

# Wojciech Herman

---

## O modernie i postmodernizmie

---

Sztuka i Filozofia 2, 69-76

---

1990

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.

Wojciech Herman

## O MODERNIE I POSTMODERNIZMIE

Dyskusje na temat końca moderny i przejścia do postmodernizmu zajmują istotne miejsce wśród podejmowanych licznie prób określenia tożsamości epoki współczesnej. Obserwujemy obecnie szereg różnych zjawisk kulturowych, często naznaczonych tendencjami sprzecznymi. Skłania to do ostrożności w ocenach i do unikania prostych generalizacji. Pytanie o koniec moderny i początek postmodernizmu stanowi otwarty problem. W niniejszym tekście przedstawiam niektóre propozycje Jürgena Habermasa, zawarte w pracy "Filozoficzny dyskurs moderny" i w tym kontekście nawiązuję do koncepcji Heideggera i Husserla.

Moderna jest epoką, w której podmiot został uwolniony od krępujących go ograniczeń. Proces ten oznacza odrzucenie czynników, które do tej pory cementowały społeczeństwo: powstaje refleksyjny stosunek do tradycji, a religia traci swą dotychczasową zdolność oddziaływania. W rezultacie moderna odrzuca wszelkie zewnętrzne wzorce i dąży ustawicznie do stworzenia własnych, zwrócona ku sobie, chce sama ustalać własne normy i zasady, co stawia je wobec potrzeby ciągłego samoupewnienia<sup>1</sup>. Po odrzuceniu tradycji i przeszłości, otwarta na przyszłość moderna musi dokonywać ciągłych rewizji własnych rozwiązań, gdy przestają być aktualne.

Problem samoupewnienia się moderny, ujmowany jako problem filozoficzny, pierwszy raz pojawia się w twórczości Hegla. Źród-

ło filozofii widzi on w niepokoju spowodowanym tym, że nie posiadająca wzorców moderną musi utwierdzić siebie samą, co stawia filozofię przed zadaniem ujęcia specyfiki swojego czasu. Hegel używa pojęcia moderny dla określenia trzech ostatnich stuleci, licząc od około 1800 roku. Okres ten został zapoczątkowany przez odkrycie Nowego Świata, renesans i reformację. Te trzy wielkie wydarzenia, które miały miejsce około 1500 roku, oznaczają próg epoki skierowanej w przyszłość<sup>2</sup>.

Hegel odkrywa zasadę moderny. Jest nią zasada podmiotowości /Prinzip der Subjektivität/<sup>3</sup>. Znajduje ona wyraz już w filozofii Kanta, który nie rozumiał jednak moderny jako takiej. System Kanta odzwierciedla rozbitcie kultury na sfery nauki, moralności i sztuki. Potrzebę ich ponownego zjednoczenia ukazuje wyraźnie tekst znany jako "Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego". Tekst ten, spisany ręką Hegla, wyraża wspólne przekonania trójki młodych przyjaciół: Hegla, Schellinga i Hölderlina. Centralna rola zostaje w nim przypisana sztuce, która może uzyskać moc oddziaływania właściwą niegdyś religii, bowiem: "Prawda i dobro są spokrewnione jedynie w pięknie"<sup>4</sup>. Podobną drogą pójdzie Schelling, widząc w sztuce nie tylko narzędzie, ale i cel filozofii. Natomiast dojrzały Hegel dostrzeże moc zjednoczenia w samej filozofii.

Hegel otworzył dyskurs moderny i postawił problem jej samokrytycznego ugruntowania. Nadając dziejom współczesnym rangę filozoficzną, zetknął wieczne z przejściowym, bezczasowe i aktualnym<sup>5</sup>. Oskarżyciele moderny przedstawiają zarzuty, które w istocie nie zmieniły się w trakcie prowadzonego dyskursu. Oskarżenie skierowane jest przeciw rozumowi opierającemu się na zasadzie podmiotowości, bowiem ustanawiana przezeń racjonalność prowadząc do emancypacji jednocześnie staje się narzędziem uprzedmiotowienia i kontroli. Racjonalność ta jest zatem ograniczona i kryje w sobie coś irracjonalnego, gdyż wyzwolenie od pewnych ograniczeń prowadzi do powstania nowych. Krytycy moderny usiłują uwolnić rozum od krępującej go jednostronnej racjonalności, bądź demaskują rozum jako taki. Habermas nazywa filozofów moderny detektywami na tropach rozumu w dziejach, poszukującymi ślepej plamki, w której nieświadome zagnieżdża się w świadomości<sup>6</sup>.

Kolejną, po Heglu, kluczową postacią dyskursu moderny jest Nietzsche, wraz z którym dokonuje się wejście w postmodernę. Do-tychczas próbowano poddać rozum ześrodkowany na podmiocie kry-tyce immanentnej. Nietzsche zarzuca ten program w całości. Dro-gą ucieczki poza modernę jest dla niego zniszczenie zasady ujed-nostkowania poprzez element dionizyjski, bowiem Dionizos wyba-wia od przekleństwa identyczności<sup>7</sup>.

Nietzsche pojmuje nihilistyczne panowanie rozumu ześrod-kowanego na podmiocie jako wyraz wypaczenia woli mocy. Dokonana przez niego demaskatorska krytyka rozumu sama stawia się poza horyzontem rozumu. Jej sugestywność wynika z przejęcia podsta-wowych doświadczeń estetycznej moderny. Nietzsche intronizuje smak jako organ poznania poza prawdą i fałszem, poza dobrem i złem. Tym samym dokonuje estetycznego odnowienia mitu Dionizo-sa<sup>8</sup>. Przeniesienie istotnych motywów dionizyjskiego mesjanizmu Nietzschego z odnowionej estetycznej mitologii na pole filozo-fii zostało dokonane przez Heideggera w jego interpretacji i kry-tyce metafizyki<sup>9</sup>.

Podejście Habermasa do późnej filozofii Heideggera budzi szereg zastrzeżeń. Znajdujemy stwierdzenia bardzo zdecydowane, a przy tym dość ogólnikowe. Oto charakterystyczny przykład. Wed-le Habermasa: "Heideggerowska krytyka rozumu kończy się wymaga-jącą dystansu radykalnością wszystko przenikającej, lecz pustej treściowo zmiany nastawienia - od autonomii do poddania się by-ciu, która to zmiana rzekomo pozostawia poza sobą przeciwień-stwo autonomii i heteronomii"<sup>10</sup>. Zdanie to zawiera szereg po-jęć, które trudno uznać za adekwatne do filozofii autora "Sein und Zeit". Heidegger poszukuje przeciwieństwa pierwotnego fenomenu by-cia poprzez przemyślenie całej tradycji myślowej Zachodu, nie jest to więc żadna "krytyka rozumu", lecz próba fenomenologicz-nego odsłonięcia tego, co zostało zakryte w dziejach myślenia. Także zarzut pozornego pozostawienia poza sobą przeciwieństwa autonomii i heteronomii jest postawiony z pozycji własnej kon-cepcji Habermasa, koncepcji rozumu komunikacyjnego, który ma to przeciwieństwo pokonywać.

Kilkakrotnie pisze Habermas o obecności mesjanizmu w myś-leniu Heideggera<sup>11</sup>. Stwierdzenie to zdaje się wynikać z istot-

nej różnicy w rozumieniu funkcji i miejsca filozofii przez obu autorów. Otóż Heidegger uważa, że filozofia nie może wytyczać nowych dróg ludzkości, czy też prowadzić jej do nowej epoki. Może ona być jedynie próbą zrozumienia położenia, w jakim jesteśmy. Jeżeli dokona się jakaś przemiana dziejowa, to nastąpi ona sama, co wynika z koncepcji bycia jako wydarzenia. Filozof może co najwyżej przygotować się na przyjęcie owej przemiany. Prawdą jest, że Heidegger dostrzega możliwość nadejścia takiej przemiany właśnie teraz. Możliwość ta jest związana z epoką końca metafizyki, która ciągle panuje nad myśleniem Zachodu. Do tej pory panowanie to było jednak ukryte. Staje się ono widoczne teraz, gdy w oparciu o metafizykę powstała ogólnoludzka cywilizacja naukowo-techniczna. Można by powiedzieć, że dopiero gdy metafizyka osiąga swe pełne panowanie, zaczynamy dostrzegać ogólny zarys gmachu, w którym się znajdujemy podczas gdy przedtem widzieliśmy jedynie jego fragmenty. Heidegger wcale nie twierdzi, że przejście do nowego początku na pewno wkrótce nastąpi, ale staje się ono możliwe, gdy metafizyka, będąca przeznaczeniem Zachodu, doszła do swego kresu. Dzieje metafizyki to dzieje całej kultury europejskiej, to pewien obiektywny proces, który znajduje swe odbicie w dziełach filozofów. W tym kontekście należy widzieć Heideggerowską interpretację filozofii Nietzschego potrafił ująć dzieje metafizyki jako całość i tym samym ujawnił ogólny plan całej budowli, może on więc nam pomóc w zrozumieniu naszej sytuacji dziejowej, ale nie może nam pomóc w jej zmienieniu. Heidegger stawia zatem przed filozofią jedynie zadanie przygotowania się na przyjęcie pewnej możliwości, która może nastąpić. Habermas widzi zadanie filozofii zupełnie inaczej. O ile dla Heideggera filozofia ma służyć rozumieniu świata, to dla Habermasa ma ona być narzędziem jego zmieniania, staje się środkiem tworzenia nowej rzeczywistości, w której panować ma niezakłócona komunikacja.

Zauważmy, że dla Heideggera nie istnieje właściwie problem moderny. To, co się stało z kulturą Zachodu w ostatnich stuleciach, jest realizacją pewnej możliwości, która została przygotowana już w Grecji. Aby móc postąpić o krok dalej, musimy sięgnąć do samych początków, bowiem próba odrzucenia części projek-

tu utrzymałaby nas dalej w jego władaniu. Na tym właśnie polega, według Heideggera, specyfika naszego czasu, że zmusza on nas do przemyślenia cywilizacji od jej podstaw. Natomiast dla Habermasa zasadniczy problem to problem zastąpienia rozwiniętego przez moderną paradygmatu świadomości przez paradygmat porozumienia, czyli międzypodmiotowego odniesienia komunikatywnie uspołecznionych i wzajemnie uznających się indywiduów<sup>12</sup>.

Wątpliwości budzi też hipoteza, że Heidegger mógł rozwinąć swą późną filozofię jedynie w oparciu o przejściową identyfikację z ruchem narodowosocjalistycznym<sup>13</sup>, w trakcie której odchodzi od utrzymywanych niezmiennie od 1933 roku podstawowych pojęć ontologii fundamentalnej i zastępuje pojęcie jestestwa /Da-sein/ pojęciem kolektywnego jestestwa ludu. Powołuje się tutaj Habermas na słynne dziś badania Victora Fariasa<sup>14</sup>. W odpowiedzi można stwierdzić, że na pewno istnieje związek między poglądami filozoficznymi Heideggera i jego poglądami politycznymi, ale trudno ustalić, czy jest to ścisły związek przyczynowy, a jeśli nawet tak, to nie jest jasne, co miałoby w tym związku być skutkiem, a co przyczyną. W żadnym wypadku nie może natomiast ograniczać dyskusji nad późnymi poglądami Heideggera do społecznego kontekstu ich powstania. Wątpliwości budzi stwierdzenie, że w ramach koncepcji dziejów bycia faszystowska omyłka Heideggera nabiera znaczenia dla dziejów metafizyki<sup>15</sup>. Trudno też pogodzić się z zarzutem, że Heidegger przyznaje sobie uprzywilejowany dostęp do metafizycznie zasłoniętej prawdy, nie ujawniając charakteru tego przywileju<sup>16</sup>. Filozofia Heideggera nie jest przecież niczym innym, jak wezwaniem do przemyślenia na nowo całej tradycji filozoficznej w celu zrozumienia naszego położenia i określenia ograniczeń naszego myślenia. W ten sposób chce ona czynić nas prawdziwie otwartymi na przyjęcie czegoś nowego, w miejsce iluzji kreacji tego nowego przez nas samych.

Koncepcja rozumu komunikacyjnego i ideał niezakłóconej komunikacji nie są czymś nowym w myśleniu Habermasa. Stanowią one pewną wersję rozwijanej przez całą szkołę frankfurcką teorii krytycznej, która z kolei ma swe korzenie w marksowskiej idei emancypacji ludzkości poprzez budowę społeczeństwa komunistycznego. Trudno dziś rozstrzygnąć pytanie o przyszłość tych idei i kon-

cepcji. Teraźniejszość skłania nas do pewnego sceptycyzmu.

Cenniejsze od własnych rozwiązań Habermasa wydaje się ukazanie złożoności kwestii moderny i postmodernizmu oraz naświetlenie głównych dylematów myślowych naszej epoki, gdy rozum bywa zmuszany do burzenia tego, co sam przedtem ustanowił, gdy staje on przed coraz to nowymi i trudniejszymi zadaniami. Próby wyjścia poza dyskurs moderny okazują się najczęściej nowymi wersjami myślenia modernistycznego, zamiast postulowanej emancypacji wprowadzają nowe formy panowania. Posługując się cytowaną wyżej metaforą ślepej plamki, w której nieświadome zagnieżdża się w świadomości, możemy powiedzieć, że każde odkrycie pola uprzednio zakrytego przez tę plamkę prowadzi jedynie do jej przesunięcia, a więc do zakrycia nowego obszaru. W tym świetle nie traci aktualności pytanie stawiane przez Habermasa, czy próby myślenia postmodernistycznego nie są jedynie przejawami antymodernizmu? Możemy wobec tego zapytać po prostu, czy postmodernizm w ogóle istnieje? Próbując odpowiedzieć na te pytania zauważmy, że czynnikiem determinującym procesy kulturowe epoki moderny stała się nauka tworząca podstawy rozwoju cywilizacji przemysłowej, której istotą jest techniczne nastawienie do rzeczywistości. W ten sposób świat człowieka stał się polem rozwoju pewnej, wywodzącej się z nauk przyrodniczych, formy racjonalności, która została przeniesiona na wszystkie dziedziny kultury. Pytanie o koniec moderny można więc sprowadzić do kwestii, czy dominacja technicznego stosunku do rzeczywistości ma swój kres i czy istnieje jakaś alternatywa wobec cywilizacji współczesnej?

Warto przypomnieć tu słowa Edmunda Husserla z 1935 roku, poświęcone kryzysowi kultury europejskiej: "Narody europejskie są chore, sama Europa, powiada się, przeżywa kryzys. Bynajmniej nie brak tu znachorów. Wręcz zalewają nas strumieniem naiwnych i niedowarzonych propozycji reform"<sup>17</sup>. Husserl zauważa, że do walki z kryzysem potrzebne jest określenie, na czym polega istota fenomenu "Europy". Widzi ją w filozofii greckiej i wyrosłej z niej kulturze naukowej, która przekształciła całą kulturę duchową i związany z nią sposób bycia człowiekiem: "Kultura naukowa wyznaczona przez ideę nieskończoności oznacza zatem zre-

wolucjonizowanie całego sposobu bycia człowiekiem jako twórcą kultury. Oznacza także zrewolucjonizowanie dziejowości, która teraz jest dziejami stawania się kultury skończonej kulturą nieskończonych zadań<sup>18</sup>. Jeśli droga, po której kroczy tak określona kultura, jest drogą nieskończoną, to zawsze grozi jej kryzys, który w gruncie rzeczy będzie pozornym fiaskiem racjonalności. Pozornym, bo wynikającym jedynie z jej niedostatku. "Istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyciężający ostatecznie naturalizm. Największym niebezpieczeństwem dla Europy jest zmęczenie"<sup>19</sup>. Husserl przeciwstawia się zalewającej w owym czasie Europę fali irracjonalizmu. W miejsce zanegowania racjonalności cywilizacji naukowo-technicznej głosi potrzebę radykalizowania myślenia i sięgnięcia refleksją do podstaw nauki w świecie przeżywanym, bowiem racjonalność ograniczona do nauk ścisłych stoi na równi z racjonalnością piramid egipskich<sup>20</sup> - możemy z godną podziwu precyzją i przemyślnością realizować zupełnie bezsensowne projekty. Jeśli nie chcemy popaść w barbarzyństwo, to musimy naszą myślą objąć tę sferę, z której owe projekty wyrastają, a więc sferę naszego życia codziennego. Odpowiadając na zarzuty, że postawa ta jest konserwatywna, pisze Husserl: "Wydaje mi się, że ja, rzekomy reakcjonista, jestem dużo bardziej radykalny i dużo bardziej rewolucyjny niż ci, którzy dziś pozują na radykałów"<sup>21</sup>.

Diagnoza postawiona przez Husserla ponad pięćdziesiąt lat temu wydaje się aktualna do dziś. Kolejne kryzysy kulturowe i fale zwątpienia, próby zerwania z Europą i poszukiwania nieinstrumentalnego stosunku do rzeczywistości są zupełnie naturalnym skutkiem uświadomienia sobie przez ludzkość faktu, że idzie ona drogą, która jest w swej istocie nieskończona i wymaga "nieskończonej walki".

Dyskutując o końcu moderny i o postmodernizmie, możemy postawić sobie, za Husserlem, pytanie, czy kultura europejska nie staje dziś wobec kolejnej fali zwątpienia, w której pojawiła się nowa grupa "znachorów" pełnych "naiwnych i niedowarzonych propozycji reform".



Przypisy:

<sup>1</sup>J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985. Vierte Auflage 1988, s. 16.

<sup>2</sup>Ibidem, s. 13-14.

<sup>3</sup>Ibidem, s. 27.

<sup>4</sup>Ibidem, s. 110.

<sup>5</sup>Ibidem, s. 65.

<sup>6</sup>Ibidem, s. 71.

<sup>7</sup>Ibidem, s. 115.

<sup>8</sup>Ibidem, s. 123.

<sup>9</sup>Ibidem, s. 121.

<sup>10</sup>Ibidem, s. 123-124.

<sup>11</sup>Ibidem, s. 114, 129, 162.

<sup>12</sup>Ibidem, s. 361.

<sup>13</sup>Ibidem, s. 184.

<sup>14</sup>Ibidem, s. 185-186.

<sup>15</sup>Ibidem, s. 189.

<sup>16</sup>Ibidem, s. 360.

<sup>17</sup>E. Husserl: Kryzys kultury europejskiej i filozofia. "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 1983, t. 29, s. 318.

<sup>18</sup>Ibidem, s. 327.

<sup>19</sup>Ibidem, s. 347.

<sup>20</sup>Ibidem, s. 343.

<sup>21</sup>Ibidem, s. 337.