

Wojciech Klimczyk

Metanarracja mobilizacji : ponowoczesność jako bezruch?

Diametros nr 37, 51-68

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

METANARRACJA MOBILIZACJI. PONOWOCZESNOŚĆ JAKO BEZRUCH?

– Wojciech Klimczyk –

Abstract. The term “postmodernity” is nowadays so often used, also in the popular media, that it has become, in principle, devoid of any specific meaning. However, it does not mean that Jean-François Lyotard's considerations in *The Postmodern Condition* are no longer relevant. On the contrary, the more banal the problem of postmodernity becomes, the more carefully we need to investigate it because in the shadow of the trivial hides a disquieting aspect of the world we live in. This aspect is called in the article the metanarrative of mobilization. In this context, postmodernity, against Lyotard, has not yet come. What is more, Lyotard himself can be considered as a modern philosopher because his writings are liked with the ideology of mobilization. In order to deal with contemporary disturbances one needs to think beyond the logics of the differend, think in terms of demobilization. The article is a sketch of such thinking.

Keywords: Lyotard, Baudrillard, Virilio, postmodernity, mobilization, metanarrative, modernity.

Minęło już ponad dwadzieścia lat od publikacji *Kondycji ponowoczesnej* Jean-François Lyotarda. W tym czasie rozgorzała, a następnie wygasła zacięta batalia o postmodernizm i ponowoczesność. Pierwszy termin stał się niemodny, utonął w morzu „izmów”, które dla wielu jest największą zmorą współczesnej humanistyki. Termin drugi z kolei został zbanalizowany, stając się komunalem dyskursu na temat kultury współczesnej. O ponowoczesności czyta się często na łamach codziennej prasy i można mieć wrażenie, że jest to słowo-wytrych, podobnie zresztą jak kapitalizm, demokracja czy liberalizm. Ten stan rzeczy nie oznacza jednak, że problem sygnalizowany przez Lyotarda w dziele, które wzbudziło swego czasu tyle kontrowersji, jest już kwestią całkowicie przebrzmiałą. Wydaje się wręcz, że sytuacja pod pewnym względami stała się jeszcze bardziej zawiślana i banalizacja terminu ponowoczesność tylko się do tego stanu rzeczy przyczynia. Cóż to znaczy? Moim zdaniem konieczność powrotu do kwestii postawionej przez Lyotarda i ponowne przemyślenie możliwości ponowoczesności w sposób zrywający z jej (pozorną) oczywistością.

Koniec wielkich narracji?

Kondycja ponowoczesna nosi podtytuł *Raport o stanie wiedzy*, nie jest więc traktatem o całości kultury, ale skupia się na analizie jednego z jej segmentów, w naszym społeczeństwie kluczowego, czyli nauki. Lyotard rozważa problem podstawowy – co czyni wiedzę prawomocną? W sposób skrótowy przedstawia schematyczną ewolucję form uprawomocnienia, podkreślając kluczową rolę narracyjności na każdym etapie tej ewolucji. Lyotard stara się zachować szerokość spojrzenia i z całą pewnością nie ulega scjentyzmowi, sytuuje więc naukę w szerszym kontekście. Dowodzi, że wiedza nie sprowadza się do czystego rejestrowania faktów i ich opisywania (samo pojęcie faktu jest z gruntu wieloznaczne), ale ma w sobie też element praktyczny i moralny (stosowanie), a także estetyczny. Nauki ścisłe we współczesnym świecie, wchodząc w przestrzeń publiczną, odwołują się najczęściej nie do czysto scjentyistycznej logiki, ale tworzą opowieść uprawomocniającą (wystarczy prześledzić medialne wypowiedzi naukowców o ich odkryciach), co oznacza, że także współcześnie narracja ma kluczowe znaczenie w procesie legitymizacji wiedzy naukowej.

Forma narracyjna ma zdecydowaną przewagę w formułowaniu wiedzy tradycyjnej, czego świadectwa dają etnologia i antropologia społeczna. Jak pisze Lyotard, jest to:

[...] wiedza wybitnie wspólnotowa, podobna do tej z dziecięcych wyliczanek, wiedza, którą współcześnie próbowała odszukać czy przynajmniej przybliżyć muzyka repetycyjna. Wiedza ta ujawnia zaskakującą właściwość: w miarę jak metrum bierze górę nad akcentem w przebiegach dźwiękowych, słownych bądź bez słów, czas przestaje być wsparciem dla zapamiętywania i staje się bezpamiętnym odmierzeniem, które przy braku wyraźnych różnic między okresami, nie pozwala ich wyliczyć i spycha w zapomnienie¹.

Tak rozumiana wiedza to wiedza mitu i legendy, a więc wiedza nakierowana na budowanie więzi społecznej. Zbiorowość odnajduje ją nie tylko w treści opowieści, ale w samym akcie ich snucia. Ten aspekt wiedzy schodzi w nowoczesności na dalszy plan, ale nie znika bezpowrotnie. Lyotard posuwa się nawet do stwierdzenia, że być może narracja jest uniwersalną potrzebą człowieka. W niniejszych rozważaniach tak daleko iść nie musimy. Wystarczy stwierdzenie, że nowoczesność nie zrywa całkowicie z narracyjnością wiedzy, ale przekształca charakter narracji.

¹ Lyotard [1997] s. 75.

Naukowiec bada wartość wypowiedzi narracyjnych i stwierdza, że nigdy nie są podporządkowane argumentacji i dowodowi. Klasyfikuje je jako należące do innej mentalności: nieoswojonej, prymitywnej, nierozwiniętej, zapóźnionej, wyobcowanej, powstałej na gruncie potocznych opinii, zwyczajów, autorytetów, przesądów, ignorancji, ideologii².

Mit nie podlega regułom obserwacji i dowodzenia, więc musi zostać wykorzeniony. Nowoczesność dyskwalifikuje zatem narrację jako formę wiedzy. Ale tylko pozornie. Oświecenie rozprawiwszy się z boskim gwarantem prawdy próbuje zastąpić go rozumem. Jest to jednak rozwiązanie okupione pewną istotną stratą.

Wraz z nowoczesną nauką w problematyce uprawomocnienia pojawiają się dwa nowe elementy. Po pierwsze, aby odpowiedzieć na pytanie: Jak dowieść dowodu?; czy też, ogólniej: Kto decyduje o warunkach prawdziwości?, nie szuka się już w sposób metafizyczny pierwszego dowodu albo transcendentnego autorytetu, lecz przyznaje, iż warunki prawdziwości, to znaczy reguły gry naukowej, są immanentne dla samej tej gry, że nie można ich ustalić inaczej, jak tylko w ramach debaty, która sama jest naukowa, i że nie ma innego dowodu na poprawność reguł poza faktem, że stanowią przedmiot konsensusu ekspertów³.

Rodzi to dotkliwą świadomość względności procedur naukowych, a więc tego właśnie, że nauka jest pewną grą językową. Rzeczywistość rozpada się na osobne porządki rozumu, czego wyrazicielem był już Kant, jeden z mistrzów Lyotarda.

Usuwanie mit, radykalnie racjonalne skrzydło oświecenia usuwa gwarancję jedności. Tęsknota za jednością nie gaśnie jednak na szerszym polu. Logika gier językowych słabo nadaje się wszak do walki politycznej. Dlatego też wiedza

[...] właściwa opowieściom powraca na Zachodzie, aby przynieść rozwiązanie problemu uprawomocnienia nowej władzy. Jest rzeczą naturalną, że w problematyce narracyjnej odpowiedź na to pytanie powinna zawierać imię bohatera: *Kto* ma prawo decydować o społeczeństwie? Jaki podmiot jest źródłem nakazów stanowiących normy dla tych, których obowiązują?

Ten sposób pytania o prawomocność społeczno-polityczną łączy się z nową postawą naukową: imieniem bohatera jest lud, znakiem prawomocności - jego przyzwolenie, sposobem stanowienia norm - dyskusja. Niezawodnie wynika stąd idea postępu (zwróćmy uwagę na aktywistyczną retorykę): jest on niczym innym, jak

² Ibidem, s. 86-87.

³ Ibidem, s. 93.

ruchem, dzięki któremu wiedza ma się kumulować, ale ruch ten obejmuje też nowy podmiot społeczno-polityczny. Lud debatuje sam ze sobą o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, w taki sam sposób, w jaki wspólnota uczonych dyskutuje o tym, co prawdziwe i fałszywe; gromadzi prawa obywatelskie tak, jak ona gromadzi naukowe; doskonali reguły swojego konsensusu za pomocą ustaleń konstytucyjnych tak, jak ona poddaje rewizji własne reguły w świetle swojej wiedzy tworząc nowe «paradygmaty»⁴.

Między praktyką naukową i praktyką polityczną zachodzi zatem głęboka analogia. W obu przypadkach roszczenie do uniwersalności opiera się na wierze w pewien podmiot – Lud, Ludzkość, Człowieka, względnie Naród. To właśnie ten podmiot staje się bohaterem opowieści, czego przykładem jest filozofia heglowska, wychodząca poza jednostkowość, ale nie podmiotowość.

Sposób uprawomocnienia, o którym tu mówimy, wprowadzający opowieść jako podstawę prawomocności wiedzy, może zatem rozwinąć się w dwóch kierunkach, w zależności od tego, czy ukazuje podmiot opowieści jako podmiot poznawczy, czy też jako podmiot praktyczny: w roli bohatera poznania czy bohatera wolności⁵.

I tu dochodzimy do słynnych metanarracji.

Problem metanarracji jest problemem uprawomocnienia. Nie tyle chodzi tu o konkretne, detaliczne opowieści (jak w narracji tradycyjnej), co o całościowy styl retoryczny, a więc argumentację w dziedzinie uniwersalności powołującą się na autorytet racjonalnie skonstruowanych bytów. Metanarracje uprawomocniają szereg bardziej szczegółowych narracji, jak choćby historie narodowe, sytuując je w obrębie dyskursywnego uniwersum wspierającego się na takich filarach jak wolność, podmiot, ludzkość, prawa człowieka czy rozwój. Konstrukcja ta zbudowana została w łonie cywilizacji Zachodu, ale przenika, w różnych postaciach, także do innych kontekstów kulturowych. Rozwijają się nowoczesności zwielokrotnione⁶. Tym, co je łączy, jest właśnie potrzeba legitymizującej metanarracji.

W *Kondycji ponowoczesnej* Lyotard wyróżnia przede wszystkim dwie wielkie narracje – wolność i samowiedzę. Ta pierwsza posługuje się figurą ludu zrzucającego z siebie pęta tyranii świeckiej i religijnej, by zyskać powszechne prawo do wiedzy (edukacja powszechna) i prawo do władzy (demokracja). Narzędziem jest tu rewolucja emancypująca metafizycznie pojmany lud.

⁴ Ibidem, s. 93-94.

⁵ Ibidem, s. 96.

⁶ Eisenstadt [2009].

Druga metanarracja, wywodząca się z niemieckiego idealizmu, a najpełniej urzeczywistniona przez Hegla, w miejsce ludu stawiała Ducha w jego drodze do samowiedzy. Nauka – podobnie jak wszelkie inne dziedziny kultury i samo państwo – miała tu być tylko momentem tego absolutnego *ruchu* i absolutnej, spekulatywnej syntezy⁷.

Obie metanarracje mają charakter metafizyczny, gdyż odwołują się do wyższego bytu, wobec którego rzeczywistość ma charakter służebny. Obie też akcentują rozum jako instrument. W narracji wolnościowej porewolucyjny porządek jest kształtowany na drodze racjonalnych, przynajmniej w założeniu, projektów. W narracji spekulatywnej motorem jest dążenie do samowiedzy. „W tej perspektywie wiedza prawdziwa jest zawsze wiedzą pośrednią, składającą się z wypowiedzi przytaczanych i włączanych w metaopowieść podmiotu, który nadaje im prawomocność”⁸. Metafizyczny charakter metanarracji nie oznacza, że istnieje przepaść między wyższym bytem a bytami niższymi, tak jak istniała między Bogiem (bogami) a stworzeniem, a jedynie, że byty niższe (jednostki) zarówno współtworzą byt wyższy, jak mu podlegają, co Lyotard podsumowuje słowami:

[...] prawa, jakie ów podmiot [lud bądź Duch] sobie nadaje, są sprawiedliwe nie dlatego, że zgadzają się z jakąś zewnętrzną naturą, ale dlatego, że z mocy konstytucji ustawodawcami są ci sami obywatele, którzy podlegają prawom, że zatem wola, aby prawo stanowiło sprawiedliwość, będąca wolą obywatela, pokrywa się z wolą ustawodawcy, aby sprawiedliwość stanowiła prawo⁹.

Słynna teza Lyotarda głosi, że współcześnie mamy do czynienia z upadkiem metanarracji. Traciły one swoją prawomocność stopniowo i to siłą wewnętrznego rozkładu. Ponieważ arbitralnie ustanawiały metafizyczny autorytet, gdy arbitralność została obnażona, musiano powrócić do stanu zdiagnozowanego już wstępnie przez Kanta – rozum rozpada się na autonomiczne terytoria: poznania (prawda), moralności (dobro) i smaku (piękno). Roszczenia do uniwersalności jednego metadyskursu należy odrzucić. W każdej dziedzinie kultury panują odmienne prawa. Rzeczywistość jest wielością gier językowych, powtarza Lyotard za Wittgensteinem. Hasłem jest zatem poróżnienie¹⁰.

⁷ Kowalska [1997] s. 10.

⁸ Lyotard [1997] s. 104.

⁹ Ibidem, s. 105-106.

¹⁰ Lyotard [2010].

Do diagnozy rzeczywistości po dyskusyjnym upadku wielkich narracji jeszcze powrócimy. Zanim jednak do tego dojdzie, poświęcić trzeba parę słów temu, co w *Kondycji ponowoczesnej* ma status niejasny, a więc kategorii skuteczności. Autor nie zalicza jej wprost w poczet metanarracji, przyznając jej pozycję dwuznacznego przejścia między uniwersalnością metanarracji a pluralizmem gier językowych. Czy jednak nie lepiej byłoby zdekonstruować skuteczność jako jeszcze jedną metanarrację, co podważy tezę o ich końcu (wszak logika skuteczności święci triumfy na całym świecie), ale też przybliży nas do zrozumienia istoty nowoczesności?

Skuteczność na pierwszy rzut oka nie ma charakteru metafizycznego. Odnosi się wszak do ulepszania istniejących procedur dowodzenia. Lyotard zauważa jednak, że przy stopniu wyrafinowania współczesnej nauki „dowód stanowi problem [...] dostarczać dowodu to stwierdzać jakiś fakt. Ale czym jest stwierdzenie? Rejestracją faktu za pomocą ucha, narządu zmysłowego? Zmysły zwodzą i mają ograniczony zasięg, a także ograniczoną zdolność rozróżniania”¹¹. W tym momencie dochodzimy do kwestii absolutnie kluczowej dla zaawansowanej nowoczesności, czyli do problemu techniki. Lyotard argumentuje, że „rządzi się ona zasadą optymalizacji skuteczności: zwiększa *output* (uzyskane informacje lub modyfikacje), zmniejsza *input* (zużyta energia) konieczny do ich uzyskania. Chodzi zatem o grę, której zasadą nie jest ani prawda, ani słuszność, ani piękno itp., lecz skuteczność: «posunięcie» techniczne jest «dobre», kiedy robi coś sprawniej i/lub kiedy wydatkuje mniej energii niż inne”¹². To stwierdzenie implikuje według filozofa powiązanie techniki z kapitałem. Technika wymaga nakładów finansowych i rozwija się o tyle, o ile przyczynia się do wzrostu bogactwa. To kapitalizm, a nie pragnienie wiedzy prowadzi do rozwoju techniki. Nie tylko prywatne przedsiębiorstwa, ale też państwo inwestują w naukę nie po to, by realizować postulaty wolności czy samowiedzy, ale by stać się bardziej konkurencyjne na rynku. Kapitalizacja zysków może być odroczone, ale musi być realną perspektywą (czego nauki społeczne nie gwarantują). „Nie kupuje się naukowców, techników i aparatury po to, by poznać prawdę, ale by zwiększyć moc”¹³.

Czym jednak jest zwiększanie mocy? Czy rzeczywiście sprowadza się do czystej, obiektywnej praktyki? Tak postawione pytanie jest pytaniem o to, czy czasem skuteczność nie jest właśnie roszczeniem do uniwersalności, a więc czy rzeczywiście jest aksjologicznie neutralna. Lyotard dostrzega tę wątpliwość. Zwięk-

¹¹ Lyotard [1997] s. 126.

¹² Ibidem, s. 126-127.

¹³ Ibidem, s. 131.

szając skuteczność procedur, zwiększa się zdolność dowodową, a to z kolei przekłada się na poczucie, że obraz rzeczywistości kreowany przez wyposażonego w lepsze środki techniczne wydaje się bardziej prawdziwy, a w związku z tym bardziej uprawomocniony i sprawiedliwy, co wyraża brutalne powiedzenie, iż z faktami się nie dyskutuje. Lyotard nazywa to uprawomocnieniem przez faktyczność¹⁴ i pisze:

W ten sposób nabiera kształtów legitymizacja przez przyrost mocy. Ta ostatnia nie jest już tylko dobrą skutecznością, ale też dobrą weryfikacją i sprawiedliwym werdyktem. Uprawomocnia naukę i prawo przez ich skuteczność, a skuteczność przez naukę i prawo. Uprawomocnia samą siebie jako system oparty na optymalizacji własnych osiągnięć¹⁵.

Choć Lyotard przyznaje, że technika „nabiera znaczenia we współczesnej wiedzy tylko za pośrednictwem *ogólnego ducha skuteczności*”, wzbrania się przed określeniem tej ostatniej mianem metanarracji. Argumentem jest tu rozwój współczesnych nauk ścisłych, które podlegają zasadzie nie unifikacji, a pluralizacji języków, z nimi zaś aksjomatów. We współczesnej nauce zasada „uniwersalnego metajęzyka zostaje zastąpiona zasadą wielości systemów formalnych i aksjomatycznych, które mogą dostarczać argumentów wypowiedziom denotującym i które można opisać w języku wprowadzie uniwersalnym, ale niespójnym. To, co w wiedzy i nauce klasycznej oraz nowożytnej uchodziło za paradoks, a nawet za paralogizm, w niektórych takich systemach może nabrać nowej siły przekonywania i uzyskać zgodę wspólnoty ekspertów”¹⁶. Rysuje się zatem sprzeczna z tym, co powiedziano powyżej, wizja nauki jako przestrzeni wolnej od wpływów zewnętrznych, przestrzeni eksperymentów, dyskusji, twórczości. Lyotard kreuje obraz wiedzy poszukującej instabilności. Panuje tu duch bliski awangardzie artystycznej, którą skądinąd filozof jest wyraźnie zafascynowany¹⁷. Taka nauka nie wikła się w retorykę skuteczności, tak jakby technika nie miała w jej grze nic do powiedzenia. Nie miejsce, by rozstrzygać, czy tak jest w istocie.

W powyższej rekonstrukcji ważne jest dla nas to, że możliwość, iż skuteczność stanowi rodzaj metanarracji, nie została przez lyotardowską diagnozę jednoznacznie wykluczona. Jest rzeczą możliwą, że skuteczność nie jest do określenia specyfiki tej narracji kategorią najszcześniejszą. Wszak rzeczywiście rozkwit nauk

¹⁴ Ibidem, s. 132.

¹⁵ Ibidem, s. 133.

¹⁶ Ibidem, s. 125.

¹⁷ Lyotard [1998] s. 7-28.

ścisłych w wieku XX nie był wiedziony jedynie pragnieniem poprawienia osiągnięć. Nie usuwa to jednak wątpliwości, czy rzeczywiście mamy do czynienia z końcem metanarracji. Spróbujmy więc dotrzeć głębiej i przyjrzeć się możliwości mówienia o fundamentalnej narracji nowoczesnej, której Lyotard nie wyszczególnia, a która zdaje się spajać dwie rozłączne tendencje nauki współczesnej (tak zresztą jak polityki i sztuki). Nazywamy ją tu metanarracją mobilizacji.

Mobilizacja jako wielka narracja

Nie bez przyczyny określamy pominiętą przez Lyotarda metanarrację terminem zaczerpniętym od Ernsta Jüngera. W słynnym eseju *Totalna mobilizacja* patrzy on na nowoczesność z punktu widzenia działań wojennych i pisze znamienne słowa:

W tym absolutnym przechwyceniu potencjalnej energii, która przekształca prowadzące wojnę państwa przemysłowe w wulkaniczne kuźnie, zaznacza się może najdobitniej nadejście epoki czwartego stanu – czyni to z wojny światowej zjawisko historyczne, rangą dorównujące przynajmniej rewolucji francuskiej. By rozwijać energię w takim wymiarze, nie wystarczy już wyposażenie w środki walki – potrzebne jest uzbrojenie aż do najdalszej głębi, aż po koniuszki nerwów. Urzeczywistnienie tego jest zadaniem totalnej mobilizacji, aktu, który za jednym dotknięciem deski rozdzielczej podłączy rozgałęzioną i gęstą sieć elektryczną nowoczesnego życia do wielkiego prądu energii wojennej¹⁸.

Jak rozumieć stan totalnej mobilizacji z powyższego cytatu? Powinniśmy ją chyba uznać za treść narracji legitymizującej. Mobilizacja jest bowiem tak stanem faktycznym, jak i postulatem. To forma przeżywania świata. Dlatego w centrum rozważań Jüngera znajduje się ruch jako istota nowoczesnego życia. Co ważne,

[...] nie tylko komunikacją – mechanicznym pokonywaniem odległości, które stara się osiągnąć tempo pocisków – owładnął ruch, lecz w ogóle wszelkimi działaniami. [...] Nie brak go ani w naukowych laboratoriach, ani w biurach handlowych, ani w jakimkolwiek budynku użyteczności publicznej czy prywatnej. [...] Ruch panuje zarówno tam, gdzie odbywa się handel i gdzie się myśli, jak i tam, gdzie się walczy i gdzie władza rozrywka. [...] Ruch ten mogą dostrzec tak naprawdę tylko obce oczy, ponieważ otacza on świadomość urodzonych w jego otoczeniu tak

¹⁸ Jünger [2007] s. 364.

szczelnie jak medium powietrza, którym się oddycha, tak iż jest równie zwyczajny, co cudowny¹⁹.

Oto diagnoza nowoczesności, która absolutnie nie straciła na aktualności.

Tropicielem kinetycznej obsesji nowoczesności jest dziś Paul Virilio, który zrobił być może najwięcej dla dzieła dogłębnej krytyki nowoczesnej mobilizacji. To on wskazał kluczowe znaczenie powstawania miast dla tego, co nazwał rewolucją dromologiczną. Przestrzeń miejska jest przestrzenią ruchu, który należy kontrolować (czemu służy infrastruktura i przepisy), ale też do którego należy pobudzać (czemu służy wciąż rozbudowywana sieć transportu), bo stagnacja z punktu widzenia współczesnego systemu polityczno-gospodarczego jest klęską: „formuła *stagnacja jest śmiercią* wydaje się *ogólnym prawem świata*, dromokrata nieustannie dławi rewolucyjnego demokratę, czy to Likurga, czy Mao”²⁰.

Współczesna cywilizacja jest bez dwóch zdań cywilizacją miejską. Nieustanny ruch w kierunku metropolii i w nich samych oznacza, między innymi, że

[...] dziewiętnastowieczna socjalistyczna utopia, podobnie jak demokratyczna utopia antycznej agory [a więc miejsca, gdzie można się było zatrzymać], zostały, dosłownie, pogrzebane pod gigantycznymi rusztowaniami miejskich budowli, przesłaniających fundamentalny antropologiczny wymiar rewolucji i proletaryzacji: zjawisko migracji²¹.

Dlatego też na współczesną politykę patrzeć można jako na problem zarządzania ruchem, o czym świadczyć może na małą skalę nieustanna debata na temat polskich autostrad, a na większą zażarta dyskusja w ramach Unii Europejskiej o uszczelnieniu granic. Nowoczesne życie zaabsorbowane jest prawem do przemieszczania się, prawem do pobytu, prawem tranzytu.

Virilio z niezwykłą przenikliwością zauważa fascynację polityków międzywojnia automobilizmem. Przywołuje niemiecki Narodowo-Socjalistyczny Korpus Samochodowy zrzeszający przed wojną kilkaset tysięcy pasjonatów motoryzacji. Sugeruje też, że rozwój sieci dróg i masowa produkcja samochodów odegrały w USA znaczną rolę w walce z kryzysem lat 30²². Samochód jest więc podstawową figurą nowoczesności i dopóki będzie odgrywał tę rolę (a kryzys na początku XXI wieku pokazał, że tak jest), dopóty nowoczesność pozostanie nieza-

¹⁹ Jünger [2010] s. 93-94.

²⁰ Virilio [2008] s. 90. Swoją drogą, czy Mao nie był raczej dromokratą?

²¹ Ibidem, s. 13-14.

²² Ibidem, s. 37-41.

grożona. Samochód, a w zasadzie kultura motoryzacji, jest wyrazicielem trwającej metanarracji mobilizacji, bowiem o ile prawo do wolności czy wiedzy bywa podważane, o tyle prawo do samochodu wydaje się, przynajmniej w Stanach Zjednoczonych, czymś oczywistym.

By uchwycić specyfikę współczesnego życia i myślenia, Virilio odwołuje się do angielskiej doktryny *fleet in being*. Według niej wojna na morzu miała się stać kwestią wykreowania stanu, w którym przeciwnik nie atakuje, bo czuje się cały czas zagrożony atakiem. Angielscy dowódcy uznali, że zamiast przygotowywać się do decydującego starcia, lepiej jest nękać przeciwnika masą drobnych posunięć, wzbudzać w nim lęk przed wyobrażonym, wiecznie czyhającym niebezpieczeństwem, zgodnie z powiedzeniem, że strach jest najokrutniejszym zabójcą. Taki stan jest stanem permanentnym nowoczesności, w której ruch jest powietrzem, którym się oddycha, a więc w której strach przed bezruchem (śmiercią) odczuwany jest dotkliwiej niż kiedykolwiek wcześniej.

Doktryna *fleet in being* rodzi [...] nową koncepcję dromokratyczną, w której idzie już nie o przemierzanie kontynentów czy oceanów ani o podróżowanie od miasta do miasta, od brzegu do brzegu. Tworzy ona pojęcie pozbawionego celu i ściśle określonego kierunku przemieszczania się w czasie i przestrzeni²³.

Mobilność staje się celem sama w sobie. Jest w nas zakodowana na poziomie przedrefleksyjnym. Na tym polega specyfika nowoczesnego sposobu życia, o czym dotkliwie przekonują się ci, którzy wciąż żyją inaczej.

Człowiek zachodni zyskał przewagę i objął panowanie nad światem pomimo niskiego poziomu zaludnienia dlatego, że okazał się *szybszy*. Przeżył kolonialne ludobójstwa i czystki etniczne dlatego, iż przewyższa wszystkich pod względem prędkości, siły i żywotności. Przyspieszenie oznacza utrzymanie się przy życiu²⁴.

By podać przykład: masakrę w Ruandzie pozostawiono krajowcom, gdyż Europejczycy zmobilizowali samoloty. Tutsi nie mieli czego mobilizować. Byli zbyt powolni, by ująć z życiem.

Taki świat to rzeczywiście świat mobilizacji totalnej, tyle że Virilio się nią nie upaja, a wręcz przeciwnie, bardzo gorzko konstatuje:

²³ Ibidem, s. 57-58.

²⁴ Ibidem, s. 66.

Inteligencja dromokratyczna nie kieruje się już przeciwko jakiemuś mniej lub bardziej określonymu przeciwnikowi militarnemu, funkcjonuje raczej jako nieustanny atak przypuszczany na świat, a za jego pośrednictwem na naturę człowieka. Zanik fauny i flory, zniszczenie naturalnych gospodarek są jedynie przygrywką do zniszczeń o wiele brutalniejszych, są elementem ogólniejszej ekonomii, ekonomii blokowania i oblegania, innymi słowy strategii wyczerpywania i wyniszczania²⁵.

Elementem tej ekonomii jest również człowiek widziany jako „wehikuł metaboliczny”²⁶, którego osiągi się racjonalizuje i którego poddaje się drobiazgowej kontroli za pomocą medycyny, mody, mediów. To w tym kontekście prawdziwie nowoczesnym gatunkiem okazuje się pornografia bazująca na wiecznym ruchu, pobudzeniu, ekstazie.

Brutalne obnażenie aktu seksualnego, edukacja seksualna i pornografia jako zdobywcze techniczne stanowiły kolejny krok na drodze racjonalizowania i kontrolowania ciał «ignorantów» [...]. Osławiona kultura fizyczna «w szwedzkim stylu» ustępuje dziś miejsca nowoczesnemu połączeniu ruchu drogowego i seksu, zespala się ciał w przypadkowych spotkaniach, szybko zapominanym kolizjom seksualnym, kradzieży, gwałceniu i natychmiastowemu porzucaniu aut i motocykli²⁷.

Pornografia, motoryzacja, zamieszki w Londynie stają się z tej perspektywy częścią większej całości – cywilizacji kinetycznej. Zygmunt Bauman nazywa ją „płynną nowoczesnością”²⁸, ale czy nie lepiej mówić o nowoczesności rozbuchanej, wiecznym „stanie pogotowia”?²⁹ Zobaczymy, jak w tym kontekście jawi się stanowisko postmodernistyczne w duchu Lyotarda, a więc czy jest ono krytyką impulsu kinetycznego nowoczesności.

W słynnym zakończeniu eseju *Odpowiedź na pytanie: Co to jest ponowoczesność?* filozof postuluje, by „wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego istnienia”³⁰. Już na pierwszy rzut oka widać aktywizm tej strategii. Lyotard nie zamierza składać broni, ale chce mierzyć się z nowoczesnością niejako na jej terenie. Bronią ma być filozofia i to skrupulatna, odwołująca się do takich sztandaro-

²⁵ Ibidem, s. 85.

²⁶ Ibidem, s. 99-124.

²⁷ Ibidem, s. 117.

²⁸ Bauman [2006].

²⁹ Ibidem, s. 169-193.

³⁰ Lyotard [1998] s. 28.

wych postaci racjonalizmu jak Kant i Wittgenstein. Ich francuski uczeń buduje w *Poróżnieniu* niezwykle systematycznymi środkami program polityczny odwołujący się do fundamentalnej heterogeniczności systemów zdań i rodzajów dyskursu, a więc budujący na fundamencie (nolens volens, choć o odrzucenie fundamentów tu chodzi) braku instancji jednoczącej. Dla Lyotarda nie istnieje pierwsza zasada – ani wola mocy (Życie), ani Duch, ani Rozum, ani Język, ani Byt. Jeśli możemy mówić o jakimś „źródle”, to jest nim wielość, tytułowe poróżnienie, które trzeba ocalić. Ten rys jest typowy dla francuskiej filozofii postmodernistycznej, którą zwykło się czasem nazywać filozofią różnicy. Nas jednak bardziej interesuje, co z tej ontologii ma wynikać.

Praca różnicy jest przeciwstawiona w postmodernizmie pracy totalizacji. Auschwitz objawiło mordercze oblicze ponowoczesnego myślenia w perspektywie tożsamości, więc postmodernizm walczy o radykalne poróżnienie. Tyle że i to jest strategia nowoczesna. Czym jest agon, o którym pisze Lyotard, jak nie formą mobilizacji? Czym jest strategia gier językowych, jeśli nie pobudzeniem? Nawet jeśli, jak chce Wolfgang Ivers, lyotardowska opcja oznacza trans-podmiotowość, a więc jest wyjściem poza antropocentryzm³¹, to nie jest wcale przekroczeniem ideologii czynu. Czyn podmiotowy może i został zdyskredytowany, ale zasada czynienia jako taka nie. Oznacza to zaś przyznanie prymatu dzianiu się kosztem zatrzymania, co w perspektywie politycznej skazuje na konflikt. Problem to w demokracjach liberalnych znany, problem wciąż nierozwiązany. Radykalny pluralizm musi de facto uznać wszystko, co się wydarza, za wynik różnicowania – także fundamentalizm religijny, rabunkowy konsumpcjonizm, czy ekonomię hazardową. Dlatego w przedmowie do *Poróżnienia* Bogdan Banasiak pyta:

Czy usuwając iluzje konsyliacji i konsensusu, Lyotard nie absolutyzuje różnicy? [...] I jak w świecie totalnej niewspółmierności i permanentnych poróżnień znajdować jakiegokolwiek połączenia [...]?³²

Czy odpowiedzią ma być przedłożenie uczucia nad poznanie, praktyki artystycznej nad filozofię? Czym są poszczególne istnienia, których honor należy ratować? I kto o tym decyduje? Do takich i tym podobnych pytań prowokuje program Lyotardowski, bo też taka jest logika mobilizacji – mobilizuje się zawsze do czegoś, a więc przeciw czemuś innemu.

³¹ Ivers [1998] s. 289.

³² Banasiak [2010] s. XXVI.

Postmodernizm jako program polityczny nie oznacza całkowitej rezygnacji z logiki metanarracji, gdyż polityka poróżnienia jest częścią metanarracji mobilizacji. Myśl postmodernistyczna tropi nielogiczności, bezprawne roszczenia, totalitaryzmy, postulując porzucenie marzenia o harmonii na rzecz ciągłej agonistyki. Pielęgnuje stan ironii, krytycyzmu, wiecznej czujności. W tym sensie powinniśmy mówić wciąż o nowoczesności, i to nowoczesności skrajnej. Nie podkreślamy tego, by postmodernizm zdyskredytować, a jedynie by ujawnić pewną niekonsekwencję w argumentacji Lyotarda, bardzo znamiennej dla impasu, który przynosi postmodernistyczna polityka. Impas ten z kolei jest dowodem, że jeśli ponowoczesność ma być jakością radykalnie różną od nowoczesności, być może na innych podstawach musi budować swój program.

Ponowoczesność jako bezruch?

W *Nocie o uprawomocnieniu* Lyotard stwierdza:

Dla ideału wolności absolutnej, który jest pusty, każda zastana realność jest [...] podejrzewana o to, że stanowi dla wolności przeszkodę. Nie była przecież chciana. Powiedziałbym, że w tym przypadku jedyną instancją normatywną, jedynym źródłem prawa [...] jest czysta wola, która nigdy nie jest tym czy owym, nigdy nie jest zdeterminowana, lecz jest jedynie mocą bycia wszystkim. Dlatego wedle niej żaden poszczególny czyn, choćby był zalecany przez prawo i spełniony zgodnie z zasadami, nigdy nie osiąga poziomu ideału. Terror dopełnia podejrzenie, że nikt nie jest dostatecznie wyemancypowany³³.

Ważne to spostrzeżenie, gdyż pokazuje, że postmodernizm nie jest wcale bezkrytyczną fascynacją wolą mocy. Lyotard występuje przeciw programowi totalnego chcenia, podkreślając konieczność bycia racjonalnym w duchu kantowskiej i wittgensteinowskiej krytyki rozumu. Nie jest to jednak panaceum na bóle wywołane kinetycznym impulsem, skoro lyotardowski program, choć sprzeciwiający się czystej woli, odwołuje się do woli poróżnienia (pewnie sam filozof akurat takiego określenia, by nie użył). Czy właśnie dlatego rozczarowuje? Postmodernizm walczy z totalnością poprzez obronę radykalnego pluralizmu. Jest to pluralizm wrący, pobudzony do działania, konfliktowy. Nie jest to jednak jedyne możliwe rozwiązanie. By to pokazać, odwołajmy się, jak Lyotard, do kantowskiej kategorii wzniosłości, niezwykle użytecznej do opisanego doświadczenia nowoczesnego człowieka wrzuconego w niemożliwy do ogarnięcia świat.

³³ Lyotard [1998] s. 76.

Wzniosłość pojawia się wtedy, gdy „wyobraźnia nie jest w stanie przedstawić sobie przedmiotu, który miałby się, choćby tylko z zasady, zgadzać z pojęciem”³⁴. Wzniosłość to zatem nic innego jak doświadczenie tajemnicy. Wśród możliwych wobec niego reakcji Lyotard wyróżnia dwie widoczne w sztuce strategię. Pisze o awangardzie melancholijnej, która akcentuje „niemoc władzy przedstawiania” oraz o awangardzie eksperymentującej, która podkreśla „potęgę władzy przedstawiania”³⁵. Pierwszą postawę nazywa nowoczesną, a drugą ponowoczesną. Ponowoczesność w tym sensie jest

[...] tym, co w ramach nowoczesności przywołuje coś nie dającego się przedstawić w samym przedstawianiu; tym, co odżegnuje się od znajdowania pocieszenia w stosownych formach, od konsensusu smaku, który pozwalałby doznawać wspólnie tęsknoty za tym, co niemożliwe; tym, co poszukuje nowych form przedstawiania nie po to, by się nimi bawić, lecz by dać lepiej odczuć, że istnieje coś nie dającego się przedstawić³⁶.

Pojawia się jednak pytanie, czy to jedyne możliwości przeżywania wzniosłości. Wzniosłość według Kanta łączy doznanie przykrości i przyjemności. Może jest więc tak, że awangarda nowoczesności akcentuje to pierwsze, a awangarda postmodernizmu to drugie? Czy jednak wybór jest konieczny, a więc czy konieczna jest mobilizacja w imię którejś z możliwości? Może ponowoczesność to właśnie wzniosłość bez mobilizacji?

Bycie poza porządkiem mobilizacji to nie tyle projekt, co „odprojektowanie” myślenia. To nie teoria, lecz to, co Fernando Pessoa nazwał „fantazją absolutną”:

Mimo wszystko myślenie to forma działania. Tylko w fantazji absolutnej, kiedy sfera aktywności zostaje wykluczona całkowicie; kiedy nawet nasza samoświadomość grzęźnie ostatecznie w mule – tylko wtedy, w tym rozlazłym i wilgotnym niebycie, osiąga się pełną rezygnację z działania³⁷.

Ponowoczesność jawi się tu jako opór wobec działania, ale traktowanego nie banalnie, a zatem jako czynność, lecz jako mobilizacja, czyli aspiracja, ukierunkowanie na podmiotowość. Ponowoczesność jest Innym dla Rozumu, Ja, repre-

³⁴ Ibidem, s. 20.

³⁵ Ibidem, s. 24.

³⁶ Ibidem, s. 27.

³⁷ Pessoa [2007] s. 205.

zencji, aktywności, wiecznej zmienności (mody), historyczności, aktualności, przyszłości i przeszłości, antycypacji, życia, ruchu. Kultura bezruchu staje się otwarciem na tajemnicę dla tajemnicy. Z tym że bezruch to nie to samo co wycofanie, apatia i błogie bezpieczeństwo. Bezruch nie oznacza „zamarznięcia na śmierć, trupiego zeszywnienia”³⁸, lecz wymykanie się logice mobilizacji, kluczenie, traktowanie Innego poważnie, marzenie „o czymś mętnym, niedokładnym, niedającym się wizualizować”³⁹.

Czym w tym kontekście miałyby stać się ponowoczesność, jeśli chcielibyśmy rozumieć ją radykalnie – nie jako kontynuację, ale alternatywę dla nowoczesności? Z pewnością nie może być powrotem do tradycji. Ten jest już niemożliwy, bo zerwanie, krytycyzm przekreślają to, co jest istotą tradycji – ciągłość i oczywistość. Dlatego tak groteskowe stają się wszystkie współczesne powroty do źródeł. Tradycja refleksyjna nie jest już tradycją, a co najwyżej posttradycją⁴⁰. Doszło do rozpuszczenia podstawowej tkanki – uprawomocnieniem porządku przestała być powszednia wiara w „świętość obowiązujących od zawsze tradycji i prawomocność obdarzonych przez nie autorytetem osób”⁴¹. Innymi słowy, nie ma już przejmujących grozą bogów, ani uniwersalnego, absolutnego Boga, do którego można by się odwołać. Tajemnica bytu traci w związku z tym swoją reprezentację. Człowiek wrzucony w świat postmetafizyczny ma się zadowolić pływaniem po powierzchni rzeczy. Istnieje tylko powierzchnia – to hasło, które bardzo często kojarzymy z postmodernizmem, ale tak naprawdę jest to tylko skrajna konsekwencja nowoczesności. Agonistyka lyotardowska jest rozprawieniem się z hierarchiami, radykalną niwelacją wartości, jak powiedziałby Jean Baudrillard. Jej zadaniem jest walka z terrorem, ale są też istotne koszty tej walki – byt wciąż rozpadający się, skrajnie niespokojny, jednorodny w nieskończonej wielorodności.

Nie idzie tu o lament nad tym stanem rzeczy, ale rozważenie alternatywy. Ponowoczesność, by zdobyć własną tożsamość, musi zrezygnować z metanarracji mobilizacji. Do czego zatem ma się odwołać? Baudrillard postuluje:

[...] odnaleźć nieredukowalny, ślepy punkt styczny, potencjalny punkt rewersji [...] wszystkich systemów. Aby zaś to osiągnąć: niech analiza sama stanie się przedmiotem, przedmiotem materialnym, materialnym zdarzeniem języka – i niech stanie się nim ironicznie. Zachować efekt milczenia, kluczenia, nieredukowalnego

³⁸ Musil [1971] s. 177.

³⁹ Pessoa [2007] s. 205.

⁴⁰ Giddens [2009].

⁴¹ Weber [2002] s. 160.

nonsensu, bo przynależy on do przedmiotu. Uwzględniać obiektywną ironię świata, nigdy zaś swojej własnej⁴².

Znamienna to zmiana retoryki – już nie idzie o aktywizowanie, lecz o zachowywanie, choć niekonserwatywne, bo nieodwołujące się do żadnego konkretnego porządku społecznego. W takim ujęciu ponowoczesność staje się mistyką przedmiotu, a więc dostrzeganiem, pielęgnowaniem, zachowywaniem tajemnicy. Tajemnica ta – i na tym właśnie polega radykalna tajemniczość – jest nieprzenikniona. Nie ma żadnej nadziei, że do niej dotrzemy, że uchwycimy przedmiot, śmierć, zło, nie znaczy to jednak, że mamy je neutralizować. Powszechne rozczarowanie postmodernizmem i banalność ponowoczesności to wszak owoce owej neutralizacji, a więc spektaklu konsumpcji, konwersji radykalnego zła w banalne nieszczęście. W bycie jest coś głęboko złowrogiego i ponowoczesność oznacza pełną tego świadomość. Dlatego odwołuje się do figury zatrzymania, a więc powagi wobec każdej molekuly świata.

Retoryka mobilizacji jest retoryką obiecującą pogodzenie, czy to wprost jak u Jüngera, czy też przy pomocy figury wielorodnego poróżnienia Lyotarda. W tym pędzie zawsze coś się gubi. W obu wersjach tajemnica nie jest podstawową stawką myślenia. Ponowoczesność radykalna zaś właśnie tajemnicę czyni kategorią naczelną:

Należałoby zatem wynaleźć myśl-wydarzenie, będącą w stanie uczynić z nieokreśloności zasadę, a z niemożliwej wymiany – regułę gry, ze świadomością tego, że nie sposób jej wymienić ani na prawdę, ani na rzeczywistość. Myśl ta byłaby czymś innym, pozostawałaby tajemnicą⁴³.

Nie trzeba dodawać, że taka afirmacja tajemnicy nie oznacza absolutnego marazmu i zagaśnięcia. Dlatego podtytuł przedstawionego eseju opatrzony został znakiem zapytania. Nie idzie wszak o całkowitą apatię, a jedynie o bezruch rozumiany jako ruch, który porusza się poza logiką mobilizacji – o zadziwienie, a nie transformację, o współczucie, a nie postęp, o atencję, a nie działanie. O to, by słuchać, a nie mówić. W tym sensie kres myślenia podmiotowego, myślenia projektującego nie musi wcale oznaczać antyhumanizmu, co podkreśla Baudrillard⁴⁴. Ponowoczesność zdaje jedynie sprawę z nieusuwalnej obecności Nieludzkiego, z radykalnej Inności, która nawiedza byt w samym jego sercu. Oznacza zatem taki

⁴² Baudrillard [2001] s. 148.

⁴³ Baudrillard [2008] s. 72.

⁴⁴ Ibidem, s. 76.

modus myślenia, który porusza, nie popychając. Jest świadomością wiecznego powrotu bez idei nadczłowieka. Postuluje nakierowanie na to, co poprzedza subiektywność, jednostkowość, działanie, a co Heidegger nazwał „prześwitem”⁴⁵.

Bibliografia

- Banasiak [2010] – B. Banasiak, *Poróżnienie, albo „zadanie myślenia”*, [w:] Jean-François Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. XI-XXVIII.
- Baudrillard [2001] – J. Baudrillard, *Przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001.
- Baudrillard [2008] – J. Baudrillard, *Słowa-klucze*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Bauman [2006] – Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Eisenstadt [2009] – S.N. Eisenstadt, *Nowoczesności zwielokrotnione: podstawowe problemy i kategorie*, [w:] S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 359-395.
- Giddens [2009] – A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 79-144.
- Gray [2006] – J. Gray, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, tłum. W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.
- Heidegger [1999] – M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 77-100.
- Jünger [2007] – E. Jünger, *Totalna mobilizacja*, tłum. K. Polechoński, [w:] E. Jünger, *Publicystyka polityczna 1919–1936*, tłum. P. Andrzejczak i inni, ARCANA, Kraków 2007, s. 360-381.
- Jünger [2010] – E. Jünger, *Robotnik. Panowanie i forma bytu. Maksima – minima*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Kowalska [1997] – M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, [w:] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 5-17.
- Lyotard [1997] – J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Lyotard [1998] – J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tłum. Jacek Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Lyotard [2010] – J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

⁴⁵ Heidegger [1999].

- Musil [1971] – R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.
- Pessoa [2007] – F. Pessoa, *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, tłum. M. Lipszyc, Świat Literacki, Warszawa 2007.
- Virilio [2008] – P. Virilio, *Prędkość i polityka*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.
- Weber [2002] – M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Welsch [1998] – W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.