

Wanda Kamińska

Katedra Filozofii PAP Słupsk

ONTOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE ZAŁOŻENIA POSTMODERNIZMU

1. Między formacją kulturową a kierunkiem filozoficznym

Na temat postmodernizmu powiedziano i napisano w ostatnim dwudziestoleciu dosyć dużo. Jesteśmy świadkami swoistego sporu o postmodernizm. Przybiera on coraz częściej formę sporu o optymalną koncepcję filozofii. Czy ma ona stanowić namysł nad formacją kulturową, preferując uogólnienie wyników nauk społecznych i kulturoznawczych, czy ma być – zgodnie z wzorcami tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej – refleksją nad całością rzeczywistości? Nie brakuje zwolenników obu rozwiązań. Rozpoznanie odrębności tych koncepcji w kontekście prowadzonego sporu jest możliwe dzięki wnikliwej analizie założeń postmodernizmu rozumianego jako współczesny kierunek filozoficzny. Przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszym artykule są jego ontologiczne i antropologiczne założenia.

Wydaje się, że spór o postmodernizm jest spowodowany ogromną wieloznacznością samego terminu, a precyzyjniej rzecz ujmując – pomieszaniem wielu znaczeń na różnych płaszczyznach refleksji humanistycznej. W pracy tej odróżniam znaczenie postmodernizmu jako kategorii kulturoznawczej od znaczenia filozoficznego. Przyjęcie takiej perspektywy badawczej – filozoficznej, metaprzmiotowej – pozwala na określenie istotnych cech namysłu autorów *uznanych* w literaturze filozoficznej za postmodernistów. Zaliczam do nich Michaela Foucaulta, Jacquesa-Françoisa Lyotarda, Jacquesa Derridę, Jacquesa Baudrillarda, Otto Marquarda, Richarda Rorty'ego, Gillesa Deleuze'a, a z polskich autorów – Zygmunta Baumaną. Autorzy ci nie stanowią jednego środo-

wiska akademickiego. Spośród nich wyłącznie Lyotard nie występuje przeciwko zaliczaniu go do grona postmodernistów. Swoje refleksje formułując opierając się na różnych dziedzinach wiedzy, na różnych słownikach, podlegają inspiracji różnych filozofów. A jednak – wiele ich łączy. W moim przekonaniu wspólnie kreują podobny typ namysłu filozoficznego, który prowadzi do ściśle określonego modelu ontologicznego. Ten natomiast decyduje o preferowanych rozstrzygnięciach antropologicznych, epistemologicznych, etycznych.

Najogólniej terminem *postmodernizm* określa się różne nurty współczesnego antyfundamentalizmu. Andrzej Szahaj proponuje podział postmodernizmu na neopragmatyzm Rorty'ego oraz neostrukturalizm Lyotarda¹. Stanisław Czerniak sugeruje, aby postmodernizm postrzegać jako „nie tyle pewną doktrynę filozoficzną, ile sposób uprawiania filozofii w socjologicznym rozumieniu tego słowa”². Według słów Stanisława Czerniaka „mówić o postmodernizmie to kreować pewien nie istniejący byt historyczno-filozoficzny, aby następnie opisać go językiem pozorującym własną odrębność od języka Nietzschego, Jamesa czy późnego Wittgensteina”³. Autor dowodzi, że postmodernizm stanowi określony zbiór postulatów metafizycznych, jest receptą na to „»jak« uprawiać filozofię spełniającą warunki »samowiedzy kulturowej« ludzi współczesnych”⁴. W moim przekonaniu zaprezentowane stanowiska są słuszne w odniesieniu do postmodernizmu. Jest on bowiem kierunkiem filozoficznym, który stanowi kontynuację nietzscheanizmu, poststrukturalizmu, egzystencjalizmu. Formułuje swoje rozstrzygnięcia, opierając się na osiągnięciach szeroko pojętej współczesnej humanistyki (określanych mianem samowiedzy kulturowej). Jest kierunkiem metafizycznym.

Interpretatorzy są zgodni co do głównych cech postmodernizmu jako filozofii. Andrzej Szahaj zalicza do nich następujące tezy⁵:

1. zmierzch *Wielkich Narracji*, tzw. metanarracji (w rozumieniu Lyotarda – formy określonych tradycji filozoficznych), które stanowiły

¹ *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj. Warszawa 1996, s. 45.

² *Ibidem*, s. 14.

³ *Ibidem*, s. 15.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 19.

- do niedawna płaszczyznę odniesienia dla wyborów światopoglądowych, etycznych, poznawczych,
2. wielość kulturowych wizji świata,
 3. lokalna ważność znaczeń i sensów,
 4. bunt wobec uniwersalistycznych recept,
 5. kultura jako intertekstualna zależność,
 6. język jako narzędzie efektywnej komunikacji i kreacji kulturowej, jako nośnik zmiany kulturowej, nie zaś jako sposób odzwierciedlania rzeczywistości,
 7. nieufność wobec Rozumu i Postępu.

Podane tezy, będąc zbiorem określonych przez postmodernistów postulatów, stanowią jednocześnie zbiór określonych sformułowań – ujawniają przekonania autorów w ich porządku przedmiotowym. Można określić jeszcze jedną płaszczyznę refleksji, na której dochodzi do połączenia przyjętych przez nich perspektyw badawczych. Jest ona sformułowana przez refleksję etyczną. Wszyscy autorzy podkreślają etyczne implikacje poszczególnych dyscyplin wiedzy (np. historycznej – Foucault, socjologicznej i kulturoznawczej – Bauman, tekststualnej – Derrida). Określenie koncepcji ontologii i antropologii w omawianym ujęciu wymaga innego porządku – metapredmiotowego. Z tego bowiem miejsca można dopiero rozważać merytoryczną wartość postmodernistycznych konstatacji.

2. Ontologiczne założenia postmodernizmu: astrukturalność bytu, hiperrealizm rzeczywistości

Postmodernizm określony jest mianem afundamentalizmu i antysubstancjalizmu. Jaka treść kryje się za tymi ontologicznymi kategoriami? Jak możliwe jest ugruntowanie refleksji metafizycznej (wszak krytyka tej ostatniej odsłania implikacje, pozostające w tej samej płaszczyźnie badawczej) na wynikach obserwacji rzeczywistości kulturowej, historycznej, społecznej... A jednak z takim typem namysłu mamy do czynienia w przypadku postmodernizmu. Należy zwrócić szczególną uwagę na fakt wynikania określonego modelu ontologicznego z przedstawianej refleksji. Otóż zapis metahistorycznej refleksji Foucaulta, metatekstualnej Derridy, socjologicznej Baumana prowadzi do konstatacji ontolo-

gicznych, które przyjmują formę negacji klasycznej metafizyki. Nie przypadkiem panuje tu przekonanie o **wylączności** przygodnych form bytowych w sensie form kulturowych. Wydaje się, że w pracach autorów dochodzi po raz kolejny do głosu problem poszukiwania „prawdy bytu” Heideggera. Rozważmy argumentację autorów.

Zdaniem Lyotarda i Baumana zbyt szybko pozwoliliśmy sobie wmówić istnienie struktury rzeczywistości. Podstawą tych wniosków jest obserwacja współczesnych przemian w kulturze. Zdaniem postmodernistów w obecnej dobie zacierą się różnica między realnie istniejącym obrazem a obrazem wymyślonym. Za J. Baudrillardem Bauman i Derrida wskazują, że żyjemy w świecie *symulakrów* – kopii, która nie ma oryginału, znaku bez odniesienia, mapy bez terytorium⁶. Kultura współczesna jest „paradą oszustów” pojęć, obrazów, symboli, które udają, że znaczą, symulują znaczenie⁷. Kultura taka kreuje „rzeczywistość hiperrealną [...], w której cała codzienna rzeczywistość: polityczna, społeczna, historyczna, ekonomiczna, jest inkorporowana w symulacyjny model hiperrealizmu [...]. Rzeczywistość ta przekształciła się w grę rzeczywistości, radykalnie odczarowaną”⁸. W modelu tym nierealność jawi się jako główny komponent rzeczywistości, którą uważa się za realną. Deleuze i Guattari powiadają, że świat ma postać kłacza: „Nie ma [w nim – W.K.] punktów czy opozycji, jakie znaleźć można w strukturze, drzewie, korzeniu. Są tylko linie [...]. Kłacz nie podlega żadnemu modelowi strukturalnemu czy generatywnemu. Obca jest jemu wszelka idea osi genetycznej, jak i struktury głębokiej”⁹. W moim przekonaniu rozumienie zagadnienia hiperrealizmu bez znajomości prac Baudrillarda w dziedzinie semiotyki, podążającego śladami Saussure’a i strukturalistów, jest skazane na uproszczenie. Nie sposób przeanalizować całej linii dowodzenia Baudrillarda, lecz warto choć nadmienić, że kluczem do rozumienia hiperrealizmu jest pojęcie kodu. Kod to binarny kod technologii komputerowej, biologiczny kod DNA, cyfrowy kod stosowany w telewizji i przy zapisie dźwięków, a także kod technologii

⁶ A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław 1996, s. 167.

⁷ Ibidem.

⁸ J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*. W: tegoż, *Selected Writings*, s. 20.

⁹ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Kłacz*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, 1-3.

informatycznej. Baudrillard zauważa, że epoka kodu zajmuje dzisiaj miejsce epoki znaku. Kod decyduje o rzeczach, kopiując je. Rozróżnienie między kopią a oryginałem staje się coraz częściej zbędne. Obserwacja systemów społecznych doprowadza do wniosku, że kod podnosi symulację do bezprecedensowej rangi w życiu społecznym¹⁰. W rzeczywistości simulacrum – zdaniem Baumana – „obrazy są rzeczywistsze od rzeczywistości, której rzekomo są obrazami, w jakim wszystko jest przedstawieniem – a przeto różnicy między przedstawieniem a tym, co przedstawienie przedstawia, nie da się już przeprowadzić”¹¹. Derrida i Bauman, którzy stwierdzają niemożność nazwania struktury bytu w tradycyjnie przyjętych formułach, nie konstatują jednak jej braku.

Metafora kłacza oraz *simulacrum* współbrzmi z inną metaforą: chmury, rafy koralowej, labiryntu, gąszczu, sieci. Te literackie określenia odzwierciedlają postmodernistyczny model ontologiczny, którego najważniejszymi cechami są: dynamika, nieustrukturalizowana złożoność, afundamentalizm oraz antyesencjalizm. Cechy te suponują wyłączne istnienie przygodnej rzeczywistości. Wydaje się, że przygodność ta dotyczy w omawianym ujęciu rzeczywistości historycznej, kulturowej, ekonomicznej etc. Przekonanie o ich wyłączności powoduje konstatację wyłączności przygodności (przygodności w znaczeniu ontologicznym). Jest to swoiste przesunięcie znaczenia z porządku nauk szczegółowych na porządek teorii bytu. Odsłania – między innymi – swoistą nieusuwalność metafizyki z refleksji nauk niefilozoficznych. Poszukiwanie ontologii można odczytać w następującej refleksji Baumana: „Jeśli wszystko co jest, jest powierzchnią, to pojęcie powierzchni nie ma sensu. Potrzebujemy pojęcia głębi, by mówić o »powierzchni«”¹². Dodaje jednak, że za wskazówką Derridy pojęcia struktury głębinowej używać należy jako „ślądu pozostawionego po czymś, co emancypacja powierzchni wymazała...”¹³. Czyżby zatem nadmiar przygodności zdecydował o braku struktury bytu? Bauman podkreśla, że przygodności – a ściślej – przypadkowości nie należy rozumieć w znaczeniu dowolności: „Opisujemy świat,

¹⁰ J. Lechte, *Panorama współczesnej myśli humanistycznej*. Warszawa 1999, s. 403.

¹¹ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995, s. 49.

¹² *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996)*, red. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1997, s. 106.

¹³ *Ibidem*.

który nie jawi się nam jako rozmazany i dowolny, bo też wcale taki nie jest. Ten świat powstał wskutek pewnego procesu, którego zrozumienie jest naszym zadaniem”¹⁴. Świat widziany oczami postmodernistów jest rzeczywistością, podlegającą określonemu procesowi rozwoju, którego znajomość pozwoliłaby na rozpoznanie istoty rzeczywistości i jego dynamiki. Zatem geneza, ruch, prawidłowości zmiany odczytane na gruncie nauki miałyby stanowić podstawę określonego ontologicznego modelu rzeczywistości.

Teza o braku struktury bytu (w tradycyjnym znaczeniu) prowadzi do krytyki klasycznej metafizyki oraz epistemologii. Zdaniem Rorty’ego i Deleuze’a pojęcia zaczerpnięte z klasyki – *arche*, *telos*, *eidos*, *Bóg*, *człowiek*, *podmiot* – zawsze w historii przybierały kształt jakiejś tożsamości. Poszukiwanie istoty, zasady, natury formułuje określony typ uniwersalizacji, konstatujący podobieństwo, a nie różnicę. Postmoderniści formułują przekonanie, że istotą bytu jest *obecność*. Cała tradycja pomiędzy Platonem a Heglem nazwana jest *filozofią tożsamości*. Prawda jako *aletheia* (nieskrytość), będąc formą zgodności, tożsamości zawęża swoją perspektywę do preferowanych przez siebie cech. Zawężenie to jest przyczyną arbitralności wpisanej w tradycyjny sposób uniwersalizacji. Deleuze dowodzi, że metafizyka obecności przywiodła przy pomocy kluczowych swoich pojęć do „naukowo-technicznego, sterowalnego urzędnika świata” (za Heideggerem). Descombes powiada, że tradycyjny sposób postrzegania rzeczywistości cechuje „poczwórne jarzmo”: To Samo, Podobne, Analogiczne i Negatywne. Stają się one „kulturowo utrwalonymi ramami dla myśli”¹⁵. Klasyczna ontologia oraz epistemologia ugruntowują określony porządek społeczny. Wynika on ze *sposobu myślenia*, formułuje określony *sposób bycia*. W przekonaniu Derridy i Deleuze’a klasycznej myśli brakuje percepcji różnorodności, od której zbyt szybko abstrahujemy, nadając jej statyczne pojęcia. Tymczasem: *różnica* istnieje. Właśnie ona powinna być podstawą przewartościowania dawnej ontologii. Nie przypadkiem Vincent Descombes wprowadza za Derridą pojęcie „pierwotnego opóźnienia” w bycie. Jest to rodzaj dowodu na niedoskonałość bytu, jeśli następuje jego ciąg dalszy w postaci wydarzeń, czasu, kultury, przyrody etc. Metafizyka tradycyjna,

¹⁴ Ibidem, s. 50.

¹⁵ B. Banasiak, *Bez różnicy*, W: G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 13.

w przekonaniu postmodernistów, nie zauważa tych zmian. Derrida proponuje „logikę uzupełnienia” tradycyjnie pojętej nauki o bycie. *Nieobecność* i *różnica* korespondują z Nietzscheańską kategorią *pozoru*, która jest odrębną, samoistną kategorią. Nie jest ona prostym przeciwieństwem modelu i istoty. Jest raczej próbą odszukania miejsca dla tych kategorii w sensie istniejącej rzeczywistości.

Obok *różnicy* Derridy i *rizomatyki* Deleuze’a, pojawia się kolejna teza, która określa ten sam model ontologiczny. Bauman głosi potrzebę *ontologizacji etyki*. Jest ona próbą nie tylko „ocieplenia” metafizyki, ale i nadania jej nowego sensu. Byt nie oznacza już chłodnej, intelligibilnej struktury. Jest on w swojej całości, rozpatrywanej dynamicznie, odkrywaniem sensu prawdy *działającej się rzeczywistości*, która przestaje być wyłącznie arystotelesowską prawdą kategorii i spekulacji.

Postmodernistyczne refleksje postmodernistycznych autorów współbrzmiały z namysłem Heideggera, Nietzschego, Levinasa. Stanowią o swoistym przedłużeniu intelektualnej drogi zapoczątkowanej przez tych autorów. Chodzi w niej o odszukanie takiego typu modelu rzeczywistości, który będzie odpowiadał współczesnej strukturze nauk, który będzie wyjaśniał różnorodność. W refleksji tej dochodzi do głosu problem rozumienia bytu i niebytu. Byt naturalny, istniejący w przyrodzie, w oczach filozofów francuskich oznacza tożsamość, a byt historii oznacza różnicę, dzięki której możliwa jest zmiana form kulturowych. Czy w tożsamości jest miejsce na różnicę? Czy w bycie jest miejsce na nie-byt? „Odróżnić się od czegoś to znaczy nie być tym czymś – a że nie-byt jest częścią tego, co jest nieuniknione jest włączeniem nicości (nie-bytu) w byt”¹⁶. Problem dualistycznej ontologii jest centralnym tematem tekstów postmodernistów, choć niekiedy zakrytym przez ich literackość i metaforykę. Ontologia ta stawia problem sensu czasu, historii, kultury. Descombes powiada, że „fenomenologiczne pojęcie czasu, jakie Husserl, jak uznano, rozwinął w swej ostatniej filozofii, uchodziło za klucz do pytania o historię, będącego filozoficzną stawką tego pokolenia. Chodziło o włączenie nieobecnego w obecne (wczoraj i jutro w dziś)”¹⁷. Do dziś ten problem nie został rozstrzygnięty. Tak często podkreślana przygodność bytu stawia na powrót pytanie o jego sens.

¹⁶ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa 1997, s. 46.

¹⁷ *Ibidem*, s. 77.

Czym jest historia w swojej, dziś już dobrze zmierzonej, zmienności? Różnica, hiperrealność, pozór są kategoriami nie-bytu. Czy jest on nicością? Jeśli tak, to jak ją zrozumieć? Pytania te czekają na odpowiedź metafizyków.

Wraz z negacją struktury bytu pojawia się teza o niemożliwości rozpoznania jego całości. Jeśli pojawia się *całość*, to w znaczeniu *systemu różnic*. Wydaje się, że heraklityjski model świata powraca w teorii postmodernistów do łask. Refleksja ontologiczna postmodernistów dowodzi nieusuwalności metafizyki, a jednocześnie każe szukać odpowiedzi na pytanie: Jak objąć *całość* bytu, jeśli kultura, świadomość historii, wyniki nauk szczegółowych, społecznych przemawiają za różnorodnością form, której nie da się zunifikować? Rizomatyka Deleuze'a określana jest mianem antysystemowej ontologii społecznej. Jacek Sójka wskazuje na Heglowskie rozumienie *całości*, która staje się swoistą totalnością. Dzieje jako dynamiczna struktura stanowią *całość*, która rozwija się „ponad głowami jednostek”¹⁸. Ten typ *całości*, zwanej systemem społecznym, kulturą, historią jest wszechogarniający, totalitarny. Czy ontologię można wywieść z namysłu nad kulturą, historią etc.? Zawężenie znaczenia pojęcia *rzeczywistość* do znaczenia formacji kulturowej czy historycznej ma swoje określone implikacje. Dotykamy tutaj istoty problemu, swoistej *aporii* postmodernistycznej refleksji. Okazuje się, że cechy świata kulturowego rejestrowane przez postmodernistów odślaniają powierzchnię, która suponuje strukturę, głębię, możliwe do odczytania wyłącznie w perspektywie ontologicznej. W innej perspektywie będziemy mieli do czynienia z ekstrapolacją wyników nauk na *całość* opisywanej *rzeczywistości*. Zatem konieczna byłaby zmiana perspektywy preferowanej na ontologiczną, co pociągnęłoby przewartościowanie krytyki metafizyki, na gruncie której pytanie o sens historii czy kultury nie jest pytaniem o *całość* *rzeczywistości*, lecz o jej część. Konstatacje postmodernistów są w pełni uzasadnione w ramach przyjętej przez nich perspektywy, ale trzeba podkreślić, że zawężenie tej ostatniej prowadzi do negacji możliwości uprawiania metafizyki. W ontologicznej refleksji postmodernistów nie jest najważniejsza, jak się wydaje, fundamentalna krytyka klasycznej metafizyki i substancji. Centralnym

¹⁸ J. Sójka, *Pojęcie totalności*. W: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* red. T. Kostyrko. Warszawa 1994, s. 86.

jej zagadnieniem jest problematyka warunków połączenia ontologicznych implikacji kulturoznawstwa, historii (może nawet całej humanistyki) z tradycyjnym modelem klasycznej metafizyki.

Przedstawione tezy ontologiczne suponują określony porządek w analizach antropologicznych.

3. Antropologiczne założenia postmodernizmu: nieuchwytna tożsamość

Kluczem do rozumienia postmodernistycznej koncepcji człowieka jest określona wizja społeczeństwa. Foucault, Lyotard i Bauman nie szczędzą słów krytyki pod adresem współczesnych społeczeństw. Stanowią one doskonale zaprojektowane systemy do kontrolowania swoich członków. Ludzie stają się elementami systemów sprawowania władzy. Rzeczywistość jest systemem, siecią, gąszczem. Do wniosku tego Lyotard dochodzi poprzez analizę systemu cząsteczek mikrostruktury świata, Bauman – poprzez analizy socjologiczne, Foucault – poprzez historyczną analizę funkcjonowania instytucji. *Strategia walki politycznej* staje się czynnikiem konstytuującym nie tylko przestrzeń władzy, instytucjonalizacji, które określają miejsce człowieka w społeczeństwie. Miejsce to z kolei określa podmiotowość człowieka. System władzy formułuje nie tylko jego światopogląd, ale i moralność, zwaną moralnością *społecznie przyzwoloną*. Zdaniem Baumana rzeczywistość społeczna jest tzw. rynkiem konsumenckim. Przytoczone wyniki badań socjologicznych odsłaniają mechanizmy, które leżą u podstaw tzw. cywilizacji konsumpcyjnych. Okazuje się, że zachodnia socjotechnika osiągnęła szczególnie poziom badań, które pozwalają na doskonale kontrolowanie świadomości społecznej. Na podstawie badań można określić czas dezaktualizacji najważniejszych czy raczej najmodniejszych (w świadomości społecznej) pojęć. Bauman pokazuje, w jaki sposób takie pojęcia jak „wolność dla wszystkich”, „filozofia sukcesu”, „wysiłek ludzi” zmieniły swoje znaczenie na przestrzeni kilkudziesięciu lat funkcjonującego modelu społeczeństwa. I oto wniosek: „Konkurencja nie decyduje już dziś o obliczu kapitalizmu. Dawno temu przestał on oznaczać »wolność dla wszystkich«, terytorium bez granic, żyzną glebę dla pomysłowości, inicjatywy i siły mięśni. Stał się natomiast systemem o wysokim stopniu organizacji, sterowanym i

kontrolowanym za pośrednictwem ograniczonej i stale malejącej liczby ośrodków kontroli, z których każdy wyposażony jest w coraz potężniejsze i coraz bardziej kosztowne technologie gromadzenia i przetwarzania informacji”¹⁹. Poważanie, status społeczny określonych zawodów, ludzkie pragnienia, ze szczególnym uwzględnieniem pragnień inteligencji, są materiałem

w oczach sprawujących władzę – tzw. rozgrywających. Zarówno wolność, jak i wszelkie wartości moralne stają się przedmiotem manipulacji. Napiśże Bauman: „Nowoczesne społeczeństwo różni się od swych poprzedników postawą ogrodnika raczej niż strażnika reguł gry”²⁰ – cechuje je nieustanna troska o „utrzymanie porządku społecznego”. Dlatego wolność życia w takim społeczeństwie kojarzy się bardziej z reglamentacją niż z autentyczną wolnością.

Foucaulta interpretacja pracy Jeremy Benthama pt. *Panopticon*²¹ dała początek opisom postmodernistycznej wizji społeczeństw. Dziś *panopticon* jest symbolem kontrolowalnych społeczeństw. Pełny tytuł pracy Benthama brzmiał: *Panopticon, czyli dom nadzoru, zawierający ideę nowych zasad budowy wszelkich zakładów, w których osoby wszelkiego rodzaju mają być trzymane pod nadzorem, a w szczególności domów poprawczych, więzień, domów pracy przymusowej, przytułków, manufaktur, domów dla obłąkanych, lazaretów, szpitali i szkół, wraz z planem zarządzania dostosowywanym do tychże zasad*²². *Panopticon* jest uniwersalną maszyną do kontrolowania. Jako taka ma szczególne usytuowanie przestrzenne (analogie do życia w wielkich aglomeracjach miejskich), nad pensjonariuszami trzymają pieczę młodszy dozorca oraz główni inspektorzy, którzy „widzą nie będąc widzianymi”²³ – ich wola „jest czymś w rodzaju spustu i determinanty zachowania pensjonariusza”²⁴. Bauman porównuje model *panopticonu* do modelu społecznego sformułowanego przez Talcotta Parsonsa. Model ten, określający równowagę życia w społeczeństwie, w ujęciu Baumana nabiera treści pejoratywnych. Takie pojęcia jak *moralna edukacja*, *kulturowa inte-*

¹⁹ Z. Bauman, *Wolność*, przekł. J. Tokarska-Bakir. Kraków 1985, s. 73.

²⁰ Ibidem, s. 15.

²¹ *The works of Jeremy Bentham*, t. 4. Edinburg 1843.

²² Z. Bauman, *Wolność ...*, s. 6.

²³ Ibidem, s. 20.

²⁴ Ibidem, s. 21-22.

*gracja, konsensus, zespół wartości, „regulacja przez zasady”*²⁵ tworzą w tej interpretacji rodzaj „racjonalno-emocjonalnej natury społecznej integracji” i wiedzy. Odpowiedzialny jest za to świat, stanowiący odpowiednik milczącego spojrzenia nadzorczy w *panopticonie*.

Liotard określa dzisiejsze zachodnie społeczeństwo również w kategoriach zniewolenia. Sprawiedliwość społeczna, ugruntowana tzw. prawdą naukową, jest mierzona wydajnością systemu, jego efektywnością. Zdaniem Lyotarda „zastosowanie tego kryterium do wszystkich naszych gier nie jest pozbawione pewnego łagodnego lub ostrego terroru: bądźcie operacyjni, to znaczy współmierni, albo zniknijcie”²⁶. Lyotard nazywa ten rodzaj stanowienia o losach społeczeństw „logiką większej wydajności”, krytykując prymat społeczno-ekonomicznego, kontrolującego z natury, modelu rzeczywistości. Na marginesie tak określonej wizji społeczeństwa pojawia się pytanie: jak żyć, by nie mieć poczucia uczestniczenia w, z góry zaplanowanych, jakoś nie bardzo już *własnych* przedsięwzięciach, decyzjach, marzeniach, planach? Tym, co formułuje istotę społeczeństwa panoptycznego w ujęciu Foucaulta, Baumana, Lyotarda jest strategia władzy. Foucault stwierdza, że władza nie ma już dzisiaj podmiotu, tzn. nie sprawuje kontroli nad społeczeństwem w postaci odrębnej grupy ludzi. Władza jest relacją ukrytą pośród wielu innych – społecznych, ekonomicznych, rodzinnych, seksualnych. Zdaniem Foucaulta, formy dominacji władzy są wbudowane we wszystkie mikrorelacje, konstytuując je. Obok tezy „władza bez podmiotu” pojawia się jeszcze druga: „władza pochodzi z dołu”. Teza ta podkreśla podział na mikro- i makrokonteksty władzy.

Liotard, Rorty, Bauman podważają dotychczasowy sposób modelowania społeczeństw na wzór jednej osoby (czyt. jednej natury ludzkiej). Modelowaniu temu zagraża ukryty, wewnętrzny totalitaryzm z racji jednej miary, tkwiącej w tym swoistym profilowaniu społeczeństw, dlatego należy zrezygnować z haseł o tworzeniu „nowego” rodzaju istoty ludzkiej. Stąd bierze swoją siłę często przywoływane przez postmodernistów hasło o szacunku dla różnorodności, prywatności i odmienności osób. Zdaniem autorów, liberalny model społeczeństwa spełnia te warunki. Rorty argumentuje tę pozytywną stronę liberalizmu w następu-

²⁵ Ibidem, s. 28.

²⁶ J. M. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przekł. M. Kowalska, J. S. Migasiński. Toruń 1997, s. 72

jący sposób: „Celem liberalnego społeczeństwa jest nie wynalezienie czy wykreowanie czegośkolwiek, lecz po prostu maksymalne ułatwienie ludziom osiągnięcia ich fantastycznie odmiennych, prywatnych celów, bez czynienia sobie nawzajem krzywdy”²⁷. W myśl tych postulatów postmoderniści głoszą konieczność innego rodzaju społecznej integracji.

Wizja człowieka w omawianym ujęciu pozostaje w tradycji formułowanej przez ostatnie dziesięciolecia przez pozytywizm, marksizm, egzystencjalizm i strukturalizm. Wszelkie rodzaje uwikłania człowieka w społeczeństwo przeanalizowane w aspekcie historycznym dowodzą istnienia procesu modelowania pojęcia *człowiek*, w zależności od koncepcji społeczeństwa, sposobu sprawowania władzy, od kultury. *Modelowanie* to jest stałym zjawiskiem, jednak dzisiaj przybiera ono formę szczególniego ubezwłasnowolnienia. *Panopticon* nie jest systemem absolutnie kontrolowalnym, a człowiek nie jest wyłącznie jego pochodną. Krytyka nowoczesnego państwa stanowi przesłankę do określenia koncepcji człowieka, który – z jednej strony – jest opisany kategoriami *zniewolenia*, z drugiej – kategoriami *wolności*. Zatem pomimo rozpoznanej przez naukę relacji, łączącej formy kultury i znaczeń człowieczeństwa, formy władzy i struktur w społeczeństwach, wolność człowieka jest możliwa. Postmoderniści twierdzą, że porządek antropologiczny dotychczas był uformowany przez ściśle określony porządek filozofii społecznej. Są przekonani, że czas skończyć z tą perspektywą. Człowiek postrzegany jako element systemu społecznego jest jednocześnie jego wytworem i kreatorem. Jeśli tak, to pojawia się ważne pytanie: Czym jest „proces cywilizowania” człowieka? Jak ustrzec się przed naukowym manipulowaniem tym procesem? Jak naukowo uprawomocnić wolność? Aby odpowiedzieć na te niełatwe pytania, trzeba spełnić jeden warunek: określić koncepcję wolności. W omawianym ujęciu wolność jest kategorią antropologiczno-etyczną. Jest najważniejszą cechą człowieka.

Foucault odrzuca „tradycję Augustyńskiej duchowości”, która, jego zdaniem, za najgłębszą tożsamość człowieka uważa więź z bliźnimi, istnienie wspólnej wszystkim natury, a dotarcie do niej oznacza dotarcie do rzeczywistej jaźni człowieka”²⁸. Dla Foucaulta potrzeba *bycia do-*

²⁷ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*. W: „Nie pytajcie mnie kim jestem...” *Michael Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek. Poznań 1998, s. 30.

²⁸ *Ibidem*, s. 32.

brym nie wynika z *upodobnienia* do wszystkich. Postmoderniści zgodnie stwierdzają brak niezmiennej, ahistorycznej natury człowieka. Dlatego też postulują brak bezwarunkowych zobowiązań moralnych spowodowanych taką naturą. Powiada nieco przewrotnie Rorty, że należy do tych filozofów, którzy rezygnują z ambicji znalezienia czegoś stabilnego, czegoś, co stanowi kryterium wartościowania oraz obowiązującej rzeczywistość przygodności. Dlatego też należy ograniczyć podział człowieka na rozum i namiętności, używanie opozycji pomiędzy racjonalnym i nieracjonalnym zachowaniem.

Zdaniem Baumana takie słowa jak „społeczeństwo” czy „system” powinny być poddane przewartościowaniu. Tak jak społeczeństwo jest (za Parsonsem) „obszarem pryncypialnej koordynacji”²⁹, tak też systemowość systemu nie polega na ściśle określonej, statycznej strukturze elementów, lecz raczej „układa się ona na kształt kalejdoskopowych obrazów z gry napięć, sprzeczności i ambiwalencji, negocjacji i przetargów, porozumień i nieporozumień”³⁰. Różnorodność elementów, ich wieloznaczność, swoisty chaos czy nieprzewidywalność systemu są warunkiem jego dynamiki. Tak postrzegany system społeczny umożliwia postmodernistom postawienie problemu **podmiotu**. Derrida za Heideggerem mówi o konieczności przywołania bliskiej perspektywy jego postrzegania: „Zobaczymy, że właśnie w grze pewnej bliskości, bliskości wobec samego siebie i bliskości wobec bycia tworzy się skierowane przeciwko metafizycznemu humanizmowi i antropologizmowi innego rodzaju wyakcentowanie człowieka, zastępujące, luzujące, uzupełniające to, co ono niszczy na drogach, po których kroczymy, które – zapewne – z trudem opuszczamy i które trzeba poddać badaniu”³¹. Derrida podkreśla relację, jaka wiąże współczesny sposób widzenia człowieka z ugruntowanym w tradycji przekazem metafizyki i antropologii filozoficznej. Relacja ta, zdaniem Derridy, musi być na powrót przemyślana, ponieważ właśnie ontologia i antropologia ugruntowują mylne przekonanie o możliwości wypowiedzenia całej, ostatecznej prawdy pojęciami charakterystycznymi dla nomenklatury tych dziedzin. Tymczasem prawdę o człowieku odkrywają również inne dyscypliny wiedzy, np. socjologia, kulturoznawstwo w jego różnych odmianach,

²⁹ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń 1995, s. 26.

³⁰ *Ibidem*, s. 28.

³¹ J. Derrida, *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 146.

politologia, literatura. Niejednokrotnie wyniki tych nauk burzą pewność klasycznych ontologów i antropologów. Przekonanie o konieczności skonfrontowania wyników nauk szczegółowych, społecznych, kulturoznawczych z rozstrzygnięciami klasycznej filozofii jest cechą przekazu wszystkich postmodernistów. Równie istotną cechą tego przekazu jest założenie, że konfrontacja ta zakwestionuje dorobek klasycznej myśli antropologicznej. Dotykamy tutaj niezmiernie istotnych dwóch problemów: możliwości ekstrapolacji wniosków z badań przeprowadzonych na gruncie nauk niefilozoficznych oraz wpływu, jaki wywierają te wyniki badań na myśl filozoficzną. Gdzie jest granica przekładalności obu typów języków? Gdzie spotykają się perspektywy nauk filozoficznych i niefilozoficznych, skoro wszystkie pragną wypowiedzieć prawdę o człowieku? Problem ten jest widoczny zarówno u Rorty'ego, Foucaulta, jak i u Baumana. O kondycji człowieka Bauman powiada: „Dokonuje się więc chyba nie tylko wyłączenie podmiotu i przelew jego uprawnień na przedmiot, ale i »odpodmiotowienie« przedmiotu: przedmiot nie przejął funkcji poznawczych podmiotu – nikt jej nie przejął, zawisła ona, osierocona i bezpańska, w próżni – czy raczej w wirtualnym świecie elektroniki»³². Nie przypadkiem u Rorty'ego pojawia się postulat wymiany słowa natura czy prawda na pojęcie wolność, które ma adekwatniej określać kondycję człowieka. Wolność jest synonimem niemożności rozpoznania jakiegokolwiek struktury w człowieku. Tak rozumiana nie jest zapośredniczona ani w racjonalności, ani w naturze, ani w żadnym porządku, który ukazywałby godność człowieka. Sposób argumentacji, który dowodzi braku podmiotowości jest u wszystkich postmodernistów podobny. Podważa się możliwość określenia natury ludzkiej i racjonalności, traktując oba argumenty jako jedyne w klasycznej filozofii sposoby uzasadniania moralności. Zdaniem postmodernistów te dwa typy argumentów – z Natury i z Rozumu – formułują każdy wniosek w klasycznej antropologii³³.

Foucault rozważa problem jaźni, Bauman poszukuje indywidualności, Rorty kwestionuje podmiotowość człowieka. Wszyscy kierują uwa-

³² *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996)*, red. A. Zeidler- Janiszewska. Warszawa 1997, s. 101.

³³ Por. C. Geertz, *Anty-antyrelatywizm. W: Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski. Warszawa 1999, s. 38-63.

gę na tę samą problematykę w płaszczyźnie wiedzy, w której prowadzą swoje analizy. Wszyscy stawiają problem uprawomocnienia indywidualności człowieka. Zygmunt Bauman oddziela indywidualność nowoczesną od średniowiecznej. Uważa, że sformułowana przez Hobbesa koncepcja człowieka najbardziej wpłynęła na jej nowożytną formułę. Określa osobę jako jednostkę „gotową”, z cechą szczególną, jaką jest dwoistość. Jest ona cechą w załączku, będąc „czymś, co miałyby dopiero zostać stworzone, co wymaga tresury, regulacji prawnych, wzmocnienia przez władzę, mające na względzie »dobro wspólne« społeczeństwa jako całości»³⁴. *Indywidualność* jest ugruntowana społecznie, zatem jest fenomenem ze wszech miar nadającym się do analiz socjologicznych, które przywodzą do wniosku: „przejmujące doświadczenie »bycia osobowością« i jednoczesnego »posiadania osobowości« [...] stanowią konieczność nałożoną na pewne klasy ludzi przez społeczny kontekst ich życia, którego najistotniejszym aspektem jest brak jednoznacznej i zrozumiałej normy, mogącej dostarczać wyraźnej instrukcji co do ogólnego »projektu życiowego«»³⁵. Fakt *uspolecznienia*, swoistego zanurzenia w bycie społecznym jest niezmiernie istotną cechą antropologii w ujęciu postmodernistów. Analizy współczesnej kultury i przewartościowań, które zachodzą w dzisiejszych społeczeństwach są podstawą dalszych wniosków. Można zauważyć, że filozoficzne kategorie wolność, indywidualum, tożsamość, jednostkowość przyjmują znaczenie kategorii kulturowych. Przykładem tego jest analizowane przez Bauma na pojęcie indywidualności. Współcześnie nabiera ono, jego zdaniem, szczególnych cech. Są nimi: *doświadczenie* (człowiek jako poszukiwacz nowych doznań i przeżyć), *aktywność* (spontaniczność, plastyczność), *poczucie odrębności* (zdolność „samorzutnego bilansowania swych działań, będąc w tym zakresie samowystarczalnym”)³⁶. Zdaniem autora najważniejszą podstawą współcześnie pojętej indywidualności jest *sprawność*, bynajmniej nie moralna. Oznacza ona „cielesną i duchową zdolność wchłaniania rosnącej masy wrażeń i twórczego na nie reagowania, umiejętność działania w szybko zmieniającym się otoczeniu”³⁷. W tych cechach zawiera się *ludzka podmiotowość*, wzorowana na „mo-

³⁴ Z. Bauman, *Wolność...*, s. 47.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 55.

³⁷ Ibidem.

delu masowo – konsumenckiego” społeczeństwa. Jest to przykład charakterystyki podmiotowości czy indywidualności odczytanych w socjo-psycho-społecznym kontekście. Trudno zaprzeczyć jej zasadności, lecz w tym miejscu chcę zwrócić uwagę, że w argumentacji Baumana dochodzi do zmiany znaczenia terminów: podmiotowość i indywidualność. Tracą one swój pierwotny, tradycyjnie filozoficzny sens, zyskują sens kulturoznawczy i psychologiczny. Analogiczne przesunięcia znaczeń można znaleźć również i u innych autorów postmodernistycznych. R. Rorty, podkreślając uwikłanie człowieka w społeczeństwie, głosi zmienność ludzkiej jaźni, która jest wytworem jakiejś grupy – historycznie, kulturowo ukształtowanej. Proces uspołecznienia poprzez dyskursy, języki, władzę tworzy człowieka. Nie rozpoznaje się prawdy o nim, jeśli nie podejmie się analiz jego *lokalności* (ulubione określenie Rorty’ego). Jaźń jest w tym ujęciu wytworem kultury, a nie cechą konstytutywną człowieka. *Człowiek* rozumiany jako „pochodna lokalności” podlega kategoryzacji w ramach prawd tej lokalności. Wydaje się, że redukcja ta jest następstwem obranej perspektywy badawczej. Badany aspekt jest w moim przekonaniu niezmiernie interesujący, ale sugerowanie tezy o jego wyłączności wydaje się nieporozumieniem. Być może decyduje on o zakwestionowaniu podmiotowości.

Postmodernistyczną koncepcję człowieka wyznaczają zatem dwie perspektywy. W jednej człowiek jest pochodną określonego modelu społeczeństwa, w drugiej – jest bytem moralnie autonomicznym. W ujęciu Rorty’ego *autonomia* oznacza prywatność, odrębność – to „odmowa bycia wyczerpująco opisywalnym w słowach, które mają zastosowanie do kogokolwiek innego niż on sam”³⁸. Przedstawioną w *Przygodności, ironii i solidarności* postać zwaną *ironistką* cechuje przede wszystkim świadomość prywatności. Powiada Rorty: „Blake i Baudelaire dzielą z Nietzsche i Heideggerem potrzebę posiadania autonomicznej jaźni w sensie bycia przez siebie wymyśloną”. Rorty nazywa Foucaulta „rycerzem autonomii”³⁹. Być wolnym znaczy być sobą, być sobą znaczy być odrębnym. Można zauważyć swoiste ukierunkowanie analiz i refleksji postmodernistów na problem kreatywności podmiotu. Jak odnaleźć spójność między abstrakcyjnymi formułami typu *homo est individualis substantia rationalis*

³⁸ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*. W: „Nie pytajcie mnie kim jestem ...”, s. 30.

³⁹ Ibidem.

lis naturae z konkretnymi, zadziwiającymi swoją odmiennością, ludźmi? Dotykamy tutaj najważniejszego zagadnienia w tej koncepcji antropologii. Jest nią **inność**. Współbrzmi ona z ontologicznym modelem rzeczywistości – *ontologiczną różnicą* Deleuze’a, z rizomatyką Guattariego, ontologiczną etyką Baumana. Wielu interpretatorów, przywołując w swoich publikacjach kategorię *inności*, zalicza postmodernizm do nurtu antyhumanistycznego, w którym indywidualizm człowieka nabiera pejoratywnego znaczenia. Cechuje go niezależność od wszelkich pozajednostkowych struktur, wolność od zewnętrznych zakazów i nakazów⁴⁰. Trudno się z tym zgodzić, biorąc pod uwagę całość przekazu autorów uznanych za postmodernistów. Jednostka to przede wszystkim *odrębność*. *Singularite* u Deleuze’a to nie tylko jednostkowość, ale też osobliwość, wyjątkowość, coś bardzo charakterystycznego⁴¹. Z powodu swojej niechęci do ogólności, do wszelkich *toż-samości* postmoderniści stwierdzają, że odrębność i wyjątkowość człowieka są jego najważniejszymi przymiotami. Tożsamość nie jest kategorią ontologiczną, epistemologiczną, lecz kulturową. Nabiera też cech kategorii etycznej. Zdaniem postmodernistów poszukiwanie tożsamości, w szczególności tożsamości moralnej, wiedzie przez rozwikłanie problemu inności, a nie natury wspólnej wszystkim ludziom. Można zastanowić się, czy teza o inności istotnie przeczy tezie o wspólnej naturze. Jest raczej konsekwencją poszukiwania prawdy o człowieku. W głosie postmodernistów słychać obawę, aby nie był to człowiek wyłącznie postulowany, lecz realnie istniejący. Jakże inaczej przedstawia się *tożsamość* człowieka, jeśli za podstawę refleksji weźmiemy wyniki badań socjologicznych czy historycznych... Jakże inna jest *kondycja człowieka* w dyskursie literackim... Postmoderniści nie kwestionują wspólnych praw, obowiązków, przestrzeni moralnej, która jawi się jako ahistoryczna. Na szczególną uwagę zasługuje przekonanie Baumana o tym, że doświadczenie moralne, odkrywające powinność względem Drugiego konstituuje człowieka bardziej niż racjonalność. Dlatego też antropologiczne (w ujęciu postmodernistów) kategorie takie jak inność, odrębność, wolność stanowią również fundament ich etyki.

Jak rozpoznać (i w pełni) uszanować inność Innego? Czy jest on wyłącznie kimś, kto jest *rozpoznawany* jako inny? Descombes wspomina

⁴⁰ A. Miś, *O genezie współczesnego humanizmu*. W: *Derridiana*, oprac. B. Banasiak. Kraków 1994, s. 25.

⁴¹ G. Deleuze, *Różnica...*, s. 27.

znamienne zdarzenie. Na posiedzeniu Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego Andre Cresson postawił pytanie Brunschwicqowi: Jaki jest byt *Innego*, jeśli o bycie twierdzić można tylko w tej mierze, w jakiej jest on poznany? Jakie jest dla podmiotu poznającego, np. dla L. Brunschwicqa istnienie, które należy przyznać innemu, na przykład Andre Cressonowi? Zapytany odpowiedział: „Posiadana przeze mnie idea jego świadomości jest częścią w systemie mych sądów o istnieniu”. Cresson miał odpowiedzieć: „Nie dopuszczam w żaden sposób, że mógłbym zostać zredukowany do sądu egzystencjalnego świadomości pana Brunschwicqa, i myślę, że żadna z obecnych tutaj osób nie jest skłonna tego dopuścić”⁴². W tej wymianie zdań zauważyć można „problem innego” – jak pisze Descombes – „najważniejszy temat rozważań francuskiej fenomenologii”⁴³. Otóż *esse* innego nie można zredukować do jego *percipi*. Nie jest on tylko obiektem sądu egzystencjalnego, wydanego przez jakąś świadomość. Sąd ten ma swój przedmiot. Czy jednak inność sięga cech konstytutywnych?

W omawianej koncepcji antropologii mamy do czynienia z trzema tezami. Jedna mówi o tym, że władza kształtuje nowoczesną podmiotowość. To ona nadaje kształt aspiracjom, pragnieniom ludzi. Władza normalizuje życie w społeczeństwie, nadając kształt uspołecznionej aksjologii. Druga, na mocy tej pierwszej, głosi, że podmiotowość nie jest żadną stałą strukturą. Jest *przygodnym wytworem przygodnie istniejących sił*. Nie posiada, wbrew tradycji platońskiej, żadnego ahistorycznego i nieprzygodnego rdzenia. Jest to kłębek przygodności *bez centrum*. Trzecia – jest pozornym zaprzeczeniem dwóch pozostałych. Jest wyrazem przekonania, że wolność istnieje, że nie jesteśmy wyłącznie *modelami*, że mamy szansę zmiany czegoś w naszej kulturze na lepsze. Właśnie ta teza decyduje o właściwym rysie stanowiska postmodernistów. „Śmierć podmiotu” Foucaulta – obwieszczona w *Słowach i rzeczach* – jest wieloznaczna. Prof. Lorenc⁴⁴ przywołuje interpretację L. Ferry, według którego śmierć nie nastąpiła, bo on nigdy się nie narodził... Inne rozumienie tego hasła głosi, że śmierć była spowodowana instytucjonalizacją świata.

⁴² V. Descombes, *To samo i inne...*, s. 28.

⁴³ *Ibidem*, s. 29.

⁴⁴ Por. W. Lorenc, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej: Heidegger, E. Levinas, Foucault, Rorty, Gadamer*. Warszawa 1998.

M. Blanchot mówi, że pozorne znikanie podmiotu jest nowym sposobem jego istnienia. Możliwe, że chodzi tu o problem fikcji, która tworzy zmienność człowieka. Znamiennym faktem jest, że Foucault poszukuje „form i modalności stosunku do siebie, dzięki którym jednostka konstytuuje się i uznaje siebie za podmiot”⁴⁵. Pyta też o to, w jaki sposób stworzyliśmy naszą **identyczność** i jak określić ramy człowieczej innowacji i kreatywności?

Pytania postmodernistycznych autorów stanowią o swoistym odkrywaniu statyki modelu człowieka, przy świadomości jego niekwestionowanej, wewnętrznej i zewnętrznej, dynamiki, która nie jest negacją statyki. Zgodnie ze słowami Foucaulta: „podmiot nie znika”. Problem, który odsłaniają postmoderniści dotyczy możliwości odnalezienia jego tożsamości i jedności po Freudzie i Marksie. Jak ponownie odczytać relację zmysłowości i duchowości w dobie popkultury, intertekstualności, spreparowanej dla potrzeb polityki i edukacji? Jak rozwiązać *problem ciała* w estetyzującym *sposobie bycia* współczesnego człowieka? Kulturoznawcy postmodernistyczni wskazują na przewartościowania i w tej dziedzinie. Typ kultury, w której estetyzująca zmysłowość usprawiedliwia nasze wybory moralne, zasługuje na dokładne analizy. Często powraca w przekonaniach postmodernistów myśl, że kluczem do rozumienia współczesnej kultury jest nie dusza, lecz ciało: „Poszarpane członki, torturowane torsy, ciała palone lub więzione, dyscyplinowane lub pożądlive: półki księgarskie uginają się od opisów takich fenomenów i warto zapytać dlaczego. Seksualność stała się fetyszem, być może najmodniejszym ze wszystkich. Od Berkeley do Brighton nie ma nic bardziej *sexy* niż *sex*, a zainteresowanie zdrowiem fizycznym urosło w poważną neurozę”⁴⁶. Ciało „dostarcza nam małej zmysłowej pewności w coraz bardziej abstrakcyjnym świecie, a zarazem jest zawile zaszyfrowanym i w ten sposób zaspokaja intelektualną żądzę złożoności”⁴⁷. W przekazie postmodernistów powraca problem jedności duszy i ciała, wpływ struktur społecznych na świadomość człowieka oraz – jako element nowy – wpływ dyskursów ukrytych w tradycyj-

⁴⁵ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. T. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa 1995, s. 145.

⁴⁶ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*. Warszawa 1998, s. 100.

⁴⁷ *Ibidem*.

nych formułach nauki, filozofii i władzy na preferowane koncepcje antropologiczne.

4. Podsumowanie

Postmodernizm, jak się wydaje, jest próbą oczyszczenia filozofii z metafizyki ze względu na przekonanie o tym, że wyłącznie ta dziedzinna wiedzy odkrywa ostateczną, niekwestionowaną prawdę. W tym znaczeniu jest kierunkiem antysubstancjalistycznym. Na szczególną uwagę zasługuje typ argumentacji kwestionującej klasyczną metafizykę. Mamy tutaj do czynienia z uogólnieniem wyników różnych nauk społecznych i humanistycznych⁴⁸ (filozofii, antropologii, socjologii, historii), które prowadzi do tych samych konkluzji. Głoszą one nieufność wobec wszelkiego uprawomocniającego dyskursu, szczególnie ontologicznego. Głoszą erę ponowoczesności jako pewnego rodzaju nowego ładu społecznego, który wyrasta z przemian kulturowych (intelektualnych, artystycznych). W filozofii tej natura rzeczywistości współczesnego świata wyjaśniana jest kategoriami kulturoznawczymi, socjologicznymi. Poszukuje się zatem istoty rzeczywistości w prawidłowościach odkrytych przez inne niż filozofia dyscypliny wiedzy. Stąd kategorie takie, jak *kultura*, *struktury wiedzy*, *przesunięcie semantyczne* nabywają metateoretycznego znaczenia. M. Featherstone wskazuje, że kategoria *kultura* zamienia się w myśli współczesnej w metakategorię⁴⁹.

Relatywizm i sceptycyzm postmodernistów, w moim przekonaniu, nie doprowadza do absolutnej negacji metafizyki. Podobne zdanie ma Stefan Morawski, który uważa, że w myśli postmodernistycznej „uwolnienie się od prawdy źródłowej (zasad pierwszych) nie zostało dokonane. Logos wyszedł z tych pojedyneków poturbowany, ale nie zniszczo-

⁴⁸ Jest to dosyć znamienne, że sami humaniści proponują zakwestionowanie możliwości adekwatnej uniwersalizacji. Czy nie jest to czasami realizacja proroczego zdania Gadamera: „Nauki humanistyczne gotują jednak myśleniu prawdziwy problem, jeśli uznać, że ich istota nie zostaje trafnie ujęta, gdy się ją mierzy miarą postępującego naprzód poznania pewnych praw. Doświadczenie świata społeczno-histerycznego nie pozwala się podnieść do poziomu nauki na drodze przyrodoznawczej procedury indukcyjnej” (H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*. Kraków 1993, s. 38).

⁴⁹ M. Kempny, *Kultura jako problem teoretyczny dla współczesnej socjologii – o postmodernizmie w teorii społecznej*. W: *Dokąd zmierza...*, s. 106.

ny”⁵⁰. Za Morawskim twierdzą, że w myśli postmodernistycznej zachowano ważność pytania o *arche*⁵¹, o status ontologii. Może jest tak, że można było je postawić tylko w perspektywie *destrukcji ontologicznej* Heideggera?

Czy postmodernizm jest antyhumanizmem? Jak wskazuje A. Szahaj, dotychczasowa *humanistyczna odpowiedź* przyjmowała opcję optymizmu poznawczego: człowiek może poznać samego siebie, jest dla siebie przejrzysty i panuje nad wszystkimi siłami w nim tkwiącymi, ludzki gatunek tworzy jedną całość, rzeczywistość zewnętrzna poddaje się człowiekowi – oto odpowiedzi najczęściej powielane w filozoficznych przekazach. Antyhumanista podkreśla, że: świat nie jest statyczny, dany, jest obszarem niepewności, człowiek nie jest podmiotem, lecz przedmiotem sił zewnętrznych... W odniesieniu do filozofii postmodernistycznej kryterium to załamuje się, bowiem podkreślenie przygodności i brak poznawczych pewników nie stanowią o odrzuceniu idei wspólnie budowanego człowieczeństwa. Być może chodzi o zerwanie z formułą humanizmu antropocentrycznego.

Postmodernizm w swoich założeniach ontologicznych i antropologicznych jest kontynuacją określonego typu rozważań, dziś już pewnej, choć młodej, tradycji filozoficznej. Jest próbą zainicjowania namysłu nad taką formułą *prawdy*, która nie będzie ugruntowana w ukrytych celach władzy, nad taką formą humanizmu, który da podstawę bardziej moralnego spojrzenia na świat, kulturę, odmienne przekonania.

⁵⁰ S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury*. Toruń 1999, s. 148.

⁵¹ *Ibidem*, s. 149.