

# Bernard Hałaczek

---

## Postmodernizm rejestracją współczesności

---

Studia Philosophiae Christianae 35/2, 65-74

---

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## PRACE PRZEGLĄDOWE

BERNARD HAŁACZEK

WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, ATK

POSTMODERNIZM REJESTRACJĄ  
WSPÓŁCZESNOŚCI

## 1. ZMIANA MENTALNOŚCI NAUKOWEJ I RELIGIJNEJ

Gdy latem 1966 r. Rektorat Uniwersytetu Zuryskiego wpisywał mnie na studia doktoranckie z antropologii przyrodniczej, czynił to na podstawie dyplomu studiów teologicznych z Krakowa i magisterium filozofii przyrody z KUL-u. Kiedy jednak jesienią rozpoczęły się normalne zajęcia, nie mogłem nie dostrzec zażenowania, jakie decyzja Rektoratu sprawiła Dyrektorowi Instytutu Antropologii. Trzeba było kilku dłuższych rozmów typu egzaminacyjnego, zanim właściwie pojąłem, jak bardzo obarczały mnie i w jego oczach podejrzany czyniły właśnie uprzednio odbyte studia. Był to przecież okres, w którym nawet Hans Küng był kłopotliwym gościem Uniwersytetu tylko dlatego, że jako teolog katolicki miał mówić o teologii protestanckiej: sala jego wykładu została administracyjnie zatajona. Był to okres, w którym na Wydziale Przyrodniczym dominoowało przekonanie, że „filozofować” oznacza sprzeniewierzać się nauce. Kto to czynił, wykluczany był z grona badaczy zasługujących na uwagę. Taki los spotkał choćby bazylejskiego biologa, Adolfa Portmanna. Jego refleksyjne publikacje antropologiczne kwitowano w Zuryskim Instytucie Antropologii zwyczajem: „zaczął filozofować”, czyli: nie są warte czytania. Podobnie negatywnie oceniane były wywody Karola Poppera. Mawiano: jakże ktoś, kto nie prowadzi żadnych badań empirycznych, kwestionować może oczywistość poznawczą teorii ewolucji! W atmosferze klasycznego scjentyzmu nie było

miejsca dla popperowskiego wniosku o tymczasowości i względności prawd przyrodniczych. Pracownicy Instytutu żyli przekonaniem, że ich osiągnięcia badawcze, jakkolwiek wycinkowe, są jedynie liczącym się wkładem do prawdy o człowieku.

Z woli nieba i przyziemnej konieczności żyłem jednak atmosferą Instytutu jedynie na prawach pólętatowca. Moim domem i terenem drugiej połowy zajęć była zuryska parafia św. Marcina. W niej przeżywałem posoborowe ożywienie religijne i konfrontowany byłem z prawdami antropologii chrześcijańskiej, o których w Instytucie Antropologii mówić nie wypadało. Pobłażliwie kiwano głowami, gdy przytaczałem fakt, że wielu ludzi przychodzi do kościoła z godzinnym wyprzedzeniem określonych nabożeństw, by zabezpieczyć sobie miejsce siedzące. A moje zaproszenia – nawet prywatne, tym bardziej „urzędowe”, np. z wykładem – były zdecydowanie odrzucane. Na co dzień żyłem zatem w dwóch światach. Instytut był jednym, parafia – drugim. I choć jeden przylegał terytorialnie do drugiego, przejść między nimi nie było żadnych. To były dwa samoistne światy. Oba izolowały się przy tym nie tylko odrębnością własnego języka, lecz przede wszystkim odrębnością wyznawanych prawd: tych małych w jednym, a tych wielkich w drugim świecie.

W obu tych środowiskach tkwiłem wtedy przez 6 lat. A ponownie intensywnie przez cały rok 1998. I trzeba było dłuższego czasu, by zauważyć wielkość zmian, jakim uległy w międzyczasie oba środowiska. Bo w trakcie krótszych pobytów podpadały tylko rzucające się w oczy zmiany zewnętrzne: ta choćby, że Instytut trzykrotnie się zwiększył, a do kościoła uczęszcza trzykrotnie mniej wiernych. Zmianę wewnętrzną obu środowisk dostrzega się dopiero po miesiącach. Polega ona generalnie na tym, że w obydwu mentalność dzisiejsza zasadniczo się różni się od tej sprzed 30-tu lat. Najgłębszym zaś źródłem i bodaj najlepszym wyrazicielem zaszłej w nich przemiany wydaje się być wyraźna rezerwa obydwu środowisk w odniesieniu do uprzednio głoszonych czy wyznawanych prawd.

Z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego Instytut pracuje jak dawniej: jedna grupa prowadzi wieloletnie badania nad chromosomami wyróżniającymi człowieka od pozostałych naczelnych; inna od ponad 20 lat analizuje odmienność reakcji na „słodki” i „gorzki” w poszczególnych populacjach, gatunkach, rodzajach, rzedach; jeszcze inna grupa bezustannie ślęczy nad afrykańskim

materiałem kostnym kopalnych hominidów. Pracownikom Instytutu przestała jednak przyświecać dewiza: oto mój, oto nasz wkład w prawdę o człowieku! Swe dokonania traktują coraz częściej jak towar o wymierzalnej wartości. Pracą swą żyją raczej tak, jak nią żyje ekspedientka czy górnik. Tej zmianie nastawienie zawdzięcza ją jednak niespotykaną u nich dawniej gotowość do dyskusji problemów pozalaboracyjnych. Dlatego też godzą się dziś prowadzić nawet na Wydziałach Filozofii i Teologii wykład monograficzny na temat: *Znaczenie natury*. Dlatego też nie stronią już od „nienaukowych” prelekcji „Uniwersytu Otwartego”, gdzie wypełniający sale wykładowe seniorzy uważnie ich wysłuchują, lecz niemniej ochoczo krytykują.

Do owych sal przeniosła się w międzyczasie spora grupa tych osób, które dawniej udawały się wieczorami do kościoła. Doszła bowiem do przekonania, że wykłady im osobiście więcej dają, ich bardziej wzbogacają. Lecz również w gronie tych, którzy nadal preferują chodzenie do kościoła, zmiana mentalności jest pokaźna. Demonstruje ją choćby wzrastająca w ostatnich latach gotowość akceptacji księdza jako proboszcza. Ta idzie oczywiście w parze z przekonaniem, że niekoniecznie ksiądz musi przewodniczyć nabożeństwom. Odnośnie nabożeństw pogrzebowych przekonanie to podziela w międzyczasie prawie 100 % wiernych, a w odniesieniu do niedzielnej Eucharystii nieomal 80 %. I coraz częściej można – ku strapieniu niejednego teologa – usłyszeć: „jak piękna była dzisiejsza Msza św.”, choć księdza żadnego nie było. Coraz więcej bowiem wiernych powiada sobie: przecież istotnie liczy się stopień mego osobistego przeżycia i zaangażowania, ten zaś jest niezależny od tego, kto przy ołtarzu stoi. Coraz mniej wiernych, a również tych coraz rzadziej niepokoi pytanie: co się naprawdę liczy?!

Wiem, że z pracowników Instytutu nikt się postmodernizmem nie interesuje, nikt postmodernistów nie czytuje. O parafianach św. Marcina nie dysponuję w tej sprawie równie pewną wiedzą, mam niemniej sporo dowodów na to, że ich kontakt z filozofią postmodernizmu bliski jest zeru. A jednak i jedni, i drudzy myślą i żyją dziś dosyć zgodnie z tym, co widnieje na sztandarach postmodernistycznej filozofii. Stąd moja teza, że postmodernizm w pierwszym rzędzie i przede wszystkim współczesność opisuje, ją tematyzuje i wypowiada, a tylko ubocznie i wtórnie ją kształtuje. Filozofia postmodernizmu znacznie więcej rejestruje, a znacznie mniej postuluje

niżby to wynikało z wielu jej omówień. Może niejedna krytyka postmodernizmu straciłaby na wojowniczości i zyskała na wiarygodności, gdyby z góry nie wykluczała możliwości, że postmoderniści są bardziej ofiarami niż prorokami współczesności.

## 2. ZNAMIONA WSPÓŁCZESNOŚCI

Autorem najnowszej bodaj charakterystyki współczesności, cennej zwłaszcza dzięki zwięzłej koncentracji na międzyludzkich relacjach, jest Szwajcarski Instytut Socjologii Pastoralnej ze St. Gallen (Dubach: 1998). W studium: *Pastoraler Orientierungsrahmen Luzern* prezentuje on wyniki dwuletnich (1996-98) badań nad przemianami świadomości społecznej w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku. Treściowo-regionalne zawężenie tytułu studium warunkuje ten prosty fakt, że badania finansowane były przez organizacje katolickie kantonu Lucerny. Tak tytułowo zawężona publikacja traci wprawdzie szansę na wpis do listy bestsellerów, zdobywa w zamian tym większą szansę na pożądaną przez sponsorów rzetelności. Owym sponsorom chodziło zaś o to, by uzyskać możliwie konkretną i niczym nie osładzaną odpowiedź na pytanie: jak wygląda rzeczywistość społeczna, w której podejmujemy nasze działania. A w trakcie badań, tym bardziej zaś po ich publikacji stało się oczywistym, że wypracowane przez socjologów znamiona współczesności w żadnym wypadku nie ograniczają się do wąskiej grupy wyznawców określonego kościoła lokalnego, lecz charakteryzują praktycznie wszystkie środowiska społeczne Zachodniej Europy.

W każdym z nich dostrzec można coś z tego, co autorzy Studium nazywają przejawami społecznego przełomu, i co we wstępie Alfred Dubach (1998: 4) tak reasumuje: „Radykalnie zmienia się środowisko społeczne, sposób życia, stosunek człowieka do instytucji społecznych. Ludzie zrzucają z siebie łańcuchy tradycyjnych orientacji życiowych i przepisów zachowań. Wtłoczeni w gigantyzm sztucznie oświetlanych supermarketów i kolosalnie spotęgowanych możliwości zdani są na to, by znaleźć swoją własną drogę życia. Znajdują się w sytuacji, w której ani nie wiedzą, co właściwie chcą, ani tym mniej, co chcieć powinni”. Szczegółowa prezentacja znamion owego przełomu społecznego obejmuje 14 punktów. Przedstawiam je w formie skróconej, choć w kolejności zgodnej z cytowanym Studium:

- 1) Życie pojedynczego człowieka nie toczy się już w ramach kręgów społecznych, których wewnętrzna zwartość gwarantowana jest wspólnotą norm i wartości.
- 2) Relatywnym staje się, co dotąd uchodziło za obowiązujące, niepewnym – co tradycją było utrwalone, nieoczywistym – co dotąd było oczywiste.
- 3) Ranę powszechnej oczywistości zyskuje przekonanie o zmienności wszystkiego.
- 4) Niczym nie ograniczoną staje się sfera możliwości. Uzasadnień domaga się nie nowe, lecz stare, nie zmiana, lecz brak zmiany.
- 5) Radykalny pluralizm nobilituje wielorakość opcji życiowych, wyklucza natomiast wyłączność jednej tylko orientacji życiowej.
- 6) Presja społeczna przestaje dyktować człowiekowi, kim ma być, a wzorce przykładów tracą na swej użyteczności. Dziś każdy sam decyduje i decydować musi, kim chce, kim powinien być; sam zarazem decyduje o tym, co jest jego dobrem, co zaś jego złem.
- 7) Ponieważ przeszłość przestaje być gwarantem pewności, zmiana ulega stosunek do wartości. Zmiana ta nie jest zmierzchem czy rozpadem wartości, lecz polega na indywidualizacji wartości.
- 8) Praktyczną konsekwencją tej indywidualizacji jest spotęgowany przymus wyboru.
- 9) Inną konsekwencją indywidualizacji wartości jest wzmożona koncentracja nad samym sobą. Identyfikacja własna otrzymuje rangę centralnego problemu życiowego. Własne doświadczenie staje się podłożem, na którym człowiek kształtuje swe życie.
- 10) Indywidualnie kształtowany i motywowany jest również dobór i jakość powiązań społecznych, ich stałość lub ich tymczasowość.
- 11) Decydującą rolę w doborze ram społecznych odgrywa podobieństwo doświadczeń, przeżyć, upodobań, stylu życia, ubioru.
- 12) Dzisiejszy człowiek nie wie, co chce, gdyż nie wie, co powinien chcieć. To stawia go przed dylematem, z którego rodzi się fundamentalizm: albo uległość kierownictwu, albo zguba sceptycyzmu.
- 13) Z niepewnością intelektualną spleciona jest ambiwalencja egzystencjalna między wolnością a niewolą, między samorealizacją a wyobcowaniem.
- 14) Niepokój egzystencjalny sprzyja wzrostowi egocentryzmu: samorealizacja dokonuje się kosztem innych ludzi, kosztem przyrody.

Nie wiem ani czy, ani na ile wymienione przejawy współczesności charakteryzują i kształtują aktualne myślenie i postępowanie Polaków. Trudno mi jednak nie dostrzec postmodernistycznego wręcz potopu na polskim rynku księgarskim. Ryszard Nycz (1998: 549-565) przytacza w swej antologii przekładów *Postmodernizm* aż 340 polskich pozycji na temat postmodernizmu, zastrzegając, że to „wybrana literatura przedmiotu”. Większość cytowanych przez niego pozycji pochodzi z połowy lat 90-tych, choć omawia lub tłumaczy znacznie wcześniej opublikowane teksty. Może to przesunięcie i skondensowanie czasowe powoduje, że w polskich ocenach przesadnie honoruje się status filozoficzny postmodernizmu, a niedostatecznie dostrzega jego podłoże społeczne.

Chyba właśnie racje społeczne, a nie filozoficzne zadecydowały o tym, że kardynał Mediolanu, Carlo Maria Martini (1998) podejmuje w 1995/1996 r. na łamach włoskiego *Liberal* publiczną dyskusję z takim eksponentem postmodernizmu, jakim jest Umberto Eco, a ponadto dialog ów wieńczy odrębną publikacją książkową p.t. *W co wierzy, kto nie wierzy*. Chyba z podobnych racji umieszcza Jan Paweł II w Encyklice *Fides et ratio* z 1998 r. prawo do prawdy tuż obok prawa do pluralizmu, i jakkolwiek gani bezkrytyczny pluralizm (s. 10), to przecież przestrzega również przed pokusą „utożsamiania jednego tylko wybranego nurtu z całą filozofią”, gdyż „w takich przypadkach dochodzi do głosu swoista „pycha filozoficzna”” (s. 7).

Tego rodzaju wystąpienia świadczą wszak tylko pośrednio o społecznym wymiarze postmodernizmu. Bardziej bezpośrednio akurat ten wymiar podkreśla Barry Smart (1993; tł. 1998:12), gdy pisze: „Ponowoczesność ... jest formą życia oraz formą refleksji nad ograniczeniami nowoczesności i symptomami owych ograniczeń”. Bliższy takiej oceny jest Stanisław Czerniak (1996: 21, 16), gdy część filozofii postmodernistycznej zwie „filozoficzną diagnostyką epoki”, i gdy przyznaje, że „jeśli epoka współczesna jest tym, czym „jest”, to istnieją istotne powody, by uprawiać właśnie taką, a nie inną filozofię”.

### 3. SWOISTOŚĆ POSTMODERNISTYCZNEJ REFLEKSJI

Z niewielkim uproszczeniem można filozofię, czy – chyba poprawniej – refleksję postmodernizmu przedstawiać i rozumieć jako kon-

strukcję wspartą na trzech filarach. Tymi filarami są: indywidualizm i pluralizm. „I” jest zatem jednym, prawdopodobnie nawet najważniejszym z tych trzech filarów. Bez niego postmodernizm byłby jeszcze większym niż już jest konglomeratem treści wzajemnie z sobą skłóconych, jeśli nie wręcz wzajemnie się wykluczających. Owo „i” stara się zespolić, co teoretycznie, zwłaszcza jednak praktycznie uchodzi za niespójne: indywidualizm z pluralizmem. Nieodzownym podłożem i zarazem dosadną manifestacją spojenia tych dwóch przeciwstawnych „izmów” w jedną – jakkolwiek labilną – całość jest wieloraka, wzajemnie powodowana i wzajemnie się warunkująca rezygnacja, mianowicie rezygnacja z jednoznaczności i pewności, rezygnacja z prawdy i wartości, rezygnacja z podmiotowości i uniwersalności.

W ten właśnie sposób, choć w pozytywnej wersji językowej, charakteryzuje zręby postmodernizmu jego zdecydowany krytyk, Terry Eagleton (1988, tł. 1998: 5), stwierdzając: „Ponowoczesność to styl myślenia nacechowany podejrzliwością wobec klasycznych pojęć prawdy, rozumu, tożsamości i obiektywności, wobec idei uniwersalnego postępu czy wyzwolenia, wobec wszechogarniających, wielkich narracji czy ostatecznych wyjaśnień”. I jakkolwiek gani tę podejrzliwość, to przecież przyznaje, że „ten sposób postrzegania rzeczywistości ... ma realne podstawy materialne”.

W przekonaniu postmodernistów realną podstawą i głównym powodem wszechogarniającej podejrzliwości jest negatywne doświadczenie historyczne, czyli fakt nieziszczenia się uniwersalnych idei historii. W przekonaniu Jean-Francois Lyotarda nie ziściła się dotąd ani idea o postępującej emancypacji rozumu, wolności i pracy, ani idea o bogaceniu się całej ludzkości dzięki postępowi nauki i techniki, ani też chrześcijańska idea o zbawczej mocy miłości. Dlaczego żadna z nich nie zdołała ustrzec ludzkości przed kataklizmem Oświeceniem? Bo każda z nich jest tylko pięknym i wielkim opowiadaniem, jest bezskuteczną, od rzeczywistości oderwaną metanarracją. Słowami Lyotarda (1988, tł. 1998: 28): „Zapłaciliśmy dostatecznie dużo za tęsknoty za całością i jednością...” Dlatego też należy „wydać wojnę całości, dawać świadectwa tego, co nie daje się przedstawić, aktywizować poróżnienia, ratować honor poszczególnego imienia”.

Wspólnym mianownikiem wszystkich wielkich narracji, czyli wszystkich historycznie znanych ofert uszczęśliwienia człowieka jest –



zdaniem postmodernistów – chęć skonstruowania teorii, które w sposób zwarty interpretują świat, i z całościowej wizji świata i życia czerpią dyrektywy dla ludzkich działań i zachowań. Oczywiście fiasko tych dyrektyw stawia jednak pod znakiem zapytania i w efekcie odrzucić nakazuje postulowaną przez nie normatywność. W ostatecznej zaś konsekwencji odrzucić trzeba wszystko, co umożliwiałoby i faworyzuje konstruowanie całościowo zwartych teorii.

Wszystkie one żyją dwoma przekonaniem: przekonaniem o uniwersalności dostarczanych wyjaśnień oraz przekonaniem istnienia obiektywnych prawd i wartości. Z tych dwóch przekonań czerpią upragnioną wprawdzie przez człowieka, lecz zarazem zgubną dla niego pewność i jednoznaczność. Tymczasem człowiek winien dla własnego dobra zrezygnować z postawy jednoznacznej pewności, i uznać – jak Jacques Derrida (1972; tł.1992: 12) – „że jedynie pewnym i jednoznacznym jest brak pewności i jednoznaczności”. Niepewność staje się jednak pewną dopiero wtedy, gdy zanegowane zostanie nie tylko poznanie, lecz również istnienie prawdy. A nieobiektywność prawdy obnaża z obiektywności, tym samym z obowiązywalności każdą powszechną skalę wartości. Charakter realności przysługuje wyłącznie indywidualnym prawdom i partykularnym wartościom. A ponieważ nie można uniwersalizować tego, co partykularne, dlatego utopią jest każda forma uniwersalizmu.

Ten tok rozumowania wspierają postmoderniści oceną nauki i języka. Nauka jako jedna z „wielkich opowieści” nie dysponuje inną prawdą i inną rzeczywistością niż literatura i sztuka (Lyotard 1988; tł.1998: 18). Ponadto zaś stała się niewolnicą ekonomicznego interesu, a jej wiedza zwykłym towarem (Lyotard 1979; tł.1994: 24 nn.). Natomiast analizy językowe pokazują, że ta jedyna ostoja prawdy i wartości, jaką jest człowiek, nie jest bynajmniej panem, lecz raczej niewolnikiem mowy, że zatem autonomia człowieka gubi się w autonomii mowy (Welsch 1996: 72 nn.).

#### 4. MIĘDZY REJESTRACJĄ A AFIRMACJĄ

Postmodernizm jest konstrukcją wnoszoną na wielu różnych płaszczyznach: rozpościera się od architektury i sztuki poprzez literaturę i lingwistykę do polityki, socjologii i filozofii. To utrudnia jego zwartą prezentację, a wręcz uniemożliwia w miarę sprawiedliwy osąd krytyczny. W tej sytuacji roztropność może dyspensować od jego oceny we-

wewnętrznej, takiej choćby jak zwartość, logiczna poprawność czy przedmiotowa zasadność jego treści. Zewnętrzny obserwator powinien niemniej kierować pod jego adresem te dwa zapytania: 1) na ile i w czym jest on poprawną, a w czym „awangardowo” spaczoną diagnostyką współczesności; 2) kiedy i gdzie przestaje rejestrować negatywne przejawy współczesnego życia, a zaczyna je afirmować i w konsekwencji także sankcjonować?

Niesprawiedliwością byłoby przemilczać, a złośliwością celowo utajając zasługi postmodernizmu. Polegają one głównie na ujawnianiu i nazywaniu tego, czym współczesny człowiek faktycznie żyje, a z czego sobie sprawy nie zdaje lub zdawać nie chce. Niewątpliwą zasługą postmodernizmu jest wydobywanie ze zbiorowej podświadomości tych wszystkich treści, które faktycznie, jakkolwiek opatrzenie kształtują losy jednostki i życie społeczne.

Wystarczy skromna wiedza i zwykła uczciwość intelektualna, by za relatywizm prawdy, subiektywność poznania czy autonomię języka w szczególny sposób obarczać lub – przy innej opcji – honorować postmodernizm. Wystarczy nawet pobieżna znajomość Einsteina i Heisenberga, Kuhna i Poppera, Gadamera i Wittgensteina, amerykańskiego operacjonalizmu i francuskiego strukturalizmu, by do właściwych ram sprowadzać rolę, jaka stała się udziałem postmodernizmu: on co najwyższej stawia, a w najlepszym przypadku nieco pogrubia przysłowiową kropkę nad „i”. Za stawianie brakujących kropek należy go chwalić, a ganić tylko wtedy, gdy owe kropki są zbyt duże lub źle rozmieszczone.

Postmodernizmu nie można obwiniać za to, że ujawnione przez niego zło nie zawsze daje się ujarzmić. Wolno go jednak winić, gdy dostrzegane zło jest złem takiej czy innej „awangardy”, a prezentowane jest jako zło szerokiego ogółu. A trzeba go obarczać sporą winą wtedy, gdy dostrzegane zło nie tylko rejestruje i opisuje, lecz je świadomie afirmuje i w końcowym efekcie również sankcjonuje. Owo „zawinione zło” postmodernizmu ma wszakże również dosyć skromne ramy. Niektórzy krytycy przeceniają ich wielkość tylko dlatego, by móc doceniać społeczny wymiar filozofii, własnej filozofii.

Nie trzeba dysponować ani błyskotliwością, ani bystrością Norberta Bolza, by wiedzieć, jak znikomo filozofia kształtuje współczesność, a widzieć, co ją naprawdę kształtuje: komputer, „komórka”, internet. Godnym uwagi jest niemniej, jak Bolz (1997: 157)

treść aktualnie spotęgowanej możliwości komunikacji charakteryzuje: „Komunikuje się komunikowanie”. Komputerowo-komórkowo-internetowi użytkownicy nie są bowiem – wyjaśnia na podłożu wielu danych – zainteresowani ani prawdą, ani nawet wzrostem informacji. Ich interesuje jedynie komunikacja w imię komunikacji i dla komunikacji. Derrida, Lyotard, Rorty są im zupełnie nieznani. A przecież żyją życiem, które ci zagmatwanie opisują i wykrzyknikowo proklamują.

## BIBLIOGRAFIA

- Bolz N.: *Die Sinngesellschaft. Econ*, Düsseldorf 1997.
- Czerniak S.: *Świadomość postmodernistyczna?* W: S. Czerniak, A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. IFIS PAN, Warszawa 1996.
- Derrida J.: *Pismo filozofii*, tł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieńżek. Kraków 1992.
- Dubach A.: *Pasoraler Orientierungsrahmen Luzern*. SPI, St. Gallen 1998.
- Eagleton T.: *Iluzje postmodernizmu*, tł. P. Rymarczyk. Spacja, Warszawa 1998.
- Jan Paweł II: *Encyklika Fides et Ratio*. Pallotinum 1998.
- Lyotard J-F.: *Das postmoderne Wissen*, tł. O. Pfersmann. Passagen, Wien 1994.
- Lyotard J-F.: *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tł. J. Migasiński. Aletheia, Warszawa 1998.
- Martini C.M.: *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, tł. B. Kroeber, K. Pichler. Zsolnay, Wien 1998.
- Nycz R.: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Baran i Suszczyński, Kraków 1998.
- Smart B.: *Postmodernizm*, tł. M. Wasilewski. Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Welsch W.: *Mowa – konflikt – rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, tł. P. Domański. W: S. Czerniak, A. Szahaj, *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. IFIS PAN, Warszawa 1996.