

Ta gmatwanina postmodernizmu

Laura Viscardi¹

Przybieranie na sile myśli „postmodernistycznej”

Duch postmodernizmu

Miał rację Ihab Hassan², kiedy w 1982 roku w tekście, który jak mi się wydaje, wart jest kolejnej edycji we Włoszech, starając się uporządkować kategorie interpretacyjne postmodernizmu powiedział, że „*komik pogrzebie establishment*”. Przynajmniej ktoś tego próbuje, jak na razie z pewnym powodzeniem. I tak w starciach w różnych *talk show* pojawia się trywialny sarkazm, cięta riposta niskich lotów. Nicola Abbagnano³ w swojej książce *Storia della filosofia* wykazał, że paradygmat *postmodernizm* jest delegitymizacją wiedzy oraz zanegowaniem obiektywizmu wiedzy i prawdy w imię prawa do egoistycznej woli. Jego zdaniem postmodernizm jest *rezultatem* podziału wielu wkładów rozlicznych dyscyplin, jak ewolucjonizm, nihilizm, antropologia kulturalna Levy’ego Straussa, panseksualizm Marcuse’a i raporty Kinseya, marksizm, psychologia Freuda, ideologia humanistyczno-religijna Comte’a, refleksja Lyotarda, myśl słaba Vattima, ale też konstruktywizm, dekonstrukcjonizm Derridy i Deleuze’a, francuski poststrukturalizm, panseksualizm Foucaulta, feminizm o charakterze marksistowskim: od tego równościowego pani Beauvoire aż do radykalnego angloamerykańskiego.

Pojęcia „postmodernizm” używano już od 1934 roku⁴. Zrodziło się w środowisku literackim i po raz pierwszy pojawiło się w *Antologia de la poesia Espanola Hispanoamericana* hiszpańskiego krytyka Federica de Onisa, opublikowanej w 1934 roku w Madrycie, a przytoczonej



przez Dudleya Tittsa w jego *Antologia poetica Latinoamericana*. Obaj autorzy wykorzystują pojęcie, aby wskazać nurt poetycki alternatywny wobec ekscesów modernizmu literackiego. Pojęcie pojawia się znowu w *Study of History* (1939) amerykańskiego historyka Arnolda Toynbeena, który analizuje nowy etap historyczny zachodniej cywilizacji, rozpoczęty w 1875 roku wraz z imperializmem *fin de siècle*, czyli z przejściem od państw narodowych do perspektywy „globalnej integracji”. Zdaniem Abbagnano⁵ później, w latach 40. i 50., pojęcie postmodernizmu rzadko występuje w angloamerykańskim kontekście poetyckim i literackim poza ogólnikowym zarysowaniem postawy dekadencej reakcji na ekscesy modernizmu.

Duch postmodernizmu wydaje się być parodią modernizmu i jego bożków, mocną, choć niesystematyczną krytyką racjonalistycznych roszczeń modernizmu, który doprowadził do totalitaryzmów, by następnie dryfować w kierunku nihilizmu, a na koniec skrócić w populizm. W ten sposób postmodernizm jawi się jako konstelacja postaw kulturalnych, które cechuje określenie *post*, osiągając różnych dyscyplin, ale będąc przez długi czas pozbawione cech systematyczności i samoświadomości. Takiego charakteru nabierze właśnie począwszy od refleksji Ihaba Hassana⁶ i od kategorii, za pomocą których go uporządkował i od których pochodzą pojęcia techniczne: znajdujemy je w „nowym języku” zainaugurowanym przez postmodernizm w literaturze, kinematografii, sztuce i masmediach. Pojęcia te przeniknęły do języka potocznego, rozsiewając wszędzie prawdziwy mainstreaming: nieokreśloność, fragmentaryczność, odejście od kanonów, wakacje Ja, nieprzedstawialność, ironię, hybrydyzację, karnawalizację, performance, akonstrukcjonizm, immanencję⁷.

Kategorie postmodernizmu według Ihaba Hassana

Ihab Hassan⁸ jest amerykańskim krytykiem literackim pochodzenia egipskiego, którego zasługą jest zjednoczenie wokół pojęcia *postmodernizm* całej serii wartości teo-

retycznych, cechujących się często przedrostkiem *post*, jakie znajdują się w sztuce, literaturze, architekturze, muzyce obok tendencji kulturalnych⁹, które prezentują cechy ogólne. Hassan próbował wszystko wstępnie uporządkować, rozwijając pojęcia europejskiego środowiska filozoficznego z tzw. „odrodzenia nietzscheańskiego”, strukturalistycznego, a następnie dekonstrukcyjnego, włączając je do swojego podejścia interpretacyjnego do literatury. Zapożyczenie takich pojęć pragmatyzmu amerykańskiego (*écriture, podmiot w procesie, dekonstrukcja, przyjemność tekstu*) przyczyniło się do skodyfikowania klimatu, który nowi pisarze amerykańscy stosowali już szeroko, choć jeszcze niespójnie, a który doprowadzi do napisania *The Dismemberment of Orpheus*, znamienitej rozprawy z 1971 roku¹⁰.

Poprzez kategorię *nieokreśloności* Hassan ujmuje cechę postmodernistyczną, za pomocą której opisuje zerwania i niejasności właściwych jej języków.

Fragmentaryczność jest wynikiem nieokreśloności. Postmodernizm rozłącza, swoją ufność pokłada we fragmentach, nienawidzi pojęcia *całościowe*. Fragmentaryzacja staje się pojęciem technicznym, które przeciwstawia się wszelkim roszczeniom absolutyzmu.

Odejście od kanonów Lyotard będzie wolał nazywać *delegitymizacją*, czyli niewiarygodnością dominujących kodów, konwenansów, instytucji, stereotypów przeszłości. Legitymizowanie bowiem oznacza przyjęcie przekonań i skodyfikowanie ich w normie prawnej, a to – zdaniem Lyotarda – odnosi się również do wiedzy naukowej¹¹.

Natomiast *nieprzedstawialność* i *performance* dotyczą sztuki postmodernistycznej¹², która odrzuca naśladowanie przyrody, jest nieikoniczna i nierzeczywista oraz przekracza rodzaje; jest teatrem doprowadzonym do ostateczności.

Wakacje Ja opisują stan, w którym zabrakło tradycyjnego znaczenia Ja, granice Ja wydają się coraz słabsze, a liczy się tylko *powierzchnia*; nie ma już nawet interpretacji, a tylko gra języka, wszystko zależy od woli Ego.



Ironia jest skrajnie specyficzną cechą postmodernizmu, podkreśla absurd, przypadkowość i świat pluralistyczny. Niczego nie bierze na poważnie, prowizorka i lekceważenie wyznaczają nowe podejście do wszystkiego.

Hybrydyzacja jest transmutacją rodzajów w parodię, żart (*travesty*), w *plastik*, co uwypukla anarchicznego ducha postmodernizmu.

Karnawalizacja jest jednocześnie *hybrydyzacją*, *ironią* i *odejściem od kanonów*; oznacza *inwersję*, logikę odwrotności, *detronizację króla dokonaną przez kłowna*¹³.

Konstrukcjonizm to filozofia i bardzo ważne dla postmodernizmu kryterium, pozostające dla niego idea, która buduje rzeczywistość. Postmodernizm jest figuratywny i buduje rzeczywistość w formie pokantowskich *fikcji*. To, co nazywamy rzeczywistością, jest czymś, co zależy od naszych *schematów pojęciowych*, jest czystą interpretacją, a jako taka – opinią.

Kategoria *immanencji* jest rozumiana jako przedłużenie obecności człowieka w językach, mediach, nowych technologiach. Hassan odróżnia pojęcie *postmodernizm*, które odnosi do zjawisk artystyczno-literackich, od pojęcia *ponowoczesności*, które dotyczy zjawisk politycznych i społecznych.

Dla postmodernizmu wiedza naukowa i technologiczna, która kształtuje się w kulturze „komputera”, odbija się na języku. Wiedza przestaje być celem sama w sobie, jest produkowana po to, by ją sprzedać, skonsumować, wymienić, jako środek władzy dla opanowania informacji¹⁴. Jest informatyzacją społeczeństwa, choć percepcja naukowa nie ogranicza się do wiedzy. Metodologię Hassana można przedstawić na pięć sposobów¹⁵. Postmodernizm przede wszystkim miałby zależeć od gwałtownej transhumanizacji ziemi, od możliwości nowej planetaryzacji; ponadto postmodernizm miałby zależeć od technologicznej rozciągłości świadomości, gdzie byłaby ona sprowadzona do informacji, a historia do *happeningu*; postmodernizm ukazałby się ponownie w rozproszeniu człowieczeństwa (czyli języka), w immanencji mowy i umysłu; postmo-

dernizm raz jeszcze znalazłby oddźwięk w sztuce, która burzy i dzieli; w końcu jako zjawisko artystyczne i filozoficzne, erotyczne i społeczne postmodernizm zwraca się „w kierunku form zabawowych, wyrażających życzenia, rozdzielających, przemieszczonych albo nieokreślonych, w kierunku tematu fragmentów, ideologii zerwania, woli zniszczenia”¹⁶.

Wyraźnie widać, że seria tematów właściwych metodologii Hassana – *planetaryzacja, transhumanizacja, technologiczne rozszerzenie świadomości, centralne miejsce mediów, historia jako happening, immanencja dyskusji, odróżnienie od awangardy historycznej, zabawa, rozdzielanie, przemieszczanie, samozniszczenie, fragmentaryzacja, modyfikacja epistemologiczna* – została wchłonięta przez postmodernizm filozoficzny, ale też przez nowsze jego odmiany, od socjologii mediów po socjologię globalizacji i filozofię *cyberpunk*¹⁷, aby na koniec znaleźć ją u oficjalnych zwolenników *fictions*, nowych mód postępowania, i skodyfikowaną w trzech uproszczonych dogmatach relatywizmu: „mnie się wydaje, mnie się podoba, odpowiada mi”.

Jean-François Lyotard i przyjęcie pojęcia „postmodernizm” w dziedzinie nauk społecznych oraz w filozofii

Lyotard urodził się 10 sierpnia 1924 roku we Francji. Studiował na Sorbonie, gdzie w 1950 roku zrobił habilitację z filozofii, po czym przez dwa lata uczył w liceum w Algierii. Dramatyczne doświadczenie kolonializmu pchnęło go na pozycje socjalistyczne: stał się jednym z założycieli „władzy robotniczej”, od której stanowiska później się odsunął. W 1979 roku opublikował swoje najbardziej znane dzieło *Kondycja ponowoczesna*¹⁸. W dziele tym Lyotard na określenie kryzysu i odwrócenia wartości i systemów *nowoczesności i niewiarygodności* używa pojęcia *postmodernizmu*¹⁹. W obliczu wydarzeń historycznych w drugiej połowie XX wieku o dużym znaczeniu, które wywołały kryzys systemów myśli, jakie cechowały *modernizm za-*



chodni, Lyotard zda się zastanawiać: czy wielkie narracje legitymizujące wiedzę są jeszcze zasadne w wielkim społeczeństwie masowym?²⁰ Przedmiotem refleksji Lyotarda po kryzysie wielkich narracji jest stan wiedzy w bardziej rozwiniętych społeczeństwach, zgodnie z jego definicją – postmodernistycznych. Nowym protagonistą na światowej scenie jest nauka, która chce się uwiarygodnić po pierwsze przypisując sobie określenie „nowoczesna”, po drugie oskarżając dziewiętnastowieczne narracje o to, że są bajkami, a w końcu budując „narrację legitymizacji swojego statusu, który nazwała filozofią (...) swoistą metanarrację, która nadaje nauce określenie nowoczesnej”²¹.

Przez naukę i technikę ludzkość wydaje się zmierzać nie tylko w kierunku *postępu* wiedzy naukowej, ale też szybko rozwijającego się *postępu* ekonomicznego, dzięki nowym technologiom i rozprzestrzenieniu masowej konsumpcji. W rzeczywistości gospodarka rynkowa przedstawia następowanie po sobie etapów wzrastania i kryzysu, pokazując kruchość kapitalizmu. Dla Lyotarda jest to koniec idei *nieograniczonego postępu*²². Sam model polityczny krajów zachodnich oparty na doktrynach liberalizmu parlamentarnego został mocno zakwestionowany przez ruchy 68 roku i następnych lat żądaniem form demokracji bezpośredniej. W tym samym czasie również model gospodarczy Związku Sowieckiego został poważnie zakwestionowany przez powstanie w Budapeszcie w 56 roku i w Pradze w 68. Kryzys sowiecki doszedł do punktu kulminacyjnego w 1989 roku wraz z upadkiem muru berlińskiego. Lyotard zmarł w następnym roku. W *Kondycji ponowoczesnej* filozof mówił o końcu powszechności wiedzy, czyli o końcu złudzenia okresu nowożytnego co do teorii wiedzy jednolitej, globalnej, obiektywnej i koherentnej, o rzeczywistości, dzięki nauce²³. Zdaniem Lyotarda cechy szczególne postmodernizmu to właśnie brak wielkich metanarracji (*métarécits*): *oświecenia, idealizmu, marksizmu*²⁴. Tak więc w drugiej połowie XX wieku *uzasadnienie* wiedzy zanika, a to odpowiada przede wszystkim kryzysowi filozofii metafizycznej.

Dla Lyotarda podstawowe paradygmaty myśli nowoczesnej zostały zmiecione z historii. Ślepe zaufanie rozumowi, dla którego to *co rozumne, jest rzeczywiste*, zostaje przekreślone przez Auschwitz i Holokaust; zasada marksizmu historycznego, dla której *wszystko, co jest proletariackie, jest komunistyczne*, zostaje obalona właśnie przez proletariat, który podnosi się w Budapeszcie i Pradze; liberalnemu aksjomatowi, według którego *wolny rynek uwalnia od ubóstwa*, zaprzeczyły jego własne powtarzające się, więcej, wrodzone kryzysy²⁵. *Delegitymizacja* ogarnia wszystkie dominujące kody, konwencje, władze, instytucje. Od *śmierci Boga po śmierć człowieka, śmierć pisarza*, pisze Lyotard, rewidujemy i obalamy normy: *burzymy, wyludniamy, demistyfikujemy logocentryzm, etnocentryzm, fallocentryczny porządek rzeczy*²⁶. Postmodernistyczny brak zaufania do prawdy swój paradygmataczny wyraz znajduje u Nitzscheego, który w myśli „*nie ma faktów, są tylko interpretacje*”²⁷ sprowadził świat do powtarzanej ciągle baśni. Ale w ostatnich latach, jak twierdzi Maurizio Ferraris komentujący Lyotarda, prymat interpretacji nad faktami, przezwyciężenie mitu obiektywizmu nie przyniosło tak oczekiwanego rezultatu emancypującego. Świat nie stał się baśnią, ale *reality* populizmu medialnego²⁸.

Dla Lyotarda, intelektualista nie może zamknąć się w tęsknocie za przeszłością albo w poszukiwaniu rozwiązań dostosowania, potrzeba zaś odwagi uwzględnienia nowego stanu i docenienia pozytywnych aspektów. Pojęcie autorytaryzmu daje miejsce prawdzie już nie absolutnej oraz wielorakim refleksjom. Zaslugą sceptycznej postawy wobec nauki jest otwarcie na inność i różnorodność; zanik jedynej i uniwersalnej koncepcji przynosi tolerancję wobec odmiennych przejawów społecznych i kulturalnych. Technologia odnoszona do przekazu może przynosić formy instrumentalizacji mas, swoiste wypaczenie technologiczne. Według Lyotarda wraz ze schyłkiem myśli totalizującej powstał problem znalezienia kryterium osądu i *legitymacji*, które miałyby *wartość lokalną*, a nie uniwersalną²⁹, w imię częściowej i lokalnej *płynnej rzeczywi-*



stości porzuca się pojęcia sztywne, dogmatyczne. Krytyka postmodernistyczna jest dla niego skierowana przeciwko wielkim ideologiom dlatego, że zapomniały o *odmienności*, wydarzeniu, oczekiwaniu, otwarciu na inność, które pozwalają nam pisać i mówić, ale nigdy nie roszczą sobie możliwości całkowitego i określonego uchwycenia rzeczywistości²⁹.

Gianni Vattimo: człowiek w epoce postmodernistycznej

U Vattimo przejście od modernizmu do postmodernizmu ukazuje się jako przejście od myśli mocnej do myśli słabej. Pod pojęciem myśli mocnej (czy metafizycznej) rozumie on myśl, która mówi w imię prawdy, jedności i totalności, czyli rodzaj myśli złudnie nastawionej na dostarczanie absolutnych „założeń” poznania i działania.

Za myśl słabą (czy postmetafizyczną) uważa rodzaj myśli, która odrzuca kategorie silne i założenia ostateczne. Skoro modernizm cechował się wiarą w stopniowe oświecenie legitymizowane „podstawami”³¹, również dla Vattimo, to teraz „*sekularyzacja staje się również rozpadem samego pojęcia postęp*”³². Jego zdaniem postmodernizm jest przede wszystkim doświadczeniem „*rozpadu historii [...] istnieją tylko różne historie*”³³ (jak odhistorycznienie doświadczenia, do którego przyczynia się sama telewizja)³⁴, czyli rozpad nowoczesnej koncepcji historii jako jednolitego i stopniowego biegu zdarzeń, w świetle równania „nowe = lepsze”³⁵. Koncepcja ta upadła nie tylko z powodów intelektualnych czy filozoficznych, ale też z powodu porządków historyczno-społecznych, które rozciągają się od zmierzchu kolonializmu i imperializmu aż po nadejście społeczeństwa „złożonego”³⁶. Bardzo ciekawe jest spostrzeżenie Vattimo, który zauważa że w modernizmie prymat dawano naukom, podczas gdy w postmodernizmie prymat nadaje się *technologii informacji*, którą jego zdaniem można uważać za cechę właściwą postmodernizmu³⁷.

Dla filozofa teorie postmodernizmu nabierają godności filozoficznej dopiero wtedy, gdy wypływają z korelacji nietzscheańskiej problematyki wiecznego powrotu i przekraczania metafizyki Heideggera, gdyż obie uchwyciły, że myśl modernistyczna z przedrostkiem *post* podważa modernizm nie roszcząc sobie prawa do proponowania krytycznego „przewyciężenia”, które wkraczałoby w logikę historii jako nowość³⁸. Jedną z typowych treści filozofii modernistycznych, zwłaszcza XIX-XX-wiecznych, jest właśnie przynajmniej częściowe odrzucenie stabilnych struktur bytu, na których opierają się przekonania, gdyż byt nie *jest*, ale *staje się*, podczas gdy w postmodernizmie, idąc za nauczaniem Nietzschego i Heideggera, byt istnieje tylko w swoim *wydarzeniu*, w swoim zdarzeniu, w swoim i naszym stawaniu się w historii³⁹. Dla Vattimo jednak postmodernizm jest nie tylko krytycyzmem i wartością negatywną (nie we współczesnym znaczeniu krytycznego przewyciężenia), ale można go uchwycić w znaczeniu konstruktywnym, wychodząc od osłabienia bytu, czyli „*biorąc na poważnie rezultaty destrukcji ontologicznej dokonanej przez Heideggera, a wcześniej przez Nietzschego*”⁴⁰.

Człowiek nie może już myśleć o sobie i myśleć o bycie w pojęciach metafizycznych i platońskich, z zadaniem znalezienia przesłanek, które potem odbijają się w strukturach i instytucjach „mocnych”, aby znaleźć sobie miejsce w epoce postmetafizycznej. W epoce postmodernistycznej, kontynuuje Vattimo, można „*prawdopodobnie dojść do powiedzenia, że doświadczenie prawdy jest doświadczeniem estetycznym i retorycznym*”. Dlatego, zdaniem filozofa, jest możliwa odmiana nihilizmu, dla której świat jest miejscem konfliktu interpretacji, jest akceptowalny wyłącznie, gdy uważa, że konflikt istnieje tylko wtedy, gdy uznawane są jedne interpretacje, zaś inne uważa się za kłamstwa i błędy: stanowisko typowe dla myśli mocnej, stanowczej w przekonaniu o jedyności swojej prawdy.

Zatem dla nihilizmu przemoc byłaby obca, podczas gdy należałaby do tradycji metafizycznej mocnej: „*pier-*



wotne motywacje rewolucji heideggerowskiej – pisze Vattimo – przeciwko metafizyce [...] mają charakter bardziej etyczny niż teoretyczny, [...] odrzucają metafizykę – myśl o bycie jako obecności i obiektywności – gdyż widzą ją przede wszystkim jako myśl agresywną⁴¹. Podstawa nihilizmu idealnego leży w zaakcentowaniu superpłynności wartości ostatecznych, „Bóg umiera” gdyż „umiera wiedza”, która poszukiwała rzeczy ostatecznych, umiera metafizyka. Człowiek już nie potrzebuje uważać siebie za nieśmiertelnego⁴² ani uważać „bytu za podstawę”⁴³, nie można zawłaszczyć jego istoty, gdyż *rzeczywistość jest fabularyzacją*, i dlatego jest „naszą jedyną możliwością wolności”⁴⁴. Dla Vattimo jest to stan człowieka w społeczeństwie późnomodernistycznym, *kryzys człowieczeństwa*, które utraciło swój fundament transcendentny.

Krytyczne podejścia do postmodernizmu Maurizio Ferraris i Nowy realizm

Wśród podejść krytycznych do postmodernizmu wyróżnia się Maurizio Ferraris, który po przystaniu do myśli słabej Vattimo i dekonstrukcjonizmu Deriddu, wylądował na pozycjach mało odmiennych. W swojej książce opublikowanej w 2012 roku, a zatytułowanej *Manifesto del nuovo realismo*⁴⁵, mówi, że XX wiek, który skłaniał się ku *irrealizmowi postmodernizmu*, aby oprzeć się totalizującej myśli XIX wieku i *tyranii rozumu*, skończył na wypaczeniu konserwatywnego populizmu medialnego i w wirtualnej rzeczywistości *reality*⁴⁶. Ferraris streszcza *postmodernistyczną koiné*, którą określa utopią odwrócenia w jej trzech aspektach podstawowych⁴⁷, jakie w swojej formie podejmuje kategoryzację dokonaną już przez Ihaba Hassana. Pierwszy aspekt stanowi *ironizowanie*, dla którego poważne potraktowanie teorii okazuje się wskaźnikiem *dogmatyzmu*, natomiast mile widziany jest ironiczny dystans również do własnych twierdzeń. Lepiej być ironistą niż fanatykiem, dlatego politycznie poprawne jest powstrzymanie kategoryczności twierdzeń z pozycji

burzycieli, ze znacznym wykorzystaniem cytatów, co zawiesza wszelkie zbyt rozdrobnione oceny. „*Proponowana przez Husserla epoché staje się protokołem politycznej poprawności, która zamienia w fanatyka każdego, kto uważałby się za posiadacza prawdy*”⁴⁸. To ironizowanie również zawłaszczył populizm aby zniszczyć przeciwników, albo aby zbudować politycznych klaunów.

Drugim aspektem jest *desublimacja*, która ujawnia się na dwa sposoby. Pierwszy z nich to myśl, że *pragnienie* samo w sobie stanowi emancypację. Desublimacja wysuwa wnioski, że uczucia, ciało i „jego wielkie powody” są drogą wyzwolenia rewolucyjnego, gdyż uznana zostaje „polityczna rola ciała”. Natomiast rozum i intelekt rozumie się jako *logocentryczne* formy panowania, podczas gdy moralność uważa się za strukturę represyjną i żywą. Za desublimacją pojawia się Nietzsche i jego *rewolucja dionizyjaska*, gdzie *człowiek tragiczny*, antyteza człowieka rozumnego, przedstawionego przez Sokratesa, jest przede wszystkim „*człowiekiem pożądlivym*”⁴⁹. Zdaniem Ferrarisa rewolucja pożądliva rodzi się na lewicy, a następnie skręca w prawo, stając się reakcyjna, sprowadza do czasów archaicznych, do matek. Myśl tę za faktycznie własną przyjął feminizm. Nieprzypadkowo spłot ciała i pożądań łączy się z rozpowszechnionym antyintelektualizmem, konsekwentnie antysokratesowym i dionizyjskim⁵⁰.

Całość zamieniła się w prawdziwą delegitymizację wiedzy, która konkretyzuje się w stwierdzeniu mówiącym, że *nie ma faktów, są tylko interpretacje*, a które stało się aksjomatem wyjściowym dla wszelkiego rodzaju operacji intelektualnych. Ferraris przeciwnie, stwierdza autonomię świata w stosunku do schematów pojęciowych i aparatów percepcyjnych, i mówi, że *rzeczywistość je poprzedza*⁵¹. Obok tego aksjomatu staje „*jego następnik, dzięki czemu przyjacielska solidarność przeważa nad obojętną i agresywną przedmiotowością*”⁵². Jakby powiedzieć, że spośród miłości i prawdy preferuje się wielodemokratyczną miłość, skoro prawda jest agresywna. Ponadto Ferraris mówi, że postmodernizm jest ruchem *pasżytniczym*,



który wykorzystuje wcześniejsze dzieła do ironizowania i delegitymizowania, jak to Duchamp uczynił ze sztuką. Nieprzypadkowo zarówno Michel Foucault, jak i Gilles Deleuze życzyli sobie Hegla z brodą jak Gioconda Duchampa, mówiąc, że myśl musi stać się komedią. Postmodernizm jawi się więc jako *karykatura* tego, co zostało już namalowane, przemyślane, napisane⁵³, nie dodając niczego nowego, nie tworząc nowości. Ferraris analizuje *myśl słabą*, której był stroną i naocznym świadkiem mówiąc, że zrodziła się ona z takiej samej powierzchowności, o jakiej mówiło się w odniesieniu do sztuki i filozofii. Wystarczyło przygotować zjazd uczonych, gdzie każdy wypowiedział swoje zdanie, a wyszedł z niego tytuł *myśli słabej*, tytuł nikogo nie wiążący. *Myśl słaba „nie jest teorią, ale antologią z propozycjami, nawet znaczącymi, lecz mocno rozbieżnymi”*⁵⁴. Nie ma możliwości do rozpoznania teoretycznego jądra, nie ma jednolitej myśli, co najwyżej jest ironiczna teoria⁵⁵. Filozof utrzymuje, że myśl słaba jest przeciwnikiem oświecenia, a w klimacie antyoświeceniowym posługiwanie się ironią i cytatami spełnia funkcję relatywizacji, dystansowania się w rolach burzycieli⁵⁶, nigdy nie mając bezpośredniej relacji z rzeczami. U powstania postmodernizmu, jak to się często dzieje, leżało autentyczne pytanie, na które udzielono błędnej odpowiedzi. Dla Ferrarisa postmodernizm według różnych autorów przedstawia się ostatecznie jako porażka wielkich idei XIX-wiecznych, których punktem kulminacyjnym była krwawa łaźnia XX wieku.

Ferraris dochodzi do wniosków, że człowiek postmodernistyczny uważa, iż *wszystko* jest społecznie zbudowane w celu zaklinalnia w pewien sposób rzeczywistości⁵⁷. Zakłada sobie skomentowanie genezy i ograniczeń akonstruccionizmu, konfrontując go ze swym „realizmem”. Podstawowy argument konstrukcjonizmu, dla którego wszystko zależy od naszych schematów pojęciowych (wyrażenie bliskie konstrukcjonistom) ma wyraźne pochodzenie kantowskie, ale doprowadzone do skrajności, zabsolutyzowane⁵⁸. Również Ferraris podpowiada, aby przyczyn problemu szukać

u Kartezjusza: to on nauczył nas nieufności do zmysłów i tego, że pewności nie należy szukać na zewnątrz, ale w *cogito*, siedzibie jasnych i wyraźnych myśli⁵⁹. Skoro wszelkie poznanie ma swój początek w doświadczeniu, jak chciał Hume, a to ostatnie jest strukturalnie niepewne, wówczas konieczne staje się uzasadnianie doświadczenia przez naukę, znajdując *struktury a priori*, które utrwalają jej niepewność. Nowy realizm, o którym mówi Ferraris, dla nas katolików, jest zdecydowanie ciekawy, gdyż jako osoba świecka⁶⁰, co więcej, jako postmodernista, uczeń Vatimo i myśli słabej, wyraża potrzebę i wolę przywrócenia realistycznej ontologii, która leży u podstaw refleksji teologicznej. W *Manifesto del nuovo realismo* odważnie oświadcza, że „wahadło myśli, które w XX wieku skłaniało się ku antyrealizmowi w jego różnych wersjach (hermeneutyka, postmodernizm, zwrot językowy itp.) wraz z nadejściem nowego wieku przeniosło się ku realizmowi”⁶¹.

Dla Ferrarisa filozofia musi na nowo zmierzyć się z rzeczywistością. Wszelkie burzenie bez budowania jest nieodpowiedzialne. Doświadczenie historyczne populizmów medialnych, wojen po 11 września 2001 roku i ostatniego kryzysu ekonomicznego, doprowadziło do bardzo poważnego zaprzeczenia dwóm dogmatom postmodernistycznym: „że cała rzeczywistość jest społecznie zbudowana i nieskończenie nadająca się do manipulacji oraz że prawda jest pojęciem bezużytecznym, ponieważ solidarność jest ważniejsza od obiektywizmu”⁶². Rzeczywistych faktów z życia nie można sprowadzić do interpretacji. W swoim niedawnym artykule⁶³ przypomina, zaprzeczając roszczeniom konstruktywistów, że z pominięciem pojęć, języka, mediów rzeczywistość nie tylko istnieje, ale że jest ona *dobrem*: w przeciwnym razie nie moglibyśmy odróżnić marzenia od rzeczywistości. *Nowy realizm* rodzi się jako reakcja na wcześniejszą hegemonię antyrealistyczną, która negowała istnienie „rzeczy jako takich” mówiąc, że rzeczywistość nie jest czystą konstrukcją zjawisk stworzonych przez nasze schematy pojęciowe⁶³, rzeczywistość „jest”. Wydaje się, że myśl Ferrarisa i *Nuovo realismo*



mogą być wylaniającą się dziś nowością. Takie podejście otwiera nowe perspektywy dialogu i wspólne badania z człowiekiem postmodernistycznym, który rozczarowany, otwiera się na nowe możliwości, na perspektywy, które pozwalają mieć punkty styeczne z myślą człowieka, żyjącego w późnym modernizmie, aby wznowić wiarygodną ewangelizację.

Postmodernizm jako przerwanie chrześcijańskich roszczeń prawdy: odpowiedzi teologiczne

W czasopiśmie *Civiltà Cattolica* z 7 czerwca 2014 roku⁶⁴ znajdujemy wielce znaczący, naszym zdaniem, artykuł dotyczący poszukiwania teologii zdolnej przyjmować, rozeznawać znaki czasu i prowadzić dialog ze swoimi czasami. Teologia zdolna połączyć wierną tradycję ortodoksję z otwarciem, które nie jest niepewnością, ale wolnością od lęku odejścia od tradycji; wolnością od wszelkich stanowisk obronnych, zdolną proponować, a nie narzucać, zdolną przyjmować i szanować nieredukowalną inność drugiego człowieka, nie tracąc własnej tożsamości, zdolnej łączyć niepołączalne, czyli prawdę i miłość. W tym artykule jezuita Juan Carlos Scannone, przytaczając kilka wypowiedzi papieża Franciszka⁶⁶ i papieża Benedykta⁶⁷ oraz teologów takich jak Hans Urs von Balthasar⁶⁸, dochodzi do wniosku o potrzebie *spokojnej teologii uprawianej na kolanach*. Dobry teolog uprawia teologię „otwartą” naprawdę, *zawsze będącą w rozwoju*, nie dedukcyjną i zamkniętą na inne relacje, teologię *niekompletną*. Natomiast pod pojęciem *teologii zamkniętej* rozumie się teologię, która opiera się na jednoznacznej myśli, dogmatycznej, fundamentalistycznej, nie otwartej przez analogię języka na transcendencję, na historyczną nowość ani na nieredukowalną inność innych ludzi⁶⁹.

Teologia zamknięta jest teologią, która nie potrafi mówić językiem ludzi swoich czasów, teologią niespokojną, teologią która gardzi swoimi interlokutorami, która lęka się utraty pewności przez odejście od tradycji⁷⁰; teolo-

gią, która nie potrafi łączyć tego, co pozornie wydaje się niemożliwe do połączenia. Przeciwnie, coraz bardziej potrzebna jest teologia zdolna podtrzymać dialektykę między prawdą a miłością; teologia bardziej adekwatna do człowieka i kultury postmodernistycznej, w jakiej przyszło jej żyć.

Ponadto Scannone podkreśla znaczenie języka, który nie może być jednoznaczny, ale analogiczny, gdzie moment *pragmatyczny* (jak) jest częścią momentu *semantycznego* (co, znaczenie)⁷¹, gdzie sposób mówienia, ton głosu, nasilenie afektywne, głęboki oddźwięk mówienia już są przekazem. Dlatego, zdaniem Scannonego, czas już przezwyciężyć uprzedzenia i stereotypy i stworzyć słuchanie-przekaz⁷². W ten sposób stajemy przed koniecznością *teologii*, która rodzi się z głębokiego *nawrócenia* umysłu i serca, *nawrócenia*, które Lonergan uważa za warunek konieczny również dla metody teologii jako nauki⁷³.

Ostatecznie chodzi o *teologię spokojną, uprawianą na kolanach przed krzyżem*, która rodzi się ze spojrzenia utkwionego w Boga i z rozumu oświeconego wiarą oraz ukształtowanego przez miłość, dzięki czemu lęk przez niewiernością tradycji nigdy nie jest lękiem przed wolnością⁷⁴. Na tych pozycjach utwierdza się konieczność duszpasterstwa mocnego swoją tożsamością opartą na chrześcijańskiej antropologii. Duszpasterstwa, jakie nie obawia się konfrontacji z człowiekiem postmodernistycznym, który odrzuca narzucone prawdy, ale jest gotowy do słuchania orędzia ewangelicznego i w rzeczywistości pragnie przyjąć Dobrą Nowinę o godności osoby ludzkiej z tym wszystkim, co to oznacza, łącząc doktrynę i towarzyszenie osób, fenomenologię i ontologię, normę i prymat sumienia.

Tłum. Krystyna Kozak



Przypisy:

¹ Laura Viscardi, wykładowca Papieskiego Uniwersytetu św. Bonawentury – Seraphicum.

² Por. Hassan I., w: *Post moderno e letteratura*, dz. zb., Bompiani, Milano, 1984, cyt. w: Abbagnano N., *Storia della filosofia*, G.E. L'Espresso, volume 9, 1998, Utet, Torino, 7-8. Hassan J., *The Dismemberment of Orpheus*, University of Wisconsin Press, 1982.

³ Por. Abbagnano N., dz. cyt.

⁴ Por. Köhler M., *«Postmodernismus»: Ein Begriffsgeschichtlicher Überblick* w: „Amerikastudien/American Studies”, n. 22, 1977, s. 8-18; por. Abbagnano N., dz. cyt. Na temat dyskusji o modernizmie i postmodernizmie patrz Patella G., *Le categorie del moderno e del postmoderno* w „Nuova Secondaria”, 1 (1996) 63-66; R. Cesarini, *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

⁵ Por. Abbagnano N., dz. cyt.

⁶ Por. Hassan I. w: *Post moderno e letteratura*, cyt. w: Abbagnano N., dz. cyt., 7-8. J. Hassan, *The Dismemberment of Orpheus*, University of Wisconsin Press 1982.

⁷ Hassan I., Egipcjanin, od 1970 roku aż do przejścia na emeryturę w 1999 r. był Vilas Research Professor języka angielskiego i literatury porównawczej na Uniwersytecie Wisconsin-Milwaukee.

⁸ Por. Pesare M., *Eziologia e genealogia del postmodernismo filosofico*, <https://mondodomani.org/dialegesthai/>, przypis nr 6.

⁹ Por. Pesare M., dz. cyt.

¹⁰ Por. Lyotard J.F., *La condizione postmoderna*, Bergamo 2014, 19.

¹¹ W tych latach zrodziła się w USA tendencja do rzucania wyzwania elitarności współczesnej sztuki w imię *pop*: połączenie awangardy i przejawów pop-artu (prawdziwego *alter ego* postmodernizmu w sztukach figuratywnych) stanowi Marcel Duchamp i jego estetyka *ready-made*, według której firmowany przez artystę przedmiot użytku powszechnego stanowi dzieło sztuki, które staje się przedmiotem wymiany, tracąc pierwotną wartość auryczną. Słynna maksyma „używać Rembrandta jako deski do prasowania” jest streszczeniem tej ikono-klastycznej estetyki profanującej, która w praktyce seryjności Andy Warhola (najbardziej reprezentatywnego i nowatorskiego przedstawiciela pop-artu) ujawni najdojrzalszy rezultat najbardziej wyjątkowej „śmierci sztuki” pochodzenia postmodernistycznego. Por. Barilli R., *L'arte contemporanea. Da Cézanne alle ultime tendenze*, Feltrinelli, Milano, 1988, s. 300-310; w: Pesare M., dz. cyt.

¹² Por. Abbagnano N., dz. cyt., t. 9, 7.

¹³ Por. Lyotard J.F., dz. cyt., s. 14.

¹⁴ Por. Pesare M., dz. cyt.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

- ¹⁷ Por. Lyotard J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Bergamo, 2014.
- ¹⁸ Por. Ferraris M., *Lyotard e il postmoderno*, w *Il caffè filosofico*, n.16, La Repubblica- l'Espresso, Roma, 2013,3.
- ¹⁹ Por. Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari, 2012, 3.
- ²⁰ Por. Lyotard J.F., dz. cyt., s. 6 (wyd. polskie: *Kondycja ponowoczesna*, Aletheia, 1997).
- ²¹ Por. Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, 4.
- ²² Por. Ferraris M., *Lyotard e il postmoderno*, 8.
- ²³ Por. Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Laterza, 2008, Roma-Bari, 95.
- ²⁴ Por. Ferraris M., *Lyotard e il postmoderno*, 9.
- ²⁵ Por. Abbagnano N., dz. cyt., t. 9, 4.
- ²⁶ Por. Nietzsche F., "Frammenti postumi, 1885-1887, 7 (60)", przyp. n.3 w: *Opere complete*, t. 8\1, red. G. Colli, E. Montanari, Adelphi, Milano 1990, patrz Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, 4-5.
- ²⁷ Por. Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, 6.
- ²⁸ Por. Françoise Lyotard, [http://it.wikipedia.org/wiki/Jean \(filosofia\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Jean_(filosofia)) z 19 I 2013.
- ²⁹ Por. Boeve L., *Ortodossia nel contesto postmoderno*, w: "Conciliium", n.2, 2014, Queriniana, Brescia, 104.
- ³⁰ Por. Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 2011, 9.
- ³¹ Tamże, 16.
- ³² Tamże, 17.
- ³³ Tamże, 18.
- ³⁴ Tamże, 13.
- ³⁵ Por. Fusaro D., www.filosofico.net.
- ³⁶ Por. Vattimo G., dz. cyt., 12.
- ³⁷ Tamże, 10.
- ³⁸ Tamże, 11-12.
- ³⁹ Tamże, 20.
- ⁴⁰ Por. Fusaro D., www.filosofico.net.
- ⁴¹ Por. Vattimo G., dz. cyt., 32.
- ⁴² Tamże, 37.
- ⁴³ Tamże, 38.
- ⁴⁴ Por. Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*. Filozoficzny ruch nowego realizmu zrodził 23 VI 2011 ze spotkania Maurizio Ferrarisa, Gabriela Markusa i Simona Maestronego.
- ⁴⁵ Por. Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, 6; s. 24-25.
- ⁴⁶ Tamże, 7.
- ⁴⁷ Tamże, 8-9.
- ⁴⁸ Por. Nietzsche F., "La nascita della tragedia", Adelphi, Milano, 2000, 137 w: Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, 16.



⁴⁹ Por. Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, 17.

⁵⁰ Tamże, 54.

⁵¹ Tamże, 7.

⁵² Tamże, 10-11.

⁵³ Tamże, 12.

⁵⁴ Tamże, 12.

⁵⁵ Tamże, 8.

⁵⁶ Tamże, 61.

⁵⁷ Tamże, 34.

⁵⁸ Tamże, 35.

⁵⁹ Tamże, 32.

⁶⁰ Tamże, 9.

⁶¹ Tamże, 11.

⁶² Por. Ferraris M., “Realismo positivo. L’invito che ci viene dal mondo” w: *Hermeneutica, Quale realismo? Annuario di filosofia e teologia*, Urbino, 2014.

⁶³ Tamże, 8.

⁶⁴ Por. Scannone J.C. s.j, *Teologia serena fatta in ginocchio* w: “Civiltà Cattolica”, n. 3935 z 7 giugno 2014, 422.

⁶⁵ <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/02/21/0125/00276.html>, cyt. z Scannone J.C. s.j, *Teologia serena fatta in ginocchio*, 401. Papież Franciszek mówi: “Prze- czytałem książkę kardynała Kaspera i chciałbym mu podziękować, bo znalazłem głęboką teologię, ale też spokojną myśl w teologii. Miło się czyta spokojną teologię. Znalazłem też to, co mówił św. Ignacy, ów *sensus Ecclesiae*, umiłowanie Matki Kościoła... Dobrze mi to zrobiło i przysłała mi myśl – Eminencja wybacz, jeśli go zawstydzę – a tą myślą jest, że to się nazywa „uprawianiem teologii na kolanach”. Zwracając się do wspólnoty Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz stowarzyszonego Papieskiego Instytutu Biblijnego oraz Papieskiego Instytutu Wschodniego (czwartek, 10 IV 2014) papież Franciszek powiedział również: „Filozofia i teologia nabracz przekonania, że budują i umacniają rozum oraz oświecają wolę... ale to wszystko jest owocne tylko wtedy, czy się to robi z otwartą głową i na kolanach. Teolog, który jest zadowolony ze swojej myśli kompletnej i zamkniętej, jest przeciętnym teologiem. Dobry teolog i filozof ma umysł otwarty, czyli niekompletny, zawsze otwarty na *maius* Boga i prawdy, zawsze rozwijający się zgodnie z prawem, które św. Wincenty z Lerynu tak opisywał: ‘annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate’ (Commonitorium primum, 23: PL 50, 668): umacnia się wraz z upływem lat, poszerza się z czasem, pogłębia się z wiekiem. Taki jest teolog o otwartej głowie. A teolog, który się nie modli i który nie adoruje Boga, kończy pogrążony w najbardziej niesmacznym narcyzmie. A to jest chorobą kościelną. Narcyzm wy- rządza wielką szkodę teologom, myślicielom, jest niesmaczny”.

⁶⁶ Por. Benedykt XVI: „Teologia, która nie porusza się już w przestrzeni wiary, przestaje być teologią; kończy się, by zostać sprowadzona do serii dyscyplin mniej lub bardziej związanych między sobą. Tam jednak, gdzie uprawia się “teologię na kolanach”, jak wymagał tego Hans Urs von Balthasar, nie zabraknie owoców... Płodność ta przejawia się we wspieraniu i formacji osób, noszących w sobie powołanie duchowe. Aby dzisiaj powołanie do kapłaństwa lub życia zakonnego mogło być wiernie podtrzymywane przez całe życie, potrzebna jest formacja, która zintegruje wiarę i rozum, serce i umysł, życie i myśl. Życie naśladowujące Chrystusa wymaga zintegrowanej całej osobowości. Tam, gdzie zaniedbuje się wymiar intelektualny, zbyt łatwo rodzi się forma pobożnego oczarowania, żyjącego niemal wyłącznie z emocji i stanów duszy, których nie da się podtrzymać przez całe życie. A tam, gdzie zaniedbuje się wymiar duchowy, tworzy się rozrzedzony racjonalizm, który na fundamencie swego chłodu i swego oddalenia nie może już skupić się na radosnym oddawaniu siebie Bogu. Nie można budować życia opartego na kroczeniu za Chrystusem na takich jednostronnościach; stosując umiarkowane środki człowiek pozostanie osobiście niezadowolony i w następstwie tego, może nawet wyjałowiony duchowo”, wizyta w Opactwie Heiligenkreuz, 9 IX 2007 w: Scannone J.C. s.j, *Teologia serena fatta in ginocchio*, 421 (tekst polski: <https://ekai.pl/wieden-treci-przemowien-papieskich-z-wrzesnia/>).

⁶⁷ Por. Balthasar H.U., *Teologia e santità, in Verbum Caro. Saggi teologici*, I. Brescia, Morcelliana 1968, 200-229.

⁶⁸ Por. Scannone J.C. s.j, dz. cyt., 422.

⁶⁹ Tamże, 423.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, 425.

⁷² Tamże, 430.

⁷³ Tamże, 432.