

Paweł Pieniążek

Uniwersytet Łódzki

PODMIOT (W) NOWOCZESNOŚCI

Kwestię podmiotu w filozofii współczesnej trudno rozważać w oderwaniu od tła historycznego, to jest od przemian kulturowych związanych z nowoczesnością i ponowoczesnością. Nie chodzi, rzecz jasna o to, by cały spekulatywny wymiar filozofii sprowadzać – jak czyni to kulturalizm w jego mocnej, deterministycznej wersji – do zjawisk i procesów kulturowych i ich historycznych przeobrażeń, ale raczej o to, by pokazać, w jaki sposób cała, zarysowująca się od drugiej połowy XVIII wieku, kulturowa konstelacja nowoczesności stanowiła nową płaszczyznę czy matrycę dla artykulacji fundamentalnych problemów egzystencji ludzkiej w jej poszukiwaniu sensu własnego istnienia w świecie. Perspektywa taka jest tym bardziej prawomocna, że po tym, jak wraz z inauguracyjnymi dyskurs nowo-
czesności Rousseau, Schillerem i Heglem filozofia porzuciła dualistyczną metafizykę i zeszała z nieba na ziemię, filozofia współczesna – a przynajmniej większość jej nurtów – uczyniła z historii i kultury przedmiot refleksji filozoficznej, a tym samym ważny, jeśli nie uprzywilejowany, obszar samorozumienia i spełnienia człowieka. Odniesienie do historii i kultury nowoczesności stało się dla niej konstytutywne niezależnie od tego, czy było pozytywne – gdy nowoczesność, a raczej jej przewyciężenie jawiło się jako sfera *par excellence* filozoficzna, miejsce rozstrzygnięcia losu ludzkości – czy też negatywne; w tym ostatnim przypadku filozofia, w swym odesłaniu do tego, co pozahistoryczne, uniwersalne i wieczne, potępiała historię i nowoczesność (a argument *ad historiam* był ważną bronią w walce z adwersarzami strącanymi w otchłań historycznej relatywności i przypadkowości) jako miejsce oddalenia od bytu, a zarazem zacierała rozpaczliwie – co niewątpliwie jest jednym z bardziej dramatycznych momentów samowiedzy

filozofii współczesnej – ślady swojej skrywanej przynależności do świata nowoczesnego i przykucia do jego historyczno-kulturowego *hic et nunc*.

Bez mniej lub bardziej nieuchwytniej aury nowoczesności – nic dziwnego, że to doświadczenia artystyczne poprzedzają na ogół spekulację filozoficzną – bez niewyraźnego tła kulturowej wrażliwości, niejako aktualizującej i strukturalizującej spekulatywne zasoby ducha ludzkiego, trudno zatem zrozumieć filozofię współczesną i kluczową dla niej kategorię podmiotowości. Aby uchwycić wpływ doświadczenia nowoczesności na artykułowanie się kwestii podmiotowości, przedstawmy nasze rozumienie nowoczesności jako epoki kryzysu – gdyż taki kształt przybrało jej doświadczenie – w jej zasadniczych składowych czy wyznacznikach, by w ich perspektywie wpływ ów – a raczej całą złożoną topografię ulotnych wpływów, korespondencji i związków – zasygnalizować, nie pretendując bynajmniej do omówienia całości tej kwestii.

Nowoczesność to przede wszystkim doświadczenie przepoławiającego jej rzeczywistość dualizmu, rozdarcia jedności człowieka i jego świata, które skutkowało utratą oczekiwanej pełni i harmonii istnienia, a zatem możliwości spełnienia się („w świecie nie ma spełnienia” – powie Jaspers). W ten oto sposób w obszarze historii i kultury, w którym człowiek wieku oświecenia odkrył świat swoiście ludzki, świat swego duchowego powołania, i w którym chciał odzyskać utraconą, jak mniemał, jedność swej egzystencji, doświadcza on – a doświadczenie to staje się prawdziwą traumą świata nowoczesnego – właśnie tego, co chciał przezwyciężyć i pozostawić za sobą, poddając głębokiej krytyce tradycyjny – dzielący go na sferę zmysłowo-fizyczną i sferę idealno-duchową – dualizm religijno-metafizyczny. Spekulatywnym zwiastunem tego dualizmu nowoczesności był niewątpliwie siedemnastowieczny dualizm (po)kartezjański między naukowo-mechanicystyczną wizją świata a filozofią idealistyczno-metafizyczną. U Rousseau, zapewne duchowego ojca nowoczesności, jest to dualizm *ja* egoistycznego i *ja* mającego pozornie istnienie wspólnotowe; u Schillera – zamaskowane przez dualizm kantowski rozdarcie na to, co partykularne (zmysłowość, egoizm jednostek i ludu) i na to, co ogólne (państwo, abstrakcyjny rozum); u Hegla i Marksa – rozdarcie na poddane wymogom jednostkowego egoizmu społeczeństwo obywatelskie i na przywracające iluzoryczną wspólnotę państwo; u Nietzschego – rozdarcie na oderwane od świata zewnętrznego istnienie wewnętrzne, które nie dostarcza już racji duchowych praktycznej, nakierowanej na świat aktywności ludzkiej, a istnienie zewnętrzne, skupione na „praktyce roztropnego egoizmu”, oderwane zatem od sfery ducha i pozbawione normatywno-duchowych racji; u Webera – rozdarcie na procesy modernizacji i racjonalizacji ekonomiczno-społecznej i na zdesakralizowaną kulturę politeistyczną. Najogólniej mówiąc, dualizm świata nowoczesnego określałoby rozszczepienie na procesy racjonalizacji i modernizacji

społecznej (wykształcenie się autonomicznych sfer systemowych rządzonych wewnętrznymi imperatywami, np. kapitalistyczna gospodarka towarowo-pięniężna, nowoczesne państwo i systemy prawno-administracyjne) i na oderwaną od nich, lecz podlegającą ich potężnemu ciśnieniu sferę duchowo-kulturową; byłyby to zarazem dualizm między cywilizacją a kulturą. Jeśli istotą projektów emancypacyjnych nowoczesności była niewątpliwie próba zniesienia rozdwajającego istnienie dualizmu – próba, u której podstaw działała wola przywrócenia utraconej jedności (wola ta wyrażała się w kolejnych rewoltach: politycznych, ekonomicznych czy kulturowo-estetycznych) – to z kolei stanowiąca drugą stronę nowoczesności i zasilająca jej dynamikę porażka owych projektów, a zatem utrata wiary w spełnienie i jedność podmiotu, oznaczała stopniową akceptację nowoczesnego dualizmu, a wraz z nim „twardej”, jawiącej się jako nienaruszalna i nieusuwalna, rzeczywistości kapitalizmu („stalowej klatki” u Webera). Akceptacja ta doprowadziła ostatecznie do wyjścia poza właściwe formacji modernistycznej poszukiwanie głębi oraz sensu ostatecznego, w perspektywie których dualizm zostałyby przezwyciężony, a tym samym, paradoksalnie, do postmodernistycznego osłabienia dramatu rozdarcia i do rozmycia tego ostatniego w pluralistycznej jedności świata. Niewątpliwie kolejne porażki różnorodnych emancypacyjnych rewolt nowoczesności określały samą jej problematyczną naturę, a wyczerpywanie się nowoczesności w jej daremnym permanentnym poszukiwaniu samoprzezwyciężenia prowadziło właśnie do wyłonienia się rezygnującej z ostatecznego horyzontu formacji postmodernistycznej, choć to bezkresne poszukiwanie – tak ważny motyw świata modernistycznego – zostało w nim spekulatywnie przekute w heroiczną ideologię nowości i czasu twórczego.

Trudno przecenić znaczenie leżącej u źródeł nowoczesnego pesymizmu filozoficznego porażki projektów emancypacyjnych dla rozumienia *podmiotu* w filozofii współczesnej; pomijamy tu radykalny anstysubstancjalizm i antyesencjalizm (podmiot jako pozbawione jedności i *telos* stawanie się), wymierzony w jego tradycyjne, esencjalistyczno-substancjalistyczne rozumienie i mający nadto za przesłankę morderczy, trawiący wszelkie zastane treści kulturowe, stałości i oczywistości dynamizm kapitalistycznej nowoczesności. Można tu zarysować kilka linii rozumienia podmiotu.

Pierwsza związana była z postoświeceniowo-humanistycznymi projektami emancypacyjnymi, rojącymi o spełnieniu podmiotu w obszarze historii: chodziło o podmiot jednolity i jednorodny, formułujący się w historii i za pomocą jej środków (politycznych, ekonomicznych i techno-naukowych), traktujący zjawiska historyczno-kulturowe jako dynamiczny system mediacji swej racjonalnej, rozwijającej się w czasie historycznym tożsamości; stanowiąc *telos* rozumnej historii podmiot ów uzurpował sobie status podstawy wszelkiej rzeczywistości. Na

gruncie odsłanianej przez sam bieg nowoczesności dialektyki oświecenia, która ukazywała ironicznie jej prawdę, podmiot ten – dementowany przez Nietzschego, Horkheimera/Adorno, Heideggera (teza o nowożytnej subiektywizacji bytu) Bataille’a, Lévinasa i Foucaulta, a później przez postmodernizm – okazał się – jako To-samo – ontologicznym źródłem przemocy, której namacalnym świadectwem miały być tragiczne doświadczenia historii XX wieku (wyrażające totalitarne dziedzictwo oświecenia) i która na gruncie zontologizowanej refleksyjności Tego-samego znosiła wszelką odmienność, wielość i różnorodność bytu na rzecz jego racjonalnej koherencji, jedności i tożsamości. Właśnie w ujawnieniu się dialektyki oświecenia w łonie nowoczesności należy widzieć kulturowe założenie krytyki świadomości refleksyjnej na gruncie filozofii współczesnej, uznającej ją nieraz za jedyny, właściwy człowiekowi typ podmiotowości.

Następne ujęcia wiążą się już bezpośrednio z porażką – nieprzypadkowo zresztą pojęcie to stało się ważną składową rozumienia podmiotu w egzystencjalizmie (np. Jaspersa) i w filozofii transgresji (np. Blanchota) – nastawionych na zniesienie dualizmu nowoczesności projektów emancypacyjnych; w ujęciach tych odnaleźć można spekulatywny wyraz radykalnej niewiary w spełnienie człowieka w historycznie zapośredniczonych strukturach tożsamego podmiotu na gruncie emancypacyjno-antropologicznej dialektyki historii. W egzystencjalizmie, głoszącym fundamentalne rozdarcie bytu ludzkiego, ta niewiara w zniesienie dualizmu znalazła swój wyraz w nieusuwalnym dualizmie egzystencji ludzkiej, w jej rozdarcu na wewnątrz-subiektywność, związaną ze sferą duchowo-etycznych rozstrzygnięć i określającą właściwe bycie sobą jednostki, i na zewnątrz, czyli opisywaną przez naukę, empiryczno-przedmiotową sferę istnienia człowieka: usytuowana, znajdująca się zawsze w konkretnej sytuacji egzystencja ludzka musi przekraczać swój empiryczny wymiar, by dopiero w egzystencjalnym skoku móc nadać, poza historią (i nowoczesnością), sobie i światu sens. Nie ulega wątpliwości, że ów egzystencjalistyczny decyzyjizm, związany z radykalnym rozróżnieniem poznania i wartościowania, faktu i sensu, nauki i filozofii, znalazł jedną ze swych kulturowych przesłanek w określonej przez Maxa Webera (nieraz podkreślano jego wpływ na egzystencjalizm Jaspersa) kondycji duchowej człowieka w świecie zdesakralizowanej, racjonalno-biurokratycznej nowoczesności. W obrębie nowoczesnego politeizmu kulturowego, w lodowatej przestrzeni zracjonalizowanej nowoczesności, jednostka staje przed samotnym i określającym jej powołanie wyborem jednej z wielu autonomicznych, rządzących się własnymi logikami systemowymi sfer nowoczesności (ekonomia, polityka, etyka etc.).

Dualistyczną, rozwijaną przez egzystencjalizm strukturę radykalizuje w duchu gnostyckim nawiązująca – zresztą dość jednostronnie – do Nietzschego oraz do Jaspersa filozofia transgresji (Bataille, Blanchot, Klossowski, wczesny Fo-

ucault)¹. Na jej gruncie istnienie ludzkie określa się przez permanentne, rozsadzające jego tożsamość przekraczanie – zorientowanej na przetrwanie i kulturowo usankcjonowanej – obecności w świecie rzeczy; celem tego przekraczania jest osiągnięcie rzeczywistości ostatecznej i absolutnej (chaos, ciągłość, mroczne dionizyjskie *sacrum*), która, jako nieosiągalna w refleksyjnych strukturach podmiotowej tożsamości, jawić się może jedynie jako Niemożliwe, Niewyobrażalne, Inne, wymagając od podmiotu chwalebnej samozatruty i samodestrukcji. Eksplorowaną przez filozofię transgresji ekscesywną – odwołującą się do perwersyjnych i wybuchowych zasobów erotyzmu² i doświadczenia estetycznego – naturę przekraczania (transgresji) można odnieść do doświadczeń dziewiętnastowiecznej dekadencji kulturowo-artystycznej – będącej, obok późniejszych awangard (np. surrealizmu), jednym ze źródeł filozofii transgresji i skierowanej przeciwko światu mieszczańskiemu, a zatem przeciwko burżuazyjnemu podmiotowi zdyscyplinowanemu moralnie i praktycznie za sprawą normalizujących rutyn codzienności. Sama właściwa dla egzystencjalizmu i filozofii transgresji kategoria przekraczania ma swoje kulturowe źródło nie tylko w ogólnym niespokojnym dynamizmie świata nowoczesnego (Nietzsche określał go mianem stawania się) i właściwej mu niespotykanej mobilizacji wszystkich sił ludzkich, ale również, i przede wszystkim, w diagnozowanych przez Nietzschego sceptycko-pluralistycznych tendencjach kultury nowoczesnej i związanej z nimi neurotycznej strukturze nieszczęśliwej – nigdy nie usatysfakcjonowanej, stale niespełnionej – świadomości nowoczesnej. Wobec obojętności na sferę wartości i znaczeń, jaką wykazuje trywializująca życie rzeczywistość empiryczna, a także wobec postępującej desakralizacji kultury i atrofii wartości absolutnych w świecie rozproszonych i relatywnych znaczeń, świadomość ta podlega obsesyjnemu, neurotycznemu przymusowi refleksyjnego przekraczania siebie w poszukiwaniu tego, co absolutne i ostateczne – poszukiwaniu ograniczonym wyłącznie właśnie do własnego wnętrza i jego duchowego wymiaru w kulturze politeistycznej. Przekraczanie to wpisuje Nietzsche ostatecznie w przypisany nowoczesności horyzont nieskończoności i związanej z nim wolności negatywnej, w której widzi siłę dynamizującą nihilistyczne – zmierzające ku nicości życia – stawanie się podmiotu w świecie nowoczesnym. Nie ulega wątpliwości, że w ten sposób autor

¹ Swymi wpływami sięga ona po cały poststrukturalizm (np. Deleuze/Guattari opisujący transgresywną strukturę kapitalizmu odniesionego do swej permanentnie przekraczanej absolutnej granicy bytu przedludzkiego jako pluralistyczno-schizoidalnego królestwa intensywnych sił i pożądań), zob. P. Pieniążek, *Suwerenność i nowoczesność*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2006.

² W ekscesywno-perwersyjnym erotyzmie Nietzsche widział zresztą kulturowy wytwór, a mianowicie dziedzictwo chrześcijaństwa, które dokonało negatywnej spirytualizacji naturalnego erotyzmu.

Poza dobrem i złem rozwija założycielski, historiozoficzny schemat nowoczesności wypracowany przez Schillera (kontynuującego zresztą myśl Rousseau), na gruncie którego nieskończonym celem historii jest – jawiąca się ostatecznie jako niemożliwa – synteza antyku i nowoczesności – czyli synteza spontanicznego, pre-refleksyjnego istnienia jednostki w łonie całości z jej istnieniem refleksyjnym i autonomicznym. W ten sposób – sygnalizując ważne dla filozofii współczesnej, a opisujące ruch nowoczesności pojęcia inności, niemożliwości i nicości (niemożliwość jawi się bowiem jako to, co nieobecne i nieistniejące) – przechodzimy do drugiej wielkiej składowej nowoczesności, a mianowicie do dialektyki nowoczesnego procesu indywidualizacji, związanego zresztą ściśle z dualizmem nowoczesności, gdyż go fundującego.

Proces ten, w którym widzieć należy wyróżnik filozoficzno-kulturowej samowiedzy nowoczesności, ujmowany jest jako antynomiczny, podlega on bowiem dialektyce wolności i zależności, która nie pozwala na jednoznaczne samookreślenie nowoczesnej jednostki. Nie ulega wątpliwości, iż jako skończona, niepowtarzalna i wolna jest ona „wynalazkiem” świata nowoczesnego. Ale przynosząc jej świadomość samej siebie, przyznając jej autonomię, mocą której sama ona nadaje sobie prawo i kształtuje sens własnej egzystencji, odsłania on równocześnie i inscenizuje prawdziwy dramat i paradoks jej samowiedzy. W świecie nowoczesnym doświadcza ona bowiem swej wolności, indywidualności i autonomii – stanów, którymi nigdy się nie cieszyła – jedynie jako stanów nieobecnych, a zatem utraconych; utrata ta spowodowana była postępującą zależnością jednostki od wyłonionych w rezultacie procesów racjonalizacji i modernizacji anonimowych i ponadjednostkowych – regulowanych nie poprzez stosunki osobowe, lecz poprzez zależności rzeczowo-instytucjonalne – aparatów ekonomicznych (gospodarka towarowo-pieniężna), polityczno-administracyjnych (nowoczesne państwo) oraz kulturowych (sieć instytucji kulturalno-medialnych). Zjawiska te wyrażają się we właściwym człowiekowi nowoczesnemu poczuciu bezsilności i utraty własnej autonomii i związane są z doświadczeniem postępującej – opisywanej przez Rousseau, Milla, Marksa, Kierkegarda, Nietzschego i innych – uniformizacji, niwelacji i masyfikacji jednostek ludzkich.

Ta konstatawana z przerażeniem zależność odcisnęła swoje wielorakie piętno na rozumieniu podmiotowości w filozofii współczesnej. Od Rousseau – ujawniającego dramatycznie bezmiar samotności i wyobcowania człowieka nowoczesności („jesteśmy wciąż jakby na zewnątrz siebie”, „zawsze się jakby znajdując poza sobą”) – ciągnie się w filozofii i kulturze nowoczesnej wielki dyskurs wyobcowania, samotności i alienacji, tematyzujący wzrastające poczucie nieautentyczności podmiotowego istnienia w obcym, nieprzyjaznym i nieprzejrzystym dla jednostki świecie. Na gruncie egzystencjalizmu oraz w filozofii transgresji mo-

tyw niosącej wyobcowanie zależności został spekulatywnie przekształcony, jak już mówiliśmy, w związany z istnieniem empirycznym, depersonalizujący aspekt istnienia (upadek w anonimowe „Sieć”), w esencjalistyczną skłonność jednostki, rozpraszającej się w świecie rzeczy i własnej codzienności, by wymknąć się źródłowej trwodze, która stawiając ją przed własną skończonością i przygodnością, odsłania jej niezbywalną, lecz jawiącą się jako ciężar i przekleństwo, wolność oraz decyzyjnistyczną odpowiedzialność za siebie.

Niewątpliwie postępująca depersonalizacja i homogenizacja jednostek w ubezwłasnowolniających je procesach nowoczesności, narastające przekonanie o iluzorycznym charakterze ich – maskującej mechanizmy panowania – wolności stanowiły kulturowe tło idącego w parze z radykalną krytyką antropocentryczno-emancypacyjnego humanizmu procesu stopniowego kwestionowania wczesno-nowoczesnego prymatu podmiotowości samorefleksyjnej i osłabiania jej znaczenia w procesie konstytucji sensu. Zjawiska te prowadziły do radykalnej tezy o śmierci człowieka czy kresie podmiotu; rolę częściowo odegrała tu hermeneutyka z jej tezą o prymacie tradycji w procesie rozumienia, zaś radykalną zmianę wniósł strukturalizm i poststrukturalizm – nurty ukazujące zależność zdecentrowanego podmiotu i jego sensu od uprzednich struktur i procesów językowych. Swoje apogeum teza ta znalazła w Foucaultowskiej ontologii władzy produktywnej, ujmującej rzeczywistość społeczną jako sferę i przedmiot normalizujących operacji anonimowej i rozproszonej władzy dyscyplinarnej, która w procesie samopomnażania produkuje podmioty i (ich) prawdy.

Dialektyka nowoczesnego procesu indywidualizacji jest w planie historiozoficznym zarazem dialektyką postępu i upadku: postępu, gdyż to w świecie nowoczesnym podmiot rewindykuje swą niezbywalną autonomię i jednostkowość, upadku, gdyż doświadcza ich właśnie w modalności utraty i nieobecności (motyw alienacji). Istotą nowoczesności jest właśnie antynomiczny splot obu tych tendencji, napięcie między nimi, toteż, choć dominuje w niej przekonanie o upadku człowieka i regresie człowieczeństwa, konstytuuje się ona zarazem wokół mniej lub bardziej wyraźnej świadomości odkrycia tego, co człowiekowi dotychczas było odmówione: właśnie idei autonomii zdolnego nadawać sobie prawa podmiotu, która – choć niezrealizowana, dana pod postacią nieobecności – stanowi przedmiot i obietnicę właściwych nowoczesności projektów emancypacyjnych. Nowoczesność, pomimo często występującej w niej retoryki upadku, nigdy nie jest więc wpisana w jednoznaczną perspektywę historiozoficzną, podporządkowaną bez reszty idei postępu (oświecenie) czy ostatecznego upadku, w którym nie tkwiłaby już (poza irracjonalną nadzieją np. w interwencję Boską) specyficznie nowoczesna – związana właśnie z procesem indywidualizacji – przesłanka przewyciężenia kryzysu. Tę dramatyczną samowiedzę nowoczesności odnajdu-

jemy u Rousseau, gdy z jednej strony opłakuje on związany z procesami denaturalizacji i socjalizacji, pogrążający w uniwersalnym wyobcowaniu („wszystko jest obłędem i szaleństwem w urządzeniach”) upadek człowieka, by następnie ożywić nostalgiczny dyskurs powrotu do utraconego stanu natury, ale zarazem, z drugiej strony, świadom jest, że powrót nie tylko jest niemożliwy, ale i niepożądany, gdyż nowoczesność niesie ze sobą to, co nigdy jeszcze nie istniało, a co realizuje się w niej w postaci wyobcowanej – mianowicie refleksyjną samowiedzę człowieka jako istoty moralnej; stanowi ona otwierającą niepewną przyszłość możliwość i szansę. Pojawiają się tu dwa istotne momenty, bez których trudno zrozumieć konstytutywną dla nowoczesnego rozumienia podmiotu figurę skończoności człowieka.

Pierwszy związany jest z potencjalnością istnienia, która przestaje być logicznym przeciwieństwem tego, co rzeczywiste, ale staje się tworzywem samego istnienia. Jak wiemy, pod mianem wyobcowania i nieautentyczności istnienia podmiot doświadcza w nowoczesności utraty tego, czym nigdy nie był *in actu*, a co urzeczywistniło się jedynie w sposób wyobcowany: właśnie nieobecnej natury (pełni) własnego istnienia, jawiącej się wyłącznie jako zespół niezrealizowanych możliwości, które, poza wszelkimi determinizmami i teleologiami, mają zostać urzeczywistnione w nieznaney, niczym nie przesądzonej i niezdeterminowanej przyszłości. Beznadziejnie przykuta do swej kapitalistycznej i racjonalnej rzeczywistości, nowoczesność utrzymuje się w tym żywiole możliwości, odsłania go negatywnie w pełnym napięcia oczekiwaniu na emancypacyjne przekształcenie go w rzeczywistość spełnioną. Porzucając substancjalistyczną i esencjalistyczną wiarę w ostateczne spełnienie filozofia współczesna, głównie egzystencjalna (ale i Nietzsche), pozostaje jednak w horyzoncie nowoczesności, gdy możliwość przekształca spekulatywnie w samą podstawę istnienia ludzkiego; egzystencji ludzkiej przypisuje bowiem stałe, possybilizujące jej istnienie możliwość bycia sobą, która zradza właściwe jej przekraczanie, stawanie się i transcendowanie, a którą egzystencja ta wydziera swej depersonalizującej i anonimowej codzienności. Jeśli opisujący nędzną kondycję człowieka w świecie nowoczesnym Rousseau powiada, że „nie jesteśmy tam, gdzie jesteśmy, istniejemy tam właśnie, gdzie nas nie ma”, a Nietzsche, opisujący ją już w świecie zaawansowanego nihilizmu, utrzymuje, iż „nihilista jest człowiekiem, który o świecie, jaki jest, sądzi że być nie powinien, zaś o świecie, jaki być powinien, że nie istnieje”, to Sartre – już na poziomie refleksji uniwersalnej – powie o egzystencji ludzkiej, iż „jest ona tym, czym nie jest, nie jest tym, czym jest”. Podobnie jest w przypadku postmodernistycznych koncepcji podmiotu; odrywając sferę możliwości od jakiegokolwiek historycznego horyzontu oczekiwania przyszłego spełnienia czynią ją one podstawą ciągłej autokreacji podmiotu, jego zdarzeniowej natury

w świecie przygodnych wpływów, oddziaływań i bodźców (motyw ten na gruncie modernizmu odnajdujemy już u Nietzschego i u Musila w *Człowieku bez właściwości*), z tym jednak, iż autokreacja ta nie dokonuje się, jak w egzystencjalizmie, w poczuciu fundamentalnej obcości wobec świata empirycznego w jego historyczno-kulturowej postaci, ale właśnie w symbiozie z nim i w jego kulturowych ramach, poza odniesieniem do jakiegokolwiek głębi i jedności sensu.

Natomiast wyrosłe z niewiary w emancypacyjne spełnienie człowieka w osobowych i historycznych strukturach istnienia ludzkiego filozofia transgresji, poststrukturalizm, czy myśl Lévinasa porzucają krainę (historycznej czy indywidualnej) możliwości, czyniąc jego autentycznym horyzontem czystą niemożliwość. Już u Sartre'a istnienie ludzkie ożywia niemożliwa, odzwierciedlająca wyłaniającą się z historiozofii Schillera trudna synteza jedności z bytem i autonomii jednostki – synteza bytu dla siebie i bytu w sobie; u Derridy z kolei niemożliwością tą jest obiecana, lecz stale odraczana na gruncie nieskończonych odesłań językowo-znakowych, pełnia i obecność sensu; u Lévinasa zaś absolutna odmienność Innego.

Drugi moment związany jest z kwestią czasu. Otóż wykraczając poza linearno-cykliczne, progresywno-deterministyczne oraz katastroficzne historiozofie (postępu i upadku) oraz poza zwykły, zrównujący epoki historyzm, nowoczesność zostaje, w swym oczekiwaniu tego, co ostateczne, refleksyjnie zawieszona między przeszłością a przyszłością, tworząc w ten sposób przestrzeń dla nowego doświadczenia czasu. Ze względu na doświadczenie upadku zwraca się ona nostalgicznie ku przedindywidualnej przeszłości (stan natury, Grecja – począwszy od Schillera, poprzez Nietzschego, po Heideggera i Foucaulta – czasy archaiczne dla Bataille'a). Ze względu na doświadczenie postępu nowoczesność zwraca się ku przyszłości jako obietnicy syntezy przeszłości (doświadczenie całości i istnienia bezrefleksyjnego) i terażniejszości (świadomość własnej autonomii). Oba wymiary zatem wzajemnie się zakładają, implikują i przenikają, tak jak i odpowiadające im w świecie nowoczesnym nastroje nostalgii i melancholii, a zarazem nadziei i oczekiwania. Przyszłość odsyła więc do przeszłości, przeszłość zaś nie jest już dana bez przyszłości jako obietnicy jej nie spełnionej jeszcze i potencjalnej prawdy. Bez tego kontekstu czasowej – uruchamianej przez grę postępu i upadku – dynamiki nowoczesności zaiste trudno jest zrozumieć nowoczesne, filozoficzne doświadczenie czasu jako ekstatycznej czasowości (Bergson, Heidegger, egzystencjaliści, fenomenologia egzystencjalna), a tym samym kategorię radykalnej historyczności skończonego istnienia ludzkiego. Jest to czas, który nie jest linearnym – zresztą niezrozumiałym – następowaniem po sobie atomistycznie rozproszonych chwil, lecz czasującą się, dynamiczną i otwartą całością, tożsamą z historycznością samego istnienia; a zatem czas, który w żaden spo-

sób nie stanowi zewnętrznej ramy czy przestrzeni dla teleologicznej aktualizacji przedhistorycznej esencji czyli tego, co poprzedza historię, lecz jest czasowością/temporalnością, która wyprzedzając siebie, tworzy zawsze coś nowego, nieprzewidywalnego i nieoczekiwanego.

Zawieszona między przeszłością – którą nieodwołalnie i nostalgicznie opuściła, by ją przywoływać w przyszłości – i przyszłością, która ma być syntezą przeszłości i terażniejszości, nowoczesność jest niewątpliwie epoką kryzysu i czasem li tylko przejściowym. Uznając się za epokę kryzysu, za zawieszony między przeszłością a przyszłością czas przejściowy, sytuując się refleksyjnie w horyzoncie całej historii, nowoczesność żyła emancypacyjnym mitem przewyciężenia kryzysu świata a zarazem dynamizującymi jej istnienie ciągłymi porażkami tego projektu (stąd Nietzsche mówił o „olbrzymiej ilości nieudanych eksperymentów”); poruszała się między obietnicą i oczekiwaniem na wielką, kończącą bieg ludzkości zmianę, uprawiając mitologię Nowego – a egzystencjalnie wyostrzoną świadomością niebezpieczeństwa, odpowiedzialności i ryzyka. Ów stan skutkował zrywającym ciągiem i kontinuum historii skokiem, rewolucyjną decyzją, rewoltą (społeczno-polityczną, artystyczną, egzystencjalną), epifaniczną gwałtownością przełomu; w odniesieniu do przewartościowania (wszystkich dotychczasowych wartości) Nietzsche mówił o „straszliwej decyzji”, o „akcie najwznioślejszej autorefleksji ludzkości” „rozszerzającym ludzkość na dwie połowy” i będącym „wstrząsem dla całego istnienia”. Niewątpliwie również tutaj znajduje się ogólnokulturowe źródło heroistyczno-patetycznego decyzyzmu filozofii egzystencji z jej kluczową dla egzystencjalnej przemiany kategorią skoku, jak również wszelkie rewelatorskie akty (np. estetyczne epifanie), które miały zerwać ciągłość nowoczesności.

Wpisany w naturę nowoczesności kryzys przejawiał się egzystencjalnie w doświadczeniu nieprzejrzystości i sprzeczności istniejącego świata – stąd motywy labiryntu i chaosu właściwe literaturze i filozofii modernistycznej – a zatem w doświadczeniu zagubienia, niepewności i dezorientacji, utraty jednoznacznego stosunku do siebie i świata, samotności, wyobcowania, dehumanizacji i depersonalizacji. Nietrudno rozpoznać w tym atmosferę, w której osadza jednostkę egzystencjalizm. Wspomniane stany są nastrojami, będącymi niejako zmysłami człowieka nowoczesnego, którymi doświadcza on swej kondycji. Można więc widzieć w tej afektywnej *episteme* nowoczesności podstawę rewindykowanej przez egzystencjalizm oraz filozofię transgresji idei nastroju (lęku, trwogi, zachwyty i fascynacji) jako emocjonalnej modalności egzystencji ludzkiej, pozwalającej jej rozpoznać swą fundamentalną sytuację w świecie.

Szalenie ważnym momentem kryzysowej świadomości nowoczesności jest doświadczenie rodzącej zagubienie ambiwalencji świata, mającej swoje źródło

w splataniu się, przenikaniu i interferowaniu przeciwstawnych tendencji dualistycznej nowoczesności – upadku i postępu – na gruncie których te same zjawiska tracą swoje jednoznaczne znaczenie, nabierając różnej wartości – raz pozytywnej a raz negatywnej – i wzajemnie się relatywizując, tak, iż nie wiadomo, czym w swym wzajemnym odsyłaniu i reflektowaniu ostatecznie są, jaką funkcję pełnią i jaki jest ich ostateczny sens. Ten antynomiczny charakter zasadniczych zjawisk, wartości, sensów i samego istnienia w nowoczesności łatwo odnaleźć u Rousseau, gdy powiada on chociażby, że należy „starać się znaleźć w samym złu środek zaradczy przeciwko niemu” (np. potępiając wiedzę jako źródło zła, zarazem próbuje nadać jej pozytywny sens); u Marksa i wielu innych, a zwłaszcza – w sposób dramatyczny – u Nietzschego, który mówiąc o „najbardziej niebezpiecznym nieporozumieniu” wskazuje na ambiwalencję zjawisk nowoczesności, czyli na niemożność rozpoznania, czy wyrażają one słabość, czy też siłę, czy mają sens aktywny, czy reaktywny, czy wypływają z braku, czy z pełni. Nie jest więc pewnie przypadkiem, że to właśnie Nietzsche sformułował tezę o opozycyjnej i binarnej naturze myślenia metafizycznego oraz konieczności jej przewyciężenia pod egidą „obalenia/odwrócenia platonizmu” w imię myślenia wykraczającego poza tradycyjne opozycje (prawdy i fałszu, dobra i zła, ciała i myśli, wnętrza i zewnątrz, podmiotu i przedmiotu, itd.) i odpowiadającego nowemu (dionizyjskiemu) doświadczeniu świata.

Ta próba wyjścia poza tradycyjne, opozycyjalne kategorie określa konceptualny wysiłek większości filozofów współczesnych. Antycypację tej tezy można niewątpliwie znaleźć już w kantowskich antynomiach rozumu teoretycznego, a jej echo u Jaspersa, mówiącego o „antynomicznej strukturze bytu empirycznego”, w jaką „zaplątuje” się jednostka, gdy w swym poszukiwaniu „tego, co definitywnie słuszne” usiłuje ogarnąć empiryczną całość i znaleźć w niej jej absolutne znaczenie; u Adorno i Horkheimera, głoszących program przewyciężenia dialektyki oświecenia na drodze wyjścia poza opozycyjalny horyzont dotychczasowego myślenia i dostrzegających wyczerpywanie się emancypacyjnego potencjału dotychczasowej, ustrukturuwanej przez dialektyczne przeciwieństwa praktyki historycznej. Nietrudno też dostrzec, iż fundująca derridiańską dekonstrukcję nierozstrzygalność nie mogłaby się pojawić bez tej antynomicznej struktury doświadczenia nowoczesności. Tutaj także znajdujemy kolejne – obok pluralistyczno-sceptyckich tendencji kultury nowoczesnej – źródło pojęcia interpretacji, rewindykowanej przez podmiot hermeneutyczny, poststrukturalistyczny i postmodernistyczny; ten ostatni afirmuje w interpretatywnym żywiole – już poza jakimkolwiek odniesieniem do modernistycznej głębi – ambiwalencję, niejednoznaczność i przygodność własnego istnienia.

Ambiwalencja ta, choć już poważnie wyplukana z historiozoficznego odniesienia do przeszłości i przyszłości, również dzisiaj nie pozwala nam się określić w naszym pytaniu o nas samych. I wciąż nie wiemy do końca, czy jest ona *signum temporis* (wiecznej) postnowoczesności, czy też tylko ostatnim tchnieniem wyczerpującej się nowoczesności.