

MICHAŁ SIKORA

(Katowice)

PATRZĄC Z UKOSA NA PONOWOCZESNOŚĆ. PERSPEKTYWA KRESU CZŁOWIEKA

Ludzie przechodzą od jednej sztuki do drugiej. W międzyczasie sztuka nie jest jeszcze gotowa, a ludzie nie potrafią dobrze jeszcze odróżnić jej zarysów, nie znają ról, jakie mają w niej odegrać, więc stoją tak, z opuszczonymi rękami, przed tym, co się dzieje na ich oczach, z instynktem złożonym jak parasol, poruszając się niezbornie, zredukowani do samych siebie, to znaczy, że zredukowani do nicości.

L.F. Céline, *Podróż do kresu nocy*

Ponowoczesność możemy określić jako badanie przez dyskurs nowoczesności swych warunków możliwości, swoistej obcości, której ciągła i utajona obecność umożliwia artykulację. Jest to epoka demaskowania tego, co pozostawało zakryte. Ujawniania niepodległości bytu rzeczy, ciała i pragnienia, a zatem tego, co stanowiło nieprzekraczalną granicę fenomenalności systemu, określając pozycję myślącego *cogito* wobec świata rzeczy. Postmodernizm zradyzalizował swój język przekazu. Modernizm próbował naświetlić z jednej strony otwarcie autonomii podmiotu na przedmiot (fenomenologia Husserla), z drugiej, spojrzenia historycznego w stronę alienujących mechanizmów historyczności, a wizją przekroczenia horyzontu skończoności w mesjańskim dezyderacie emancypacji (wszelkie postheglowskie filozofie historii, opisywane przez Feuerbacha, Marksa i Benjamina). Ponowoczesność dokonała – by posłużyć się sformułowaniem Bachelarda – epistemologicznego cięcia, destrukując wszelkie siatki pojęciowe, za pomocą których zachodni logocentryzm starał się utrzymać dominujące formy wiedzy. Nowoczesność, której skrajna rekonstrukcja obdarzona przedrostkiem *post* można uznać za dokonaną, rządzi naszymi językami i praktykami myślenia, rozgrywając się pomiędzy epifanią wykrawającą transcendencję z surowego bytu faktyczności (której neantyzacja jest jedyną drogą ku upodmiotowieniu, a więc wplece-

nia nicości w byt), a skończonością, pozwalającą współczesnej filozofii dostrzegać szansę transgresji wobec ustalonych granic. Istotą ponowoczesnego rozumowania jest wymknięcie się z orbity totalizującego pojęcia bytu, przy posłużeniu się kategorią różnicy. Apoteoza *différance* i dys-sensu, będące zlurowaniem dialektyki Hegla¹, jest próbą trwałego zniesienia tożsamości, na rzecz triumfu chaososmosu, zaburzenia linearności, rozsadzenia subiektywności, i w konsekwencji, zmierzchu podmiotu.

Słynne wykłady Alexandre'a Kojève'a², zostały twórczo rozwinięte szczególnie we współczesnej filozofii francuskiej, obłudnie zaciekawionej hermeneutyką człowieczeństwa, a właściwie tropieniem śladów ludzkiego fantomu, krążącego nad zgłiszczami kultury umysłowej ponowoczesności. Z człowieka został zdjęty powszechnik, zastąpiony imieniem własnym. Jednakże sygnatura własności związana z ciałem, pragnieniem, językiem, została mu trawle odebrana, przekształcając człowieka w ulotny fantazmat, stający się Foucaultowską fałdą, podlegającą zniknięciu, gdy zostanie już określona przez nauki ścisłe, społeczne, filozofię i sztukę. Jednostka ludzka jako wytwór wiedzy i nauki osiąga *limes*, za którym skrywa się zamysł postmodernizmu – demonstrowania nie-ludzkiego widma na tle (nic nie znaczącego³) języka i psychoanalitycznej głębi. „Możliwość ustanowienia człowieka w polu wiedzy, proste pojawienie się tej figury *episteme* zawiera zawiera w sobie imperatyw, który we współczesnym doświadczeniu nawiedza myśl od wewnątrz; i nieważne, czy imperatyw ten będzie opłacony formami moralności, polityki, humanizmu, poczuciem obowiązków wobec losów Zachodu czy prostacką świadomością funkcjonariusza historii; ważne, że myślenie jest dla siebie i w gęstości swej pracy zarazem wiedzą i modyfikacją tego, co wie, rozważaniem i zmianą sposobu bycia tego, co rozważa. Myśl natychmiast porusza to, czego dotyczy: nie może odkrywać niemyślanego, a nawet zmierzać w jego kierunku, nie zbliżając go od razu ku sobie, czy też nie odsuwając się od niego – w każdym razie

¹ Jak zauważa Michał Kruszelnicki: „Pragnąc wymknąć się z orbity Hegłowskiej dialektyki, której duch infekuje niemal wszystkie XX-wieczne koncepcje inności [...], francuska heterologia próbuje stworzyć suwerenną »myśl różnicy«, chce oddać głosu temu, co dotychczas było nie-do-pomyślenia – temu, co inne”. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław 2008, s. 133. Nie można pominąć w tym miejscu też doskonałej monografii Małgorzaty Kowalskiej: M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000; oraz artykułu tejże: *Francuskie widma Hegla*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2, 1999, ss. 203–218.

² Głoszące wyczerpanie się Historii oraz śmierć człowieka (będącego już tylko posthistorycznym automatem, w finale dziejów zaspokojony uznaniem innych przez odbytą pracę i stoczone walki, przemienionym w Obywatela ogólnego, homogenicznego i ostatecznego Państwa). Zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.

³ W takim rozumieniu język zostaje odniesiony do dekonstrukcji, niweczącej niezachwiany sens wypowiedzi.

tak, żeby był człowiekiem, ponieważ to on porusza się w tym przedziale, nie ulegał zmianie”⁴.

Człowiek ponowoczesny to forma (utraconego?) języka oraz tego co niemyślane, sposób, w jaki myśl może forsować swoje granice, nie ulegając anihilacji. Ponowoczesność zatem to efektowne epitafium człowieka. O ile nowoczesność stanowiła antycypację ludzkiej skończoności, tak ponowoczesność dopełnia ją, ogłędając swój niemożliwy kres, ponieważ usunięcie pozostałości po człowieku oznaczałoby kres wszelkiego języka. „Kres człowieka (jako faktyczna granica antropologiczna) jawi się myśli, odkąd istnieje cel człowieka (jako określone otwarcie bądź nieskończoność pewnego *telos*). Człowiek jest tym, co odnosi się do swego kresu, w fundamentalnie dwuznacznym znaczeniu tego słowa. Od zawsze. Cel transcendentálny *może się* pojawić i ulec rozwinięciu jedynie pod warunkiem śmiertelności, odniesienia do skończoności jako źródła idealności. Imię człowieka zawsze wpisuje się w metafizykę między te dwa kresy. Ma ono sens jedynie w tej eschato-teleologicznej sytuacji”⁵.

Ponowoczesna *conditio humana* jako obecność nieobecnego, wyjawia nieusuwalną lukę po człowieku, podlegającą namysłowi. Przeciąglą pustkę poruszającą bieg myśli. Człowiek pozostaje czymś zewnętrznym i początkowym dla wszelkich systemów myślenia, nie doprowadzając do żadnej syntezy lecz skutecznie ją sabotując. Przypomina to Deleuze’jańską maszynę pragnącą, która może się ustanowić jedynie poprzez swoje suplementy, linie ujścia. Symbolika maszyny wojennej – przyjęta przez francuskiego filozofa – wyznacza element zewnętrżności i zupełnej nieredukowalności do jakichkolwiek struktur prawa (w tym przypadku do państwowości). Istota ludzka (niczym maszyna wojenna) w swej migotliwej egzystencji do końca pozostaje nieuchwytna, mimo że jest w różnoraki sposób nazywana i służy wyjaśnianiu świata (w czym dopatruje się jej zastosowania). „[...] zewnętrżność maszyny wojennej w stosunku do aparatu państwa ujawnia się wszędzie, ale trudno ją uchwycić. Nie wystarczy stwierdzić, że maszyna jest zewnętrżna w stosunku do państwa, trzeba zacząć myśleć o maszynie wojennej jako o czystej formie zewnętrżności, gdy tymczasem państwo stanowi formę wewnętrżności, jaką bierzemy zazwyczaj jako model, albo w oparciu o którą mamy zwyczaj myśleć. [...] Można by powiedzieć, że sytuuje się ona [maszyna wojenna] pomiędzy dwoma obliczami państwa, pomiędzy dwiema artykulacjami, i że jest konieczna po to, żeby przejść od jednej do drugiej. Ale właśnie w tej nawet przelotnej, nawet oślepiającej chwili »pomiędzy« dwoma ujawnia ona swą nieredukowalność.

⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 249.

⁵ J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski i in., Kraków 1993, s. 169.

Państwo samo z siebie nie posiada maszyny wojennej; przywłaszcza ją sobie wyłącznie w postaci instytucji militarnej, a ta bezustannie będzie mu przysparzać problemów. Stąd też nieufność państwa wobec ich własnej instytucji militarnej, jako że jest ona dziedzictwem zewnętrznej maszyny wojennej”⁶.

Czy jednak status (nie)obecnego człowieka mieści się w opozycjach: tożsamość/różnica, całość/nieskończoność, pełnia/pustka, logiczny/alogeniczny, wnętrze/zewnętrzność? Czy umożliwiając występowanie wspomnianych opozycji, można pokusić się o „przyszpilenie” widmowej natury ludzkiej, wykorzystując terminologiczną tradycję? Wydaje się, że tak postawione pytania nie mają sensu, z racji niemożności zawłaszczenia wspomnienia o człowieku przez rozmaite interpretacje. Pozostaje mianowicie element nie-ludzki, niewyraźny, niewypowiedziany. W postludzkiej istocie występuje niedocieczone w postaci nieuchwytny otchłani inności. „W kontakcie z heterogenicznym – pisze zgodnie w Bataille’owską heterologią Krzysztof Matuszewski – które wykorzystanie, rozregulowanie, rozjątrzenie, traumatyzuje, człowiek staje się zranieniem i otwarciem. Właśnie to zranienie i otwarcie, zasklepiane przez homogeniczną wiedzę o człowieku, określa nas w sposób istotny”⁷. Niemniej, to co homogeniczne pozostaje wtórne wobec odmienności. Okazuje się to więc poznawczo wątpliwe, skoro ramy pojęciowe zostały przezwycięzone. Ponowoczesność choć uśmierciła człowieka, nie zdołała wyczerpać jego potencjału. Człowiek pozostaje najpierwotniejszy względem naukowej optyki, podlegającej dziejowej zmianie, która uprzedmiotawiała ludzkie bycie. Schemat ten przypomina Platońską *chorę*, której uwagę poświęcił Jacques Derrida. „Ta nieobecność podstawy, której – jak pisze Derrida – nie można sprowadzić do nieobecnej podstawy albo do nieobecności jako podstawy, prowokuje i stawia opór wszelkiemu określeniu binarnym lub dialektycznym, wszelkiemu uporządkowaniu typu filozoficznego, powiedzmy ściślej – typu *ontologicznego*. Okazuje się, że właśnie za sprawą tego, co zdaje się go umożliwiać, ów typ jest zarazem unieważniany i uprawomocniany. [...] *chora tworzy miejsce*, to »tworzenie miejsca« nie oznacza tu umieszczenia w obecności. Wyrażenie *tworzyć miejsce*, *dawać miejsce* nie odсылa do gestu podmiotu – dawcy, podstawy lub źródła czegoś, co byłoby komuś dawane”⁸. Ujawnia to myślenie o końcu, który może być nowym początkiem. Tak jak refleksja o człowieku rodzi się po jego odejściu, również wizja apokaliptyczna, znosi podział na kraniec i brzeg. Deriddiańska dyseminacja wyznacza moment apokaliptyczności (podobnie jak wyrażenia nadmiaru, pustki, rozstępu,

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1–3, 1988, s. 241.

⁷ K. Matuszewski, *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź 2006, s. 27.

⁸ J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999, s. 33.

braku, starające się – by powtórzyć za Vincentem Descombes'em – humanizować nicość⁹). Swoista skończoność – w powyższym ujęciu – nie ma początku ani końca, trwa w nieskończoności powtórzeń, z których żadne nie jest odwzorowanie jakiegoś fantazmatycznego oryginału, gubiąc swoje źródło¹⁰).

Czy rozstanie się ponowoczesności z człowiekiem odbiera możliwość bezpośredniego dostępu do bytu? Postmetafizyczne zerwanie z bytem nie przekreśla ciągłości pewnej tradycji, wyrażanej w swoistym święcie pamięci. Wizerunek człowieka jako ślad z przeszłości zostaje zachowany przez opowieść historii odbytej, której moc narracji właśnie się wyczerpała. Być może Heideggerowskie *Andenken* (rozpamiętywanie), za sprawą którego przechodzimy w nieugruntowany racjonalnie wątek śmiertelności, najlepiej oddaje myślenie o końcu człowieka. Bycie można tylko pomyśleć z perspektywy nieobecności. Jedynie przypomnienie o tym, co już nieobecne zbliża nas do obiektu, który bezpowrotnie przepadł. W horyzoncie nieobecności może ujawnić się prawda o człowieku. „[...] przypomnienie, o którym mówi Heidegger, nie może nas doprowadzić do uchwycenia bycia, tak jakby było ono leżącym przed nami przedmiotem. Co więc myślimy, wspominając bycie? Możemy myśleć bycie tylko jako *gewesen*, jako to, co (już) nie jest obecne. Powrót do historii metafizyki, którego Heidegger wciąż dokonuje w swoich pismach z okresu następującego po zwrocie, ma strukturę *regressus in infinitum*, charakterystycznego dla etymologicznej rekonstrukcji. Powrót ten donikąd nas nie doprowadza, przypomina tylko o byciu jako o tym, z czym już na zawsze się rozstaliśmy. [...] Mówiąc językiem Nietzschego: myślenie nie wraca do początku, żeby go zawłaszczyć,

⁹ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 48.

¹⁰ Jest to myślenie opozycyjne względem Hegłowskiej dialektyki. Derrida łączy uczasowienie i uprzestrzennienie z fundamentalnym rozsunieniem, niwelującym wszelką tożsamość. Hegel, wierzący w teleologię przyczynowości, sytuuje w początku czystą punktowość, pojedynczość, przestrzeń nie będącą przestrzenią, byt będący nicością (negatywność o charakterze pozytywnym). Natomiast u Derridy źródło jest różnicą, a właściwie różnią, oznaczającą rozstępnie, opóźnienie, odroczenie, ekscesywność, nie godzącą się na zniesienie w trybach procesu dialektycznego, niweczącego zrównanie w całość, skutecznie sabotując tożsamość. Staraniem różni jest rozsianie znaczeń, zrywając z dialektyką spekulatywną. Znak przestaje cokolwiek znaczyć, nie wskazuje sobą niczego, odsyła tylko w inną przestrzeń – jest znakiem znaku. Znak jawi się jako „pusty” trop, kopia (rozproszona w innych). Rozziew, jaki proponuje *logika róż-nic-y*, przypomina także Lacanowski *przedmiot male a*, który jest jednym z kanałów Symbolicznego, jednocześnie sytuując się na progu Realnego, stając się jednym z linii ujścia niemożliwej, ekstymnej rozkoszy, która w procesie kastracji zostaje przesublimowana w pragnienie. Pragnienie pragnie jedynie własnej kontynuacji. Retroaktywnie konstruuje obiekty, by zatuszować swoją tautologiczność, brak, który je konstytuuje. Obiekt spełnia tę rolę tylko w wyniku nadmiaru, którym zostaje obciążony: wyraża on pewną właściwość, na której uwiązane jest pragnienie. Owa właściwość to czysty nadmiar. *Przedmiot male a* jest obiektem częściowym; nie istnieje jako rzeczywisty powód fascynacji, może być reaktywnie obsadzony w tej roli jedynie przez nadmiar pragnienia, które jest metonimiczne – przesuwając się z przedmiotu na przedmiot, w poszukiwaniu ciągłości siebie, która to ciągłość umożliwia mu istnienie.

przebiega tylko ścieżkami błędzenia, które jest jedynym bogactwem, jedynym byciem, jakie jest nam dane”¹¹.

Unieważnienie projektu człowieka wyrugowało sens istnienia przyszłości. Czas przestał być serią nieprzystających do siebie momentów, tworzących osobne wyspy na morzu trwania, a stał się nieustającą repetycją momentu terażniejszości. Wizja, w myśl której, to, ku czemu się kierujemy, jest w pewien sposób tym od czego wychodzimy, najlepiej oddaje błędne koło ponowoczesności. Utrata negacji, a przez to czasowości, jaką jednostka ludzka wносиła w świat, powoduje wieczny obieg tego samego. Wieczną cyrkulację rzeczy (wiedzy, obrazów, informacji), która niczemu nie służy. Jest to postmodernistyczna imitacja porządku, który przerodził się w nieskończony chaos, który nie jest regulowany żadną logiką. „Wieczny powrót jest zatem Tym Samym i Podobnym, ale w postaci symulowanej, w sensie wytworów symulacji, na mocy działania symulakru (woli mocy). I właśnie w tym sensie obala on przedstawienie, niszczy ikony: nie zakłada wstępnie ani Tego Samego, ani Podobnego, lecz wręcz przeciwnie, ustanawia To Samo wyłącznie jako tożsamość tego, co się odróżnia, podobieństwo – jako podobieństwo tego, co pozbawione wszelkiego podobieństwa. Wieczny powrót to jeden fantazmat wspólny dla wszystkich symulakrów (jeden byt dla wszystkiego, co jest). [...] wieczny powrót sprawia, że odchodzi i ponownie zachodzi to, co jest. Nie przywraca jednak *wszystkiego*. On również ma charakter selektywny, dokonuje rozróżnień, choć wcale nie na modłę platońską – tym, co wybiera, są wszystkie procedury, które przeciwstawiają się selekcji. Wyklucza zaś i *nie sprowadza* z powrotem tego, co zakłada To Samo i Podobne, co dąży do usunięcia rozbieżności, do ponownego scentrowania kręgów albo uporządkowania chaosu – ustanowienia wzorca i wykonania jego kopii”¹².

Przeprowadzenie pobieżnych rozważań nad pojęciem człowieka objętym ponowoczesną krytyką, otwiera obszar, na którym dopełnia się analityka ludzkiego bytu, zainicjowana myśleniem skończoności, wymykając się prostym rozstrzygnięciom antropologicznym bądź scjentystycznym. Obszar eksploracji otwarty dzięki wydarzeniu, jakim był kres człowieka, podlega rozlicznym ocenom, zgodnym w jednym – rudymen tarne pytanie, kim jest (a właściwie, kim był) człowiek, można zadać dopiero ogłaszając jego śmierć. Tak oto ponowoczesność rodzi poczłowiecze fantomy, które pozwalają na ciągle przemierzanie terytorium ciągle nie rozstrzygniętych pytań o sens człowieka. Może właśnie myślenie o zupełnym upadku ludzkiego podmiotu zezwala na właściwe przyjrzenie się mu; nabranie odpowiedniej perspektywy, którą niwelowały różne filozoficzne antropologie. „Ściana jest niema,

¹¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 163.

¹² G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011, s. 348–349.

a drzwi przemawiają”¹³. Myśl Geорга Simmela trafnie wyraża szansę otwarcia się filozofii poczłowieczej na to, co pozostawało ciągle niewypowiedziane (albo też niewypowiedziane właściwie). Ściana uosabia osiągnany horyzont poznawczy (dominujący w odchodzącej humanistyce); drzwi natomiast to zaproszenie do dyskusji, okazja do wyznaczenia nowego obszaru poznawczego. Ponowoczesne próby odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego istnienia, nurtujące filozofię od jej początków, wskazują jak nawet w epoce, która zapewnia o końcu humanistyki, znaczenie natury ludzkiej wciąż pozostaje niezgłębione, a jego rekonesans cały czas się tworzy. Dlatego „[...] moja własna natura pozostaje ciągle dręczącą zagadką, choć jest pierwszą daną doświadczenia. Jestem luką w spójności rzeczy, brakiem, który one swoimi obrotami próbują wypełnić, a przez to ciągle ponawianym wyzwaniem”¹⁴.

Looking Sideways at Postmodernity. The Perspective of an End to End Human Being

Summary

The theme of man's death is one of the main slogans of postmodernity. This article presents a few selected reflections in the contemporary philosophy on posthuman condition. The presented analysis shows that even though postmodernism announced the transgression of man, in a human being there will always remain the mysterious element, which is impossible to eliminate, because it would mean the end of any language. Equating man with nothingness does not mean that postmodernism is not longer interested in the subject (despite breaking with it).

Bibliografia

- Céline L.F., *Podróż do kresu nocy*, przeł. W. Rogowicz, Warszawa 1990.
Deleuze G., *Logika sensu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011.
Deleuze G., Guattari F., *Traktat o monadologii: maszyna wojenna*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1–3, 1988.
Derrida J., *Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
Derrida J., *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski i in., Kraków 1993.
Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997.

¹³ G. Simmel, *Most i drzwi*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2006, s. 252.

¹⁴ T. Komendant, *Upadły czas. Sześć esejów i pół*, Gdańsk 1996, s. 26.

Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006.

Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.

Komendant T., *Upadły czas. Sześć esejów i pół*, Gdańsk 1996.

Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.

Kowalska M., *Francuskie widma Hegla*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2, 1999.

Kruszelnicki M., *Drogi francuskiej heterologii*, Wrocław 2008.

Matuszewski K., *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź 2006.

Simmel G., *Most i drzwi*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2006.

Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.

Mgr Michał Sikora – Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
e-mail: platon87@tlen.pl