tożsamości grupowej — nie mogą one jedynie stanowić centrów, z których wynikałyby uniwersalnie obowiązujące standardy życia społecznego. Odnosząc się do słynnych słów Kanta, można powiedzieć: takie ponowoczesne Oświecenie byłoby faktycznie oznaką prawdziwej „odwagi” — prawdziwym wyjściem z „niepełnoletności” polegającej dotychczas na infantylnym lęku przed utratą jedności.

Aby taka świadomość, odwaga i dojrzałość w ponowoczesności przeistoczyły się z teorii w praktykę społeczną, Oświecenie musiałoby dążyć do rozpowszechnienia niekonwencjonalnego poglądu odnośnie do tego, czym w swojej istocie jest społeczeństwo. Zamiast traktować je jako wspólnotę etyczną, oświeceni obywatele musieliby w końcu uznać fakt, że życie społeczne zawsze stanowi miejsce nieustannych konfliktów, walk i antagonizmów, których nie da się, a nawet nie należy pacyfikować. Albowiem wszelkie próby ujarznienia tego „porządku bitewnego” (FOUCAULT 1998: 55–59) kończą się tym, że ustanawia się scentralizowany porządek społeczny. Społeczeństwo jako porządek bitewny jest właśnie tym, co jest „nie do pomyślenia” — tym, co musimy „pojąć” bez możliwości „przedstawienia”. „Odwaga” oświeconego człowieka musiałaby skutkować tym, aby nie lękać się tego nieprzewidywalnego bytu i uznać go za samorzutny porządek, czyli za efekt naturalnie ścierających się sił obywatelskich. Obawa, iż taka kondycja równałaby się stanowi anarchii, jest tak samo nieuzasadniona, jak marzenie o utworzeniu całkowicie uporządkowanej społeczności, jak niegdyś głosiły utopie (wspólną cechą w s z y s t k i c h utopii było to, że usiłowały osiągnąć zbiorowy dobrobyt kosztem dobrobytu jednostki). Jedyńym hamulcem w codziennej bitwie społecznej musiałoby być prawo minimalistyczne, które redukowałoby konflikty, gdy przebiegają za pośrednictwem przemocy (fizycznej bądź psychicznej).

WNIOSKI

Konkludując: powyższe rozważania są oczywiście zbyt ogólne, aby móc wskazać dokładne drogi, narzędzia i możliwości ponowoczesnego Oświecenia. W każdym razie udało się przynajmniej naszkicować ogólny kierunek i cel tego procesu: oświecony rozum ponowoczesny nie będzie się już angażował w przednowoczesne i nowoczesne projekty ukonstytuowania jedności społecznej i kulturowej.

Człowiek jest w ponowoczesności wezwany do tego, aby pogodzić się z życiem społecznym, które nie da się pojąć jako przedstawienie i które jako całość stanowi coś, co jest „nie do pomyślenia”. Społeczeństwo okazuje się być nieredukowalnym do jakiegokolwiek scentralizowanego porządku znaczeń i sensów „porządkiem bitewnym”. Akceptacja i zrozumienie nieredukowalnej mnogości i różnorodności kulturowej współczesnego społeczeństwa stanowi klucz do stworzenia nowej jakości życia społecznego. Współczesna niechęć cywilizacji zachodniej do budowania wielkich i uniwersalnych „prawd” może być odczytana jako regres albo nihilizm jedynie wtedy, gdy przyjmie się obraz człowieka jako istoty poszukującej poczucia bezpieczeństwa ontologicznego w stabilnych ramach kolektywnego życia. Niezależnie od słuszności lub niesłuszności tego stanowiska, należy jednak stwierdzić, iż ten obraz człowieka nie dominuje już we współczesnej kulturze zachodniej. Zdecentralizowany porządek kulturowy dobitnie świadczy o współczesnej tendencji do tworzenia takiej przestrzeni kognitywno-moralnej, w której każda jednostka będzie mogła żyć „swoim życiem”, czyli w swojej „prawdzie”.

Niewątpliwie można taki program ponowoczesnego Oświecenia określić mianem relatywizmu. Ale można również próbować dostrzec tutaj pewien sceptycyzm wobec wszelkich prób ujednoczenia stosunków międzyludzkich pod sztandarem jednej prawdy. W owym sceptycyzmie można z kolei dostrzec rozwój wrażliwości i zrozumienia dla szczególności oraz wyjątkowości drugiego człowieka. Byłby to niezwykle cenny owoc Oświecenia.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Zygmunt (1999): *Nowoczesność i ponowoczesność*. [W:] *Encyklopedia socjologii*. T. 2. Red. nauk. Henryk DOMAŃSKI (et al.), kom. red. Zbigniew BOKSZAŃSKI (et al.). Warszawa: Oficyna Naukowa, 350–355.
- BAUMAN, Zygmunt (2007): *Tożsamość: rozmowy z Benedetto Vecchim*. Przeł. Jacek Łaszcz. Gdańsk: Gdańskie Wydaw. Psychologiczne.
- BECK, Ulrich (2008): *Moderne*. [W:] Sina FARZIN i Stefan JORDAN (red.): *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Reclam-Verlag.
- DERRIDA, Jacques (2004): *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. [W:] Jacques DERRIDA: *Pismo i różnica*. Przeł. Krzysztof Kłosiński. Warszawa: Wydawnictwo KR, s. 483–504.
- FOUCAULT, Michel (1998): *Trzeba bronić społeczeństwa*. Przeł. Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- FROMM, Erich (1969): *Das Menschenbild bei Marx*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- GIDDENS, Anthony (2001): *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w późnej nowoczesności*. Przeł. Alina Szulżycka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GIDDENS, Anthony (2008): *Konsekwencje nowoczesności*. Przeł. Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- HABERMAS, Jürgen (1990): *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*. Leipzig: Reclam-Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (2001): *Glaube und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (2007): *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Przel. Małgorzata Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- HEIDEGGER, Martin (2005): *Bycie i czas*. Przel., przed. i przypisami opatrzył Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KANT, Immanuel (1947): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Braunschweig: Georg Westermann Verlag.
- LYOTARD, Jean-François (1997): *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przel. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- LYOTARD, Jean-François (1998): *Postmodernizm dla dzieci*. Przel. Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999): *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Przel. Grzegorz Sowiński. Kraków: Nomos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003): O pożyteczności i szkodliwości historii dla życia. [W:] Friedrich NIETZSCHE: *Niewczesne rozważania*. Przel. Leopold Staff. Kraków: Zielona Sowa, s. 61–122.
- NIETZSCHE, Friedrich (2004): *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przel. Waclaw Berent. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006): *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Przel. Leon Marian Kalinowski. Kraków: Zielona Sowa.
- PANASIUK, Ryszard (1979): *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- PANNWITZ, Rudolf (1947): *Die Krisis der europäischen Kultur*. Bayreuth: Hans Carl Nürnberg.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2002): *O umowie społecznej*. Przel. Maciej Starzewski. Wrocław: DeAgostini–Altaya.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2003): *Nietzsche. Biografia myśli*. Przel. Dorota Stroińska. Warszawa: Czytelnik.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2008): *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- SIMMEL, Georg (1999): Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. [W:] Georg SIMMEL: *Gesamtausgabe*, Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 7–58.
- SIMMEL, Georg (2007): Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład. [W:] Georg SIMMEL: *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Przel. Wojciech Kunicki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 53–72.
- SKARGA, Barbara (2009): *Tercet metafizyczny*. Kraków: Znak.
- STIRNER, Max (1981): *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam-Verlag.
- WELSCH, Wolfgang (1987): *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1970): *Tractatus logico-philosophicus*. Przel. Bogusław Wolniwicz. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ZIMA, Peter V. (2001): *Moderne/Postmoderne*. Tübingen: A. Francke Verlag.