

Wprowadzenie

Nowoczesność, jako wciąż realizowany i niedający się zrealizować projekt, rozsadzana jest przez praktyki przekraczania własnych granic i autonegacji. W poprzek myślowych i artystycznych praktyk nowoczesności przebiega pęknięcie powodujące ich równoczesną przynależność do dwóch konstelacji, dwóch filozoficznych paradygmatów. Jeden jest kontynuacją oświeceniowego projektu nowoczesności, drugi – nieodłącznym od tego projektu i niejako w ten projekt wpisany paradygmatem jej autodestrukcji.

Jürgen Habermas, używając zamiennie terminów „nowoczesność”, „modernizm”, „modernitas”¹, pisze:

¹ Nowoczesność jest nazywana przez wielu moderną, przez niektórych modernizmem. Termin „nowoczesność” rozumiem szeroko, jak Wolfgang Welsch w *Naszej postmodernistycznej modernie*. Wydobyte przez tłumaczy polskiego wydania książki we wstępie do niej niuansy znaczeniowe dotyczące różnicy między terminami „nowoczesność” i „moderna” umożliwiają dość swobodne, niekiedy zamienne operowanie tymi terminami. U niektórych przytaczanych przeze mnie autorów (np. u Habermasa) również pojawia się zamienne użycie terminów „nowoczesność” i „modernizm”. Rezygnuję w książce z referowania złożonej dyskusji dotyczącej różnicy między nimi, gdyż nie ma ona dla moich wywodów istotnego znaczenia. Ponadto postmoderna jest przeze mnie – za Welschem – traktowana jako autorefleksyjna faza moderny. W przedmowie do 3. wydania książki pisze on: „sugestia epoki (czyli teza, że «postmodernę» należy uważać za odrębną, nową epokę, która po prostu pozostawiła za sobą modernę i wszystko robi inaczej) jest tylko najbardziej trywialnym

Wprowadzenie

Modernitas, słowo o zmiennej treści, wyraża zawsze świadomość epoki, która ustosunkowuje się do starożytnej przeszłości, aby samej móc pojmować się jako rezultat przejścia od starego do nowego. Dotyczy to nie tylko renesansu, od którego dla nas rozpoczyna się nowożytność (...). Za nowoczesne uchodzi zatem to, w czym może się obiektywnie wypowiedzieć spontanicznie się odnawiająca aktualność ducha czasów².

Już samo pojęcie odnawiającej się aktualności ducha czasów zakłada mechanizm antagonizowania, wyłaniania sprzeczności.

Programy holistyczne, dążące do jednorodnego obrazu świata (jako projektu tego, co nowe), współistnieją w nowoczesności z jej tendencjami do dezintegracji i różnicowania. Pisze o tym wielu autorów, a szczególne nasilenie tych refleksji przypada na dziesięciolecie końca XX i początku XXI wieku: Richard Rorty, Zygmunt Bauman, Ágnes Heller, Wolfgang Welsch, Scott Lash, Michel Maffesoli, Gianni

niezrozumieniem postmoderny. Naprawdę bowiem chodziło o przepracowanie i przemianę moderny, której pewne cechy zostały odrzucone, inne jednak zachowane i kontynuowane. Po drugie (...) pewnego (może już bliskiego) dnia wyrażenie «postmodernia» nie będzie już potrzebne, aby odtąd mówić rzeczywiście o jej treściach (...)” (*Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. XXIX). Wydaje się, że znajdujemy się na tym – przepowiedzianym przez Welscha – etapie. Przekonanie to usprawiedliwia marginalne potraktowanie przeze mnie swoistych cech postmoderny i postmodernizmu w esejach składających się na niniejszą książkę.

² J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 30.

Wprowadzenie

Vattimo, Peter Sloterdijk – to tylko niektóre nazwiska filozofów, którzy kreślą ten wewnętrznie zantagonizowany, zróżnicowany, pozbawiony trwałego gruntu obraz nowoczesności.

Bauman w *Życiu we fragmentach* (*Life in Fragments* z 1995 roku) zwraca uwagę na fragmentaryczny charakter nowoczesnego doświadczania czasu. W miejsce pewności, jaką daje ciągłość czasu linearnego, wkracza doświadczenie lęku i niepewności. Źródłem neurotycznego niepokoju podmiotu, gnanej potrzebą coraz to nowych doznań, jest dominacja postaw konsumpcjonistycznych w obrębie praktyk życiowych.

Welsch, którego ujęcia moim zdaniem nie tracą aktualności mimo upływu lat, pisze:

Nowoczesność jest (...) epoką rozbicia i rozproszenia. To ona obdarzyła nas oświeceniem, bezbożnictwem, humanizmem, liberalizmem i indywidualizmem. Są to zaś (...) zjawiska jednoznacznie samodestrukcyjne i dlatego moderna stała się także epoką postępującej dezintegracji społecznej, kulturowej i psychicznej³.

Dlatego też można powiedzieć, że nowoczesność nigdy nie istniała poza własną autodestrukcją. Za sprawą ruchów opozycyjnych w obrębie moderny „dochodzi do częściowych rewizji lub rozszerzeń, czyli w sumie do dynamizacji pierwotnego programu. Jean-Jacques Rousseau nie tylko przeciwstawia się Oświeceniu, stanowi zarazem już jego część”⁴. Antymodernistyczne (przede wszystkim postmodernistyczne) filipiki to przedwcześnie oznajmiony koniec pewnego złudzenia o możliwości urzeczywistnienia

³ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna...*, s. 82.

⁴ Ibidem, s. 104.

Wprowadzenie

projektu moderny (przede wszystkim jako postulatu samotożsamej, zgodnej z sobą całości: uniwersalnej i racjonalnej) oraz kontynuacja i zarazem absolutyzacja jego wymiaru autokrytycznego. Autokrytycyzm ten rezygnuje z modernistycznej konstrukcji samorozumiejącej się podmiotowości, związanej z modernistycznym indywidualizmem (od Kartezjusza po Husserla). Późna moderna, a tym bardziej postmodernizm, wieści kres podmiotu. Nie jest on jednak ostateczny.

Ágnes Heller w *Esejach o nowoczesności* traktuje przejawy nowoczesnej destrukcji tradycyjnych kategorii jako wyzwanie dla współczesnego intelektualisty. Z jednej strony konstatuje przejawy owej destrukcji oraz wiary w przywrócenie ich dawnej roli w ludzkim życiu. Z drugiej jednak namawia do ponownego ich przemyślenia w nowym trybie filozoficznej refleksji.

Myśl Edmunda Husserla, ojca fenomenologii, jednego z najważniejszych filozofów należących do szkicowanego przeze mnie pola problemowego, naznaczona jest już ową dwuznaczną przynależnością. Mieści się jeszcze we wspomnianej wyżej formule samorozumiejącej się podmiotowości, ale – jak starałam się to pokazać – inicjuje i pobudza rozsadzanie tej formuły przez późniejsze nurty fenomenologii, które zdają sprawę z niewystarczalności starych paradygmatów. Odbywa się to nie tylko w atmosferze żałoby po utraconym systemie mocnych, stabilnych uzasadnień, ale z pewnym przyzwoleniem na płynność i efemeryczność doświadczeń, na nieuchwytność fenomenów w ich kulturowych artykulacjach. Rozpoznanie owej płynności i migotliwości pola fenomenów dokonywane przez postfenomenologię, szczególnie francuską, to dobre pogłębienie i uzupełnienie opisów stanu późnej nowoczesności, które

Wprowadzenie

oferuje współczesna humanistyka. W szczególności dobrze wpisuje się w tematykę „erodowania podstaw” rozwijaną zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku. W tej kwestii wypada podsunąć krótkie wyjaśnienie.

Moderna i wieńczący jej dzieło postmodernizm dokonały rozpoznania utraty przez człowieka bezpieczeństwa ontologicznego – posługując się określeniem Anthony’ego Giddensa. Zdiagnozowały nowoczesne doświadczenie jako postępującą, czasoprzestrzenną dystancjację, jako proces wykorzenienia. Mówiąc zaś językiem Heideggerowsko-Vattimowskim: jako postępującą utratę podstaw. Wiare w podstawy – skutecznie przekonują nas ci filozofowie – mamy już za sobą. Pozostaje nam kroczyć ich słabnącymi śladami (przeboleć fakt, że słabną – zgodnie z logiką Vattimowskiego *Verwindung*), zarazem jednak odkrywać, że wciąż jesteśmy przez nie prowadzeni. Wiara w to, że jest się dzisiaj już poza modernizmem, byłaby tylko powtórzeniem modernistycznego mitu radykalnego zerwania z przeszłością.

Warto w tym miejscu przywołać kontekstualizację owej dwuznaczności, która cechuje stan nowoczesności, dokonaną przez Scotta Lasha. Autor ten w *Sociology of Postmodernism*, jak również w pisanej wspólnie z Beckiem i Giddensem *Modernizacji refleksyjnej* zauważa, że wprawdzie napór zmian w obrębie struktur społecznych blokuje dalszy rozwój podmiotowości zakładanej przez modernizm, ale zarazem zastępujące je struktury informacyjne i komunikacyjne stwarzają warunki dla nowego, zredefiniowanego podmiotu (świadomego i wolnego, w nowych znaczeniach tych terminów). Wymienieni autorzy celnie podkreślają, że w obrębie moderny dochodzi do swoistego rozdwojenia, do wyłonienia się jej drugiej postaci: rozum i modernizacja

Wprowadzenie

zwracają się bowiem przeciwko sobie. W przeciwieństwie do wewnętrznie autodestrukcyjnej, choć dążącej do scalania modernizacji prostej, szkicowany w wymienionej książce projekt modernizacji refleksyjnej opisuje mechanizmy rozproszenia, rozpadu całości powstających na mocy modernizacji na sieci, okręgi inicjatyw i niewielkich przedsięwzięć. Dodam, że powyższemu rozpoznaniu Lasha odpowiadają znane opisy strategii nowoczesności i „naszej ponowoczesnej nowoczesności”: od obrazów dialektycznych Waltera Benjamina, mikrologii Theodora Adorna po Lyotardowskie mikronarracje. Nie ma jednej moderny: wyłania ona swego sobowtóra, w efekcie zaś – rozpada się na wiele centrów.

Doświadczenie świata przez człowieka nowoczesnego jest nieciągłe, a wraz z przyspieszonym tempem zmian cywilizacyjnych i kulturowych, wraz z narastającym zagrożeniem chaosem, wraz z postępującymi procesami wykorzeniania człowieka z tradycyjnych sposobów osadzenia w doświadczeniach życia ów stan nieciągłości staje się szczególnie wyrazisty. Naznaczona jest nim również filozofia. Późnonowoczesna, zmedializowana kultura umożliwia bowiem nowe formy uniwersalizacji życia zbiorowego, wymusza nową formułę podmiotu, zaciera granice wyznaczone przez nowoczesny indywidualizm. Zarazem wypracowuje ona postawę gotowości przyjmowania rozmaitych wersji przeżywanego świata, nie pozwalając na stałe, ani nawet na dłużej, przywiązać się do żadnego z nich; pozbawia złudzeń i oczekiwań co do stabilności którejs z tych wersji.

Trudno jednak przypuszczać, aby owa utrata złudzeń miała skuteczną moc immunizującą przed realnymi lekami egzystencjalnymi. Jako uczestnicy współczesnych

Wprowadzenie

praktyk życiowych doświadczamy w naszym ucywilizowanym, lecz wciąż trudnym i niebezpiecznym świecie zagrożeń, które „nachodzą” nas niespodziewanie, pozbawiają poczucia pewności i bezpieczeństwa. Mamy trudności z emocjonalnym, pojęciowym i aksjologicznym „oswojeniem” wielu zjawisk: począwszy od zbrodni współczesnych wojen, wraz z ich psychospołecznymi skutkami, poprzez nowe formy technologiczno-korporacyjnego zniewolenia aż po postępującą medializację form życia i kultury, wreszcie – narastające zagrożenia klimatyczne czy pandemiczne. Doświadczenia tragiczności i niepewności nie zostały zażegnane przez nurt uspokajającej dialektyki rozumu. Nie zostały też obezwładnione przez świadomość postępującej fikcjonalizacji rzeczywistości. Żyjemy w świecie przedstawień, to prawda. Sporo jest racji w diagnozach naszej epoki dokonanych przez Martina Heideggera („światoobraz”), Guy Deborda („społeczeństwo spektaklu”), Jeana Baudrillarda („precesja symulaków”) czy wreszcie tych, którzy piszą o powszechnej polityzacji lub homogenizacji zachodniej, zmedializowanej technologicznie kultury. Nie są to jednak konstatacje uspokajające.

Wraz z dojmującą świadomością powyższego stanu rzeczy – jako uczestnicy owych późnonowoczesnych zjawisk i procesów – stajemy się wobec nich szczególnie bezbronni. Rację więc mają ci, którzy piszą zarówno o doświadczeniach wykorzenienia, utraty bezpieczeństwa ontologicznego (Giddens), jak i o przejawach ponownego zaczarowania świata i powtórnej otwartości człowieka współczesnego na mit (Fromm, Maffesoli, Bohrer). W świetle najnowszych, nieobliczalnych w skutkach wydarzeń na świecie wraca poczucie bezsilności człowieka wobec losu oraz ekspozycji na to, co nieprzewidywalne i niedające się oswoić przy

Wprowadzenie

pomocy narzędzi wypracowanych przez nowoczesność. Coraz częściej filozofom, którzy chcieliby pozostać wierni tradycji metafizycznej, zaczyna brakować „języka”, który zdolny byłby oddać pogłębiający się odstęp między procesami społecznej, politycznej, kulturowej fikcjonalizacji rzeczywistości a wskazanymi wyżej doświadczeniami bezradności wobec nowych zagrożeń.

Kultura późnej nowoczesności ma aporetyczny, wewnętrznie zantagonizowany charakter. Tym, co oddaje go w sposób najbardziej adekwatny, jest nie tyle jakaś formuła domniemanego sensu uniwersalnego (choć i to roszczenie nie całkiem się zdezaktualizowało), ile raczej swoista dialektyczna gra napięć: pomiędzy istotą a pozorem, pomiędzy głębią a powierzchnią, tym, co zmysłowe, i tym, co racjonalne, pomiędzy wspólnotowymi i zindywidualizowanymi sposobami rozumienia i bycia w świecie, pomiędzy wciąż ponawianymi projektami normatywnymi a doświadczeniem radykalnej płynności kulturowej rzeczywistości, otaczającej i współtworzącej nowoczesną jednostkę. Sens, ku któremu zmierzają w swoich interpretacjach humaniści, nie znajduje już trwałego osadzenia w tradycji, w czasoprzestrzennych konfiguracjach ludzkich doświadczeń i w ich nieodmiennych znaczeniach, lecz wyłania się z napięć pomiędzy nimi, z obserwacji ich pojawiania się i zaniku. Wszelkie próby trwałego integrowania elementów w spójne całości czy znoszenia wyżej wspomnianych napięć skazane są na żywot efemeryczny i rozproszenie⁵.

⁵ Szerzej piszę o tym we wstępie do książki *Między integracją i rozproszeniem: doświadczenie estetyczne w kontekstach nowoczesności*, red. nauk. I. Lorenc, M. Rychter, M. Salwa,

Wprowadzenie

Powyższemu rozpoznaniu towarzyszy w tej książce głębokie przekonanie, że **fenomenologia współczesna dotyka powyższych horyzontów problemowych. Poza swoimi filozoficznymi zadaniami, a może właśnie w związku z nimi, może być ona uznana za swoisty filozoficzny wgląd w opisywany wyżej stan późnonowoczesnych doświadczeń. Przygotowuje instrumentarium znakomicie uzupełniające ich analizy przeprowadzane przez dzisiejszą humanistykę.** Sądzę, że przepracowanie powyższej problematyki powinno prowadzić również przez fenomenologię. Nie chodzi tu jednak o fenomenologię, która realizując założenia idealizmu transcendentalnego Husserla i Husserlowską koncepcję redukcji eidetycznej, dążyłaby do ukazania czystego fenomenu, tj. zmierzałaby do tego, co zachowuje swą idetyczność, jedność duchową, mimo różniących się od siebie historycznych warunków ukazywania się fenomenu, oraz czyniłaby to wbrew swym empirycznym uwikłaniom.

Fenomenologia podziela z krytycznym nurtem nowoczesności zarówno jej zdolność kwestionowania i zdolność stawiania pytań, jak i potrzebę konfrontowania filozofii ze zjawiskami nowoczesnego świata, które wymykają się postoświeceniowej uniwersalizacji. Po upadku nadziei na to, że droga wyzwalania się europejskiego rozumu z praktycznych, mitycznych i światowych uwikłań, wyznaczona przez Kartezjusza, Kanta, klasyczną filozofię niemiecką aż do Husserla, doprowadzi nowoczesny podmiot do uzyskania poznawczej, ontologicznej i egzystencjalnej pewności, nowa, przywoływana w tej książce fenomenologia zderza

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, z którego pochodzą fragmenty tego akapitu.

Wprowadzenie

uniwersalne roszczenia rozumu z tym, co przerasta jego granice: ze skończonością, niepewnością, kruchością, pluralnością, nieprzewidywalnością nowoczesnych doświadczeń. Dają wyraz powyższym poglądom w tekstach zamieszczonych w niniejszym tomie.

W szkicu *Niepewność fenomenu* na przykładach kilku wybranych koncepcji charakteryzuję przestrzeń napięć, jakie rodzą się w obrębie fenomenologii akcentującej niepewność fenomenologicznego doświadczenia. Chodzi o fenomenologię, która – wbrew idealizmowi transcendentalnemu Husserla – nie zmierza ku wydobywaniu inwariantnej istoty ukazującej się rzeczy, lecz zdaje sprawę z niepewności i kruchości doświadczeń życiowych współczesnego człowieka.

W tekście *Przeformułowanie zadań fenomenologicznej epoché (Patočka, Merleau-Ponty, Barbaras)* a podmiot nowoczesny podejmuje temat fenomenologicznej *epoché* w jego współczesnej, głównie francuskiej odsłonie, charakteryzuję pojęcie fenomenu w jego aspektach kruchości, niepewności, migotliwości. Umieszczam tematykę *epoché* w kontekście nowoczesnych, nihilistycznych praktyk nicestwienia i kwestionowania. Podejmuję też temat ewoluowania kategorii warunku ukazywania się fenomenu (fenomenologicznego *a priori*) jako odejścia od formuły *a priori* transcendentalnego (i transcendentalnego podmiotu) ku formule *a priori* rozumianego jako splot immersji i dystansu. Przysługuje ona nowej, wydobywanej przeze mnie za wybranymi filozofami koncepcji doświadczenia fenomenologicznego. Jest ono w prezentowanym poniżej ujęciu wydarzeniem splotu tożsamości i różnicy, równoczesności „bycia-w-świecie” i „bycia-wobec-świata” i w tym znaczeniu – warunkiem jego ukazywania się, jego bycia fenomenem.