

CZASY NOWOŻYTNE A POSTMODERNIZM WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Znaczenie czasów nowożytnych i ich późniejszy rozkład

Wzajemne powiązania oraz polemiczne przeciwstawienie sobie czasów nowożytnych i postmodernistycznych¹ stanowią jeden z charakterystycznych i dominujących rysów aktualnej sytuacji kulturalnej oraz ujawniają w niej brak zdecydowanego stanowiska wobec przeszłości (z jednej strony, tęsknota za utraconymi pewnikami, z drugiej zaś — gorące pragnienie uwolnienia się od nich, jak też od samej owej tęsknoty), wobec obecnych zadań oraz oczekiwań od czasów przyszłych. Wszystko to, w kulturalnych implikacjach różnego typu (filozoficznych, teologicznych, lingwistycznych i estetycznych, etyczno-społecznych i politycznych, wychowawczych, a nawet w bieżącym sposobie ujmowania życia i ustawiania go wobec wymogów czasu i praktyki), znajduje swój wyraz w usilnym poszukiwaniu sensu, w tworzeniu nowych kategorii i w zmianie znaczenia kategorii starych. Są to zjawiska często interesujące i olśniewające, lecz nierzadko też oszałamiające tych, którzy domagają się dla swej codziennej działalności minimum praktycznej i konstruktywnej orientacji.

W celu wyjaśnienia pozostaje więc tylko „powtórzyć” źródła i motywacje tego polemicznego sprzężenia różnych kierunków, aby ogarnąć bardziej harmonijnie jego naturę i skutki, przy czym ograniczymy się tutaj do aspektu ściśle filozoficznego, który ma raczej za zadanie krytyczną ocenę zjawisk.

Należy przede wszystkim zauważyć, że przeciwstawienie sobie czasów nowożytnych i postmodernistycznych idzie w ślad i zasada się na wcześniejszym przeciwstawieniu epoki nowożytnej czasom starożytnym, bądź też okresowi klasyki. Objawia ono jed-

¹ Por. B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne. Historische und systematische Studien zum Zivilisationsprogress*, Frankfurt a. M. 1979; *Crisi della ragione* (red. A. Gargani), Torino 1979; dz. zb., *Modernità, Storia e valore di un'idea*, Brescia 1982; dz. zb., *Immagini del Postmoderno*, Venezia 1983; dz. zb., *Il pensiero debole* (red. G. Vattimo i P. A. Rovatti), Milano 1983; M. Berman, *L'esperienza della modernità* Bologna 1985; G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Milano 1985; G. Penati, *Verità, Libertà, Linguaggio. Le vie post-moderne di ragione e fede dopo Hiedegger e Lévinas*, Brescia 1987.

nocześnie ów typ dialektycznego podejścia charakterystycznego dla historii kultury, która posiada różne i bardzo złożone odmiany: na przykład „odradzanie się” cech starożytnych, służące zwalczaniu wszelkich innowacji oraz uwalnianiu się od najnowszych tradycji, które narzucają się człowiekowi ze zdwojoną siłą. Wnikliwa analiza wykazuje, że to przeciwstawianie sobie elementów starożytnych i nowożytnych zaczęło się już w późnym średniowieczu ², w wieku XIV i XV, kiedy odwoływano się do bardziej „starożytnej” starożytności, z czego zrodził się bardziej oświecony i świadomy okres nowożytny, który przyniósł uwolnienie się od wszelkiego modelu starożytnego. Jednakże co uważa się dziś za cechę charakterystyczną tego okresu nowożytnego (trwającego od XVI do XVIII w.)? Dlaczego wydaje się, że ma się on już ku schyłkowi i dlaczego całkowicie się go kwestionuje?

a) Proponowany obecnie bilans, czy też krytyczna ocena czasów nowożytnych, która jest ewidentnym znakiem możliwości ich zobiektywizowania jako „czasy minione”, pokazuje, że z samej istoty rzeczy konstytuuje je roszczenie oraz przez długi czas niedowartościowana zbieżność chronologicznego następstwa łączącego się z przełamywaniem tego, co stare, że cechuje je aksjologiczna wyższość oraz powszechne i dogmatyczne przyjmowanie równości: nowe = lepsze ³. Jest to zbieżność oraz równość, którą wydaje się potwierdzać, czyniąc ją niejako niemożliwą do zreformowania i zgeneralizowaną, historyczne doświadczenie również ze swej strony ograniczone oraz (być może) przygodne i okazyjne; a mianowicie doświadczenie wieku „wynalazków i odkryć”, szybkiego i daleko idącego postępu (będącego oczywiście owocem innych postępów, powolniejszych i ukrytych), który daje wrażenie radykalnej i wręcz niesłychanej zmiany warunków życia ludzkiego, i to w jego najbardziej pewnych perspektywach na przyszły postęp.

b) czasy nowożytne mają zatem znaczenie fundamentalne jako teoria historii, jako ogólnie ujęte podłoże historyczno-kulturalne, jako nadzieja na postęp i optymistyczne potwierdzenie „nowej” hierarchii wartości, które zdają się siłą rzeczy powodować i gwarantować taki postęp, a do których należy ludzka wolność ukierunkowana na nieograniczone poszukiwania, skuteczność oraz pry-

² Por. G. Plaia, „*Antiqui*”, „*Moderni*” e „*Via Moderna*” in *Marsilio da Padova*, w: *Miscellanea Mediaevalia*, nr 9 (*Anticqui und Moderni*), Berlin-New York 1974; E. Garlin, *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al secolo*, Napoli 1969.

³ Por. A. Del Noce, *L'idea di modernità*, w: *Modernità* dz. cyt., s. 26 nn; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris 1935.

mat życia „czynnego” i praktyki, bezpieczne poszerzanie się i jednoczące ugruntowywanie ludzkich doświadczeń, empirycznej i praktycznej wiedzy, jak również odpowiedniej znajomości „praw” pewnych i niezmiennych, wydedukowanych z ich interpretacji; należą też do tych wartości coraz szersze zastosowania praktyczno-techniczne owej wiedzy dla celów użytecznych i konstruktywnych dla człowieka oraz w obrębie tegoż świata ludzkiego, celów odnoszących się do natury i historii, do społeczeństwa i kultury. Ludzkim ideałem tych czasów jest byt „racjonalny”, a dzięki temu — zdolny w konkretnej sytuacji do bycia „autonomicznym”, do wyjaśnienia i zastosowania swej wiedzy i użycia woli na rzecz swoich potrzeb i pragnień, zwłaszcza zaś związanych ze szczęściem i wolnością, osiągając przy tym coraz większy, choć bliżej nie określony sukces. Czasy nowożytne są zatem również walką w imię szczęścia i wolności człowieka przeciwko temu, co zdaje się ograniczać te wartości dające się ująć w formułę być może nieco upraszczającą rzeczywistość: „pożądanie mocy”, którego warunkiem i narzędziem jest „pożądanie wiedzy”, przy czym każde z nich jest ukierunkowane na urzeczywistnienie nowości i nieograniczonego postępu, rozumiejąc jedno i drugie jako „wartości”⁴. W tym dosłownym sensie, jako pochwała tego, co „nowe”, czasy nowożytne (*Neuzeit*) są nazywane wiekiem „nowości”.

Jednakże od początku XVIII w., a może nawet jeszcze wcześniej, choć tylko na sposób ukryty i częściowy, dochodzi do głosu i powoli narzuca się przeciwnie temu doświadczenie historyczne, które nadweręża, a w końcu burzy tę niezachwianą hierarchię wartości, tę nowożytną wiarę w linearny i bliżej nie określony postęp historii, zmierzający w kierunku większego szczęścia i wolności ludzkiej dzięki zastosowanej praktycznie nauce. Właśnie na łonie społeczeństwa bardziej postępowego, jakim jest społeczeństwo Zachodniej Europy, ujawniają się tragiczne kontrasty. Najpierw są to kontrasty społeczno-ekonomiczne, które marksizm ukazuje jako strukturalne i typowe dla społeczeństwa burżuazyjnego, choć zarazem je uważa za część dialektyki postępu, który jest ostatecznie określony, nawet jeśli posiada charakter rewolucyjny oraz da się go „naukowo” przewidzieć i nim pokierować. Następnie mamy do czynienia z kontrastami narodowymi i międzynarodowymi, rasowymi i umotywowanymi fanatycznie przez obłędne oraz irracjonalne ideologie i utopie, których nie tylko się nie hamuje, lecz jeszcze się rozpowszechnia w ich rozpraszających i destruk-

⁴ Por. ponadto R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, 1950 (tłum. polskie: *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969).

tywnych skutkach środkami „naukowymi” i takimi, które zagrażają samym podstawom życia społecznego. Wszystko to zdaje się cofać historię w kierunku epoki przemocy, nędzy i strachu właśnie z powodu pojawienia się nowych „potęg” ludzkich. Oto nauka i technika bardziej są zdolne do unicestwiania aniżeli do budowania, ponieważ nie są w stanie zapewnić etycznej kontroli człowieka nad jego własnymi, starymi i nowymi „potęgami”, jak również nad negatywnymi instynktami. Rodzi to „kryzys” nowożytnych wartości i wiar, sprowadzanych obecnie do „mitów”, powoduje upadek cywilizacji, zmierzch siedemnastowiecznych utopii stanowiących ostatni wynik owych wiar, a na to miejsce powstaje cyniczny świat pozbawiony nadziei i przyszłości, który zresztą boi się nawet swego jutra i zdaje się nosić w sobie zaczątek własnego kresu.

Postmodernistyczna analiza elementów wchodzących w skład kultury nowożytnej może w ten sposób ujawnić w nich same korzenie późniejszego jej kryzysu: brak prawdziwie „krytycznego” zakotwiczenia jej pewników, również owych pewników metodologicznych i perspektywicznych; następnie sprzeczność istniejąca między jej krytycznym przeciwstawieniem się przeszłości, tradycji, starożytnej wierze, jak też jej istotnym założeniom, gdzie również dominuje wiara, i to wiara o jeszcze bardziej chwiejnych podstawach, gdyż jest ona czysto ludzka i historyczna, a wiarą w niezawodną skuteczność doświadczenia i rozumu, podczas gdy nieunikniona przypadkowość doświadczenia musiała doprowadzić, a nawet już doprowadziła wraz z dziełami Hume’a do „sceptycznej” nieufności wobec wszelkiej rzekomej, poczornie racjonalnej regule, która została zastosowana w wysiłku obdarzenia pewnością nie dającej się jednak przewidzieć przyszłości⁵. Właśnie na mocy tych wiar czasy nowożytne, pewne postępu dokonującego się w ciągu historii, pozytywności nauki i techniki jako przyczyn tego postępu, nie dowartościowały (zawsze) ukrytej w człowieku strony irracjonalnej, nieprzewidywalnego charakteru odpowiedzi oraz reakcji natury ludzkiej i nieludzkiej na zastosowania technologiczne. Czasy te również zlekceważyły wymowę dwuznaczności i niepewności wszystkiego tego, co jest historyczne, łącznie z nauką i techniką, a także z możliwością umyślnego lub nieświadomego zniekształcenia ich wyników i władz na szkodę człowieka. I to właśnie hi-

⁵ Por. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano 1979²; G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1984. Już u Nietzschego, Husserla oraz — w funkcji antyhistorystycznej — u Heideggera występuje krytyka nowożytności i jej wartości, do której Löwith wyraźnie się odwołuje.

storia nauki zdaje się być teraz owocem nie tyle „metody”, ile przypadkowych intuicji i rewolucji ⁶.

W ten sposób uznaje się dziś ów nowożytny rozum krytyczny i naukowy za krytyczny faktor, a jednocześnie za źródło kryzysu. W tym kryzysie znajduje się właśnie nowożytne skoncentrowanie się na owej subiektywności ludzkiej, co do której — jako siedzi- by tegoż rozumu — uważano, że jest zdolna osądzić i uzasadnić wszystko, a zwłaszcza siebie samą, pojętą jako (według Kartezju- sza i Locke'a) „pierwszy pewnik”. Z tego zaś wypływa charakte- rystyczna dla postmodernizmu, różnorodna próba porzucenia tej centralizacji, przewyciężenia i usunięcia nowożytnej subiektyw- ności na rzecz innych perspektyw. Jednakże tym, co najbardziej konsternuje w stanowisku postmodernistycznym, jest jego dążenie i pragnienie wyjścia poza historię, aby osiągnąć wolny od histo- ryzmu stan obojętności wobec mimo wszystko „nowych” poszuki- wań wartości. Bulwersuje w nim poza tym cień antymodernistycz- nego i neoklasycznego neofatalizmu ⁷, któremu towarzyszy nihi- lizm, potwierdzona, zauważona i doświadczona „słabość” myśli, zredukowane pojęcie rozumu i prawdy, sprowadzone do czystej metodologii badań i interpretacji, do czystej gry intelektualnej i lingwistycznej; towarzyszy mu także potwierdzona doświadczal- nie, stopniowa depersonalizacja i formalizacja „depozytu” wiedzy, usiłująca uzyskać anonimowo-operacyjny charakter dyspozycyj- ności i autonomicznego wyboru alternatywnych zachowań w okre- ślonych sytuacjach ⁸, w działalności obowiązującej i przymuszonej do strukturalnej relatywności i fragmentaryczności perspektyw, jak to wynika z teoretyzacji zasad hermeneutyki, czyli nauki o in- terpretacji. Ta zredukowana i słaba prawda faworyzuje nieokreśl- oną wolność interpretacji i wyboru sposobów życia, ograniczając się do zwykłego „horyzontu” interpretacyjnych hipotez ⁹.

⁶ Por. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969; P. K. Feyerabend, *Scienza come arte*, Roma-Bari 1984.

⁷ Löwith w swym cytowanym powyżej dziele nawiązuje do klasycznej teorii wiecznego powrotu, przejętej od Nietzschego. Odnośnie do tego por. G. De Santillana, *Reflections on Men and Ideas*, M. I. T. 1968; E. Severino, *Legge e caso*, Milano 1980; tenże, *Destino della necessità*, Milano 1980.

⁸ Por. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979. Por. także cytowane dzieła G. Vattima.

⁹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, dz. cyt., stwierdza, że horyzont postmodernistyczny „jest sposobem, chociaż tylko «słabym», doświadczenia prawdy nie jako przedmiotu, który się przywłaszcza i przekazuje się dalej, lecz jako horyzontu i tła, na którym dyskretnie można się poruszać” (s. 21). „Totalny nihilizm... wzywa nas do fabularyzowanego doświadczenia rzeczywistości, które jest także naszą jedyną możliwością wolności” (s. 38).

Z filozoficznej tradycji postmodernizm, który właściwie nie potrafi nic innego, jak tylko udawać *post-filozofię* występującą w nowych prądach amerykańskich, a zwłaszcza w myśli Rorty'ego (epigona pragmatyzmu w sensie analitycznym i lingwistyczno-hermeneutycznym)¹⁰, zachowuje tylko samokrytyczny aspekt destruktywny i nihilistyczny, metodologię refleksyjno-analityczną, rozbiór czynności lingwistycznej w jej prawdziwych lub domniemych założeniach literackich i tradycyjnych, historycznych i psycho-społecznych, tj. negację jej twórczej i objawieńczej oryginalności, jej otwarcia się na rzeczywistość poprzez pogłębioną kulturyzację, która egzorcyzmuje relację z tym, co rzeczywiste, wykluczając to i ukrywając się za swymi drugorzędnymi „objawami”. Samego członu „post” postmodernizmu oraz jego wtórnych aspektów (post-filozoficzny, post-metafizyczny, po-przemysłowy, a wreszcie też po-chrześcijański) nie wyjaśnia się już i nie określa jako orzeczenia kogoś z kolei (a w tym jeszcze także nowożytnego) przewyciężenia historyczno-czasowego, ani też nie mówi się, że jest on ukierunkowany na odkrywanie „nowych” wartości, lecz traktuje się go przynajmniej jako nadzieję i oczekiwanie na te wartości, jako że oznacza on właśnie definitywny upadek wszelkiej nadziei i utopijnej wiary w nowe, czyste i zwyczajne unicestwienie wszelkiego uzasadnionego i dającego się uzasadnić historycznego oczekiwania¹¹.

Z tego względu postmodernizm ocenia jako „słabych” tych myślicieli, których uważa za swych inicjatorów i mistrzów: wśród nich na pierwszym miejscu figuruje Nietzsche głoszący „życie jako literaturę” oraz negację „prawdy” na rzecz sztuki, jak również Heidegger, który ukazuje w myśli i języku aluzyjno-poetyckim nową drogę słabej myśli, a neguje wszelkie usprawiedliwienie i uzasadnienie myśli „mocnej”, metafizycznej, dialektycznej, bądź też deklaratywno-objektywnej. Są to bowiem myśliciele, którzy w swych pismach oraz w swoim życiu i działalności przejawiają na zewnątrz dość odmienne zaangażowanie etyczno-krytyczne w poszukiwaniu ostatecznego sensu człowieka, a także negują zdewaluowane przyjmowanie wartości tylko dlatego, że nie jest ono radykalnie uzasadnione. Tę utwierdzoną świadomość tenden-

¹⁰ Por. G. Borradori, *Il pensiero post-filosofico*, Milano 1988 (na ss. 317-356 znajduje się obszerna bibliografia odnosząca się do postmodernizmu); R. Rorty, *la filosofia dopo la filosofia*, Milano 1990.

¹¹ Wypływa z tego zjawisko upadku utopii oraz schyłku ideologii, ujmowane przez K. Mannheima i M. Webera jako zjawisko socjologiczne i psychologiczne, przynależące już do historycznej przeszłości. Por. H. Marcuse, *Das Ende der Utopie*, 1967; L. Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, Bari 1980.

cyjnej jednolitości myśli i języka, które stanowiły rzeczywistość historycznie aktywną i produktywną, postmodernizm przekształca w treść i narzędzie rozkładu i zamknięcia prawdy w języku, w narzędzie panlingwizmu i solipsyzmu lingwistycznego, a następnie nieuchronnego unicestwienia, redukcji do subiektywnej iluzji jednostkowej osobowości, która jest świadoma swych decyzji. Wszystko to jest przyczyną ucieczki wszelkiej pracy kulturalnej, w tym również filozoficznej, w nieokreśloną sferę i dziedzinę czystego wyrazu i interpretacji; ucieczki, która prowadzi (choćby nawet drogą trudną i wymagającą słuchania i ciszy) do Słowa Bytu (jak to wyraża Heidegger, który nie uznaje hermeneutyki rozumianej jako „nauka” o interpretacji i pozostaje wierny bezpośredniej interpretacji Bytu)¹², lecz poprzez to Słowo usiłuje dojść do *sacrum* oraz do prawdziwego znaczenia słowa „Bóg”, do boskiego „Boga” poszukiwanego ustawicznie ponad wszelkim fałszywym „bóstwem”.

*Postmodernizm pozytywny;
poszukiwanie nowej i trwałej podwaliny
ludzkiego wymiaru człowieka*

O ile, według Heideggera, pustka jest milczeniem, zaś unicestwienie tego, co ludzkie, jest warunkiem słuchania i otwarcia się na wymiar ponadludzki, o tyle w ogólności pustka pozostawiona przez nowożytność i uwydatniona przez nihilistyczny postmodernizm jest tak bardzo radykalna, że wymaga odwołania się rozumu filozoficznego do jego roli nieustannie rekonstruktywnej. Po zniesieniu wraz z upływem czasu aksjologicznej wartości, przypisanej mu ze względu na zwyczajne trwanie i chronologiczny bieg historii, po odkryciu i ponownym potwierdzeniu jego dwuznacznego i problematycznego charakteru stosownej chwili (*kairos*), odnoszącego się do „wydarzeń” decydujących, jak również po ponownym ogarnięciu wolności nieograniczonej i nie dającej

¹² Por. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959. W dziele *Über den Humanismus*, Bern 1947, odrzucając przypisywany mu nihilizm, pisał: „myślenie, które wychodzi od pytania o prawdę bycia, pyta bardziej pierwotnie, niż może pytać metafizyka. Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można myśleć o istocie boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo «Bóg»” (tekst polski: *List o „humanizmie”*, przekład: J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 113). Już E. Cassier, w swym dziele *An Essay an Man* (1945), ukazywał niebezpieczeństwo zamknięcia się w czystym świecie lingwistycznym, co — według Lyotarda — dokonało się w postmodernizmie.

się ująć w ramy reguł zdarzeniowych (heideggerowskiego *Ereignis*) z powodu jej pochodzenia ontologicznego, sam postmodernizm jest czasoprzestrzenią, „epokowym” miejscem zawieszenia sensu ze względu na jakiś możliwy decydujący wybór. Wybór ten, widziany jako nieuniknione, ponowne podjęcie tradycji nienowożytnych i jako częściowa kontynuacja samej nowożytności, daje się zauważyć u myślicieli, którzy w nim znajdują drogi wyjścia z negatywnego charakteru „słabej” myśli, sposoby nadania sensu „rzeczywistości postmodernistycznej”, słusznie określonej przez Lyotarda jako gra lingwistyczno-kulturalna bez określonych perspektyw, a w związku z tym bez możliwego uprawomocnienia rozumowego¹³.

Spośród wspomnianych powyżej filozofów, Habermas¹⁴ w sposób najbardziej zdecydowany odmawia postmodernizmowi jego skądinąd niewyraźnej roli zamknięcia czasów nowożytnych i utrzymuje, że epoka ta wciąż jeszcze posiada pozytywną funkcję. Ona to bowiem stanowi dla niego kryterium wiedzy, gwarantuje autonomię wyzwalającego sądu oraz ciągle zachowuje swe znaczenie, byleby tylko nie rozumiało się jej i nie stosowało bezpłodnie w sensie jedynie negatywnym, który usuwa wprawdzie wszelką „mocną” prawdę na rzecz odnowionej wolności postępowania, lecz jest niezdolny do tego, by władzy społeczno-politycznej podać racjonalne normy oraz uprawomocniający fundament. Habermas — wręcz odwrotnie — inspirując się *Krytyczną teorią* z Frankfurtu¹⁵, nadaje również postmodernistycznemu rozumowi krytycznemu tę właśnie fundamentalnie etyczną funkcję uprawomocnienia władzy i norm życia wspólnotowego. W tym względzie postmodernizm powinien kontynuować czasy nowożytne, umożliwiające bardziej radykalne i głębokie zastosowanie rozumu krytycznego, wyzwalające w kierunku sfery etyczno-społecznej i polityczno-wspólnotowej, uważając za jej fundament „działanie komunikacyjne”. Ludzkie „wyzwolenie”, ku któremu skłania się Habermas, pozwala ocenić, że moment teoretyczno-krytyczny odgrywa rolę praktyczno-etycz-

¹³ J. F. Lyotard, dz. cyt., sprowadza nowożytną wiedzę do „narracji” opartej na mitach i wierach, które uważa się za wiedzę o wolności, gdy tymczasem nie są one zdolne do pełnego wyjaśnienia sytuacji ludzkiej, a przez to także do uprawomocnienia ich lub obcych „potęg”. Wiedza byłaby skazana na skuteczność wycinkową i tymczasową.

¹⁴ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981; tenże, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983; tenże, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985.

¹⁵ Th. Horkheimer — W. Adorno (*Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1944), główni przedstawiciele takiej tendencji, jako pierwsi poddali radykalnej krytyce „rozum” nowożytny.

ną i skuteczną w świecie ludzkim, że jest on zaangażowany w dialogu zdolnym uwrażliwić oraz pobudzić do czynnego uczestnictwa i do przyłgnięcia do głębokich zasad życia wspólnotowego, jak również jest sam w sobie publiczną metodą dialogową, zawierającą etyczną normatywność. Na drodze dialogu, który przyznaje współrozmówcom równość praw, Habermas unika neoanarchicznej utopii zarysowanej przez Marcuse'a, która uprzywilejowywała czysto negatywne nastawienie rewolucyjne, opierając się na całkowicie abstrakcyjnym zrównaniu ze sobą elementu „pozytywnego” i „opresyjnego”, jak również stroni od gwałtownego nurtu znajdującego swój wyraz w utopijnych założeniach socjalizmu „realnego”, uznającego samą praktykę rewolucyjną za jedynie „autonomiczną” i niosącą wyzwolenie, za zdolną do cudotwórczych regeneracji narzucanych ludzkości z zewnątrz, bez prawdziwego opowiedzenia się za nimi i bez ich zrozumienia. Prawdziwą drogę wyjścia z nowożytnego „rozumu subiektywno-centricznego” stanowi dla niego „rozum komunikacyjny”¹⁶.

O ile Habermas reprezentuje jeszcze w przeważającej mierze metodę polegającą na krytycznych badaniach, której motorem jest jedyna i typowo nowożytna (choć nie tylko nowożytna) „wiara” w rozum, w demokratyczną konfrontację opinii i w ich publiczną ocenę, o tyle jego stały interlokutor, K.O. Apel¹⁷, zdaje się posuwać nieco dalej. Podobnie jak Habermas, przeciwstawia się on czystej, historyczno-hermeneutycznej metodologii postmodernizmu (reprezentowanej przez Lyotarda), jak również skrajnym redukcjom neopozytywistycznym i krytycznym, skłaniając się ku akcentującemu samą wiedzę Popperowi¹⁸ oraz — z większą słusnością — ku poglądom neo- bądź post-pragmatysty Rorty'ego. Swe badania prowadzi on metodą transcendentálną, odnoszoną do obszaru języka rozumianego jako akcja ekspresywno-komunikacyjna, choć uwzględnia także lingwistyczną teorię Peirce'a i kontynuującą ją anglosaską teorię „aktów lingwistycznych”, rozwijaną przez Searle'a i Austina, w której komunikacja międzyludzka ma charakter etyczno-normatywny. O ile Habermas przypisując rozumowi krytycznemu zadanie uprawomocnienia władzy, nawiązuje do wiel-

¹⁶ Por. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* dz. cyt., s. 11.

¹⁷ Odnośnie do filozofii Apela, zob. S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione*, Genova 1988; R. Mancini, *Linguaggio di etica. La semiotica transcendentale di K. O. Apel*, Genova 1988. Odnośnie do aktualnej dyskusji na temat zasad etycznych, zob. *Etiche in dialogo*, (dz. zb.), Genova 1990.

¹⁸ Por. *Der positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, (dz. zb.), Neuwied-Berlin 1969; *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970. To ostatnie dzieło gromadzi także artykuły, które ukazały się w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.

kiej klasycznej tradycji myśli politycznej, sięgającej Platona i Arystotelesa, o tyle Apel odnosi się bezpośrednio, poprzez „historię idei języka”¹⁹, do łacińskiej tradycji retoryczno-humanistycznej, począwszy od Cyncerona i Dantego, aż po włoski humanizm, kończąc na koncepcji Giambattisty Vico. Zauważa on w tej tradycji wychowawczo-normatywne znaczenie aktu lingwistycznego, odgrywającego konstytutywną rolę w cywilizowaniu i humanizowaniu za pośrednictwem jego zdolności tworzenia mitów i interpretacji, a przede wszystkim kodów lingwistycznych, ciągle nowych oraz odpowiadających konkretnemu i osobliwemu doświadczeniu różnych społeczności ludzkich. W tym kontekście brak języka wpływa z abstrakcyjnego i niezmiennego świata idealnych struktur lub ze stałości pomyślanych archetypów reprodukcyjnie niezmiennych i antyhistorycznych.

Odkrywszy w ten sposób w retorycznej tradycji humanistyczno-wychowawczej znaczącą rolę języka, polegającą na tworzeniu konkretnej ludzkości, języka działającego na sposób wyzwalający i etyczny, Apel rozwija *Sprachakttheorie* wyprowadzoną z myśli anglosaskiej, zawartej w szkicu *transzendentaler Sprachpragmatik* (lub *Semiotyki transcendentalnej*), którego moment stanowczo, lecz konstruktywnie postmodernistyczny wynika z przełamania „zasady Hume’a”²⁰, ukazującej czasy nowożytne jako rozłam i jako poddanie kryzysowi doświadczenia i rozumu, tj. ujawniającej radykalną separację doświadczenia, które zawsze opiera się tylko na rzeczywistości, i rozumu całkowicie idealno-abstrakcyjnego i czysto pragmatyczno-konwencjonalnego w swych relacjach. Z tego zaś wypływa niemożność wyprowadzenia z faktów (które jako jedyne mogą nadać jakąś treść i znaczenie poznaniu) jakiegokolwiek prawa bądź normy moralnej, zawsze obowiązującej jako generalna zasada postępowania.

Apel uważa, że można, a nawet powinno się wyprowadzać

¹⁹ Por. K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier Verl 1980³. Odnośnie do linii rozwoju tematu dialogu, idącej poprzez takich myślicieli jak Buber, Lévinas, Habermas i Apel, por. R. Mancini, *Linguaggio e etica in prospettiva dialogica*, *Hermeneutica* 8 (Formy etyki), Urbino 1989, ss. 225-252.

²⁰ Odnośnie do negatywnego znaczenia tej zasady dla normatywności jako takiej, a szczególnie dla normatywności etycznej, por. *Fondazione e interpretazione della norma*, (dz. zb.), Brescia 1986 (zwł. artykuł E. Bertiego, ss. 237-245). Na temat przełamania tej zasady zob. K. O. Apel, *Comunità e comunicazione* (częściowe tłumaczenie jego głównego dzieła: *Transformation der Philosophie*), Torino 1977; tenże, *Sprachakttheorie und transzendentaler Sprachpragmatik zur Frage etischer Normen*, w: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1982².

z „faktów” prawa obowiązujące w konkretnym życiu, o ile się weźmie pod uwagę istotną naturę języka konkretnie rozumianego jako „fakt lingwistyczny”, znaczący sam dla siebie i implikujący lingwistyczne *a priori*, aby móc prawdziwie stanowić akt komunikacyjny. Język, jako typowa *praxis* człowieka, zawiera bowiem w sobie — jako warunek swej własnej relacyjności komunikującej i dialogowej — pomysłowość i kultywowanie, czy też wspólnotowe uznanie reguł (gramatycznych, syntaktycznych, a przed nimi jeszcze — fonetycznych, graficznych i semantycznych, o stałym sposobie odpowiadania sobie znaków i znaczeń), których „historyczna” konkretność nie usuwa, lecz wręcz przeciwnie, urzeczywistnia (na sposób poetycki) ich skuteczność w realnej komunikacji, tj. w samym „fakcie” lingwistycznym, sprawiając, że ma on swój ścisły sens, tzn. że jest prawdziwym językiem. Reguły te, według Apela, konfigurują pierwszą i „konieczną” dziedzinę fundamentalnej etyczności właściwej naturze ludzkiej, obszar swojego *zoon logon echon*, ściśle związany z opisującymi go faktami; taki obszar można, według niego, poszerzyć o inne aspekty i warunki typowo ludzkie, o warunki współżycia i przetrwania owej konkretnej wspólnoty komunikacji, która jest adresatem komunikacji lingwistycznej, nadaje jej charakter publiczny i czyni ją prawomocną w perspektywie coraz to nowej weryfikacji interpretacyjnej, która kształtuje przynajmniej hipotetycznie „idealną wspólnotę komunikacji”²¹, rozumiejącą wszystkich ludzi, którzy dotychczas istnieli, istnieją obecnie i mogą zaistnieć, oraz zdolną dać ich językowi ostateczną prawdę, definitywny sens. Tak więc u Apela nowożytny, a potem też postmodernistyczny postulat wolności komunikowania się i interpretowania, wolności stanowiącej wartość i absolutną regułę, zawiera się i zamyka w precyzyjnych, etycznych określeniach warunków jego realizacji. Subiektywność tam nie zanika, ale jest pojęta już nie w sensie współczesnym, anarchiczno-indywidualnym, bądź też abstrakcyjno-bezosobowym, wychodzącym ponad sumienie i poznanie, lecz na sposób wspólnotowy i zarazem historyczny, zdolny nadać historii pewną wartość, ukazać jej wersję wręcz laicką, lecz nie immanentno-historyczną, jak to czyni Augustynowa *Civitas Dei*.

Należy podkreślić, że zarówno u Habermasa, jak też u Apela, postmodernistyczne ujawnienie się etyczno-praktycznego komponentu życia i myślenia urzeczywistnia się przez to, że uważa się język za typowo ludzki akt komunikujący oraz za mówienie „ku” i „od” konkretnych podmiotów, z odniesieniem się do konkretnych

²¹ Zob. *Comunità e comunicazione*, dz. cyt., ss. 263-265.

potrzeb i sytuacji, wymagających rzeczywistej i prawdziwej komunikacji: nie jest to już więc przejawiająca się w abstrakcyjnych i metodycznych rozważaniach teoretyzujących izolacja sfery znakowej i jej wyjałowienie zabawowo-formalistyczne o typie obiektywizującym i dehumanizującym, gdyż nierzeczywistym i nie-ludzkim, stanowiącym dojrzały owoc rozłamów i kryzysów nowożytności, wywołującym bardziej rozgoryczenie niż skuteczne ich usunięcie.

Droga na nowo odkrytej, istotnej etyczności języka, a zatem jego prawdy oraz wiarygodności rzeczy i człowieka, aż do ich skutecznych podstaw, staje się jaśniejsza u Lévinasa i Ebnera²², którzy są również myślicielami postmodernistycznymi ze względu na wrażliwość i założenia metodologiczne, odwołują się jednak bezpośrednio do tradycji biblijnej i chrześcijańskiej.

Lévinas wyprowadza podstawy swej myśli z tradycji hebrajskiej, zwłaszcza talmudycznej, krytycznie przemyślanej i skonfrontowanej z problematyką i metodologią fenomenologiczną-hermeneutyczną i egzystencjalną, jak również z filozofią dialogu, kontynuując przy tym dzieło Rozenzweiga i Bubera oraz nawiązując do Marcela.

Jeszcze bardziej nawet niż Heidegger (krytykując ponadto heideggerowską, nieokreśloną neutralność Bytu jako bezosobowego horyzontu wszelkiej „mowy”), uważa on, że na metafizyce zachodniej, poczynawszy od Parmenidesa a skończywszy na Heglu, ciąży tendencja do zredukowania absolutnej transcendencji Bytu nieskończonego, którego — wręcz przeciwnie — nie da się uprzedmiotowić ani też poznać czystym i teoretycznym oglądem oraz który nie odpowiada z pewnością metodologicznej i niedoskonałej idei czystego horyzontu wszystkich obecności. Nieskończoności, transcendencji, niewspółmierności wartości Bożej nie da się uchwycić w heideggerowskim sacrum, ani też przy pomocy innych symboli lub figur, lecz — jak stwierdza Lévinas — można to uczynić tylko na sposób etyczny, jako *nakaz*, a zatem jako „świętą”, niepogwałconą i bezwarunkową wolę, w „obliczu” drugiego człowieka, w jego niezgłębionym akcie sumienia, w jego moralnej osobowości, którą moje „Ja” z zewnątrz może usiłować zniszczyć w jej zewnętrznym przejawie, ale nie jest w stanie jej zaczerpnąć ani też osiąść, i która jest zatem kresem oraz znakiem egzystencjalnej ograniczoności mojego „Ja”, klęską moich dążeń do abso-

²² Na temat teorii Lévinasa, zob. G. Mura, *E. Lévinas, ermeneutica e separazione*, Roma 1982. Niektóre dzieła Lévinasa: *Totalité et infini*, La Haye 1980²; *Difficile liberté*, Paris 1963; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

lutnej wolności i czynienia z siebie Boga, *śladem* i etyczną obecnością prawdziwego Boga. Na tej podstawie Lévinas uważa etyczną relację do drugiego człowieka za prawdziwą, pierwszą lub fundamentalną metafizykę i usiłuje — w czym podziela tendencje postmodernistyczne — porzucić tradycyjny język ontologiczny²³, aby na to miejsce wprowadzić terminy, które można zinterpretować w sensie czystej etyczności relacji międzyludzkiej oraz relacji między człowiekiem a Bogiem, przyjmującej w Piśmie św. formę wezwania i odpowiedzi, bądź też nakazu i odmowy, kształt spotkania i starcia dwóch wolności, zawsze dającego się zauważyć w odniesieniu do drugiego człowieka, gdy zachowuje się lub nie zachowuje się prawa moralnego, ujętego zwięźle w biblijnym przykazaniu „nie zabijaj”. Tak więc — według Lévinasa — spotykają się ze sobą nie tylko etyka i metafizyka, w oderwaniu od bytu i jego abstrakcyjnych kategoryzacji, lecz także etyka i religia.

Ferdynand Ebner²⁴ natomiast odnosi się do pierwszej i ostatniej, stwórczej i zbawczej, tak mocno podkreślanej przez św. Jana, prawdy Logosu, która jest zarazem światłem i miłością. W tym kontekście uważa on, że język ludzki, tzn. w szerszym znaczeniu wszelki sposób wyrażania się ludzkości, konstytuujący istotę człowieka, jego inność i rolę spełnianą w stworzeniu, jest przede wszystkim uczestnictwem w tej miłości i obecności, która daje siłę i wyzwalające światło. Właśnie to przyjście Boga jako Miłości, uwidocznione i urzeczywistnione w „wydarzeniu” chrześcijańskim, radykalnie i zdecydowanie przemienia perspektywę subiektywności ludzkiej, same w sobie pesymistyczne i finalistyczne, tzn. egzystencjalną niemoc ujawniającą się w wymiarze otwarcia się na Absolut, wyzwolenia i zbawienia. Ebner podkreśla w ten sposób i sprowadza bezpośrednio do źródeł ewangelicznych motywy pojawiające się już u innych chrześcijańskich myślicieli postmodernistycznych, jakimi są na pierwszym miejscu Kierkegaard i Marcel.

Chociaż myśl Heideggera tak bardzo kontrowersyjna²⁵, wydaje się, że w swych domyślnych przynajmniej rezultatach jest ona otwarta na rozwiązanie teistyczne, a w każdym razie nie nihilistyczne. Tę ostatnią możliwość wyraźnie odrzuca sam Heidegger zarówno w *Über den Humanismus* (1946), jak też w esejach zgromadzonych w zbiorze *Unterwegs zur Sprache* (1959); uważa bo-

²³ Por. K. O. Apel, *Autrement qu'être*, dz. cyt.

²⁴ Por. F. Ebner, *Parola e amore. Dal Diario 1916-17. Aforismi 1931*, Milano 1983; E. Ducci, *La parola nell'uomo*, Brescia 1983 (na ss. 167-169 znajduje się literatura).

²⁵ Por. w odniesieniu wyłącznie do myśli włoskiej, *La recezione italiana di Heidegger*, (dz. zb.), Padova 1988.

wiem język ludzi za „uczestnictwo” w absolutnym i pierwotnym Słowie (*Sage*), determinującym (choć samo w sobie nie pozwala się zdeterminować ani też zobiektywizować) wszelki język, jak również wszelkie pozytywne objawienie rzeczy. W apendyksie (z 1964 r.) do dzieła *Phänomenologie und Theologie*, napisanego jeszcze z 1927 r., zwracając się do teologów, Heidegger podejmuje ponowną ocenę swej koncepcji języka pojętego jako język Bytu, przynależący do owego Bytu i w nim mający swe źródło, koncepcji całkowicie przeciwnej do techniczno-scjentystycznego stanowiska Carnapa, i określa ją jako „spekulatywno-hermeneutyczne doświadczenie języka”²⁶: doświadczenie, którego warunkiem jest „pozwolić być Bytowi”, pogрузić się w milczeniu, w słuchaniu jego Słowa, odrzucić wszelkie wysiłki zmierzające do jego określenia, zobiektywizowania lub zapanowania nad nim; doświadczenie, które pozwala się zainspirować i pokierować sobą (w celu spekulatywnego i intepretacyjnego pogłębienia) przez „śpiew” drogich mu poetów (takich jak: Hölderlin, George, Trakl), a za ich przykładem zatapia się sam w „nicość”, w czystą wzmiankę i aluzję do obecności „boga”²⁷. Heidegger wskazuje, że ta właśnie koncepcja języka, nie dopuszczająca obiektywizacji, a nawet subiektywizująca może naświetlić w sposób autentyczny i skuteczny prawdę chrześcijańską, która od 1927 r. oznacza dla Heideggera „udział” w Chrystusie ukrzyżowanym²⁸, urzeczywistniony w wierze. W wierze, której wszakże Heidegger nie przyjął w sposób wyraźny, pomimo obdarzenia jej wysokim i autentycznym zrozumieniem, podobnie jak nie ukierunkował jasno na Boga osobowego i Stwórcę swych wytrwałych badań, uznanych do końca za niezamknięte, poruszających się od Bytu do sensu *Sacrum*, a od *Sacrum* ku poszukiwaniu „zbawienia” i prawdziwego znaczenia słowa „bóg”²⁹. Znamionuje go milczenie i brak określenia, które — podobnie jak cytowane powyżej uwagi — pozwalają mimo wszystko słusznie umieścić filozofię Heideggera obok pozostałych, zasygnalizowanych przez nas myśli, przy czym należy pamiętać także o tym, że jego motywacje oraz wyrażenia kulturalne i spekulatywne są dalekie od mistyki chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej³⁰, a wywodzą się często, bezpośrednio lub pośrednio, z filo-

²⁶ Por. *Über den Humanismus*, dz. cyt.

²⁷ *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1970, s. 39 („die spekulativ-hermeneutische Spracherfahrung”).

²⁸ „Ein Hauch um nichts”, „reines Sichsagenlassen die Gegenwart des Gotte” (dz. cyt., s. 47), tzn. „tchnienie wokół pustki”, „czyste pozwolenie na mowę obecności Bożej”.

²⁹ Por. *Phänomenologie und Theologie*, dz. cyt., cz. I (1927), s. 18.

³⁰ Por. *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 113-114.

zofii Plotyna. Jednakże to nie stanowisko Heideggera, bliżej nie określone, potwierdza tezę o całkowitej, „postmodernistycznej” niedopuszczalności prawdy chrześcijańskiej.

Postmodernizm a „post-chrześcijaństwo”

Nie tylko ze względu na Heideggera, lecz także mając na uwadze tak bardzo różnorodne i szerokie, choć kontrowersyjne i wciąż jeszcze nie sprecyzowane zdecydowanie, głębokie znaczenie postmodernizmu, nie można jednoznacznie wywnioskować, że ma on także fundamentalnie sens „po-chrześcijański”, tzn. sens defini tywnego unicestwienia wszelkiej wartości i znaczenia wydarzenia chrześcijańskiego, zwłaszcza dla historii i losu człowieka. A nawet właśnie ta dwuznaczność postmodernizmu pozwala odkryć ten zapomniany przez nowożytność charakter epokowości, „krytycznego” (w pierwotnym znaczeniu słowa „kryzys” jako rozstrzygającego sądu) zawieszenia historii, która staje się z samej swej istoty czasowym miejscem spotkania z Absolutem jako absolutną Wolnością stwórczą i zbawczą, jak również umożliwia człowiekowi korzystać z własnej wolności, aby wyrazić zgodę na Boga i Jemu się oddać. Do takiej koncepcji czasu i historii, przybliżającej się do chrześcijańskiego rozumienia czasu — *kairos*, przeciwstawnego czasowi — *chronos*, który jest nieczuły na jakąkolwiek zmianę sensu i transcendencję wartości, jak również na nowożytną utopię czasowego i aksjologicznego, już zdewaluowanego postępu, postmodernizm dodaje także wzmianki i znaczące wysiłki wyjścia z zamkniętej koncepcji z monadycznego i immanentystycznego rozumienia podmiotu, aby odnaleźć drogę „hermeneutycznej” otwartości zarówno na przeszłość, jak też na inność drugiego człowieka oraz na samą Inność Nieskończonego: nieskończonego Bytu, który jawi się tym bardziej nieobecny i daleki od współczesnego człowieka, im bardziej człowiek ten odczuwa Jego nieobecność jako wielkie ryzyko utraty charakteru ludzkiego.

Akcent postmodernizmu, położony na temacie języka, oraz jego odkrycie drogi obowiązującej w każdej próbie położenia nowych fundamentów pod filozofię, podkreślają w sensie kulturalnym i „laickim” ową pośredniczącą centralność Logosu stanowiącego początek i koniec, sens i wypełnienie się historii, co dla wierzącego daje już pewnik w oczekiwaniu na Jego końcowe objawienie. Znaczący jest także powrót do *Sacrum*, zauważalny w wielu aspektach kultury. Prawdziwym ukierunkowaniem się postmodernizmu może być zatem zawsze otwarcie się na prawdę chrześcijańską, na prawdę, która — jak to ukazano z teologicznego punktu widze-

nia ³¹ — ukazuje, zgodnie ze swą doktryną Logosu jako początku i końca stworzenia, epokę Chrystusa jako ostatni i decydujący okres dziejów, jako początek objawienia pełnego sensu tego okresu, z którym są związane wszystkie epoki przeszłe i przyszłe, podobnie jak z nim łączy się sąd ostateczny, końcowy „kryzys”, który — bliski w każdym czasie, także w postmodernistycznym świecie — na całą wieczność oceni ich wartość. Jednakże będzie on także owocem zaangażowania współczesnych nam chrześcijan ³². Stąd też postmodernizm stanowi pilne i ciągle wezwanie do tego zaangażowania na rzecz „zbawienia” człowieka, ze względu na sens i wartość jego życia. Oznacza on także schyłek bezpodstawnych nadziei i decyzji ludzkich oraz jest apelem do innych, bardziej ugruntowanych nadziei i decyzji. Dla wierzącego nie jest możliwa żadna epoka „po-chrześcijańska” ³³.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

³¹ Por. B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. B. 1978; G. Penzo, *M. Heidegger: un filosofare ateologico?*, *Humanitas* 33 (1978), s. 389-415; C. Pax, *Compagni di cammino: Heidegger e Giovanni della Croce*, *Aquinas* 27 (1984), s. 243-260; *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980; B. Velte, *Gott im Denken M. Heideggers*, 1975 (tłum. wł. w: *Archivio di Filosofia*, 55 (1987), nr. 1-3); V. Melchiorre, *Il linguaggio dell'essere fra filosofia e teologia*, w: *Heidegger. L'esistenza tra tempo ed eternità*, Assisi 1986, ss. 93-139. Ponad myśl Heideggera wykracza J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982; por. też *L'être sans Dieu*, (dz. zb.), Paris 1986.

³² Por. G. Cottier, *Questions de la modernité*, Paris; tenże, *Existe-il une chrétienne au sens politique?*, *Communio* 11 (1986), s. 26-37; tenże, *Post-moderno e post-cristiano*, *Nuova Secondaria* 4 (1985), ss. 31-34.

³³ Por. *I cristiani nel mondo postmoderno. Presenza, assenza mediazione?*, (dz. zb.), Roma 1983.