

Publikowana poniżej rozprawa autorstwa dr. Zbigniewa Wendlanda uzyskała najwyższą ocenę na ogłoszonym w ubiegłym roku konkursie zorganizowanym przez Komitet Nauk Filozoficznych PAN – w związku z XXI Światowym Kongresem Filozofii.

Przedmiotem konkursu była praca związana z tematem *Filozofia a kształtowanie współżycia ludzkości w 21. wieku*. Autor rozprawy *Z czym filozofia dwudziestego wieku weszła w wiek dwudziesty pierwszy?* został zaproszony do wzięcia udziału w XXI Światowym Kongresie Filozofii, który odbędzie się w sierpniu br. w Istambule.

Z b i g n i e w W e n d l a n d

Z czym filozofia dwudziestego wieku weszła w wiek dwudziesty pierwszy?

1. Antymetafizyka

Metafizyka należała do najstarszych i najważniejszych składników europejskiej filozofii. Była ona ośrodkiem, sercem naszej tradycji filozoficznej – począwszy przynajmniej od Parmenidesa, poprzez Platona, Arystotelesa, filozofię neoplatońską, filozofię chrześcijańską do Kartezjusza, Spinozy i Hegla – żeby wymienić tylko najistotniejsze jej ogniwa. Nawet Kant, który zadał metafizyce niezwykle poważny cios, wyrokując, iż „metafizyka nie jest i nie może być nauką”, ostatecznie, gdy doszedł do rozstrzygnięć etyczno-moralnych, zdecydował się wprowadzić na powrót pojęcia metafizyczne do swojego systemu filozoficznego.

Obróńcy metafizyki, którzy ubolewają z powodu tendencji antymetafizycznych we współczesnej filozofii, traktują również dzisiaj metafizykę jako nieodłączną część duchowej kultury ludzkości, niebędącą jej żadnym przypadkowym, historycznym tworem, lecz uważają ją za taki składnik kultury, który posiada swoje zakorzenienie w samej istocie człowieczeństwa, a założenia metafizyczne uznają za niezbędne dla zjawiska moralności, dla prawidłowego funkcjonowania życia społecznego, dla zawiązywania się i trwałego istnienia wspólnot ludzkich, dla nada-

nia sensu ludzkiemu życiu itp. Metafizyka – zdaniem jej zwolenników i orędowników – wyrosła z odwiecznego dążenia ludzi do życia w świecie uporządkowanym, w świecie, którego pochodzenie, prawa i przeznaczenie są dla ludzi możliwe do uchwycenia i zrozumienia w formie jakiejś niepodważalnej absolutnej prawdy. Metafizyka dostarcza ontycznej legitymacji dla świata rzeczy, o którym zawsze wiadano, że jego istnienie nie jest konieczne, nie jest wieczne i nie jest niezmiennie – dlatego musi być zależne od jakiegoś – jak pisze Leszek Kołakowski – istniejącego koniecznie, wiecznie i w sposób niezmienny *Urgrundu*, czyli Absolutu. Absolut ów jest konieczną, samo-się-podtrzymującą podstawą istnienia wszystkiego oraz gwarantem absolutnej, wszystko-obejmującej i niepowątpiewalnej Prawdy¹.

Dodatkowo przedstawiciele i zwolennicy metafizyki kierują się na ogół przekonaniem, iż prawda o początku i istocie rzeczywistości może zostać wyrażona w postaci jednego, skonstruowanego przez rozum, wszystko-obejmującego systemu filozoficznego, w którym każdy problem poznawczy zostanie wyjaśniony w oparciu o jedną zasadę, będącą myślowym odzwierciedleniem Absolutu bądź nawet – jak uważał Hegel – samym Absolutem, ujawniającym się w tej formie, tj. jako Wiedza Absolutna, sobie samemu na końcowym etapie własnego samorozwoju. Tym, którzy bronią metafizyki, chodzi o tzw. metafizykę fundamentów lub metafizykę obecności, czyli o metafizykę rozpoznanego Boga, uporządkowanego świata i szczęśliwego człowieka. Z tego punktu widzenia wiek XX może być odbierany jako wiek antymetafizyczny lub postmetafizyczny.

Rebelia przeciwko filozofii metafizycznej nie jest bynajmniej sprawą dwudziestego wieku. Rozpoczęła się ona jeszcze w starożytności od wystąpień sofistów i sceptyków; miała miejsce w średniowieczu w postaci głoszonych przez niektórych scholastyków poglądów nominalistycznych; w okresie filozofii nowożytnej do walki z metafizyką przyczynili się przedstawiciele empiryzmu (w największym stopniu Hume); była już mowa o Kancie, który uznał, że nie może ona pretendować do bycia nauką; walkę z metafizyką kontynuowała od samego początku swego istnienia, tj. od Comte’a, filozofia pozytywistyczna. Wraz z pozytywizmem wkraczamy w wiek dwudziesty, w którym antymetafizyczny front europejskiej filozofii doznał dużego wzmocnienia i rozszerzenia, polegającego na przyłączeniu się do niego wielu szkół i kierunków filozoficznych, które ukształtowały się poza tradycją empiryczno-pozytywistyczną albo nawet przeciwko niej.

Do tego rodzaju niepozytywistycznych kierunków dwudziestowiecznej filozofii, godzących za pomocą różnych argumentacji w metafizykę, możemy zaliczyć późną fenomenologię (z pewnymi wyjątkami), egzystencjalizm, strukturalizm, hermeneutykę, filozofię dekonstrukcji i inne nurty tzw. postmodernizmu, a także neomarksizm, określony przez Merleau-Ponty’ego jako „marksizm zachodni”.

¹ Por. Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 30–42.

Wśród tych wszystkich kierunków filozoficznych należy przede wszystkim podkreślić znaczenie filozofii egzystencji, która od swojego początku, tj. od Kierkegaarda, rodziła się z antymetafizycznego impulsu. To samo można powiedzieć o egzystencjalizmie dwudziestowiecznym oraz o ontologii fundamentalnej i antropologii Heideggera. Doktryny filozoficzne powyższych filozofów tym się charakteryzowały, że odchodząc od idealizmu i absolutyzmu, a w XX wieku od idealizmu transcendentnego Husserla, odrzuciły pytania klasycznej metafizyki, np. pytania o byt, o absolut, o ostateczną prawdę, o pierwszy początek, o najważniejszy cel wszystkiego itp. Tym, co według nich pozostało jako przedmiot zainteresowań filozofii, jest egzystencjalny konkret w postaci jednostki ludzkiej.

Nie było rzeczą przypadku, że większość przedstawicieli dwudziestowiecznego egzystencjalizmu nawiązywała do poglądów Nietzschego, który u zarania europejskiego modernizmu, będącego w kulturze europejskiej – jak się miało okazać później – przedprożem obecnie rozpowszechnionego postmodernizmu, ogłosił swój nihilistyczny manifest, dający się sprowadzić do znanej tezy – wieszczącej „śmierć Boga”. Zdaniem Nietzschego „Bóg umarł”, a poza nim nie ma już żadnego innego absolutnego bytu lub wartości, które mogłyby zostać uznane za ostateczny fundament wszystkiego, co istnieje – jeśli oczywiście pominąć wartość życia, wolę mocy itp. Sam Nietzsche, podążający w swym myśleniu filozoficznym śladami Schopenhauera, nie doszedł do programu radykalnej antymetafizyki.

Taki natomiast program głosili przedstawiciele laickiego egzystencjalizmu, którzy z tezy o śmierci Boga wyprowadzili ważną dla siebie dyrektywę wzywającą do tego, aby z tego twierdzenia wyciągnąć wszystkie możliwe konsekwencje. Jeśli nie ma Boga – mówił Sartre – to po pierwsze wszystko jest dozwolone, a po drugie nie istnieją w świecie idei, ani gdziekolwiek indziej, żadne wartości lub normy, wyprzedzające w jakikolwiek sposób egzystencję jednostek ludzkich i stanowiące dla niej trwałą podstawę.

Nawet ontologia fundamentalna Heideggera, która na początku zdawała się mieścić w granicach metafizyki bytu, faktycznie nie stanowiła odstępstwa od ogólnie antymetafizycznego nastawienia egzystencjalizmu. Dla Heideggera również najważniejszymi problemami filozoficznymi stały się zagadnienia dotyczące jednostki ludzkiej w postaci analityki bytu ludzkiego, czyli analityki *Dasein*. Jeżeli w odniesieniu do ontologii fundamentalnej można mówić o metafizyce, to w żadnym wypadku nie w znaczeniu „metafizyki obecności”, czyli tradycyjnej filozofii, zajmującej się określaniem początku, istoty, sensu lub stałych własności tego wszystkiego, co istnieje. Heidegger uważał, że w refleksji filozoficznej nie chodzi o byt, lecz o „bycie”, a rozumienie „bycia” jest czymś, co w najistotniejszy sposób charakteryzuje egzystencję ludzką. Poza tym „bycie” jest zawsze sprawą otwartą, jest ciągłym „dzianiem się” – i jest zawsze rezultatem aktywnego uczestnictwa w nim ze strony człowieka. Kiedy mowa o poglądach Heideggera, któ-

rych istotą jest m.in. uznanie, że „człowiek jest pasterzem bycia”, że pozwala „być byciu”, że „bycie” jest przedmiotem jego troski, że nadaje „byciu” sens i kierunek, że pomaga „wydarzać się” jego prawdzie, a nade wszystko kiedy Heidegger orzekł, iż ontologicznym wyznacznikiem bycia człowieka w świecie jest rozumienie bycia w ogóle („egzystencja możliwa jest tylko na gruncie rozumienia bycia”²) itp., widać, że heideggerowska analityka *Dasein* przechodzi w pewnym momencie w hermeneutykę będącą kolejnym kierunkiem dwudziestowiecznej filozofii, wymierzonym w metafizykę.

Hermeneutyka ma swoją długą historię, sięgającą nawet starożytności, ale współcześnie uważa się ją najchętniej (zgodnie z określeniem Ricoeura) za „szczep na drzewie fenomenologii”. Myśliciele współcześni, których zalicza się do tej orientacji filozoficznej, uznali, że cała rzeczywistość jest jak tekst, wymagający zrozumienia i wykładni swojego sensu i swojej prawdy. I to właśnie stara się czynić hermeneutyka, wychodząc przy tym z założenia, że ów sens czy prawda rzeczywistości nie jest nigdy dana bezpośrednio ani nie narzuca się sama z nieodpartą oczywistością, lecz do jej uchwycenia niezbędne są różnego rodzaju zabiegi o charakterze poznawczo-interpretacyjnym. Najważniejsze dla hermeneutyki jest założenie, iż sens czy prawda rzeczywistości nie są możliwe do określenia inaczej jak tylko w powiązaniu z jakimś podmiotem. Podmiotem zaś są zawsze jacyś historyczni ludzie, żyjący w określonym czasie, w określonych warunkach, posiadający jakąś przed-wiedzę, jakieś uprzedzenia, przesady, jak również własne oczekiwania, zainteresowania, problemy egzystencjalne itp. To wszystko stanowi pewien bagaż, obciążenie, z którym podmiot poznania usiłuje poznać przedmiot poznania: ustalić jego prawdę lub określić sens. Do najważniejszych elementów składających się na warunki hermeneutycznego rozumienia rzeczywistości należą takie składniki jak: pojęcia, słowa, struktury językowe, reguły myślenia i mowy, które posiadają swoje utrwalone znaczenie oraz stałe funkcje i dzięki temu w istotny sposób predeterminują rozumienie i interpretację przedmiotów, będących obiektami naszego zainteresowania, a następnie pozwalają wyrazić uzyskaną wiedzę w językowej wykładni, co także należy do zadań hermeneutyki. Skutkiem tego wszystkiego jest sytuacja, na którą zwraca uwagę współczesna hermeneutyka, iż prawda, o którą chodzi w poznaniu i rozumieniu czegokolwiek (nie tylko tekstów pisanych lub mowy), jest dziejowym, historycznym procesem, realizującym się w nieskończonej ilości odsłon, tj. nakładających się na siebie aktów poznawczych, w postaci stapiania się różnych horyzontów, różnych aktów rozumienia, językowych interpretacji, oraz przy nieskończeniu wielkim nakładzie zbiorowego wysiłku, czyli w trakcie dokonującej się bez przerwy międzyludzkiej i międzykulturowej komunikacji. Powyższa argumentacja, obecna w pracach przedstawicieli hermeneutyki, ma na celu uprawomocnienie krytyki poznawczego ab-

² Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 1989, s. 253.

solutyzmu i obiektywizmu, tj. stanowisk o charakterze metafizycznym, wysuwających roszczenia do prawdy niczym nieuwarunkowanej i historycznie niezmiennej. Można tę argumentację sprowadzić do twierdzeń w rodzaju: ludzie każdej epoki są posiadaczami własnej prawdy; prawda jako całość jest ciągle otwarta; nikt nie może rościć sobie prawa do wyłączności swych racji itd. Sytuację tę skwitował w jednej ze swych prac Gadamer w postaci lakonicznego stwierdzenia: „nie mogą istnieć wypowiedzi po prostu prawdziwe”³. Ma to miejsce m.in. z tego powodu, że prawda poszczególnych wypowiedzi jest zawsze zależna od prawdziwości naszej całościowej wizji świata, zgodnie ze stwierdzeniem Hegla: *Das Ganze ist das Wahre*, a prawda całości jest historycznym procesem, który realizuje się na zasadzie nieustannego stapiania się ciągle nowych i wciąż różnych horyzontów, czyli następujących po sobie i wielorako uwarunkowanych punktów widzenia.

Myślicielem, który podjął daleko idącą destrukcję metafizyki w ramach formacji intelektualnej, dającej się dość umownie określić jako „późna fenomenologia”, był twórca polskiego ośrodka fenomenologicznego w Krakowie, Roman Ingarden. Ten należący do ścisłego grona najwybitniejszych uczniów Husserla filozof rozpoczął swoją karierę naukową od zamiaru zastosowania metody fenomenologicznej Husserla do stworzenia trwałych, fenomenologicznych podstaw dla teorii literatury, a następnie szeroko rozumianej estetyki. Efektem badań naukowych Ingardena w tym zakresie było opublikowane w 1931 r. dzieło *Das literarische Kunstwerk*⁴. Najważniejszym owocem badań naukowych Ingardena, w którym w pełni ujawnił się celowo podjęty zamysł zakwestionowania idealizmu transcendentalnego Husserla, było obszerne, znane w świecie dzieło pt. *Spór o istnienie świata*⁵. W opozycji do swojego nauczyciela Ingarden opowiadał się za ontologicznym i epistemologicznym realizmem. Jego zdaniem podstawą procesu poznawczego są dane wrażeniowe pochodzące od realnie istniejących przedmiotów. Na ich fundamencie świadomość przechodzi w aktach intuicji ejdetycznej do „uchwytywania” istot (*Wesensschau*) poznawanych rzeczy. Nawet w tych przypadkach, gdy mamy do czynienia z przedmiotami, które wydają się być z zasady twórami świadomości, na przykład takimi jak wyimaginowany bohater powieści literackiej, namalowany przez malarza obraz, stworzona przez naukowca teoria naukowa (w sumie: wszystkie wytwory sztuki, kultury i nauki), Ingarden uważał, iż *de facto* nie są one twórami wyłącznie świadomościowymi. Tego typu przedmio-

³ Gadamer H. G., *Cóż to jest prawda*, w: tegoż autora: *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 45.

⁴ Ingarden R., *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle 1931, wyd. pol. *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960.

⁵ Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I Kraków 1947, t. II Kraków 1948, wyd. niem. *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. 1 Tübingen 1964, Bd. 2 Tübingen 1965.

ty polski fenomenolog uważał za „pochodnie intencjonalne”, tj. takie, które w aktach świadomości posiadają źródło, przyczynę swojego bytu, natomiast fundament ich istnienia oraz podstawą intersubiektywnej tożsamości są dla nich zawsze określone byty o charakterze realno-materialnym, np. fizyczne książki, zamalowane płótna, twory techniki itp. Wielkim dokonaniem polskiego filozofa, porównywalnym z osiągnięciami twórców hermeneutyki w kwestiach prawdy i sensu, jest jego interpretacja dzieła sztuki jako tworu pod względem znaczeniowym nieodokreślonego, w zamierzony sposób schematycznego, pozostawionego przez swojego twórcę bez ostatecznych konkretyzacji. Pozostawione przez artystę nieodokreślenia powodują, że życie dzieła sztuki polega na jego ciągłych i wciąż nowych konkretyzacjach, podejmowanych przez kolejne pokolenia odbiorców. W ten sposób odbiorca dzieła sztuki pełni czynną rolę w jego konstytuowaniu. Dzieło sztuki ciągle prowokuje swych odbiorców do odkrywania w nim wciąż nowych sensów i do tworzenia różnych interpretacji. To tłumaczy też fakt, iż wielkie dzieło sztuki przemawia wciąż nowymi warstwami znaczeniowymi do ludzi różnych czasów i ukształtowanych w odmiennych kulturach.

Argumentacja w kwestiach rozumienia dzieła sztuki, jaką można zaczerpnąć z poglądów Ingardena, jest nie mniej przekonująca aniżeli argumentacja pochodząca od najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej hermeneutyki. Widać tu również daleko idącą zgodność i problemową zbieżność poglądów Ingardena i poglądów przedstawicieli hermeneutyki pofenomenologicznej (np. podobieństwo z poglądami Gadamera).

2. Antyracjonalizm

Prowadzona szerokim frontem krytyka metafizyki przywiodła dwudziestowieczną filozofię europejską do podważenia tzw. zachodniego racjonalizmu lub – jak to się niekiedy inaczej określa – do autodestrukcji oświecenia, które wcześniej było wyznacznikiem cywilizacyjnego postępu, synonimem nowoczesności. Oświecenie i racjonalność zawsze wiązano z nowożytnością, z modernizmem w dawnym znaczeniu tego słowa (modernizm jako nowoczesność). Tradycja kultu oświeconego rozumu sięga Kartezjusza. Później została w sposób szczególnie ugruntowana i wzbogacona (wątkami angielskiego empiryzmu) w czasach francuskiego oświecenia. Także oświecenie niemieckie, a w szczególności filozofia Kanta i Hegla przyczyniły się w niemałym stopniu do umocnienia pozycji rozumu jako przewodnika ludzkości, o czym świadczy chociażby sławna wypowiedź Kanta na temat oświecenia⁶.

Po Kancie Hegel oceniał wydarzenia historyczne wyłącznie na podstawie tego, na ile stanowiły one urzeczywistnienie rozumu, kierując się przy tym istotnym

⁶ Por. Kant I., *Co to jest oświecenie?*, w: Kroński T., *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

dla swojego systemu filozoficznego założeniem, że bieg historii zmierza nieuchronnie do pełnego urzeczywistnienia się rozumu, tak jak cała rzeczywistość wypełniona jest pochodem ducha świata ku ostatecznemu pojednaniu rozumnej idei i rzeczywistości. Z kolei po Heglu Marks z podobnym entuzjazmem pisał o epoce nowożytnej jako o epoce rozwoju, szybko wzrastającej produkcji, ciągle rosnącej władzy ludzkiego rodzaju nad przyrodą i powszechnego wyzwolenia od sił, które przez wieki krępowały ludzki potencjał twórczy. Proces ów jest następstwem gwałtownego przyspieszenia rozwoju sił wytwórczych, co z kolei pozostaje w związku z rozwojem nauki, z postępem w wynalazczości technicznej i racjonalizacji życia.

Kwintesencją poglądu utożsamiającego racjonalność z nowoczesnym społeczeństwem była wizja historii stworzona przez Maksa Webera, zakładająca, iż rozwój historii powszechnej polega na ciągle postępującej racjonalizacji, czego rezultatem o charakterze przełomu było powstanie nowoczesnego społeczeństwa, wobec którego przeszłość to długie pasmo dominacji zachowań nieracjonalnych. Jednak w dalszej kolejności Weber charakteryzował współczesną kulturę jako rozpad tradycyjnego substancjalnego rozumu na trzy sfery: sferę prawdy obejmującą zagadnienia poznania (nauki), sferę dobra i sprawiedliwości obejmującą zagadnienia moralności i etyki oraz sferę piękna i smaku obejmującą zagadnienia estetyki i teorii sztuki. We współczesnym społeczeństwie rozum w żadnej z tych sfer nie jest odkrywcą obiektywnych wartości, a to z kolei oznacza naruszenie wiary w sens wszystkiego. W takiej sytuacji nie ma sensu jakakolwiek naukowa argumentacja, uzasadniająca słuszność wyboru tego czy innego systemu wartości. Każdy wybór staje się możliwy. Jesteśmy we wszelkich wyborach wolni od tradycji, od metafizycznej opatrności, od obiektywnych wartości, od obiektywnego lub transcendentalnego rozumu. Wolni od wszystkiego.

Weber zapoczątkował w niemieckiej filozofii XX wieku nurt pesymizmu kulturowego. Jego diagnoza społeczeństwa i kultury z początku XX wieku, oparta na założeniu o autodestrukcji rozumu, okazała się i trafna, i wpływowa. Podzielali ją przedstawiciele szkoły frankfurckiej, np. Horkheimer, Adorno, Marcuse, a także inni przedstawiciele zachodniego marksizmu (np. Bloch); w następnej kolejności podobne poglądy na temat upadku rozumu mieli głosić przedstawiciele egzystencjalizmu i Heidegger, a pod koniec dwudziestego wieku okazało się, że Webera można bez zastrzeżeń wpisać na listę prekursorów postmodernizmu.

Miarodajną wykładnią poglądów szkoły frankfurckiej na zagadnienie upadku rozumu była opublikowana w 1947 r. książka Maksa Horkheimera i Teodora Adorna pt. *Dialektik der Aufklärung*⁷. Jej wpływ na świadomość filozoficzną Euro-

⁷ Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, wyd. pol. *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 1994.

pejczyków jest trudny do przecenienia. Twórcy szkoły frankfurckiej głosili pogląd, że w warunkach wysoko rozwiniętej cywilizacji naukowo-technicznej społeczeństwo zostało dotknięte nieuleczalną chorobą, która wiedzie ludzkość ku samozniszczeniu. Erozji podlegają fundamentalne wartości, które nadają sens ludzkiemu istnieniu, jak: prawda, dobro, piękno, osobowość, indywidualność, wolność, sprawiedliwość i in. W przeszłości główną przeszkodą dla realizacji tych wartości był niedostatek rozumu, brak oświecenia, niski poziom techniki. Utrzymywało to ludzi w stanie materialnego ubóstwa, w poczuciu zagrożenia ze strony nieprzyjaznych człowiekowi sił przyrody oraz było powodem popadania w niewolę wobec różnego rodzaju własnych nierozumnych tworów (mitów, przesądów, zabobonów, fałszywych bożków), powodowało niesprawiedliwość stosunków społecznych. Dlatego zwolennicy teorii postępu w poprzednich wiekach wiązali nadzieje na wyzwolenie ludzkości od materialnej nędzy, od życia w nieprawdzie, bez możliwości samorealizacji, życia w warunkach zniewolenia itp. z wyzwoleniem i maksymalną aktywizacją rozumu. Rozum, dając człowiekowi wiedzę i oświecając go we wszystkich sprawach, miał mu pozwolić opanować przyrodę i wyzwolić spod panowania jego własnych nierozumnych tworów. Najważniejszym hasłem humanizmu było oświecenie. Szczególnie dwudziesty wiek ze swoim wysokim poziomem rozwoju nauki i techniki mógłby pozwolić na realizację najśmielszych nawet marzeń myślicieli, którzy w przeszłości tworzyli pozytywne wizje prawdziwie ludzkiego świata. Tymczasem dwudziesty wiek stał się – według twórców szkoły frankfurckiej – wiekiem ostatecznego wyzbywania się złudzeń. W *Dialektyce oświecenia* jej autorzy przedstawiają argumenty za tym, że utożsamiane z humanizmem oświecenie przemieniło się w swoje przeciwieństwo, tj. w przeciwświecenie; *Aufklärung* przeszło w *Gegenaufklärung*. Zamiast wyzwolenia ludzkości powstała perspektywa samozniszczenia; *Erlösung* przemieniło się w *Selbsterstörung*. Dlaczego tak się stało? Przyczyną tej sytuacji jest samookaleczenie się rozumu, które polega na tym, że uznawana współcześnie racjonalność posiada charakter wyłącznie instrumentalny, a nie substancjalny, jak to miało miejsce w przeszłości, gdy kultura była oparta na trwałych fundamentach w postaci uznawanych systemów metafizycznych. Krótko mówiąc, przyczyną przemiany oświecenia w przeciwświecenie jest przemiana rozumu substancjalnego, tworzącego trwałe metafizyczne zaplecze dla prawdy, dobra, piękna itd., w tzw. rozum instrumentalny, który zajmuje się wyłącznie dostarczaniem środków dla realizacji różnego rodzaju użytecznych celów; nikt natomiast już dzisiaj nie pyta o racjonalność samych celów. Horkheimer i Adorno doszli do przekonania, że nowoczesna racjonalność spełniwszy się najdoskonalej w pragmatyzmie i pozytywizmie logicznym, wyrzekła się roszczeń do poznania teoretycznego na rzecz wiedzy służącej wyłącznie technicznej użyteczności. Autorzy *Dialektyki oświecenia* starali się pokazać, że rozum został wygnany z nauki, ponieważ nie zajmuje go prawda, tylko użyteczność; nie ma rozumu w dziedzinie moralności i prawa, po-

nieważ wraz z rozpadem religijno-metafizycznych obrazów świata utraciły wiarygodność wszystkie normatywne kryteria. Podobnie jest w dziedzinie sztuki, która w obrębie dwudziestowiecznej kultury przemieniła się w pustą rozrywkę, wyzbywając się wszelkich treści utopijnych i krytycznych i wzmacniając w ten sposób afirmatywny charakter współczesnej kultury.

Obecnie kontynuatorem poglądów dawnych przedstawicieli szkoły frankfurckiej jest Jürgen Habermas. Punkt widzenia Habermasa na *dialektykę oświecenia*, choć generalnie mieści się w wyznaczonych przez poprzedników ogólnych ramach, jest mniej pesymistyczny i polega na uznaniu, że nowoczesne społeczeństwo nie powinno rezygnować z projektu racjonalności, że racjonalność stanowi mimo załewu postaw instrumentalnych i irracjonalnych ciągle „niedokończony projekt”, który jest wart kontynuacji, i że mimo wszystko nie należy odchodzić od projektu nowoczesności opartego na idei oświecenia⁸. W książce pt. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* Habermas pisze, że:

Dialektyka oświecenia nie doceniła racjonalnej zawartości nowoczesnej kultury – wartości, która zachowała się w mieszczańskich ideałach [...] Mam na myśli teoretyczną własną dynamikę, która wciąż na nowo każe naukom, także autorefleksji nauk, wykraczać poza wytwarzanie wiedzy technicznie użytecznej. Mam na myśli następnie uniwersalistyczne podstawy prawa i moralności, które znalazły jakieś (choćby zdeformowane i niedoskonałe) ucieleśnienie w instytucjach państw konstytucyjnych, w formach demokratycznego kształtowania woli, w indywidualistycznych wzorach kształtowania tożsamości. Mam na myśli wreszcie produktywność i wybuchową siłę doświadczeń estetycznych, które dane są zdecentrowanej podmiotowości, gdy uwolni się od imperatywów celowego działania i od konwencji codziennego postrzegania...⁹.

Z pozycji woli kontynuowania sformułowanego w XVIII wieku i ciągle „niewyczerpanego” oraz „niedokońzonego” projektu nowoczesności, opartego na idei oświecenia, Habermas rozpoczął na początku lat osiemdziesiątych wielką polemikę z postmodernistami, których uznał za konserwatystów pragnących dyskurs na temat nowoczesności cofnąć na pozycje przedoświeceniowe¹⁰.

W istocie przedstawiciele postmodernizmu, nawiązując do Webera, który ubolewał nad rozpadem rozumu, programowo odrzucają jakąkolwiek jedność rozumu. Głoszą pogląd, że współcześnie w żadnej sprawie nie ma jednego dyskursu. Zamiast jedności racjonalnej argumentacji napotykamy wszędzie heteromorficzne gry językowe, w których do każdego przedmiotu stosowane są odmienne reguły, a każdy konsensus jest tylko lokalny i chwilowy.

⁸ Por. Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1998.

⁹ Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 134–135.

¹⁰ Por. Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 44–46.

3. Antyhumanizm (kryzys humanizmu)

Równie powszechny co antymetafizyka i antyracjonalizm jest we współczesnej filozofii pewien typ refleksji, który chętnie bywa określany terminem antyhumanizmu. Mówiąc o tym zjawisku, należy jednak uniknąć nieporozumienia polegającego na tym, jakoby rozprawiając o antyhumanizmie dwudziestowiecznej filozofii, stwierdzało się, iż jej charakterystyczną cechą jest głoszenie jakichś poglądów filozoficznych godzących w dobro człowieka albo znieślawiających rodzaj ludzki. Nic takiego nie ma miejsca, a mimo to mówi się i pisze o zjawisku antyhumanizmu, czasami nazywając je słabszym określeniem „kryzysu humanizmu”. Pojawia się zatem pytanie, co to słowo znaczy i na czym ów „antyhumanizm” lub „kryzys humanizmu” polega? Otóż w zjawisku tym należy nade wszystko dostrzegać zmianę sposobu rozprawiania na temat spraw ludzkich; można tu mówić o kryzysie w posługiwaniu się pojęciem humanizmu na przestrzeni ostatnich kilku dziesięcioleci dwudziestego wieku. W tym czasie nastąpił swego rodzaju moda na „antyhumanizm”, głównie z tego powodu, że tradycyjne obrazy człowieka, w których ludzie znajdowali rację dla określania sensu własnego istnienia i które były utożsamiane z pojęciem humanizmu, utraciły swoją moc oddziaływania. Pojęcie humanizmu, odnoszone zarówno do pewnego poglądu na świat jak i do określonej praktycznej postawy, wydało się mocno zużyte i nieostre. Obrosło treściami wytworzonymi na skutek wątpliwego „praktykowania” humanizmu ze strony różnych ideologii, które szermowały tym pojęciem w nadmiarze albo były wręcz powiązane z ruchami politycznymi lub działaniami o charakterze totalitarnym, a ruchy te w sposób jaskrawy godziły w dobro człowieka. Obok tego pojawiła się nieufność wobec humanistycznej retoryki, która w ogóle zastępuje jakiegokolwiek działania na rzecz dobra ludzi bądź jest ewidentnie nieskuteczna wobec szeregu wydarzeń historycznych dwudziestego stulecia, wobec nieludzkich struktur politycznych, wojen itp.¹¹. Wszystko to stało się przyczyną daleko posuniętej niechęci do humanistycznego” języka i „humanistycznej” problematyki.

W większości przypadków antyhumanizm pojawił się jako konsekwencja innych, wcześniej uznanych teoretycznych założeń, na przykład jako rezultat walki z metafizyką lub jako rezultat odrzucenia ważności podmiotu, dekonstrukcji podmiotu, co miało miejsce nie tylko w przypadku samego postmodernizmu, ale na przykład także w koncepcji tzw. epistemologii bez poznającego podmiotu u Poppera.

Ogólnie można powiedzieć, że po „śmierci” Boga, która otwierała epokę nowoczesności, nastąpiła epoka końca podmiotu i „śmierci” człowieka – ostateczny kres antropocentryzmu. Okazało się, że gdy Bóg umarł, człowiek nie potrafił go zastąpić i niedługo go przeżył. Człowiek rozsypał się na wielość ról, motywów

¹¹ Por. Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994, s. 8–9.

i kulturowo określonych osobowości, przemienił się w człowieka jako producenta dóbr i konsumenta. Jeśli jeszcze w ogóle mówi się o człowieku-podmiocie, to jest to indywidualne „ja”, które wędruje między kulturowo określonymi dyskursami i stylami, tworząc coraz to nowe wartości i przybierając coraz to inną tożsamość.

Problem antyhumanizmu lub zjawisko kryzysu humanizmu wystąpiły w różnym stopniu i w różnych interpretacjach w wielu kierunkach dwudziestowiecznej filozofii, jak: pozytywizm, krytyczny racjonalizm, marksizm, strukturalizm, egzystencjalizm, antropologia Heideggera, fenomenologia Levinasa czy filozofia dekonstrukcji Derridy. Antyhumanizm w obrębie filozofii pozytywistycznej był wpisany w program rugowania z nauki i filozofii wszelkich tzw. wtężeń metafizycznych, do których należały m.in. również takie zagadnienia, jak: zagadnienie istoty człowieka, problem sensu ludzkiego życia, kwestia wartości itp.

Poważny udział w analizowaniu przez dwudziestowieczną filozofię zjawiska antyhumanizmu mieli myśliciele marksistowscy i przedstawiciele strukturalizmu. W przypadku marksizmu pominę jako nienależący do tematu problem kompromitacji idei humanizmu w ramach nieudanej tzw. rewolucyjnej praktyki i całego trwającego wiele dziesiątek lat nieludzkiego – jak się okazało – „eksperymentu” o nazwie „realny socjalizm”¹². Pozostaje jednak jako problem filozoficzny zagadnienie poglądów na naturę człowieka, które głosili w XX wieku filozofowie marksistowscy, głównie w związku z głośnym niegdyś sporem na temat tzw. młodego i starego Marksa, który to spór dotyczył w gruncie rzeczy problemu, jak w ramach filozofii marksistowskiej można w sposób sensowny wyinterpretować zagadnienia istoty człowieka i jednostki ludzkiej. W efekcie owej polemiki pojawiły się pod koniec lat pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych dwie główne orientacje. Jedna była w poważnym stopniu inspirowana egzystencjalizmem Sartre’a i szerzyła pogląd eksponujący w marksizmie problematykę jednostki ludzkiej. Zdaniem przedstawicieli tej zbliżonej do egzystencjalizmu orientacji marksistowskiej – określenie „istota człowieka” winno być zawsze rozumiane nie jako jakiś tkwiący w każdym człowieku powszechnik, lecz jest (i nie inaczej było u samego Marksa) równoznaczne z określeniem „istota ludzka” i należy je rozumieć tak, jakby chodziło o konkretną jednostkę ludzką, a nie o abstrakt. Druga orientacja, jaka się wyłoniła w sporze na temat pojmowania człowieka w filozofii marksistowskiej, była zbieżna z poglądami głoszonymi przez strukturalistów. W jej ramach nawiązywano do rozumianego na sposób strukturalistyczny stwier-

¹² Jak wiadomo, „eksperyment” z „realnym socjalizmem” we wschodniej Europie budził przez kilkadziesiąt lat u wielu intelektualistów, nie tylko z krajów, gdzie był realizowany, płonne nadzieje na rzeczywistnienie prawdziwie ludzkiego humanizmu (np. pozytywne oceny rewolucji bolszewickiej w Rosji u fundatorów szkoły frankfurckiej i u wielu innych zachodnich pisarzy, publicystów w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku). Jest rzeczą oczywistą, że bankructwo tego „eksperymentu”, które stało się ostatecznie widoczne pod koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego stulecia, przyczyniło się w niemałym stopniu do kompromitacji idei humanizmu.

dzenia samego Marksa, iż: „istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”¹³. Zwolennicy strukturalistycznej interpretacji pojęć, takich jak „człowiek”, czy „istota człowieka”, akcentowali w szczególności drugą część stwierdzenia Marksa i utrzymywali, że człowieka, a w więc każdą jednostkę ludzką, należy zawsze postrzegać jako wytwór życia społecznego, warunków społecznych, struktur społeczno-ekonomiczno-politycznych itp. Jednostka podejmując jakąś decyzję, wybierając określoną postawę czy rodzaj aktywności itp., jest zawsze w swoich czynnościach i wyborach uwarunkowana społecznymi warunkami, ponieważ jest ona w całości wytworem życia społecznego, czyli wytworem określonej formy społeczeństwa, na którą składają się najrozmaitsze struktury. Według strukturalistycznie zorientowanych komentatorów poglądów Marksa¹⁴, jak i według strukturalistów w ogóle, naukowe pojmowanie człowieka musi z zasady być teoretycznym antyhumanizmem i należy odrzucić jako relikty myślenia feuerbachowskiego, nienaukowego, takie pojęcia, jak: „człowiek”, „istota człowieka”, „jednostka”, „humanizm”, „osobowość” itp. Jednostki ludzkie są jedynie efektami funkcjonowania struktur społecznych, wypadkową ról społecznych, nieświadomymi nosicielami wzorów działania zakodowanych w języku, w normach obyczajowych itp.

W przeciwieństwie do strukturalizmu dwudziestowieczny egzystencjalizm wystąpił przeciwko abstrakcyjnemu humanizmowi z pozycji obrony konkretnej jednostki ludzkiej, którą przedstawiciele tego kierunku filozoficznego uznali za jedyną wartość. Egzystencjalizm był w jednym punkcie zgodny ze strukturalizmem. Za element zgodności można uważać antyesencjalizm, polegający na uznaniu, że nie istnieje coś takiego jak „istota człowieka”, „natura ludzka”, która jest obecna w każdym człowieku i z pozycji metafizycznej zasady jest odpowiedzialna za wybory i czyny jednostki. Egzystencjaliści byli jednak w swym antyesencjalizmie bardziej radykalni aniżeli strukturaliści i twierdzili, że nie istnieje żadna esencja człowieka, czyli istota lub natura człowieka, wyznaczająca bieg ludzkiego życia i rozumiana bądź pod postacią duszy, bądź jako ludzkie uposażenie biologiczne, bądź też jako wypadkowa struktur lub ról społecznych. Człowiek, rozumiany zawsze jako konkretna jednostka ludzka, egzystuje, tzn. stwarza się sam; sam określa to, czym jest i czym będzie w przyszłości. Sartre w znanym eseju z 1946 r. pt. *Egzystencjalizm jest humanizmem*¹⁵ i w innych swych utworach głosił pogląd, że człowiek jest każdorazowo tym, kim sam siebie uczyni; jest ciągłym projektem, stawianiem się; jest ciągle określany przez swoją wolność. Występujące w tytule wymienionego wyżej eseju Sartre’a słowo „humanizm” służy określeniu humani-

¹³ Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, w: Marks K., Engels F., *Dzieła* t. 3, Warszawa 1961, s. 7.

¹⁴ Por. Althusser L., Balibar E., *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1975.

¹⁵ Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wyd. pol. na prawach rękopisu, Warszawa 1957.

zmu skonkretyzowanego do poglądu uznającego jednostkę ludzką za wyłączną i jedyną wartość. Wokół samotnej, skazanej wyłącznie na siebie jednostki istnieje tylko nicość. Humanizm Sartre'a przeciwstawia się wszelkim postaciom humanizmu abstrakcyjnego, które dopuszczają istnienie wartości w „świecie *a priori*”.

Również w kierunku daleko idącej konkretyzacji, a także przekształcenia humanizmu poszedł Heidegger, którego uważa się niekiedy za przedstawiciela dwudziestowiecznego egzystencjalizmu, mimo że on sam nie zgadzał się na takie zaszufladkowanie swych poglądów. W sposób bezpośredni Heidegger określił swoje stanowisko w przedmiocie humanizmu w znanym *Liście o „humanizmie”*, który opublikował w 1947 roku¹⁶, nawiązując przy tym w pozytywny sposób do swojego głównego dzieła z 1927 r. pt. *Bycie i czas*¹⁷. Heidegger przede wszystkim podjął krytykę dotychczasowego rozumienia humanizmu, łącznie ze sposobem, w jaki humanizm rozumiał Sartre. Mówiąc najkrócej, przyczyną krytycznego zdystansowania się Heideggera od „humanizmu” jest powiązanie humanizmu z metafizyką. Zdaniem Heideggera „wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki”¹⁸. W związku z poglądami Sartre'a Heidegger napisał, iż:

Sartre [...] formułuje podstawową zasadę egzystencjalizmu następująco: egzystencja poprzedza esencję. Przy tym pojmuje on słowa „*existentia*” i „*essentia*” w sensie metafizycznym. W metafizyce od Platona głosi się: esencja poprzedza egzystencję. Ale odwrócenie zasady metafizycznej pozostaje zasadą metafizyczną. [...] Główna teza Sartre'a, że egzystencja poprzedza esencję, usprawiedliwia nazwę „egzystencjalizm” jako odpowiednią dla tej filozofii. Ale główna zasada egzystencjalizmu nie ma nic wspólnego z główną tezą „*Sein und Zeit*”¹⁹.

Podstawowym zarzutem Heideggera w stosunku do humanizmu powiązane go z metafizyką jest to, iż tego rodzaju humanizm nie wynosi dostatecznie wysoko naszego człowieczeństwa. Heidegger opowiada się za przywróceniem pojęciu humanizmu najstarszego, źródłowego sensu, wolnego od naleciałości metafizycznych i opartego na pierwotnym rozumieniu sensu istoty człowieka. Przeciwwstawiając się wszelkiemu określaniu człowieka poprzez rzeczy, Heidegger już jako autor *Bycia i czasu* mówił, że człowiek definiuje się nie przez to, czym lub kim jest, ani nie przez to, czym są byty, które go otaczają, lecz człowieka określa to, „jak” jest, czyli – mówiąc inaczej – człowiek definiuje się przez swoje bycie. Istota człowieka tkwi nie w podmiotowości ani nie w przedmiotowości, lecz po prostu w byciu. Samo bycie i sposób odnoszenia się do własnego bycia oraz do bycia bytu jest życiową sprawą człowieka. Czymś charakterystycznym dla bycia czło-

¹⁶ Heidegger M., *List o humanizmie*, w: tegoż autora: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.

¹⁷ Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.

¹⁸ Heidegger M., *List o humanizmie*, wyd. cyt., s. 84.

¹⁹ Tamże, s. 91.

wieka jest to, iż człowiek nie tylko jest, ale zawsze jakoś odnosi się do własnego bycia, np. ma zawsze przed sobą jakieś możliwości bycia, w ramach których dokonuje świadomych lub nieświadomych wyborów. Jedną z tych możliwości jest również rezygnacja z bycia, czyli wybór nie-bycia. Ostatecznie Heidegger dostrzegł w *Liście o humanizmie* istotę bycia człowieka w czymś, co nazwał *ek-sistencją*, które to określenie jest czymś innym aniżeli znane wcześniej określenie „egzystencja” przeciwstawiane określeniu „esencja”. Z kolei szukając odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć *ek-sistencję* (*ex-sistentia*), Heidegger napisał, iż „stanie w prześwicie bycia zwę *ek-sistencją*. Tylko człowiekowi przysługuje ten rodzaj bycia”²⁰. *Ek-sistencję* pojmował Heidegger – jak sam pisał – „ek-statycznie”, co miało podkreślać, iż *ek-sistencja* to ciągłe wykraczanie człowieka poza własne bycie i wkraczanie w prawdę bycia w ogóle. Swoiste dla Heideggera, zawężone, niemetafizyczne rozumienie humanizmu wyrażają jego stwierdzenia:

Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. [...] Zyskuje istotowe ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy²¹.

Oznacza to m.in., iż człowiek nie jest jednym z wielu bytów, nie jest jednym z gatunków istot żywych, nie jest tylko żywą istotą rozumną, chociaż myślenie należy do jego powołania. Jest czymś dużo więcej aniżeli wszystkie inne byty, ale nie na tyle więcej, by być panem bytu.

Tyle na temat stosunku do humanizmu ze strony Heideggera, którego uważa się za najbardziej znaczącego, najczęściej cytowanego i w tym sensie najwybitniejszego filozofa XX wieku. Jego pogląd na zagadnienie człowieka należy traktować w kategoriach zawężenia i przekształcenia tradycyjnego humanizmu. Nie było to odrzucenie humanizmu.

Problematyka humanizmu ze szczególnym nasileniem pojawiła się w filozofii postmodernistycznej, przy czym w obrębie postmodernizmu doszło w ostatecznym rozrachunku do całkowitego odrzucenia humanizmu, tj. do jego programowego przekształcenia w antyhumanizm.

Zanim do tego doszło, zwolennikiem podobnego do Heideggera przekształcenia humanizmu, nieprowadzącego jeszcze do jego odrzucenia, stał się Emmanuel Levinas, który głosił pogląd, iż filozofia ma za zadanie dotarcie do źródłowego doświadczenia, którego celem jest uznanie drugiego człowieka jako znajdującej się na zewnątrz sfery „ja” – sfery „Innego”, w którego twarzy dostrzegamy ślad Nieskończonego, czyli Boga. To doświadczenie jest równoznaczne z odkryciem odpowiedzialności za „Drugiego” i z uznaniem siebie za zakładnika „Drugiego”. Zdaniem Levinasa podstawą klasycznego humanizmu jest wolność czło-

²⁰ Tamże, s. 86.

²¹ Tamże, s. 104.

wieka jako jednostki. Humanizm ten jest humanizmem „ja”, które to „ja” jest rozumiane jako *a priori* wolne oraz nastawione egoistycznie i eksploatorsko do całej reszty świata, tj. do innych ludzi oraz do natury. Takie istnienie nie daje – zdaniem Levinasa – człowiekowi szczęścia, ponieważ wiąże się z utratą suwerenności, z popadaniem w zależność od tego, co się posiada lub co się pragnie posiadać. W szczególności dla człowieka nie jest szczęściem sfera historii. Kryzys humanizmu wpisuje się w nieszczęsną *Dialektykę oświecenia*, o której pisali twórcy szkoły frankfurckiej. Zamiast potwierdzić się w wykreowanym przez siebie świecie, człowiek napotyka w nim złowrogą i obcą mu siłę, godzącą w niego oraz uświadamiającą mu zarazem nonsensowność i nieskuteczność ogromu nieudanych przedsięwzięć, w których nauka, technika i polityka czynią z człowieka igraszkę w rękach jego własnych twórców. „Śmierć bez grobowca w wojnach i obozach koncentracyjnych – pisał Levinas – uwierzytelnia ideę śmierci bez następstw, czyni tragikomiczną troskę o siebie, a iluzorycznymi roszczenia *animal rationale* do uprzywilejowanego miejsca w kosmosie i szansę na opanowanie całości bytu...”²². Poza tym „nasza zachodnia historia i nasza filozofia historii, pisane przez zwycięzców – mówił w innym miejscu Levinas – zwiastują urzeczywistnienie humanistycznego ideału, ignorując zwyciężonych, ofiary i prześladowanych, jak gdyby nie mieli oni żadnego znaczenia”²³. Krótko mówiąc, klasyczny humanizm – zdaniem Levinasa – zapomina o nieudanych, nieskutecznych, wyalienowanych, nie-ludzkich przedsięwzięciach oraz nie pamięta o ofiarach, a jeśli już przydarza mu się czasami być prawdziwym humanizmem, to jest nim tylko dla uprzywilejowanej elity, podczas gdy znacznej części ludzi nigdy nie udaje się realizacja jego ideałów. Dlatego Levinas przeciwstawiał klasycznemu swoje własne rozumienie humanizmu – odmienne od koncepcji opartej na indywidualnej wolności. Levinas twierdził, że starsza od wolności i bardziej pierwotna jest odpowiedzialność za „Innego”. Jesteśmy do niej zobowiązani według najbardziej źródłowego doświadczenia. Jak pisze jeden z badaczy filozofii Levinasa:

Dążenie francuskiego filozofa do stworzenia nowej koncepcji humanizmu, humanizmu odwołującego się do relacji „jeden za drugiego”, w której inność innego człowieka uznana jest za coś przekraczającego moje ja i skłaniającego mnie do dania posłuchu Twarzy Innego, prowadzi więc, pod względem praktycznym, w pobliże koncepcji Heideggera. Treści dotychczasowego humanizmu doznają mianowicie redukcji, ale nie są totalnie odrzucone²⁴.

W odróżnieniu od Heideggera i Levinasa koniec fenomenu o nazwie człowiek i ostateczny kres humanizmu ogłasza twórca dekonstrukcjonizmu Jacques Derri-

²² Levinas E., cyt. za: Pieniążek P., *U kresu obecności. Derrida a Levinas*, w: *Derridiana*, Kraków 1994, s. 170.

²³ Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Warszawa 1991, s. 179.

²⁴ Lorenc W., *Hegel i Derrida*, wyd. cyt., s. 181.

da. Kres „człowieka” i „humanizmu” jest w przypadku poglądów tego filozofa prostą konsekwencją tego, że kultura nowoczesna i ponowoczesne społeczeństwo ostatecznie doprowadziły do upadku podmiotu, co stało się w momencie, gdy wykazano, iż uważana przynajmniej od Kartezjusza za istotę podmiotu świadomość jest skutecznie „obrabiana”, czyli unicestwiana, przez najróżniejsze zewnętrzne czynniki, jak np. podłoże ekonomiczne (Marks), popędy (Freud), struktury (strukturaliści), język (strukturaliści i filozofowie języka) i nie ma już żadnej substancjalnej zasady zapewniającej podmiotowi jedność i tożsamość. Derrida uważa, że kategoria podmiotu powstała w obrębie metafizyki obecności i upada razem z tą filozofią. Wiążąc klasyczny humanizm z metafizyką obecności, Derrida pozostaje w zgodzie z poglądami Heideggera i Levinasa. W swym antyhumanistycznym stanowisku w dużym stopniu opiera się na argumentacji zaczerpniętej od swych poprzedników. Na przykład uważa za Levinasem, że dotychczasowy humanizm tylko pozornie miał charakter emancypacyjny i bronił godności człowieka, natomiast faktycznie obrócił się w swoje przeciwieństwo i stał się przyczyną zniewolenia. Derrida pozostaje w zgodzie z Heideggerem, gdy chodzi o akcentowanie roli języka w określaniu sensu rzeczywistości. Obaj filozofowie uważają, że podmiot „rozpływa się” w języku, którym mówi, i że złudzeniem jest nasze rzekome panowanie nad językiem. Jest dokładnie odwrotnie. To język panuje nad nami. Dalej pojawia się już istotna różnica w pojmowaniu roli języka. Heidegger określa mowę jako „domostwa bycia”, pod którego „strzechą mieszka człowiek”; „stróżami domostwa są myśliciele i poeci”²⁵. Wypowiadając te słowa miał na uwadze nie to, iż myśliciele i poeci są mistrzami języka, ponieważ w sposób najbieglejszy potrafią posługiwać się nim dla wyrażania sformułowanych przez siebie prawd, lecz że to język „jest mówiony” przez ludzi, a w tym „jest mówiony” najbieglej przez myślicieli i poetów. W mowie jest zawarta gotowa prawda na temat bycia bytu, a ludzie używający języka są tylko stróżami i wyrazicielami tej prawdy. Inaczej wygląda pojmowanie języka w dekonstrukcjonizmie Derridy. Derrida wykorzystując lingwistykę dla przezwyciężenia metafizyki, odwołuje się do ustaleń na temat języka dokonanych przez strukturalistów. Język, jego zasoby słownikowe i strukturalne pozostawiają nieskończoną ilość możliwości dla określania sensu i prawdy rzeczywistości. Odczytywanie „księgi bytu”, które w gruncie rzeczy oznacza zawsze pisanie od nowa tej książki, jest procesem nieskończonym, ciągle otwartym i niedającym się ująć w żadne stałe zasady. Jest to lektura aktywna, ofensywna, agresywna; stanowi swego rodzaju grę, w której „czytający” poza regułami języka nie jest niczym krępowany. Jest wolny nawet od siebie samego jako podmiotu, bo w tej grze wszystkie chwytaki są dopuszczone, jeżeli tylko dopuszcza je gramatyka języka. W tej grze najbardziej obiecujące są różnice, zgodnie z zasadą „różni” (*différance*), która jest mimo wszystko jakimś mimowolnie pozostawio-

²⁵ Heidegger M., *List o humanizmie*, wyd. cyt., s. 76.

nym przez Derridę śladem metafizyki w jego filozofii i wskazuje na niemożliwość ostatecznego rozstania się i z metafizyką, i z filozofią podmiotu, chociaż tym niemożliwym do pominięcia podmiotem niekoniecznie musi być człowiek.

4. Głos w sprawie postmodernizmu

Kierunkiem filozofii współczesnej, który jak w optycznej soczewce skupia w sobie narastające i coraz bardziej się ujawniające w całej dwudziestowiecznej filozofii tendencje antymetafizyczne, antyracjonalistyczne i antyhumanistyczne, jest rozwijający się i przejawiający w różnych dziedzinach kultury, począwszy mniej więcej od lat sześćdziesiątych, postmodernizm. Im bliżej kalendarzowego końca dwudziestego wieku, tym głośniej mówiono o postmodernizmie i z tym większą ochotą przyznawano się do głoszenia poglądów podpadających pod określenie „postmodernistyczne”. Z postmodernizmem na czele, czy też jako w największym stopniu przeniknięta ideami postmodernistycznymi, kultura dwudziestowieczna wkroczyła w wiek dwudziesty pierwszy i w trzecie tysiąclecie po narodzeniu Chrystusa.

Obecny postmodernizm ma dużo wspólnego ze znanym z przeszłości modernizmem jako okresem i ruchem w dziejach europejskiej kultury z końca XIX i początku XX wieku. Stanowi w dużym stopniu kontynuację tamtych tendencji w kulturze i filozofii. Przedstawiciele dawnego modernizmu łączyły pesymistyczne i nihilistyczne przekonania i ogólne rozczarowanie wobec wartości współczesnej kultury. Głoszono jej upadek w postaci znanego „hasła dekadencji”. Mówiono o kulturze, nauce, filozofii, uważając wszystkie te dziedziny za nieprzystające do potrzeb „życia”, fałszujące prawdę, krępujące jednostkę itp. W samej filozofii najgwałtowniej występowano przeciwko roszczeniom rozumu, wykazując, że myślenie ludzi podlega uwarunkowaniom, których oni nie są świadomi, a które czynią to myślenie faktycznie tylko narzędziem w służbie irracjonalnych popędów. Impuls do tego rodzaju antyracjonalistycznej argumentacji dała psychoanaliza.

Uważa się często, że przekreślając tezę o autonomiczności rozumu ludzkiego, ogłaszając „rozpad ego”, czyli „upadek podmiotu” jako spójnej podstawy myślenia, odczuwania i działania (również twórczości), modernizm, a za nim obecny postmodernizm, stanęły zgodnie na pozycjach podważających naukowy obiektywizm, na pozycjach poznawczego i aksjologicznego relatywizmu, utraty wiary w możliwości racjonalnego kierowania życiem przez jednostki ludzkie i racjonalnego (w duchu racjonalności obiektywnej) uporządkowania życia społecznego. W ten sposób zostały podważone wszystkie ideały, które charakteryzowały europejski humanizm, mający swoje korzenie w tradycji filozoficznej zapoczątkowanej przez Sokratesa. Co więcej, postmodernizm z końca XX wieku jest kierunkiem filozoficznym i ruchem kulturalnym nie tylko nawiązującym do modernizmu z przełomu XIX i XX wieku; jego przedstawiciele znacznie radykalizują po-

głądy swych poprzedników. Dawny modernizm mimo wszystko wyrażał w niektórych swoich przejawach pewne elementy optymizmu, np. z powodu ujednolicania się kultury europejskiej, stylów bycia, środków komunikowania się i środków wyrazu artystycznego; zachował wysokie wymagania wobec sztuki i wobec całej kultury; nie dopuszczał myśli, by kultura, która jest z natury elitarna, mogła przejść w kulturę masową; jeżeli to czyni, przestaje być kulturą; nawet nie do końca odrzucał wartość osiągnięć nauki i wzrostu technologicznego, uważając jedno i drugie za korzystne z punktu widzenia realizacji praktycznych potrzeb ludzi. W obecnym postmodernizmie wszystko jest możliwe; sztuką będzie to, co nazwiemy sztuką, kulturą to, co za kulturę zostanie uznane (np. widowiska telewizyjne w rodzaju „Big Brothera” lub pokazywanie na wystawach współczesnej sztuki takich eksponatów – lub kompozycji z udziałem tych eksponatów – jak nocnik, wieszak na ubranie, rura od piecyka itp.). A oto, co na temat różnicy między dawnym modernizmem a obecnym postmodernizmem napisał Jean Francois Lyotard – uważany za jednego z najważniejszych przedstawicieli postmodernizmu:

Estetyka modernistyczna jest estetyką wzniosłości. Postmodernistyczne [...] będzie to, co wyrzeka się pocieszenia podsuwanego przez poprawne formy, odrzuca zgodę na smak, umożliwiając wspólne doświadczenie nostalgii za nieosiągalnym [...]. Artysta, pisarz postmodernistyczny znajduje się w sytuacji filozofa: tekst, który pisze, dzieło, które tworzy, z zasady swej nie rządzi się już ustanowionymi regułami i nie może być oceniane za pomocą sądu determinującego, przez zastosowanie powszechnie znanych kategorii [...]. Owe kategorie, owe reguły są właśnie tym, czego dzieło lub tekst poszukuje. Artysta i pisarz pracują więc bez reguł, po to, by ustanowić reguły tego, co zostanie stworzone²⁶.

Postmodernistyczne negatywne nastawienie do metafizyki dobrze oddaje określenie „dekonstrukcja metafizyki obecności”. Pojęcie dekonstrukcji odsyła do poglądów filozoficznych Jacques’a Derridy. Dekonstrukcjonizm Derridy należy niewątpliwie do najważniejszych nurtów postmodernizmu w dziedzinie filozofii. W każdym bądź razie na przykładzie poglądów tego francuskiego filozofa można przedstawić typowe dla całego postmodernizmu sposoby traktowania o wszystkich trzech omawianych w tej pracy problemach dwudziestowiecznej filozofii: stosunku do metafizyki, stosunku do rozumu i stosunku do człowieka. Pojęcie dekonstrukcji jest tylko do pewnego stopnia osadzone w filozofii krytycznej Kanta, która głosiła pogląd, że istniejąca wiedza to konstrukcja poznającego podmiotu. Nauka, wszystkie jej sądy i prawa są konstrukcjami ludzkiego umysłu, dokonanymi według istniejących w tym umyśle form i kategorii, co zapewnia wiedzy obiektywność. Tymczasem dekonstrukcyoniści zakładają, że podmiot, konstruując wiedzę i dekonstruując już raz skonstruowane poglądy, nie jest skrupowany

²⁶ Lyotard J. F., *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 60.

w swych działaniach żadnymi ahistorycznymi, ponadczasowymi i ponadludzkimi normami, pojęciami lub wartościami. Podmiot posiada wiele możliwości. Także wtedy, gdy tworzy dzieła sztuki lub gdy pisze utwory literackie. W którym kierunku pójdzie twórca, o tym decyduje nastawienie, które sam wybrał albo które zostało mu w jakiś sposób narzucone lub zasugerowane. Według dekonstrukcjonistów nie ma istotnej różnicy między nauką, filozofią, literaturą czy sztuką; wszystkie te dziedziny są rodzajem pisarstwa, są pisaniem jakiegoś tekstu, który nie posiada ani początku, ani końca, ponieważ jest ciągle w trakcie pisania. Powstające dzieła nie odnoszą się do żadnej istniejącej rzeczywistości, lecz do innych dzieł, które zostały wcześniej napisane. Dla wszystkich twórczych i poznawczych wysiłków Derrida przyjął teorię „pisania”, które nigdy się nie kończy, nigdy nie miało jakiegoś określonego początku i do niczego nie odsyła poza swoją własną przeszłością. W takim kontekście tradycyjne pojęcia filozoficzne, jak np. prawda, piękno, dobro, wiedza absolutna, rzeczywistość obiektywna, subiektywność, intersubiektywność, a także odzwierciedlenie, opis itd., są w sposób oczywisty bezsensowne. Drogi krytycznej filozofii Kanta i filozofii dekonstrukcji rozchodzą się, ponieważ Kant uznając obiektywność wiedzy, również w odniesieniu do dzieł sztuki oraz piękna przyrody, uważał, iż są one dostępne obiektywnej ocenie, bo o pięknie – uważał – należy mówić „tak, jakby było ono właściwością rzeczy”²⁷.

Dekonstrukcja ma w sobie coś z gry, w której figurami są znaki i struktury języka. Język jest dla niej nieprzekraczalnym horyzontem. W ramach języka zaś wszystko jest dozwolone i wszystko jest możliwe. Dekonstrukcja nie realizuje żadnego z góry powziętego planu i nigdy się nie kończy; nie obiecuje żadnego spełnienia; jej wysiłek jest stale na nowo ponawiany. Zwolennicy dekonstrukcjonizmu zdecydowanie odrzucają wszystkie założenia zachodniej metafizyki, a pośród nich tzw. *logocentryzm*, czyli przekonanie, iż w centrum całego bytu istnieje jakiś *logos*, który da się wykryć i pozytywnie wyrazić za pomocą języka, ponieważ język jest czymś w rodzaju kalki, tj. odbitki rzeczywistości. Język w tradycji metafizyki, począwszy od Platona, jest uważany za adekwatną kopię równie logicznie co on ustrukturuwanego świata – i dzięki temu daje nam gwarancję adekwatnego poznania. Zdaniem Derridy cała zachodnia metafizyka skupia się w metaforze świata jako „Bożej Księgi”, przedstawiającej rzeczywistość będącą uporządkowanym, przejrzystym kosmosem, którego zapis został zawarty w języku. Derrida uważa, że nie jest możliwe odtworzenie tej „Bożej Księgi”. Nie ma czegoś takiego jak lektura w sensie tylko odczytywania gotowego już zapisu, ponieważ każda lektura jest pisaniem, wytwarzaniem nowego sensu. W dekonstrukcjonizmie zostało odrzucone przekonanie (któremu m.in. ulegał Heidegger) o referencjonalności języka, polegające na uznaniu, że język, znaki i struktury języ-

²⁷ Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 1986, s. 77.

kowe odsyłają do rzeczywistości pozajęzykowej, że język sam coś mówi o rzeczywistości. Derrida odwołuje się w tej sprawie do poglądów twórcy językoznawstwa strukturalistycznego Ferdinanda de Saussure'a, który definiował język jako system oparty na wewnętrznych zależnościach pomiędzy różnymi elementami języka, dający się opisać bez odnoszenia go do pozajęzykowej rzeczywistości i do mówiącego podmiotu²⁸.

Filozofia dekonstrukcji stanowi kontynuację i dalszą radykalizację programu Heideggerowskiej destrukcji tradycyjnej metafizyki obecności oraz ostateczny demontaż całego dotychczasowego myślenia na temat bytu. Dla przezwyciężenia metafizyki postmodernizm odwołuje się do lingwistyki. Podobnie zresztą czyni hermeneutyka, którą w licznych interpretacjach uważa się za część składową postmodernizmu. W jednym i w drugim wypadku dekonstrukcja filozofii metafizycznej odbywa się w obszarze języka. Myślenie na temat bytu odbywa się zawsze w języku; język zaś w swej warstwie składniowej, syntaktycznej, jest żywą materią, pozostawiającą nieskończenie wiele możliwości konstruowania i dekonstruowania różnorodnych sensów i różnorodnej prawdy. Użycie języka jest w pewnym sensie grą wszystkimi możliwościami słowotwórstwa i składni, jakie pozostawia gramatyka, którą Derrida nazwał gramatologią. Przy takim ujęciu języka może on być używany do „rozluźniania” wszelkich granic (także granic naukowości), do demistyfikacji wszelkich teorii, zakładających jakiś jeden wyróżniony ład lub jeden porządek pośród rzeczy. Derrida uważa, że najważniejszą własnością bytu jest coś, co nazwał różnią (franc. *différance*). Słowo to nazywa trudny do uchwycenia w tradycyjnych terminach filozofii „żywioł”, w którym rodzą się wszelkie różnice i rozróżnienia, w tym także dystynkcje umożliwiające wyodrębnianie pojęć. Wzięcie pod uwagę nieustannej aktywności „różni” pozwala zdemistyfikować idee prawdy ostatecznej, absolutnego początku, celu itp., co stanowi podstawę podjętej przez Derridę krytyki rozmaitych nurtów myśli współczesnej.

Ostrze postmodernizmu jest skierowane przeciwko wszelkim trwałym wartościom, które ustanowiła cywilizacja naukowo-techniczna i tzw. ponowoczesne społeczeństwo, zrodzone w wyniku wdrożenia tego, co Habermas nazwał projektem oświecenia²⁹. Obecny postmodernizm przeciwstawia się jakiegokolwiek unifikacji, kwestionuje wszelką jedność, odrzuca wartość jakiegokolwiek powszechnych pojęć, zasad i reguł; przeciwstawia się zarówno uniwersalnie pojmowanej i metafizycznie ugruntowanej prawdzie, pięknu, dobru, jak i innym wartościom, takim jak: człowiek, rozum, postęp, a także neguje jakiegokolwiek uniwersalne schematy myślenia i twórczości. Zafascynowani i przytłoczeni wielością i odmiennością

²⁸ M.in. znana kategoria „różni” (*différance*) została zaczerpnięta przez Derridę z koncepcji językoznawstwa strukturalistycznego F. De Saussure'a.

²⁹ Por. Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 25–46.

poznawanych form życia postmoderniści intelektualni rezygnują z dążenia do ustanawiania rozwiązań uniwersalnych i ostatecznych. Filozofia – zgodnie z tym, jak pojmuję ją postmodernizm – nie zmierza ani ku jednej prawdzie, ani ku jedności sensu lub bytu, ani ku przejrzystości poglądów filozoficznych, lecz przeciwnie – akceptuje wielość prawd, wielość sensów, a także nieprzejrzystość, wielorakość i niewspółmierność poglądów.

Tzw. debata postmodernistyczna, która się toczy mniej więcej od początku lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, nie dotyczy tylko zjawiska sztuki, lecz wielu dziedzin kultury, filozofii, nauk społecznych i samego życia społecznego. W debacie tej pojawiają się dyskursy na tematy dotyczące różnych wartości, od których zależy sens świata i ludzkiego życia. W tych wszystkich dyskursach współistnieją dwojakiego rodzaju tendencje, które w pewnym uproszczeniu pozwalają się sprowadzić do: (1) w pewien sposób (niekoniecznie skrajny) rozumianego fundamentalizmu – z jednej strony oraz (2) do antyfundamentalizmu, czyli kulturowo-historycznego relatywizmu – z drugiej. Można też powiedzieć, że w sporze o postmodernizm ścierają się ze sobą dwie odmienne koncepcje postaw przypisywanych intelektualistom. Zygmunt Bauman, który sam należy do obozu postmodernistycznego, określa te dwie postawy metaforami: „prawodawcy” i „tłumacze”³⁰. Równie dobrze można by tutaj użyć metafor: „kapłani” i „interpretatorzy” lub „konstruktywiści” i „dekonstruktywiści”.

Pragnę w tym miejscu wyrazić pogląd stwierdzający, iż zjawisko postmodernizmu we współczesnej kulturze i filozofii jest niezwykle szerokie i mocno osadzone w cywilizacji XX wieku; w żadnym wypadku nie można go bagatelizować, nawet jeżeli wzbudza czyjś sprzeciw, a nie jest trudno zauważyć, że lista przeciwników postmodernizmu jest nie mniej obszerna aniżeli lista jego zwolenników. Rozsądne słowa na temat postmodernizmu wypowiedział niemiecki krytyk Andreas Huyssen, pisząc, iż:

na ogół zbyt łatwo szydzi się z postmodernizmu... Takie całkowite odrzucenie sprawi, że nie dostrzeżemy krytycznego potencjału postmodernizmu, który – jak sądzę – także istnieje, mimo iż może okazać się trudny do zidentyfikowania. [...] Na pewno nie da się już dłużej ani wyłącznie szydzić z postmodernizmu, ani wielbić go bez końca. Należy go ocalić przed jego orędownikami i przed tymi, którzy go lekceważą³¹.

Moim zdaniem koniecznie należy docenić krytyczny, tj. cenny potencjał postmodernizmu, którym jest stawianie przez ten ruch na dwie zasady, tworzące fundamenty współczesnej cywilizacji zachodniej: *wolność tworzenia* i *pluralizm poglądów*. Obie należą do kanonów demokratycznych form życia i w najwyższym stopniu przyczyniają się do realizacji idei społeczeństwa otwartego, która to idea – pięknie wyeksponowana przez Poppera i powiązana z krytyką metafizycznej po-

³⁰ Por. Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt.

³¹ Huyssen A., *Nad mapą postmodernizmu*, w: *Postmodernizm*, jak wyżej, s. 458–459.

stawy historycyzmu – z pewnością należy do najwartościowszego dziedzictwa dwudziestowiecznej filozofii. Poza tym nie można nie zauważyć, iż postmodernizm wnosi pozytywny wkład do estetyzacji życia codziennego. W wielu definicjach postmodernizmu stwierdza się między innymi, iż kładzie on duży nacisk na zatarcie różnic między sztuką wysokoartystyczną z jednej strony i kulturą masową czy popularną z drugiej. Polega to w dużym stopniu na wyzwaniu, rzuconemu tzw. sztuce wysokiej, na chęci zdjęcia z niej nimbu świętości i zakwestionowaniu jej miejsca w muzeum czy akademii. Założeniem postmodernistycznej estetyki jest to, iż sztuką może być dowolna rzecz w dowolnym miejscu, np. odpadki kultury masowej czy zużyte artykuły konsumpcyjne. Tu przychodzi na myśl Andy'ego Warhola (jednego z najważniejszych przedstawicieli pop-artu) puszka po zupie pomidorowej uznana za dzieło sztuki i inne tego typu przykłady. Za sztukę uważane są również tzw. antydziała: happeningi, przemijające zdarzenia tzw. performance'u, które nie nadają się do przechowywania i wystawiania w muzeach, a także ludzkie ciało i wszystko, co żywe. Postmodernistyczna estetyzacja życia codziennego nawiązuje do nienowego (schyłek XIX wieku) pomysłu przekształcenia samego życia w dzieło sztuki. Sztuka przestaje być osobną wydzieloną rzeczywistością; przenika ona procesy produkcji i reprodukcji i dzięki temu wszystko, nawet codzienne i banalne życie, nabiera znamion sztuki i staje się estetyczne. Marcel Duchamp sformułował u schyłku lat sześćdziesiątych XX wieku nową definicję sztuki (sztuką jest to, co artysta wybrał) oraz nową teorię tworzenia dzieła sztuki (wyrwanie przedmiotu z jego zwykłego kontekstu i zobaczenie go z niezwykłego punktu widzenia).

Nade wszystko jednak pragnę podkreślić, że postmodernizm nie jest jakimś dowolnym wymysłem pewnej grupy twórców sztuki, teoretyków w zakresie estetyki, socjologów, filozofów itp. Sądzę, iż dzisiaj można już powiedzieć, że postmodernizm nie jest żadną krótkotrwałą modą, jak sądzono jeszcze kilkanaście lat temu, modą, która szybko przeminie i świat powróci do mniej kłopotliwego fundamentalizmu. Należy spojrzeć na postmodernizm jako na zjawisko będące wytworem życia współczesnego, czyli wytworem tzw. ponowoczesnego społeczeństwa. Można na przykład powiedzieć, iż surrealizm w sztuce odzwierciedla tylko fakt, że dzisiaj surrealna stała się sama rzeczywistość (polityczna, społeczna i ekonomiczna). W sposób zamierzony lub nie – francuski postmodernizm (np. Lyotard, Foucault, Derrida) wespół z amerykańskim neopragmatyzmem (np. Rorty) daje wyraz sytuacji faktycznego zdewaluowania, zrelatywizowania i możliwości wielorakiego dekonstruowania wartości, a wszystko to zgotowała sama cywilizacja współczesna. Można sobie postawić pytanie: czy i na ile znajduje dzisiaj zastosowanie pojęcie obiektywnej prawdy lub obiektywnego dobra w takich dziedzinach życia jak polityka, gospodarka, handel, stosunki między państwami, a nawet w zwykłych stosunkach międzyludzkich. Z punktu widzenia postmodernizmu jakimś pojęciowym dziwołagiem i zbiorem „pobożnych życzeń” wydaje się być

forsowana przez niektórych ludzi, o skądinąd jak najlepszych intencjach, tzw. etyka biznesu. O tym, jak niewiele jest etyki w biznesie, można się łatwo przekonać, przeglądając doniesienia o kolejnych aferach, procesach sądowych i różnego rodzaju bulwersujących skandalach, których autorami są ludzie biznesu. Z drugiej strony trzeba oczywiście postawić pytanie, czy bez prób upowszechniania pewnych zasad „etyki biznesu” i w ogóle bez rozważnego uznawania istnienia pewnych fundamentalnych wartości, bez wysiłków ludzi, którzy świadomie biorą na siebie rolę „prawodawców”, „kapłanów”, „strażników”, „konstruktywistów” itp., sytuacja tak w biznesie, jak i w innych sferach stosunków społecznych nie byłaby jeszcze gorsza?

Należy jednak mocno podkreślić, że odejście od fundamentalnych wartości jest faktem, który narodził się poza kulturą i poza filozofią, a niektórzy filozofowie i twórcy kultury usiłują tylko ten fakt wyrazić i spożytkować w swym myśleniu i twórczości. Może nawet jest tak, że poprzez różne pomysły myśliciele postmodernistyczni przyczyniają się w ten sposób do zaradzenia zaistniałej sytuacji, czyli przyczyniają się do złagodzenia negatywnych konsekwencji wynikających z tego, że świat w coraz większym stopniu obywateli się bez obiektywnie czy metafizycznie ugruntowanych wartości. Postmodernizm jest swego rodzaju zwierciadłem, w którym odbijają się często niedostrzegane, czasami świadomie przemilczane, kłopotliwe, wstydlive „osiągnięcia” kultury i cywilizacji XX wieku. Przez swoje istnienie i szerokie oddziaływanie postmodernizm zwraca na przykład uwagę na to, iż tak jak nie wiadomo, czym jest dzisiaj dzieło sztuki, bo może być nim wszystko, tak samo nie wiadomo, co to znaczy „człowiek”, ponieważ to słowo faktycznie nic już nie znaczy – w czasach gdy w dzisiejszym świecie spotykamy masy ludzi umierających z głodu, niedożywionych, bezdomnych, pozbawionych szans na godne życie, żyjących od urodzenia do śmierci na śmietnikach wielkich miast najbogatszych nawet krajów (może dzisiaj człowiek = śmieć?), albo gdy w niedługim już pewno czasie – z inspiracji nauki – zacznie się w sztucznych warunkach hodować, po wyhodowaniu zaś zabijać, osobniki ludzkie jako dostarczycieli organów wymiennych, a już są znane na świecie przykłady przestępczego uśmiercania ludzi w celu intratnego handlu ich organami (może dzisiaj człowiek = zasobnik części zamiennych?).

Te drastyczne przykłady i skojarzenia nie są bynajmniej wytworem „nieokiełznanej” myśli postmodernistycznej, zwłaszcza jeśli po raz kolejny zostanie przypomniane, że naprawdę „wydarzył się Oświęcim”. Całe zjawisko holocaustu, które bynajmniej nie należy tylko do przeszłości, stanowi dobrą pożywkę dla rozkwitu myśli postmodernistycznej³². Podane przykłady, łącznie z „Oświęcimiem”, należą do dorobku cywilizacji XX wieku, tak samo jak elementem tego dorobku jest

³² Milchman A., Rosenberg A., *Confronting the Paradox of Postmodernism and the Holocaust*, w: „Dialogue and Universalism”, No. 4–5/2002.

firma Microsoft i Bill Gates (największy udziałowiec firmy, uważany za najbogatszego człowieka świata).

O tym, że przedstawiciele postmodernizmu starają się w jakiś sposób zaradzić kłopotliwej sytuacji, iż świat w coraz szerszym zakresie obywa się bez obiektywnie ugruntowanych wartości, niech zaświadczy wypowiedź włoskiego przedstawiciela postmodernizmu Gianni'ego Vattimo, w której ten wybitny współczesny filozof i estetyk stwierdza, co następuje:

kiedy już raz odkryjemy, że wszystkie systemy wartości nie są niczym innym, jak tylko produkcją ludzką, arcyłudzką, zbyt ludzką, to co nam pozostaje do zrobienia? Zlikwidujemy je jako kłamstwa i błędy? Nie. Zatrzymamy je jako jeszcze droższe, bo są wszystkim, czym dysponujemy na świecie, są samą gęstością, szczelnością i bogactwem naszego doświadczenia, są samym byciem”³³.

Tego typu wypowiedzi ze strony zwolenników postmodernizmu pozwalają mieć nadzieję, że postmodernistyczne myślenie i postmodernistyczna twórczość nie musi wcale straszyć upiorami w postaci totalnego nihilizmu i anarchizmu, a w konsekwencji postmodernizm nie musi nasuwać myśli o upadku zachodniej kultury i cywilizacji.

Liczni przeciwnicy postmodernizmu, jego krytycy, ludzie pragnący trwać wyłącznie przy fundamencie stałych wartości, na których wspiera się nasza kultura i cywilizacja, dostrzegają w kulturze postmodernistycznej jedynie utratę klasy, zanik rozumu oraz triumf nihilizmu. Zupełnym nieporozumieniem jest fakt przypisywania postmodernistom poglądu, iż ludzkość powinna obywać się bez jakichkolwiek zasad i wartości, podczas gdy postmoderniści tylko uważają, że wartości mają względny, ludzki, kulturowo i historycznie określony charakter. Tak często wypominany postmodernistom relatywizm nie tylko nie jest dla myślicieli i twórców należących do tej formacji kłopotliwą sprawą, lecz przeciwnie, stanowi według nich pozytywne i najlepsze rozwiązanie problemu świata pluralistycznego. Zdaniem Levi-Straussa, Derridy, Ricoeura i innych skończył się czas kulturowego monopolu. Ludzkość uświadomiła sobie, że istnieje wiele kultur zamiast jednej (euroamerykańskiej). Jak napisał Lyotard: postmodernistyczna świadomość „uwrażliwia nas na istnienie różnic i poszerza naszą tolerancję wobec inności”³⁴. Nagle prawdopodobieństwa nabiera fakt, że istnieją wyłącznie inni; że my sami to również tylko „inni” pomiędzy „innymi”³⁵.

Na zakończenie tej części artykułu, której celem jest uprawomocnienie obecności postmodernizmu we współczesnej kulturze, przytoczmy jeszcze wypowiedź

³³ Vattimo G., *Postnowoczesność i kres historii*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 141–142.

³⁴ Por. Lyotard J.F., *La condition postmoderne*, cyt. za: Owens C., *Dyskurs innych*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 421.

³⁵ Por. Owens C., *Dyskurs Innych. Feministki i postmodernizm*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 422.

Richarda Rorty'ego, jednego z najbardziej prowokujących współczesnych filozofów, który pragnienie „obiektywności” prawdy i innych wartości proponuje zastąpić ideą „niewymuszonego porozumienia”. Wypowiedź ta głosi, iż „powinniśmy rozkoszować się myślą, że nauki, jak również sztuki, zawsze będą nam dostarczały widowiska zawziętej rywalizacji między alternatywnymi teoriami, tendencjami i szkołami”³⁶.

Bibliografia

- Althusser L., Balibar E., *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1975.
 Derrida J., *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.
 Derrida J., *O gramatologii*, Warszawa 1999.
Derridiana, Banasiak B. (red.), Kraków 1994.
 Gadamer, H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
 Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000.
 Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.
 Heidegger M., *Budować, myśleć, mieszkać*, Warszawa 1977.
 Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
 Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 1989.
 Heidegger M., *W drodze do języka*, Kraków 2000.
 Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. Main 1969, wyd. pol. *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 1994.
 Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1960.
 Ingarden R., *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966.
 Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960, t. II Warszawa 1961.
 Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990.
 Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2000.
 Kołakowski L., *Myśli wyszukane*, Kraków 2000.
 Krasnodebski Z., *M. Weber*, Warszawa 1999.
 Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 2002.
 Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000.
 Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Warszawa 1991.
 Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994.
 Mackiewicz W., *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994.
 Milchman A., Rosenberg A., *Confronting the Paradox of Postmodernism and the Holocaust*, w: „Dialogue and Universalism”, No. 4–5/2002.
 Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000.

³⁶ Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 60.

- Postmodernizm. Antologia przekładów*, Nycz R. (red.), Kraków 1998.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, wyd. pol. na prawach rękopisu, Warszawa 1957.
- Schaff A., *Marksizm a egzystencjalizm*, Warszawa 1961.
- Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Warszawa 1965.
- Wendland Z., *Zagadnienie czasu i rola języka w doświadczeniu hermeneutycznym*, w: „Edukacja Filozoficzna”, nr 32/2001.

Philosophy Enters the 21st Century

The author is the winner of a competition which sought to find different answers to the question announced in the title. He has made his response by discussing several issues. First, he has enumerated the most important achievements of the 20th century philosophy. Secondly he has underscored the critical function of philosophy as it is manifested in castigating evil, denouncing illusions, reinterpreting myths, and disclosing the shifting and unstable character of accepted beliefs. Thirdly, he surmises that at the turn of the century philosophy will remain concentrated on three major problems: what kinds of entities are existing entities, what are the principles of reason, what is the sense of human condition. He believes these three problems are particularly important because they have been assailed at the end of the 20th century by various anti-metaphysical arguments, by irrational attitudes and by expanding anti-humanist tendencies.