

# Opuszczone ołtarze zamieszkują demony

Joanna Tokarska-Bakir

Cóż więc mamy robić?  
Przemyśleć wszystko od początku  
Czesław Miłosz, *Ogród nauk*

## 1. Przypowieść

W *Martwej naturze z wędzidłem* Zbigniew Herbert opowiada historię chińskiego cesarza Szy Hunag-ti. „Otóż, ów cesarz kazał otoczyć państwo grubym murem, aby odgrodzić się od tego, co inne, i spalił wszystkie księgi, aby nie słuchać napominającego głosu przeszłości. Pod karą śmierci zabronił uprawiania wszelkich sztuk. (Ich całkowita bezużyteczność ujawniła się z całą jaskrawością w obliczu tak ważnych zadań państwowych, jak budowanie twierdzy lub ścinanie głów buntowników). Tedy poeci, malarze i muzycy ukrywali się w górach i zagubionych klasztorach; wiedli życie banitów tropionych przez sforę donosicieli. Na placach płonęły stosy obrazów, wachlarzy, posągów, wzorzystych tkanin, przedmiotów zbytku lub takich, które można było uznać za ładne. Dzieci, kobiety, mężczyźni chodzili w jednakowych strojach w kolorze popiołu. Cesarz wydał nawet wojnę kwiatom; ich pola kazał zasypać kamieniami. Specjalny dekret stanowił, że o zachodzie słońca wszyscy mają przebywać w domach, szczelnie zasłaniając okna czarnymi zasłonami, bowiem – sam wiesz – jakie szaleńcze obrazy potrafi malować wiatr, obłoki i światło zachodu.

Cesarz cenił tylko wiedzę i uczonych obsypywał zaszczytami i złotem. Astronomowie przynosili mu co dzień wiadomości o odkryciu prawdziwej lub urojonej gwiazdy, której służalczo nadawano imię cesarza tak, że wkrótce cały nieboskłon roił się od świetlistych punkcików Szy Huang-ti I, Szy Huang-ti II, Szy Huang-ti III i tak dalej. Matematycy trudzili się nad wynajdywaniem nowych systemów liczbowych, skomplikowanych równań, niewyobrażalnych figur geometrycznych, wiedząc dobrze, że ich prace są jałowe i nikomu nie przyniosą pożytku. Przyrodnicy obiecywali, że wyhodują drzewo, którego korona tkwi w ziemi a korzenie sięgają nieba, a także ziarno pszenicy wielkie jak pięść.

Na koniec cesarz zapragnął nieśmiertelności. Lekarze dokonywali okrutnych doświadczeń na ludziach i zwierzętach, aby zdobyć tajemnicę wiecznego serca, wiecznej wątroby, wiecznych płuc.

Ów cesarz, jak się często zdarza ludziom czynu, pragnął odmienić oblicze nieba i ziemi, aby imię jego na zawsze zapisało się w pamięci przyszłych pokoleń. Nie rozumiał, że życie zwykłego wieśniaka, szewca czy handlarza warzyw jest znacznie bardziej godne szacunku i podziwu – on sam natomiast staje się bezkrwistą literą, symbolem pośród wielu powtarzających się symboli szaleństwa i gwałtu.

Jak na tyle zbrodni, jak na tyle spustoszeń, jakie uczynił w umysłach i duszach ludzi, śmierć miał okrutnie banalną. Udławił się gronem winnej latorośli. Aby sprzątnąć go z powierzchni ziemi, natura nie wysiliła się ani na orkan, ani na potop.<sup>11</sup>

Działo się to w Chinach, w trzecim wieku przed naszą erą.

Historię tę Herbert umieszcza w ciekawym kontekście: czyni ją wyjątkiem z listu wielkiego Johanna Vermeera do An-

toniego van Leeuwenhoek, przyrodnika, jednego z wynalazców mikroskopu. Przyjaciel ów pokazał Vermeerowi skłębiony świat kropli wody w mikroskopowym powiększeniu, śledząc bacznie konsternację tego, który wodę miał dotąd za materię „szklannie” czystą, niezmaconą. Niewątpliwie pod wpływem *esprit d'escalier* Vermeer pisze do niego pośpieszny, nerwowy list: „Pojąłem, co chciałeś przez to wyrazić: że my, artyści, utrwalamy pozory, życie cieni, kłamliwą powierzchnię świata, a nie mamy odwagi ni zdolności dotrzeć do istoty rzeczy. Jesteśmy, by tak rzec, rzemieślnikami pracującymi w materii złudy, gdy Ty i Tobie podobni – jesteście mistrzami prawdy.”

Opowieść o szalonym cesarzu zostaje przywołana w tym właśnie momencie. „Otóż obawiam się – pisze dalej Vermeer – że Ty i Tobie podobni wyruszą na niebezpieczną wyprawę, która przynieść może ludzkości nie tylko korzyści, ale także wielkie, nie dające się naprawić szkody. Czy nie zauważyłeś, że im bardziej środki, narzędzia obserwacji doskonalą się, tym bardziej cele stają się odległe i nieuchwytnie. Z każdym nowym odkryciem otwiera się nowa otchłań. Jesteśmy coraz bardziej samotni w tajemniczej pustce wszechświata.” Potem mowa jest o dobrych intencjach, które dziś pobłażliwie nazwalibyśmy „oświeceniowymi”; padają ważne pytania: czym motywuje się pragnienie wyprowadzenia ludzi z labiryntu przypadku i zaboronu, czy wiadomo, w czym pomaga wiedza pewna i jasna, albo jaką ulgę przynosi zastąpienie słowa Opatrzność słowem konieczność.

„Zarzucisz mi pewnie – pisze w zakończeniu listu Vermeer – że nasza sztuka nie rozwiązuje żadnej zagadki przyrody. Naszym zadaniem nie jest rozwiązywanie zagadek, ale uświadomienie ich sobie, pochylenie głowy przed nimi, a także przygotowanie oczu na nieustający zachwyt i zdziwienie. (...) Narzędzia, jakimi posługujemy się są istotnie prymitywne – kij z przytwierdzoną na końcu kępką szczeciny, prostokątna deska, pigmenty i oleje – i nie zmieniły się one od stuleci, podobnie jak ciało i natura ludzka. Jeśli dobrze rozumiem moje zadanie, polega ono na godzeniu człowieka z otaczającą go rzeczywistością, dlatego ja i moi bracia cechowi powtarzamy nieskończoną ilość razy niebo i obłoki, portrety miast i ludzi – cały ten kramarski kosmos, bo w nim tylko czujemy się bezpieczni i szczęśliwi.”

## 2. Spór

Inspiracją dla tego tekstu były wykłady i rozmowy z wybitnym polskim socjologiem pracującym w Leeds, Zygmuntem Baumanem, który odwiedził Polskę w marcu 1993 roku. Spotkanie to unaocniło mi, jak palącą sprawą jest przemyslenie sytuacji, w jakiej się dziś znaleźliśmy. Przełom postmodernistyczny jest faktem. Zmiany geopolityczne, związane z upadkiem komunizmu, usunęły ostatnie filary struktury świata nowoczesnego, zaś „usunięcie siatki odłoniło wnętrze”, jak powiada Bauman. Rozpad biegunów obnażył kryzys pola. Zakwestionowane zostały wszystkie wielkie narracje ery nowożytnej: „dialektyka Ducha, hermeneutyka znaczenia, wy-

zwalanie się podmiotu myślącego lub działającego, tworzenie bogactw<sup>2</sup>, a wraz z nimi Postęp, Historia, Sens, Uniwersalizm i Prawda. Znikają „wielcy bohaterowie, wielkie niebezpieczeństwa, wielkie cele<sup>3</sup>, kończą się wielkie teorie, ze sceny chyłkiem schodzi „intelektualista”.

Wielu może to dziwić, a jednak jest faktem: „przedstawienie powodów, dla których tak się stało, należy do spraw, o których zakłada się, że są znane, chociaż nigdy nie zostały wyjaśnione ani przedyskutowane.”<sup>4</sup> Przełom postmodernistyczny odbył się więc z zachowaniem wszystkich reguł rewolucji opisanych przez Thomasa Kuhna: jest nawróceniem. Zostały przeformułowane zadania nauki – porozumienie, konsensus, przestają być celem. Celem staje się spór, sytuacja gdy „konflikt między dwiema (co najmniej) stronami nie może zostać sprawiedliwie rozsądzony z powodu braku reguły, którą dałoby się zastosować do obu interpretacji”<sup>5</sup>. Regułą staje się permanentny spór. „Interesując się zjawiskami nierozstrzygalnymi, granicami ścisłej kontroli, kwantami, konfliktami związanymi z niepełną informacją, katastrofami, pragmatycznymi paradoksami, nauka ponowożytna (postmodernistyczna) tworzy teorię swej własnej ewolucji jako procesu nieciągłego, katastroficznego, nieprostowalnego i paradoksalnego. Zmienia ona sens słowa »wiedza« i mówi, w jaki sposób ta zmiana może nastąpić. Zamiast poznania, dostarcza tego, co niepoznane, i sugeruje taki wzorzec uprawomocnienia, który nie ma nic wspólnego z największą skutecznością, ale nawiązuje do istnienia różnicy, rozumianej jako paralogia.”<sup>6</sup>

Co dzieje się w tej sytuacji z przedmiotem badań antropologii kultury, która poniekąd żyje z łagodzenia sporów? W odróżnieniu od np. Karla Poppera, ufającego w możliwość krytycznej debaty nad założeniami dwóch obcych sobie obrazów świata i w szansę wzajemnego porozumienia, osiąganego przez różne kultury, tradycje i okresy historyczne, cytowani powyżej prorocy postmodernizmu dokonują jego dosłownej likwidacji. I tak, Lyotard twierdzi, że „nawet w obrębie ograniczonej wspólnoty językowej i kulturalnej wypowiedzenie dowolnego zdania może się stać okazją do sporu, to znaczy nierozstrzygalnej różnicy stanowisk, którą przedyskutować i uregulować można tylko pod warunkiem wymyślenia jakiegoś wspólnego, na razie nie istniejącego »języka«. Mówić należy już nie tyle o niewspółmierności różnych języków i kultur, co wręcz o niewspółmierności zdań (...) w obrębie tego samego języka.”<sup>7</sup> W miejsce zwykłych sentymentalnych, idyllicznych koncepcji komunikacji jako procesu służącego porozumieniu, pojawia się atomizacja, dezintegracja, językowy i kulturalny chaos. Mówiąc językiem hermeneutyki, *niezdolność do rozmowy* osiąga swoje apogeum. Na wieży Babel następuje apokalipsa.

Wobec zagrożenia wielką niejasnością nazw, pomieszania pojęć, uchylecia zakazów i najświętszych reguł, można zachowywać się na dwa sposoby: albo tkwić z boku, licząc na to, że zlekceważenie huraganu zwiększy szansę przeżycia, i znowu wszystko będzie jak dawniej, albo zaangażować się<sup>8</sup> po którejś ze stron sporu o „nowoczesny modernizm”<sup>9</sup>, sporu o minioną nowoczesność.

Ci, którzy znają *Księgę przemian*<sup>10</sup>, przypominają sobie być może heksagram XVIII, *Naprawianie zniszczeń*. Lekcja tego heksagramu, „naprawia to, co zniszczył jego ojciec”, w rozumieniu dla Europejczyka języku oznacza po prostu „synowski stosunek do tradycji” (Goethe), branie odpowiedzialności za całość dziedzictwa, także za popełnione przez przodków winy. Debata nad modernizmem wydaje się nieuchronna właśnie dlatego, że jest to rozsądne. Jednak najważniejszy, bo moralny powód, skłaniający do tej dyskusji, został wyartykułowany przez Zygmunta Baumana: w naszej nowoczesnej, racjonalistycznej społeczności, na wysokim szczeblu rozwoju naszej cywilizacji, u szczytu dokonań ludzkiej kultury pojawił

się Holocaust. „Uznanie sprawców Holocaustu za odchylenie, anomalie naszej cywilizacji, a nie za jej prawowity produkt – odrażający, lecz zgodny z jej logiką – nie tylko daje moralny komfort samooczyszczenia.”<sup>11</sup> „Jest także oznaką niebezpiecznej i potencjalnie samobójczej głupoty.”<sup>12</sup> Zdanie: „im bardziej «tamci» są godni potępienia, tym mniej powodów do niepokoju mamy «my»”<sup>13</sup>, świetnie znane etnografom z praktyki zawodowej, warto też czasem wziąć do siebie. Winą, o której tu mowa, jest coś, co (czyniąc podwójną aluzję do znanego określenia Czesława Miłosza<sup>14</sup> i dyskusji nad postmodernizmem) można by nazwać *modernistycznym ukąszeniem*. Rozpoznanie go w sobie w kategoriach winy oznacza konieczność konfrontacji z atakiem, który postmodernizm przypiszcza na rozum, prawdę, rację, porozumienie, uniwersalność natury ludzkiej, czystość intencji poznawczych, na samo jądro racji bytu antropologii kultury i innych humanistycznych dyscyplin.

Dużo łatwiej oczywiście powiedzieć – a czyni tak wielu farbowanych postmodernistów – że (jak za Heglem i Kojève'em twierdzi Francis Fukuyama) historia już dawno się skończyła, i może co najwyżej powtórnie się zacząć, a zatem nie obciąża nas żadna odpowiedzialność za Rozum i jego winy, za nowoczesność i jej wypaczenia. Można też powiedzieć – jak czyni to wielu współczesnych integrystów, mimowolnych postmodernistów à rebours, że właśnie się przed chwilą poprawiliśmy, że nasze „wartości” gwarantują, że już nigdy więcej... Złudzenia te, składające się na całość, którą próbnie nazwałbym zjawiskiem superalienacji<sup>15</sup>, rozwiewa lektura *Nowoczesności i zagłady*.

Jest jednak także druga strona medalu. Postmodernizm (rozumiany tu w kształcie zbliżonym do poglądów J.-F. Lyotarda), w swym namiętym proteście przeciw rozumowi i jego uproszczeniom stosuje bardzo modernistyczną stylistykę. Zachodzi podejrzenie, czy nie czerpie on z korzeni tej samej rośliny, którą stara się wykarzcować.<sup>16</sup> Dlatego w artykule tym chciałbym przyjrzeć się krytycznie obu stronom konfliktu, najpierw modernizmowi, potem zaś modernistycznym uwikłaniom postmodernizmu.

### 3. Archetyp modernizmu

Zanim wdamy się w nieuniknioną debatę nad jego statusem, zanalizujemy opowieść o chińskim cesarzu, traktując ją jako stosunkowo pełny, bo spointowany przez czas, przekaz zachowań modernistycznych z III wieku przed Chrystusem.

Tak więc, po pierwsze, ów chiński cesarz miał dość typowe manieri władców („kazał otoczyć państwo grubym murem, aby odgradzić się od tego, co inne”), ale w swym pragnieniu odróżnienia się od poprzedników („pragnął odmienić oblicze nieba i ziemi”, „spalił wszystkie księgi, aby nie słyszeć napominającego głosu przeszłości”) posunął się do granic dziwactwa: wprowadzając własny kalendarz zainaugurował nową erę, wybrał liczbę-wzorzec (szóstkę!), regulującą wszystkie miary w państwie (w tym także liczbę koni w zaprzęgu i wysokość czapek urzędników), przetopił broń całego cesarstwa. Do rangi cnoty podniósł porządek i regularność („wszystko miało być rozstrzygane zgodnie z Prawem i Sprawiedliwością, a nie w oparciu o Dobroć czy Dobroczyność”<sup>17</sup>). Nade wszystko ceniąc Rozum i Rację oczyścił życie kraju ze zbytecznych, a rozprasających umysł elementów („zabronił uprawiania wszelkich sztuk”, „płonęły stopy obrazów, wachlarzy, posągów, wzorzystych tkanin, przedmiotów zbytku lub takich, które można było uznać za ładne”, „wydał nawet wojnę kwiatom; ich pola kazał zasypać kamieniami”, „chodzili w jednakowych strojach w kolorze popiołu”, „o zachodzie słońca wszyscy mają przebywać w domach, szczerlnie zasłaniać okna czarnymi zasłonami”): w szczególności tępił poetów,

malarzy, muzyków, „cenił tylko wiedzę i uczonych obsypywał zaszczytami i złotem”. Wśród faworytów wymienia się astronomów, matematyków, przyrodników. Z czasów cesarza Szy Huang-ti pochodzi pewien bardzo wymowny wiersz, skierowany przeciw „reakcyjnym” taoistom:

„Wychwalacie Naturę i medytujecie nad nią,  
Czemu nie oswoić jej i nie uporządkować?  
Jesteście Naturze posłuszni i wyśpiewujecie jej chwałę,  
Czemu nie kontrolować jej biegu i nie wykorzystać?  
Na pory roku patrzycie z szacunkiem i uległością,  
Czemu nie reagować na nie działaniem stosownym do pory?  
Opieracie się na rzeczach i podziwiacie je,  
Czemu ich nie przekształcać w oparciu o własne zdolności?  
Medytujecie nad tym, co rzecz czyni rzeczą,  
Czemu tak rzeczy nie ułożyć, by się nie marnowały?  
Nadaremno szukacie przyczyn rzeczy,  
Czemu po przystosowaniu nie robić z nich pożytku?  
Dlatego też twierdzę: negocjować człowieka i spekulować o Naturze  
Znaczy: nie rozumieć, na czym polega wszechświat.”<sup>18</sup>

W imaginarium cesarza Szy Huang-ti moglibyśmy ułożyć wszystkie diabelskie atrybuty XX-wiecznego modernizmu: palenie książek, upraszczanie kultur, upraszczanie alfabetów<sup>19</sup>, upraszczanie charakterów<sup>20</sup>, odwracanie biegu rzek, rozpalanie sztucznych słońc, wysiedlanie całych narodów, Holocaust i kambodżańskie pola śmierci, wielką symplicyfikację życia, podporządkowanego wyraźnym racjonalnym celom, humanizm-racjonalizm, ogarnięty poczuciem misji, edukujący przez pracę i śmierć, kochający ludzkość, ale żadnego pojedynczego człowieka.

W poszukiwaniu idei przewodniej tej gmatwaninie win nadawano rozmaite nazwy-klucze. Z pewnością jedną z najlepszych było rozwinięcie przez Franza Rosenzweiga i Emanuela Lévinasa pojęcie **totalizmu** (*totalité*) jako źródła totalitaryzmu praktycznego. Myślenie w kategoriach ogólności, jedności, całości posuwa się do przemocy, która jest „próbą restauracji jedności sensu”<sup>21</sup>. Lévinas twierdzi, że tej ulubionej zabawy nauczyła Europejczyków filozofia grecka, z jej koncepcją jednorodnego świata, myślenia systemowego, uchylającego różnorodność rzeczy wskutek ich partycypacji w bycie, i z zasadą identyczności. „Ukazujące się w wojnie oblicze bytu utrwała się w pojęciu całości (*totalité*), które dominuje nad filozofią zachodnią”<sup>22</sup> – pisze Lévinas.

Totalizm jest z pewnością nieodłącznie związany z letalną skazą modernizmu, jest jednak kategorią przede wszystkim formalną, my zaś poszukujemy takiego symptomu, który odsoniłby „esencjalny” trop modernizmu. Za jego ościęć może uchodzić raczej zdeprawowana, wynaturzona **technika** w kształcie opisywanym przez Martina Heideggera. Łatwo wyliczyć najważniejsze jej przejawy: „naukę, poszukującą w tej chwili głównie władzy; państwo totalitarne (nawet gdy nie jest nim jawnie); zakrycie sacrum; «wyniszczenie ziemi i zatracenie przez człowieka jego istoty» (*Wstęp do metafizyki*)”<sup>23</sup>. Poglądy Heideggera na technikę ewoluowały od czasu przedstawienia ich we *Wstępie do metafizyki* (1935) i *Czasie światobrazu* (1938), odchodząc od określeń formalnych (technika jako instrument, środek do celu) ku esencjonalnym: technika nie jest po prostu środkiem, technika jest sposobem odkrywania<sup>24</sup>, dziedziną pewnej odmiany prawdy. Odwołując się do greckiego pojmowania *techné*, występującej często razem z *epistémé*, Heidegger ujmuje technikę jako szeroko rozumianą wiedzę praktyczną, znajomość przyczyn i zasad rzeczy. Do jej zrozumienia wiele wnosi arystotelejskie rozróżnienie *architektonon-cheirotekton* (*Metafizyka* 98 1b), tego, który zna zasadę (*arché*), i jest świadom istoty praktyki, i kogoś, kto jest rzemieślnikiem, „pracuje ręcznie”, „nie wiedząc, co czyni, tak jak płonący ogień”<sup>25</sup>. Dlatego *techné* jest nie tylko wytwarzaniem czy też odtwarzaniem „bytów”, ale także odsłanianiem „bytu”. Nawiązując do terminologii rozwijanej przez Gadamera, można by powiedzieć, że jest czymś więcej niż kopiowaniem<sup>26</sup> – jest reprezentowaniem, wydobywaniem idei. Takie rozumienie techniki niewidoczne jest jednak zupełnie we

współczesnej „technice motorów”. Nie pozwala ona, by rzeczy, które wytwarza, stawały się sobą, a nie tylko od-tworzeniem czegoś innego. Nie wydobywa bytu, lecz stawia mu warunki: żąda od przyrody energii, którą chce zmieniać i magazynować. Technika tradycyjna, nienowoczesna, jest inna: „chłop nie wyzywa gleby”, spław drewna nie przymusza rzeki do niczego. Nie zmienia krajobrazu most ani wiatrak. Przekształca go jednak przemocą siłownia, zmechanizowany przemysł spożywczy i technika jądrowa. Dla Heideggera technika, a prócz niej sprowadzona do rangi przedmiotu kultura i przyroda, są spełnieniem metafizyki woli, która „organizuje i obrachowuje samą siebie”<sup>27</sup> w fazie jej „planetarnego zapanowania”. Taka technika w niespotykanym stopniu zakrywa przed człowiekiem prawdę bycia, ponieważ ujmując przyrodę jako przedmiot „człowiek już nigdzie nie spotyka dziś siebie, tzn. swej istoty”<sup>28</sup>. W technice nie są groźne jej wytwory jako takie, ale niepokroszona wola, a raczej samo-wola, która je ożywia. „Tym, co śmiertelne, nie jest bomba atomowa (...) jako taki oto, specjalny mechanizm do zabijania. Tym, co z dawna już zagraża śmiercią człowiekowi – mianowicie śmiercią jego istoty – jest **bezwzględność nagiego chcenia w sensie rozmyślnego samorealizowania się we wszystkim**. Tym, co zagraża człowiekowi w jego istocie jest woluntarny pogląd, jakoby pokojowo wyzwalając, przekształcając, gromadząc energie przyrody i sterując nimi człowiek mógł bycie człowiekiem uczynić dla wszystkich znośnym i w ogólności szczęśliwym.”<sup>29</sup> Czy w słowach tych nie odbijają się szaleńcze rojenia modernistycznego satrapy z III wieku p.n.e.?

Dla Heideggera uprzedmiotowienie świata, widoczne we współczesnej nauce i technice, jest sprzężone z indywidualizmem i subiektywizmem nowoczesności. „Im mianowicie szerszy jest zakres dyspozycyjności podbitego świata, im obiektywniejszy pojawia się obiekt – tym subiektywniej, tzn. natrętniej wywyższa się subiectum, tym bardziej niepowstrzymanie obserwacja świata i nauka (die Lehre) o świecie przekształcają się w naukę o człowieku, w antropologię.”<sup>30</sup> Na ironię zakrawa, że tę najbardziej subiektywną, bo do pozycji kartezjańskiego podmiotu przykrojona wiedzę (mowa tu o antropologii w sensie metafizycznym, o antropocentrycznej wiedzy uprzedmiotowiającej, nie zaś o antropologii kultury), od początku nauki nowoczesnej nazywano „obiektywną”. Najpotężniejszym przesądem poznawczym jest, jak powiada Gadamer, iluzja wolności od przesądów.

Człowiek – król zwierząt, środek świata, miara wszech-rzeczy, wynalazca i użytkownik języka, cóż w tym złego? Jest to złe, o ile złem jest nie-wiedza, zakrycie prawdy, i błądzenie w jego wyniku. Taka sytuacja może pochlebiać ludzkiej próżności, jednak „zagraża człowiekowi śmiercią jego istoty”, nie mówiąc o tym, czym zagraża roślinom, zwierzętom i minerałom. Świat, w którym podstawą pewności jest człowiek jako podmiot, rozstrzygający, co jest, a co nie jest bytem, zostaje zagrożony ludzkim woluntaryzmem, „bezwzględnością nagiego chcenia w sensie rozmyślnego samorealizowania się we wszystkim”. Człowiek opanowuje świat w złudzeniu, że jest panem bytu. Zamiast poddać się prawdzie, zaczyna poddawać prawdę sobie, czyniąc z niej środek rozszerzenia swej władzy nad bytem.<sup>31</sup> Prawda staje się instrumentem panowania. Mądrość rozłącza się z inteligencją, tą „imitacją ducha, maskującą jego brak” (*Wstęp do metafizyki*), i obumiera. Dlatego antropocentryzm, który wypisuje sobie na sztandarach hasła humanizmu, zawsze unieszczęśliwia konkretnych, empirycznych ludzi<sup>32</sup>. Współczesne postmodernistyczne pomieszenie języków, podobnie jak jego prawdźór na Wieży Babel, przychodzi jako kara za ową *hybris*.

#### 4. Postmodernizm modernizmem podszyty

„Najbardziej nawet radykalna kontestacja filozofii zmuszona jest w fatalny (...) sposób przyjąć formę, logikę, oraz immanentne postulaty podważanego przez nią dyskursu filo-

zoficznego”<sup>33</sup> – pisze Jacques Bouveresse. Chcąc uniknąć powtórzenia i utrwalenia zwalczanych przez siebie grzechów, postmoderniści uciekają się zatem często do techniki dobrze znanej azjatyckim filozofom, do techniki łącznej negacji, czy też binegacji: ani to, ani to. To wrażenie kompulsywnego unikania ryzyka, wiążącego się z posiadaniem poglądów, pogłębia się, gdy usiłują uniknąć krytykowanego przez siebie antropocentryzmu. Foucault powiedział kiedyś, że chciałby pisać tak, jakby nie miał twarzy.<sup>34</sup> Dystans do kultury własnej generacji, odmowa identyfikacji z jakąkolwiek historyczną wspólnotą, zakaz zapożyczania pojęć opisowych z charakterystyki, jaką opisywano rzeczywistości nadaliby sami jej uczestnicy – wszystko są to symptomy **modernistycznego ukąszenia**. W chwilę po wykazaniu, że każde pojęcie prawdy, wiarygodności, prawomocności, obiektywności zawiera w sobie z konieczności pierwiastek antropocentryczny, w którym nie ma nic niestosownego, bo prawda, obiektywność i wiarygodność całkowicie go pozbawione są nonsensem, postmodernizm natychmiast dystansuje się do swego odkrycia. Najwyraźniej go nie unosi, przerysowuje, aż w końcu mu zaprzecza. Zrozumienie dziejowości rozumienia, uwikłania w przesady swego czasu i miejsca jest wielkim, nie kończącym się wyzwaniem, z którego trudno wyjść zwycięsko, z zachowaniem twarzy i dobrego o sobie mniemania. Zamiast mozolić się nad zasadami i bez końca tłumaczyć z nadużyć, o ileż łatwiej ogłosić bezzasadność wszelkich roszczeń. Tyle, że *całkowity dystans do własnej jaźni jest taką samą niewolą jak psychiczna niewolność, całkowity brak dystansu do własnej jaźni*. Wpadamy w pułapkę, opisaną w paradoksie przez Reinera Wiehla: „wielu ludzi nie może zmienić swego życia, bo nie może przyjąć swej własnej istoty, i nie może przyjąć swej własnej istoty, bo nie może zmienić swego życia.”<sup>35</sup> Absolutny relatywizm to bezruch, sztywność, ludzko podobna do kosmiczności antyrelatywizmu. Nie jest to prawdopodobnie przypadek, że pisma Michela Foucault i niektórych innych postmodernistów tak często przypominają styl filozofów analitycznych.<sup>36</sup> Czarnowidztwo poznawcze dzisiejszych postmodernistów było wcześniej triumfalizmem rozumu naukowego.

Nieobecność podmiotu jeszcze bardziej niż w strukturalizmie unaocznia się w koncepcji języka autonomicznego, języka bez koniecznego znaczenia<sup>37</sup>, języka-klączy, z którego bulwy na wszystkie strony wyrastają różne lokalnie rozbłyskujące sensory.<sup>38</sup> Metafora kartezyjańskiego drzewa filozofii, w której przez wiele lat odzwierciedlała się nowożytna idea osiadłej racjonalnej myśli, zostaje zastąpiona metaforami z obszaru stepu i traw.<sup>39</sup>

Podobne zmiany nastąpiły w sferze ludzkich zachowań. Jak powiada Zygmunt Bauman, postać pielgrzyma, weberowski znak ducha protestantyzmu, została zastąpiona trzema znacznie mniej podniosłymi figurami: koczownika, a gdy się okazało, że i jego drogi są niewspółmiernie regularne do chaosu świata, włóczęgi i turysty.<sup>40</sup> Początkowo opozycja istnieje pomiędzy pielgrzymem, człowiekiem podążającym do z góry określonego celu, który nadaje sens każdemu stadium jego życia, i koczownikiem, krążącym po kole czasu. W związku z zaniknięciem regularności „przemian sezonowych”, para ta została wyparta przez figury włóczęgi i turysty. Włóczęga wędruje bez ustalonej trasy, przemierzając przestrzeń pozbawioną jakiegokolwiek semiotycznej struktury. Konstruuje trasę ad hoc, nie wie jak długo będzie w drodze, gdzie przypadnie ani jak długo potrwa następny postój. Trasa nie zależy od niego, tylko od okoliczności. Tym, co utrzymuje go w ruchu, jest rozczarowanie i nadzieja: „do przodu pociągany przez nadzieję niesprawdzoną, od tyłu popychany przez nadzieję niespełnioną”. Wolność włóczęgi jest wolnością kradzioną. Inaczej turysta, który może sobie tę wolność kupić. Porusza się on po przestrzeni ustrukturyzowanej przez innych

turystów. Jest to przestrzeń sztuczna i kiczowata, ukształtowana według uproszczonej wizji z bedekera. Świat funkcjonuje w niej jako dostarczyciel wrażeń, niewyczerpywalne zagłębie przyjemności. Zapłata gwarantuje turystyce nieograniczone prawa, z prawem do moralnej ślepoty włącznie, zdejmując z niego wszelką odpowiedzialność. Na wielkich wakacjach żyje się w wakacyjnym, karnawałowym tempie, świat jest „rzadki”, nieciągły, wybiórczo konsumowany, całkowicie uległy. Turysta ma prawo ignorować tubylcze znaczenia. Z tubylcami porozumiewa się w sposób zrytualizowany. „Jest blisko ludzi, a jednocześnie nieskończenie od nich daleko.” W tej wizji nie ma miejsca na światłocień. Jej istotę stanowi wszechogarniające *wyobcowanie*.

## 5. Jak możliwa jest tubylczość?

Wraz z tym pytaniem docieramy do terytorium, na którym rozstrzyga się istota sporu modernizmu z jego radykalnym następcą. Umberto Eco w znanym *Posłowie do Imienia róży* interpretuje postmodernizm jako pewną duchową formę, „momet” czy też punkt przegięcia, od którego rozpoczyna się schyłek każdego okresu kulturowego. Czy w naszej ponowoczesnej epoce, która straciła naiwność i rozpoznała siebie samą<sup>41</sup>, można odzyskać utraconą niewinność, wyjść poza cytaty, metajęzykową grę, maskaradę? Czy świat tubylczy zamknięty jest przed nami na głucho? Są to pytania, które jak żadne inne powinny dziś obchodzić etnografa.

Oznaczają one nic innego jak tylko pilną odpowiedź na pytania kolejne: o „dom”, o „za-domowienie”, o „swojskość” i o „przyswojenie”, o „obcość” i o „wy-obcowanie”. Jeśli modernizm, zgodnie ze swoją nazwą (a i zgodnie ze swoją praktyką), jest próbą **powiedzenia czegoś nowego**, to wysiłkiem odpowiedzi na te wszystkie pytania będzie kierować intencja z gruntu odmienna: chodzić mi będzie o **powiedzenie czegoś bardzo starego**, do czego wszakże, właśnie po to, aby pójść dalej, trzeba teraz powrócić.

Naszym przewodnikiem po tym starym terytorium będzie spór Lévinasa z Heideggerem o istotę miejsca, zamieszkiwania i wykorzystania, spór zaciekły i podszyty resentymentem, a jednocześnie dobroczynny, bo pogłębiający problematyczność wszystkich naszych pytań. Obaj filozofowie pełni są sprzeczności. Pięknie mówi Lévinas: „zamieszkiwanie nie umieszcza się w świecie obiektywnym, lecz świat obiektywny umieszcza się w pewnym stosunku do mojego zamieszkiwania”<sup>42</sup>. Jednocześnie jednak, przyjmując kartezyjańskie pojęcie przestrzeni i świata (jako *res extensa*, rozciągłości), filozof popada w naturalizm<sup>43</sup>, gdy interpretuje Miejsce jako miejsce w świecie obiektywnym: „Wrońście w pejzaż, przywiązanie do *Miejsca*, bez którego świat straciłby znaczenie i ledwie mógłby istnieć, oto sedno podziału ludzkości na tubylców i obcych. I w tej perspektywie technika jest mniej niebezpieczna niż opiekuńcze bóstwo *Miejsca*.”<sup>44</sup> Pisząc te słowa w roku 1961 Lévinas nie mógł przewidzieć postmodernizmu, toteż cały jego artykuł (łącznie z tytułowym Gagarinem) jest namiętą pochwałą nowoczesności, zwróconą przeciw „reakcyjnym”, pogańskim zabobonom *Miejsca*: „Tym, co bardziej się liczy, jest możliwość otwarcia na nowe obszary wiedzy i nowe możliwości techniczne, jest odwaga i osobiste zalety Gagarina, jest nauka, która umożliwiła ten wyczyn, oraz to wszystko, co z kolei wymaga ducha wyrzeczenia i poświęcenia. Ale tym, co być może liczy się ponad wszystko, jest opuszczenie *Miejsca*.”<sup>45</sup>

Czy rzeczywiście Heidegger dał podstawę do takiej interpretacji swojej koncepcji miejsca, skoro podstawową cechą *zamieszkiwania*, cechą tworzącą miejsce, jest jego zdaniem postawa nietechniczna, nieuprzedmiotowiające chronienie czegoś, otaczanie opieką, „pozostawianie czegoś w jego istocie”? „Ratując Ziemię, nie władamy nią, nie podporząd-

kowujemy jej sobie – od władania i podporządkowywania sobie tylko krok do bezgranicznego wyzysku” – pisze w *Budować, mieszkać, myśleć*<sup>46</sup>. **Dopiero nauczywszy się mieszkać, człowiek będzie miał miejsce, nie odwrotnie.** Sądzę, że interpretowanie miejsca w duchu naturalistyczno-kartezjańskim, jest interpretacją w duchu *Się*, która sama siebie uchyla: **można bowiem mieszkać w jednym miejscu całe życie i nigdy go nie za-mieszkać, można też całe życie być w drodze, wszędzie będąc u siebie.** Warto rozważyć tę kwestię w odniesieniu do figur włóczęgi i turysty.

Kolejny spór dotyczy zadomowienia i wyobcowania. „Pogaństwo – pisze Lévinas – to duch lokalny: nacjonalizm od strony tego, co okrutne i bezlitosne, a więc bezpośrednio naiwne i nieświadome. Drzewo rośnie i zagarnia dla siebie wszystkie soki ziemi. Ludzkość zakorzeniona, posiadająca Boga wewnętrznie wraz z sokami, które dochodzą do niej z jej ziemi, jest ludzkością lasem, ludzkością przedludzką. Nie należy dać się zwieść pokojowi lasów.” „Wszelkie słowo jest wykorzeniem. Wszelka rozumna instytucja jest wykorzeniem. Powstanie rzeczywistego społeczeństwa jest wykorzeniem – kresem egzystencji, w której «u siebie» jest absolutem, w której wszystko pochodzi od wewnątrz. Pogaństwo to zakorzenie, niemal w znaczeniu etymologicznym. Pojawienie się Pisma nie jest podporządkowaniem ducha literze, lecz zastąpieniem rodzimego gruntu literą.”<sup>47</sup>

I znowu spór filozofów dotyczyć będzie każdego słowa. Światu dojrzałej, świadomej siebie religii Pisma, Lévinas przeciwstawia pogaństwo „o węzlastych korzeniach”, pojmując je jako naiwność i nieświadomość, nieokrzesaną i niepiśmienną. Zaczniemy od końca: dlaczego wszelkie słowo jest wykorzeniem?<sup>48</sup> Czy „być u siebie” znaczy tylko: być bezwiednie, „tak jak płonący ogień”, by przywołać w tym miejscu cytowane wcześniej arystotelejskie rozróżnienie *architekton-cheirotekton*? Czyż nie mieszka się w języku? Wspomnijmy *Sto lat samotności*, co stało się z mieszkańcami domu w Macondo, gdy zaczęli zapominać nazw przedmiotów? Jak widać, różne rozumienia domu, zamieszkiwania i wyobcowania skrywają diametralnie różne podejścia do języka i czasu, rozbieżne ontologie i mity stwórcze.

Hermeneuci (oprócz Heideggera mam tu na myśli przede wszystkim H.-G. Gadamera), głosząc język jako „dom bycia”, stwierdzają, że mówienie nie przychodzi *po* stworzeniu<sup>49</sup>, ale, o ile jest nazywaniem „istotnym”, czyli „właściwym”<sup>50</sup>, przydaje rzeczom bytu, wydobywa ich istotę, pozwala, by *stały się sobą*. Jeśli uznajemy, że to właśnie język uczynił człowieka człowiekiem, krótko mówiąc, jeśli akceptujemy językowy przełom, jaki dokonał się w filozofii zachodniej, zadomowienie nie będzie nam się kojarzyć z nieświadomym i ciemnym, „pogańskim” trwaniem w milczeniu, ale właśnie z „pełnią mowy”. Pojawia się jednak warunek: tak jak świat jest światem wtedy i tylko wtedy, gdy staje się w języku, tak samo język jest językiem wtedy i tylko wtedy, gdy przedstawia się w nim świat. (Jest w tym nakaz przedstawieniowości, istotny, bo zwalczany przez postmodernistów).<sup>51</sup> Warunkiem prawdy jest by język był *Mitte*, medium, dzięki którego dwie należące do siebie rzeczywistości, myślenie i bycie, a także człowiek i świat, mogą się rozpoznawać. Tak więc właściwe słowo nas oswaja, zadomawia, podczas gdy słowo niewłaściwe, nieautentyczne – odbiera nam siebie, wpycha nas w wyobcowanie.

Powiedzieliśmy już o różnicy poglądów na temat obcości wewnętrznej. A co z zewnętrzną? Kim jest obcy i jak możliwa jest z nim porozumienie? Odpowiedź Lévinasa jest heteronomicznym nakazem przedkładania Ty ponad Ja, nieoczekiwaniem wzajemności, „etyką, wyprzedzającą ontologię”. Trzeba wszakże pamiętać, że ów heteronomiczny tryb moralny wyrasta w twardych realiach religii Przymierza, w której *obcym* (mam tu na myśli etnologiczne, nie Lévinasowskie

znaczenie tego słowa) jest *niesprawiedliwy*<sup>52</sup>, ten, który łamie Prawo: przeciw niemu „trzeba sprawiedliwości, to znaczy porównania, koegzystencji, współczesności, zebrania, porządku, tematyzacji, (...) współobecności na stopie równości, jakby przed sądem”<sup>53</sup>. Ta religijna perspektywa, jakkolwiek *zrozumiała*, nie wroży dobrze *wzajemnemu zrozumieniu* ludzi, narodów i kultur. Religie, szczególnie monoteistyczne, niechętnie idą na kompromis. Wie o tym sam Lévinas, gdy rozważa pytania, czy na gruncie prawdy religii tolerancja jest rzeczą pożądaną.<sup>54</sup>

Dużo lepiej rysują się hermeneutyczne widoki na spotkanie z obcością. Gadamerowskie z ducha twierdzenie, że obcość drugiego jest nieprzezwycięzalna tylko wówczas, gdy nie znając sami siebie, wszelką obcość przypisujemy wyłącznie obcom, jest wezwaniem do problematyzowania swojskości po to, by wzbogacić się obcością, której uczyniliśmy miejsce w szczelinach domu. Z powodu istnienia w czasie i ludzkiej „skończoności” (poznawczej i innej) dom człowieka jest ruchomy, jest ciągle w drodze. Człowiek bytuje w świecie na modłę syna marnotrawnego, wciąż odchodzi i powraca. Powrót syna marnotrawnego nie jest jednak cofnięciem się do punktu wyjścia, ale raczej zadomowieniem się w obcości, która niepostrzeżenie stała się domem: „Odkrywamy wówczas, że ruch, który wydawał się wygnaniem, w rzeczywistości był powrotem, zaś to, co w chwili wyjścia wydawało się domem, było tylko stacją w podróży.”<sup>55</sup> Wbrew obawom zazdrosnych bogów w konfrontacji z tym co obce, człowiek nie traci wcale własnej tożsamości (o ile nie była to tożsamość fałszywa), nie staje się kimś innym, ale raczej bardziej sobą.<sup>56</sup>

Porównanie optyki Lévinasa i hermeneutów poucza, iż tubylczość, rozumiana jako autentyczność, wciąż na nowo tracone i odyskiwane zadomowienie, istnieje tylko w drugim z tych światów, w rzeczywistości, która nie jest dana, lecz za-dana, to znaczy niedomknięta w swej tożsamości, otwarta na interpretację, i co ważne, do swego pełnego bytu niezbędnie potrzebująca człowieka. Tubylczość, podobnie jak miejsce, nie jest więc pojęciem naturalnym, lecz kulturowym, kulturowo uzyskiwanym i traconym, jak dziedzictwo, którego się nie pielęgnuje lub język, którego się nie ćwiczy. Gruntem naszego zakorzenienia są przesady epoki historycznej do której należymy. Wszyscy je mamy, jednak nie wszyscy godzimy się z tym. Ucieczka od przesądów to znak rozpoznawczy modernizmów.

## 6. Ostrzeżenie przed superalienacją. Konkluzja

Postmodernistyczna odmowa uczestnictwa we wszystkich wielkich metanarracjach współczesności („dialektyka Ducha, hermeneutyka znaczenia, wyzwalenie się podmiotu myślącego lub działającego, tworzenie bogactw”), odrzucanie identyfikacji z wszelką wspólnotą kulturową lub historyczną. „Proteuszowe przekleństwo”, nie zdoła oczyścić ponowoczesności z modernistycznej skazy. Ten, kto, jak niegdyś Nietzsche, sądzi, że „należy abstrahować od własnej osoby, bo istnieje wiele horyzontów, w których należy umieć się przemieszczać, ten w gruncie rzeczy nie ma żadnego horyzontu historycznego i nie jest w stanie osiągnąć prawdy”<sup>57</sup>. Jak mówiłam wcześniej, właśnie to dążenie postmodernizmu do przeszczygnięcia i porzucenia własnego poznawczego cienia uważam za symptom ukrytego w nim modernizmu, posługującego się podobnie anonimową, abstrahującą od egzystencji koncepcją prawdy (po Heideggerze nadal uniwersyteckie katedry wypełnione są przez profesorów-fachowców, którzy własną egzystencję zostawiają przed wykładem w kącie, „jak zmoczony parasol”<sup>58</sup>). Prowadzi ona do podobnych zniszczeń, jak te, które wynikają z anonimowej, odwróconej od świata techniki: „Z każdym nowym odkryciem otwiera się nowa otchłań. Jesteśmy coraz bardziej samotni w tajemniczej pustce wszechświata.”

Tak więc zastosowanie kategorii *zadomowienia* – *wyob-*

cowania do krytyki zjawiska ponowoczesności jest programowym anachronizmem. Wynika on z przekonania, że, po pierwsze, nie wolno się dać zwieść pozorom nadświadomości postmodernizmu; stanowczo obstawałabym przy tezie, że zdanie „nasza wiedza jest większa od naszej samowiedzy”, prawdziwe jest też w odniesieniu do niego. Po drugie zastosowanie wspomnianej kategorii wynika z nieufności wobec postulatów, by ponowoczesność traktować jako zjawisko całkowicie autonomiczne.<sup>59</sup> Istnieją bowiem uzasadnione powody do obaw, że w swym dochodzeniu sprawiedliwości, w żądaniu zrównania wszystkich typów dyskursu, postmodernizm ustanawia nowy ukryty typ przemocy: wymusza an-archię (która wszakże też jest określoną *arche*, zasadą), całkowicie obojętną wobec wszystkich tych małych historii, „jakie opowiadają sobie zwykli ludzie, należący do tego samego co i on społeczeństwa. Uporczywe zainteresowanie, jakie wciąż żywią oni dla rzeczy tak «przeźrzałych» jak zwykła rozmowa, konsensus, solidarność czy harmonia, musi koniec końców zostać uznana za oznakę tego, że ulegli mistyfikacji.”<sup>60</sup>

Potrzeba zadomowienia, rozumienia otaczającego świata nie jest wszakże przejściowym kaprysem historii. Ludzie z niej nie zrezygnują, prędzej zrezygnują z postmodernizmu. W starciu rozumu praktycznego z teoretycznym zawsze opowiedzą się po stronie tego pierwszego. Ignorowanie tej prawdy z reguły prowadzi do groźnych konsekwencji.

Jedną z nich jest współczesna eksplozja nacjonalizmu i religijnego fundamentalizmu. **Bez kategorii wyobcowania wydaje się ona całkowicie niezrozumiała.** Jak powiada Erhard Kästner, opuszczone ołtarze zamieszkiwane są przez demony. Oto szkic sytuacji: sfrustrowani „naukowym światopoglądem” nowoczesności, światem bez Boga i bez sensu, ludzie tak długo znoszą wyobcowanie, póki modernizm z jego instytucjami przymusu trzyma się mocno. Po upadku nowoczesności, zaś w obliczu natarcia postmodernistycznego chaosu zaczynają organizować samoobronę. Sytuację pogarsza wycofujące się ze swoich funkcji współczesne państwo, które pozostawia po sobie dotkliwą pustkę tożsamości<sup>61</sup>. Wyobcowanie osiąga wówczas swoją masę krytyczną: wytwarza *superalienację*.<sup>62</sup> Na pierwotne wyobcowanie nakłada się wyobcowanie wtórne, fałszywe zadomowienie, *Ersatz* tożsamości, w postaci ruchów neoreligijnych, integryzmów, nacjonalizmów. Totalna wolność modernizmu przeradza się w pęd ku postnowoczesnemu totalnemu zniewoleniu, które znajduje ujście w „pseudospołecznościach”, „formacjach neoplemiennych”<sup>63</sup>, czy będą to feministki, sekciarze czy skinhedzi.

Nadchodzą nowi barbarzyńcy, przynosząc ze sobą wielką symplifikację, zapowiedź nowego modernizmu. Trzeba zająć się światem, zanim oni wyjaśnią go ze szczętem. Trzeba odzyskać utraconą tubylczość, zanim, zmieniona nie do poznania, zostanie przymusowo doprowadzona do *miejsca*, które jej i nam wyznaczą.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Zbigniew Herbert, List, z tomu: *Marwa natura z wędzidłem*, Wrocław 1993, s. 166-7

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979, s. 7. Tłumaczenie fragmentu ukazało się w „Literaturze na Świecie” 1988, nr 8-9, s. 280-300, w przekładzie A. Taborskiej.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Jacques Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, „Literatura na Świecie”, 1988, nr 8-9, s. 342-386, przeł. M. Kowalska.

<sup>5</sup> Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris 1983, s. 9

<sup>6</sup> Tegoż, *La condition postmoderne*, op. cit., s. 97

<sup>7</sup> J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, op. cit., 366

<sup>8</sup> Chodzi wszakże o zaangażowanie, nie zaś o modniarstwo lub o agresywną defensywność, którą opisuje Jacques Derrida, mówiąc o złych stróżach humanistyki, którzy traktują np. dekonstruktywizm jako zagrożenie, „nigdy nie podjąwszy próby zrozumienia historii i systemu norm, specyficznych dla swojej instytucji, ani deontologii własnego zawodu. Nie pragną oni wiedzieć, jak od początku XIX wieku pod czujnym spojrzeniem rozumu tworzyła się ich dyscyplina, szczególnie w swej nowoczesnej (...) postaci. Zasada rozumu może dawać obskurancie i nihilistyczne skutki. Można je widzieć tu i tam, w Europie i w Ameryce, wśród tych, którzy przekonani są, że bronią filozofii, literatury i nauk humanistycznych przed nowym sposobem kwestionowania ich racji bytu, które jest w istocie nowym stosunkiem do języka i tradycji, nową *afirmacją*, nowym stylem brania na siebie odpowiedzialności”. *Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils*, „Diacritics”, jesień 1983, s. 15

<sup>9</sup> Tautologię tę, stosowaną tu dla odróżnienia od terminów z zakresu historii sztuki, zastępować będzie zwykła „nowoczesność” (za Baumanem) lub „modernizm”.

<sup>10</sup> To właśnie nad nią medytował w Bambusowym Gaju Starszy Brat, jeden z mistrzów Józefa Knechta, bohatera *Gry szklanych paciorków* Hermmana Hessego. Traf chce, że rokowi 1993 patronuje właśnie heksagram XVIII.

<sup>11</sup> Zygmunt Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992, s. 15

<sup>12</sup> Tamże, s. 13

<sup>13</sup> Tamże, s. 15

<sup>14</sup> *Esej Biesy*, z tomu: *Ogród nauk*, Lublin 1991, s. 118. Wiara w prawa rozwojowe, pisał Miłosz, sprawia, że umysł zachowuje się jak zając, który na szosie znalazł się w zasięgu światła nadjeżdżającego samochodu: nie może już z niej zejść, może tylko biec na własną zgubę po oświetlonej reflektorami szosie.

<sup>15</sup> Por. Joanna Tokarska-Bakir, *Tożsamość etnografa*, nie publikowany maszynopis referatu na seminarium prof. Aldony Jawłowskiej w kwietniu 1992. Powróć do tego w dalszej części artykułu.

<sup>16</sup> Idąc za modną metaforą Deleuze'a i Guattariego należałoby powiedzieć: z nieznanego kłęba wyrasta zarówno modernizm, jak i jego postmodernistyczna krytyka. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kłaczce*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1988, nr 1-3, s. 221-237

<sup>17</sup> Marcel Granet, *Cywilizacja chińska*, Warszawa 1973, s. 47

<sup>18</sup> Za: Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, t. 2, Oxford 1956, s. 28

<sup>19</sup> Zastępowanie alfabetu mongolskiego czy wietnamskiego i arabskiego (w Turcji) łacińskim, zaś arabskiego w Azerbejdżanie – cyrylicą, umotywowane chęcią niesienia oświaty w lud, odcięto od źródeł tradycji miliony ludzi, którzy od tej pory nie mogą odczytać nawet nagrobków swoich przodków.

<sup>20</sup> Będzie to nie tylko osławione pranie mózgu, ale także maszyny edukacyjne komunizmu i faszyzmu, znakomicie ujęte w ironicznym skrócie wspomnień Szymona Perela *Europa, Europa*, które stały się podstawą znanego filmu Agnieszki Holland.

<sup>21</sup> Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 171

<sup>22</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye 1961, s. X

<sup>23</sup> Michel Haar, *Ambivalentna obecność Nietzschego w pismach Heideggera*, „Ogród. Kwartalnik”, 1992, nr 1, s. 101, przeł. R. Lis.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Pytanie o technikę*, (w:) tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 231

<sup>25</sup> Ten wątek na marginesie Heideggera i arystotelejskiej *Metafizyki* bardzo ciekawie rozwija Jacques Derrida, w cytowanym wyżej tekście *Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils*, op.cit., s. 18

<sup>26</sup> Kopia też jest re-prezentacją, tyle że nie wykorzystującą kryjącej się w niej możliwości przyrostu bytu, możliwości, by rzecz „stała się sobą”, a nie tylko od-tworzeniem czego innego.

<sup>27</sup> *Budować, mieszkać, myśleć*, op.cit., s. 294

<sup>28</sup> Tamże, s. 246

<sup>29</sup> Tamże, s. 195, podkreślenie moje – JTB.

<sup>30</sup> Tamże, s. 146

<sup>31</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, op.cit., s. 122. Jak bardzo zaciążył nad tym myśleniem Hegel z poglądem, że świadomość rodzi się tylko przez czyn, że kontemplacyjne odczucie podmiotu nie ujawnia podmiotu, ale przedmiot.

<sup>32</sup> O tym braku szacunku *les philosophes* dla empirycznych mężczyzn i kobiet pisze Zygmunt Bauman w swym artykule *Moralne obowiązki, etyczne zasady*, który ukaże się w jednym z najbliższych numerów „Etyki”.

<sup>33</sup> J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, op.cit., s. 351

<sup>34</sup> Za: Richard Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, w: *Postmodernizm-kultura wyczerpania?*, oprac. M. Giżycki, Warszawa 1988, s. 80

<sup>35</sup>Reiner Wiehl, *Cierpienie człowieka związane z brakiem wewnętrznej wolności*, nie publikowany referat na seminarium prof. K. Maurina w grudniu 1991

<sup>36</sup>Por. Iris Murdoch, *Against Dryness*, za: R. Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, op.cit., s. 80

<sup>37</sup>„Myśliciel postmodernistyczny uważa za całkowicie oczywisty – chociaż w żadnej mierze nie wynika to z przełomu językowego, jaki miał miejsce w filozofii zachodnich i na który powołuje się Lyotard – pogląd, według którego język, wyzwolony z wszelkiego rodzaju zależności od użytkownika, stanowi jedyną liczącą się rzeczywistość, jaką należałoby mieć od tej pory na uwadze.” Jacques Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, op.cit., s. 377

<sup>38</sup>Gilles Deleuze, Felix Guattari, op.cit., s. 225

<sup>39</sup>Bogdan Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 179

<sup>40</sup>Źródłem mojej wiedzy jest wykład Zygmunta Baumana, *Wzory koczownika, włóczęgi i turysty*, wygłoszony w Sali Okrągłego Stołu PAN w marcu 1993

<sup>41</sup>Bogdana Barana komentarz do pomysłu Umberto Eco (*Dopiski na marginesie «Imienia róży»*), (w:) *Imię róży*, Warszawa 1991, przeł. A. Szymanowski), że „postmodernizm jest uniwersalną jakością każdej epoki, jej ironicznym metajęzykiem”, podchodzi z jego pracy pt. *Postmodernizm*, op.cit., s. 164

<sup>42</sup>Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op.cit., s. 125

<sup>43</sup>Ludwig Binswanger, *Współbycie Mnie i Ciebie*, (w:) *Filozofia dialogu*, oprac. Bogdan Baran, s. 187: „Codzienne obcowanie ludzi, ich mała i wielka polityka owładnięte są pewnym jednoznacznym imperatywem i działaniami na rzecz jego sprecyzowania, uregulowania i zorganizowania. Imperatyw ten to: «ôte-toi que m'y mette». Pytając o modus przestrzenności, w którym możliwy jest (...) ów imperatyw (...) zwracamy się od razu ku modusowi rozciągłości, ku *extensio* w sensie kartezjańskim. (...) Takie ujęcie przestrzeni i świata wypływa – jak to pokazał Heidegger (*Sein und Zeit*, § 22–24) – z jednostronnej obserwacji na bycie jako na stałą obecność.”

<sup>44</sup>Emmanuel Lévinas, *Heidegger, Gagarin i my*, (w:) *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, przeł. A. Kuryś, s. 248

<sup>45</sup>Tamże.

<sup>46</sup>Tamże, s. 322

<sup>47</sup>*Trudna wolność*, op.cit., s. 145

<sup>48</sup>Całkowicie pomijam tu autonomiczność medium pisma, przyjmując za Gadamerem stanowisko logocentryczne. Pismo jest słabszą reprezentacją mowy.

<sup>49</sup>Całkowicie inaczej myśli Emmanuel Lévinas, *Du Sacré au Saint*, Paris 1977, s. 136: „Ten świat nie jest zatem tym, co człowiek mógłby zaprojektować lub chcieć (...), on nie wyszedł ze stwórczej wolności człowieka. Człowiek wkroczył w świat już całkowicie uczyniony.”

<sup>50</sup>*Eigentlich* – 'właściwy', zgodnie z intencją krytyczną, dostrzegalną wewnątrz słowa, tłumaczone było przez Krzysztofa Michalskiego jako 'autentyczny'. Bogdan Baran stosuje terminologię literalną, 'właściwy – niewłaściwy', por. tegoż, *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 55nn. Rozróżnienie to, zarzucone przez Heideggera po *Sein und Zeit*, jest bardzo przydatne w interpretacji pojęć z okresu *Budować, mieszkać, myśleć*, m.in. właściwego (autentycznego) i niewłaściwego (nieautentycznego) bycia techniki, etc. Tamże, s. 135

<sup>51</sup>Z punktu widzenia hermeneutyki tendencja do autonomizacji języka w postmodernizmie (dużo o niej pisze Baran, *Postmodernizm*, op.cit.) jest tym samym co jego instrumentalizacja. Jak pisze Palmer, myśleć tak o języku to pozwolić, by ogon merdał psem. Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969, s. 204

<sup>52</sup>O ile w *Trudnej wolności* Lévinas pisał „Mesjasz to Ja, być Ja to być Mesjaszem” (op.cit., s. 93), o tyle w *Dieu qui vient à l'idée* stwierdza, że istnieją wyjątki: „Mój opór zaczyna się, kiedy zło, które mi czyni [drugi] jest czynione trzeciemu, który jest także moim bliźnim (...). Ja jest prześladowane i jest ono odpowiedzialne za prześladowanie, którego doznaje. Lecz «na szczęście» nie jest ono samo; są trzeci, a nie można dopuścić do tego, aby prześladowano trzecich”. Za: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje między podmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 265

<sup>53</sup>*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, za: M. Jędraszewski, *Wobec Innego*, op.cit., s. 264

<sup>54</sup>*Religia i tolerancja*, (w:) tegoż, *Trudna wolność*, op. cit., s. 180–183

<sup>55</sup>Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method"*, New Haven 1985, s. 70

<sup>56</sup>Tamże. Por. Joanna Tokarska-Bakir, *Hermeneutyka Gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1:1992, s. 3–4

<sup>57</sup>Andrzej Bronk, *Rozumienie, język, dzieje. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 260

<sup>58</sup>K. Michalski, *Heidegger*, [wstęp do:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, op.cit. s. 10

<sup>59</sup>Zbliżone, choć nie tak radykalnym językiem wyrażone żądania znajdują się w artykule Zygmunta Baumana, *Socjologia i ponowżytność*, (w:) *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, oprac. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992, s. 27–29

<sup>60</sup>J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, op.cit., s. 364

<sup>61</sup>Nawiązuję tu do cytowanego już wykładu Zygmunta Baumana, *Wzory koczownika, włóczęgi i turysty*.

<sup>62</sup>Por. J. Tokarska-Bakir, op.cit.

<sup>63</sup>Zygmunt Bauman, *Wzory koczownika...*, op.cit.



Charakterystyczne zdobienia nadokienników w domu polskim we wsi Skorbu-  
ciany. Fot. L. Mróz.