

Katarzyna Szkaradnik

Uniwersytet Śląski

The Metanarrative of Postmodernism? The Apories of Emancipated Thought. Abstract

Because the assumptions of postmodernism are something obvious, the authoress decided to look at this obviousness in order to examine its second bottom, like deconstructionism does. Postmodernism speaks out against fundamentalism, universal truths as well as metaphysical notions. According to Lyotard, these notions were related with each other in totalizing metanarratives, that is tales including liberating teleology focused on the Freedom and the Truth. The end of these optimistic ideas was a result of the experience of Auschwitz and totalitarianism. Today, although postmodernism shows itself as an anti-dogmatic orientation, it became a predominant theory. So as "speculative metanarrative" it legalizes knowledge, imported to its own discourse. It propagates – as universal and irrefutable – the truth about relativism and the mediatization of reality, but on the other hand, in the face of the melting of "I" in fiction by the economy, it turns out that postmodernists long for "mythical" times of plenitude. The eschatological dimension seems to be the most important component of metanarratives and in postmodernism it manifests in the apotheosis of Different and the responsibility, liberating impetuses and the deepening of the spirituality. Such "independence metanarrative" does not concern the "nation" any more, but every of us, equally deserving worry and compassion. Postmodernism wants to become a leading thought of our times, which require of us, as Bauman writes, to alter our casualness in destination. It turns out, that the hidden background of postmodernism is the pursuit of wholeness, but not annihilating totality. The cracks and margins have to be a shield against the fate and make up the foundation of the eschatological hope of postmodernism.

Metanarracja postmodernizmu? O aporiach myśli wyzwolonej

Wykorzystując tendencję do analizy jakiegoś modnego aspektu kultury przez pryzmat którejś ze współczesnych jej teorii, postanowiłam w kategoriach fenomenu kulturowego rozpatrzeć sam postmodernizm – wciąż będący *en vogue*, choć traktowany zazwyczaj jako orientacja myślowa, czyli właśnie rodzaj narzędzia

badawczego. Co więcej, chcę przekornie spojrzeć nań niejako „samozwrotnie”, jego własnymi oczyma, mianowicie z punktu widzenia sytuacji, którą opisuje ukute przez Jean-François Lyotarda hasło „kryzysu wielkich opowieści” [Lyotard 1997, 111, 163 i in.] – hasło nieodzowne w każdym zestawieniu „cech dystynktywnych” postmodernizmu. Czy jednak, paradoksalnie, sam ów prąd nie stał się obecnie taką metanarracją, narzucającą jednostkom ramy rozważań w imię pragmatycznej swobody konwersacyjnej, pluralizmu, dowartościowania uciśnionego Innego oraz neglizowania i oprotestowywania wszelkich ide(ologii), które przejawiają ambicje absolutności i niewzruszoności? Metanarracją równocześnie nakierowaną na zbawienie swych coraz bardziej znużonych i rozczarowanych wyznawców?

* * *

Trudno byłoby zanegować stwierdzenie, że żyjemy w dobie ponowoczesnej, postmodernistycznej, czy ewentualnie w późnej nowoczesności, jak chce Anthony Giddens [2002, 15-49]. Jeżeli kwestia terminologii jest tutaj sporna, to głównie w związku z problematyczną relacją owego nurtu/tendencji/epoki do modernizmu, od którego już ze względu na swoją nazwę postmodernizm nie może się wyzwolić i którego najwyraźniej nie da się przekroczyć, lecz należy zrewidować, „przepracować” [Lyotard 1998b, 41] czy „przeboleć” [Vattimo 2006, 160-161]. Zasadne, aczkolwiek nieostre, zdaje się rozróżnienie na ponowoczesność w sensie sytuacji historyczno-kulturowej i klimatu intelektualnego oraz postmodernizm jako kategorię estetyczną, zespół tendencji w sztuce, jak również m.in. w filozofii. Mimo iż odcina się on od kategoryzacji, można przecież wskazać jego generalne wyznaczniki, skrupulatnie wypunktowane w podręcznikach teorii kultury czy teorii literatury, a przez Ihaba Hassana zestawione w tabelkę opozycji z cechami modernizmu (nb. warto zauważyć, że postmodernizm, głównie za sprawą myśli Derridy, stara się na pozór przejrzyste opozycje dekonstruować). I choć w przeciwieństwie do awangardy modernistycznej tzw. postmoderniści unikają programów czy manifestów, da się wyróżnić owe sztandarowe hasła, składniki postmodernistycznej postawy, które można dla niej uznać za znamienne. W tym miejscu kluczowa (rzekłoby się „centralna”, ale to pojęcie ustąpiło w dyskursie „post” bezładnemu kłęczu) wydaje się rola antyfundamentalizmu,

pociągającego za sobą sprzeciw wobec wszelkich tzw. monadycznych totalności¹, pojęć pisanych wielką literą i mających wyrażać (reprezentować) prawdy ogólne, systemowe i niepodważalne, typu Ład, Sens, Historia, Wolność, Społeczeństwo, Podmiot. Jak zauważył wspomniany już Lyotard, pojęcia te nie występowały nigdy w izolacji; uwikłane były zawsze w całościujące, dążące do ostatecznych uzasadnień opowieści, które wszakże:

(...) w odróżnieniu od mitów nie poszukują tej prawomocności w źródłowym akcie założycielskim, lecz w mającej nadejść przyszłości, to znaczy w pewnej Idee czekającej na realizację. Owa idea (wolności, „oświecenia”, socjalizmu etc.) ma walor uprawomocniający, ponieważ jest uniwersalna. Organizuje wszystkie warstwy ludzkiej rzeczywistości. Nadaje nowoczesności swą charakterystyczną modalność: jest to *projekt* (...) [który] nie został zarzucony, zapomniany, lecz zniszczony, „zlikwidowany”. (...) Można przyjąć „Auschwitz” jako nazwę paradygmatyczną, odnoszącą się do tragicznego „niedokończenia” nowoczesności [Lyotard 1998a, 30-31].

Pięknobrzmiące emancypacyjne hasła modernizmu zakończyły się więc zdaniem filozofa gwałtownie i definitywnie; doświadczenia totalitaryzmów i masowej eksterminacji położyły kres utopiom, wierze w triumf wolności „ludu”, w powszechny plan i w „lepszy świat” – ostateczny Cel pochodzenia ludzkości. W ślad za tym przyszła bezpardonowa krytyka podmiotu racjonalnego oraz transparentnego, a zarazem dostrzeżenie Inności, marginalizowanej, tłamszonej dotychczas przez unifikującą myśl zachodnioeuropejską. Stąd oddanie głosu dyskryminowanym mniejszościom, ujawnienie się fragmentaryzacji świata i kultur uznawanych wcześniej za „funkcjonalne całości”; nacisk – już u Foucaulta – na przerwy, pęknięcia, cięcia w oficjalnej wizji rzeczywistości [Foucault 1977]. On sam stał się ikoną nowych, konstruktywistycznych prądów za sprawą ukazania, że pojęcia mają charakter historyczny i wyłaniają się z walki dyskursów wplecionych w stosunki władzy. Że władza potrzebuje ugruntowujących ją idei i podtrzymuje się poprzez odpowiednią politykę kulturową, w tym odpowiadające swym interesom użycie języka; zabiegi, które Pierre Bourdieu nazwał przemocą symboliczną [Kłoskowska 2006, 21-32]. (Nb. taka demaskacja

¹ Określenie Paula de Mana [cyt. za: Burzyńska, Markowski 2007, 362].

ideologicznego zniewolenia i fałszywej świadomości nie odchodzi daleko od XIX-wiecznych diagnoz Marksa). Przekonanie o przenikających reprezentacje kulturowe relacjach władzy ukształtowało postawy nieufności, a historia ostatniego stulecia oraz rozwój naukowo-technologiczny dały bodziec do szerzenia się sceptycyzmu jako rezultatu konstatacji braku zarówno prawdy ostatecznej, jak i trwałości kultury Zachodu (głównie kultury „wysokiej” i etyki). Braku odpowiedzi – mogącego wszakże oznaczać brak ograniczeń oraz nowe szanse dla tych, którzy dotąd musieli milczeć.

Nie ma sensu wyszczególniać tu owych elementów „ducha postmodernizmu”, chyba żeby właśnie w tym duchu się nimi bawić – pastiszowo, żonglując cytatami, ironizując. Wszystkie one są bowiem prawdami „oczywistymi”, nazywającymi zdiagnozowaną zgodnym chórem nieoczywistość współczesnej rzeczywistości, która zresztą być może całkiem dla nas niepostrzeżenie zginęła wyparta przez Baudrillardowską hiperrzeczywistość. Jeżeli referowane przeze mnie zagadnienia wydają się truizmami, mamy najlepszy dowód na to, iż postmodernizm stał się – wbrew samemu sobie? – orientacją fundamentalną w dzisiejszej myśli filozoficzno-teoretycznej i jako taka może stanowić warte zbadania zjawisko kulturowe. Występując przeciw terrorowi dogmatyzmu, przeciw uniwersalizmowi, sam przybrał postać uniwersalnego – że tak się wyrażę – „wszystkotłumaczącego”² klucza, czy po prostu mody. Widać to szczególnie w humanistycznym dyskursie akademickim, opanowanym od dłuższego czasu przez cieszące się niebywałą popularnością „odnogi” postmodernizmu – poststrukturalizm, studia *gender*, *queer*, postkolonializm, neopragmatyzm czy historyzm. Na uczelniach są one zwykle propagowane jako najtrafniejsze narzędzia odczytywania tekstów kultury³. W tym kontekście warto przypomnieć postawioną na początku tezę, iż postmodernizm stanowi rodzaj metanarracji. Jak należałoby ją rozumieć? Przeciwny rzeczonym prądom teoretyk

² Co właśnie trzeba by zapisywać nie osobno, zgodnie ze słownikiem, tylko łącznie, jakby chodziło o absolutną, w pełni zaspokajającą potrzeby jakość, niczym w reklamach sprzętów i gadżetów elektronicznych.

³ Chociaż ostatnio muszą zmierzyć się np. ze święcącym triumfy neoewolucjonizmem, co przynajmniej nieco ożywia dyskusje naukowe.

konserwatyźmu Roger Scruton w następujący sposób „dekonstruuje” (a jednak!) dekonstrukcję, uwydatniając jej totalizujące zapędy:

(...) nie ma takiego punktu obserwacyjnego, z którego można by ocenić dekonstrukcję. Gdyby *był* taki punkt (...), byłaby nim filozofia, ale filozofia uległa dekonstrukcji. Dekonstrukcja zatem sama dowodzi swojej słuszności i kulturze odrzucenia dostarcza (...) dowodu, że „nie jest ona z tego świata” i przychodzi, by ów świat osądzić. Oczywiście, ta wywrotowa intencja w żaden sposób nie zabrania dekonstrukcji stać się ortodoksją, filarem nowego establishmentu i oznaką konformizmu (...). Ale pod tym względem nie różni się ona niczym od innych wywrotowych doktryn: np. marksizmu, leninizmu i maoizmu. Podobnie jak pop, który szybko staje się oficjalną kulturą państwa postmodernistycznego, tak też kultura odrzucenia staje się oficjalną kulturą postmodernistycznego uniwersytetu [Scruton 2006, 181].

Trudno nie zgodzić się z obserwacją, że właśnie „kultura odrzucenia” zdominowała współczesne myślenie; uniwersalna prawda o różnorodności sprawia zaś wrażenie ekspiacji świata Zachodu zawstydzonego XX-wiecznymi tragediami ludobójstwa, do odpowiedzialności za które świat ów się poczuwa. Jest to oczywiście bardzo szczytna postawa, chodzi mi jednak o zastanowienie się, w jaki sposób wyzwalanie uciemiężonych – a w szerszej perspektywie każdego – wpisuje się w „fabułę” metanarracji.

Na pozór tego typu opowieść, skoro według Lyotarda dokonuje „unifikacji wiedzy”, nie może się odnosić do postmodernizmu. Ten wszak kładzie nacisk na rozproszenie, relatywizm, heterogeniczność, brak owego punktu archimedesowego potrzebnego jako ostateczne kryterium poznania. Wielość nieprzekładalnych – z braku metareguly tłumaczenia – małych, „lokalnych” dyskursów niemal gloryfikuje sam Lyotard, choć są one „reżimami” w grach językowych, które stale mają oblicze agonistyczne. Jego zdaniem zatarg między nimi powinien jednak istnieć, gdyż konsensus nieuchronnie wyrządza krzywdę którejś ze stron [Wróblewski 2010, 130], dlatego też pierwotne poróżnienie, pierwotna niewspółmierność jest bardziej sprawiedliwa niż służba totalitarnemu pojednaniu [Baran 2003, 197]. Zaryzykuję twierdzenie, iż omawiana przezeń wiedza narracyjna zyskuje jego aprobatę, jako że kreuje małe wspólnoty o silnych więziach, na wzór *Gemeinschaft* Tönniesa.

Ujawniałyby się tu zatem jakieś sympatie dla społeczeństwa tradycyjnego, czy nawet „mitycznego” – w każdym razie wyidealizowanego przez rzekomą niepodległość gwałtownym przemianom historycznym i naukowym. Niemniej w tej pochwalie partykularyzmu małych narracji myśl postmodernistyczna jawi się jako trudna do odrzucenia tudzież obalenia idea „zrzucającego zastonę mai”, wzniostego „anty” (antyobiektywizmu, antykartezjanizmu, antyrepresentacjonizmu [Bronk 1998, 53]). Chce ona ogarnąć wszystkie mniejszości – żeby nikt nie znajdował się już „poza” dyskursem. Nowy, prawdziwie demokratyczny „dyskurs rozproszenia” pragnie być myślą przewodnią swoich czasów, pragnie sprostać poczuciu niestabilności i rozedrgania świata, gdy nie liczy się już przynależność do wspólnej tradycji, tylko identyfikacja z epoką, właśnie na gruncie myśli postmodernistycznej [Czerniak 1996, 16-17].

Warto dostrzec tu zapędy do dogmatyczności – człowiek, który podważałby ów dyskurs, naraża się na zarzut resentymetu, reakcjonizmu, rasizmu, seksizmu, homofobii itp., naiwnego (nieświadomego mediatyzacji rzeczywistości) realizmu lub w najlepszym razie – jeśli przyznaje się do wiary w Prawdę i Sens – zarzut bodaj XIX-wiecznego (zgubnego, bo Hegłowsko-absolutnego) idealizmu. Swą wiarę w wartości absolutne lepiej więc przemilczeć pod groźbą uznania za osobę zasklepioną w ciasnej ramie fundamentalistycznych przekonań. Nasuwa się tutaj zatem kwestia problematyczności postulowanej przez postmodernizm swobody przekonań. Niektórzy są zdania, iż od *political correctness* w sprawie np. rasy (jak mówić na „Afroamerykanina”, który nie jest Amerykaninem?) nie jest daleko do przekłamywania rzeczywistości, chociażby nazywania łapówki „szczerą wdzięcznością”, a kłamstwa „oszczędnym gospodarowaniem prawdą”...

Abstrahując od podobnych zastrzeżeń, postmodernizm przypisuje sobie specyficzną rolę oczyszczającą; „myśl wyzwolona” pragnie być również „myślą wyzwolicielską” (niekoniecznie w sensie oświeceniowym, jaki przypisywał metanarracjom Lyotard). Wydawałoby się, że skoro występuje w imieniu skazanych na pogardę i zgubę, to nie uprawomocnia władzy. Gdyby jednak pójść za intuicją Scrutona, podtrzymuje ona władzę dyskursu teoretycznego, który stoi przecież ponad ośrodkami

stricte politycznymi. I – jak starałam się dowieść – mnożąc dyskursy, postmodernizm (przynajmniej w wariacie dekonstruktywistycznym) w zasadzie ucina wszelką dyskusję:

Istniejący konstrukt obejmuje i uprawomocnia dominujący system władzy. Dekonstruowanie go jest dziełem wyzwolenia, usprawiedliwieniem intelektualisty wobec burżuazyjnego wroga oraz „umocnieniem” uciskanych. Powinniśmy wyzbyć się wszelkich panujących pojęć – włącznie z pojęciem obiektywności – i obnażyć ciemność, któremu służą one za maskę. (...) jest to argument, który podkopuje sam siebie, jak „paradoks kłamcy”. (...) Wynika z niego, że istnieje pewne rozróżnienie między słusznym i niesłusznym, ważnym i nieważnym, akceptowalnym i błędnym. W tym przypadku argument ten (który głosi, że wszystkie takie rozróżnienia są ostatecznie bezsensowne) jest błędny. Niemniej jednak ci, którzy przytwierdzili swą flagę do tego masztu, rzadko martwią się o robaka logiki (...). Paradoks jest po prostu jeszcze jedną wywrotową siłą, a jeśli niszczy również moje stanowisko, to daje mi to tym samym więcej swobody, by się nim cieszyć, będąc pewnym, że nie można podnieść przeciwko mnie żadnego argumentu, ponieważ żaden argument w ogóle nie może zostać podniesiony [Scruton 2006, 182-183].

Zdawałoby się, że metanarracje powinny być niesprzeczne i absolutnie logiczne. Jednak po pierwsze dzielą je konflikty (w dwóch głównych wedle Lyotarda „wielkich opowieściach”, emancypacyjnej i spekulatywnej, istnieje sprzeczność pomiędzy tym, co nazwę tu szeregami: „lud–wolność–sprawiedliwość” a „duch–wiedza–prawda” [Lyotard 1997, 99 i nn.], między podmiotem praktycznym a rozwijającym się dialektycznie w ramach Ducha Absolutnego), po drugie one same okazują się antytetyczne. Nie dość więc, że „opowieść spekulatywna” stawia się ponad praktyką społeczną i dzięki swej samowystarczalności czuje upoważniona do określania, czym jest społeczeństwo bądź państwo. To ona przecież podnosi tezy naukowe do rangi wiedzy, sytuując je (te pozytywnie przez siebie zweryfikowane) w uniwersalnym systemie twierdzeń. Owe heterogeniczne tezy zaczynają ją jednak rozsadzać od środka – gdyby zapytać o kryterium naukowej prawdziwości samej tej metanarracji, wychodzi na jaw, że ostatecznie jej jedynym uprawomocnieniem jest przyjęcie własnej prawdziwości jako aksjomatu. Tymczasem „opowieść wolnościowa” z podobnym uporem przypisuje sobie wyższość nad owym czystym dyskursem wiedzy, zakładając

prymat autonomicznego podmiotu działania i wypowiedzi preskryptywnych nad denotującymi, tym samym zaś ujawniając nieusuwalną przepaść między prawdą a powinnością. W efekcie nauka okazuje się dyskursem zaledwie równorzędnym wobec innych. Jak wiadomo, Hegel, upatrując w Duchu Absolutnym metazasady, usiłował z pozycji spekulatywnych godzić te sprzeczności i ocalić podmiot rozpraszający się w mnogości dyskursów, niemniej wewnętrzne napięcie przenikało już całą jego myśl. Myśl, której ponowoczesną „realizacją” można by nazwać bez wątpienia *Koniec historii* Francisa Fukuyamy – niezwykłą „metanarrację spełnioną”, proklamację urzeczywistnienia globalnego projektu społecznego. Podobnie jak w niemieckim idealizmie losy poszczególne mają tam znaczenie jedynie w obrębie zakładanej teleologicznie całości. Lyotard tłumaczył budowę opowieści spekulatywnej następująco:

Godny uwagi efekt podejścia spekulatywnego polega na tym, że wszystkie dyskursy poznawcze dotyczące wszystkich możliwych desygnatów są tu rozważane nie ze względu na wartość ich bezpośredniej prawdy, ale ze względu na wartość, jaką uzyskują dzięki zajmowaniu pewnego miejsca w dziejach Ducha lub Życia, albo, inaczej mówiąc, dzięki pozycji zajmowanej w Encyklopedii, która opowiada dyskurs spekulatywny. Ów dyskurs przytacza je, wydobywając na jaw to, co sam wie, to znaczy wydobywając na jaw siebie. W tej perspektywie wiedza prawdziwa jest zawsze wiedzą pośrednią, składającą się z wypowiedzi przytaczanych i włączanych w metaopowieść podmiotu, który nadaje im prawomocność [tamże, 104].

Czy jednak postmodernizm tym bardziej nie cytuje, przytacza, posługuje się bricolage’em oraz mediatyzacją, operując zmiennymi kontekstualizacjami, wśród których najważniejszym jest kontekst jego samego? I tutaj mamy do czynienia z wiedzą wyłącznie pośrednią (choć zarazem nie „prawdziwą”) – mit o możliwości wiedzy czystej został przecież odrzucony. Jeżeli jednak tamta metaopowieść uzyskiwała prawomocność z nadania podmiotu, to jaka instancja zatwierdza tę w dobie „śmierci podmiotu”, fragmentaryzacji jaźni i labilnych tożsamości? Oto problem iście holistyczny: kto (arbitralnie) będzie konstruował metanarrację, skoro każdy ma (mieć) do tego prawo. Postmodernizm staje w obliczu świata niepewności i braku zakorzenienia. Ale pochwałe nomadyzmu sekunduje strach wobec wspomnianej

nieprzekładalności dyskursów, niemożności porozumienia się. Lyotardowska aprobata dla paralogii jest może *sui generis* oswajaniem lęku przed zagrożeniem, mianowicie przed konfliktami z mniejszościami i obcymi kulturami, w stosunku do których odczuwa się – mimo deklarowanego otwarcia – nieustępliwą nieufność. O nasileniu owych lęków świadczy współczesna konceptualizacja terroryzmu, a także np. chętnie wykorzystywane w analizach globalnej sytuacji politycznej książki Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*.

Reasumując powyższe: oddaje się niby głos mniejszościom i wykluczonym, lecz z tego samego powodu, dla którego niegdyś byli zniewoleni – z obawy przed nimi. Tę zmianę postępowania wymusiło, jak się zdaje, poczucie winy, mające świadczyć o naszym dzisiejszym „cywilizowaniu”, a wzbudzane w bogatych i uprzywilejowanych mieszkańcach Zachodu choćby przez świadków oraz badaczy Holocaustu czy teoretyków postkolonializmu. Śmiem twierdzić, że konsekwencją jest to, co dla określenia przeobrażeń w stosunkach wobec czarnoskórych Amerykanów dawno już nazwano rasizmem ukrytym [por. Stephan, Stephan 1999, 51-67]. „Innych” i „napiętnowanych” nadal traktujemy więc jako jednorodne grupy, nie dostrzegając w nich wewnętrznych podziałów, a nawet tarć [Simmel 2005, 146]. Postępujemy wobec nich nie jak autorytarni władcy, lecz jak zwierzchnicy lenni: w zamian za posłuszeństwo obdarzamy ich opieką i wspaniałomyślnie oddajemy im do zagospodarowania pewne ściśle wyznaczone pole. Łagodzimy w ten sposób rzeczywiste oblicze obcych, z wyższością zakreślając ramy ich fascynująco groźnej i przyjemnie drażniącej odmienności – niech stanowią egzotykę, która urozmaica nasze życie, ale w odpowiednim momencie „obcy zrobił swoje, obcy może odejść” [Bauman 2000, 56]. Jak pokażę pod koniec tego szkicu, niektórzy teoretycy postmodernizmu zdają sobie sprawę, że w istocie niewiele się tu zmieniło w zestawieniu z totalizującą epoką nowoczesną, i radykalizując swoje stanowisko, próbują wskazać remedium na ten niepokojący stan.

Niemniej jednak, o czym już wspominałam, ów lęk związany z rozbiem podmiotu nie sprowadza się do napięć między przedstawicielami różnych grup czy wspólnot (nie tylko „wyobrażonych” przeciw), lecz równie ważny jest w odniesieniu do

indywiduum. W myśli postmodernistycznej wyraziście rysuje się bowiem sprzeczność pomiędzy świadomością, że „wszystko już było” – przeto można tylko igrać formą, robić parodie, mrugać okiem do odbiorcy (partnera komunikacji? konsumenta?) poprzez siatkę intertekstualności – sprzeczność między tą zatem świadomością a chęcią oryginalności, jednostkowości, bycia niesprowadzalnym do ogółu (może jednak Ogółu?). Takie balansowanie okazuje się wyjątkowo trudne w konsumpcyjnym (cyber)świecie, (współ)kreowanym przez *mass media*. Zniesienie granic kulturowych [Barker 2005, 236-237] pozbawia szans budowania swej autonomii w odwołaniu do konkretnej wspólnoty. Charakterystyczną więc dla ponowoczesności ironiczną refleksyjność można uznać za odpowiedź na „zbyt wiele świata teraz”, a zbyt mało „przedtem” oraz „potem”. Rzeczywistość ponowoczesna zdaje się bowiem mówić: nie ma przeszłości ani przyszłości, jest wyłącznie terażniejszość, z której trzeba maksimum wchłonąć. Tym samym neguje się jednostkowość, gdyż jednostka – projekt narracyjny, jak zakładano już w epoce nowoczesnej, a co przejął postmodernizm⁴ – musi posiadać „zaplecze” i zarazem ku czemuś zdążać.

Ostatnie ćwierćwiecze XX wieku przejdzie do historii jako wyjątkowe pod jednym względem. Cechą charakterystyczną owych „ponowożytnych” czasów jest całkowity brak oryginalności. Nasze skąpe zasoby inwencji są pasożytniczo ograniczone do *reprodukcji*. Cokolwiek weźmiemy z „nowych” wynalazków – (...) nawet projekt genotypu DNA i ponowoczesna kosmologia – wszystko to karmi się oryginalnością epok minionych, pasożytując na banku danych przechowującym nie same tylko informacje, lecz *już przeżyty* rzeczywistość [Appignanesi, Garratt 2001, 136].

Owa reprodukcja w dziedzinie myśli i kultury stanowi odbicie produkcji kapitalistycznej, która żeby trwać, musi się re-produkować, rozwijając i podtrzymując nieustannie warunki tego rodzaju funkcjonowania. Także i tu (w tym dyskursie) toczy się gra, gdzie nieuniknione są „oszustwa” (samooszukiwanie?), odtwarzanie jest determinantem

⁴ Postawa historyzująca wydaje się interesującym łącznikiem między modernizmem a postmodernizmem; rozpatrywanie ludzkiego doświadczenia w kategoriach narracyjnych jest ostatnio bardzo modne, zwłaszcza pod wpływem hermeneutycznych rozważań Paula Ricoeura, ale też dzięki myślicielom omawianym przez Katarzynę Rosner (2006) w książce *Narracja, tożsamość i czas* (Kraków: Universitas).

istnienia, a wiedza na pozór się rozszerza, w istocie jednak nie może się wyzwolić spod kontroli ekonomii.

Gdy zatem Lyotard zastępuje tradycyjnie wyszkolonego posiadacza wiedzy jego wersją „konsumencką”, nie dowartościowuje ani „nowego” typu posiadaczy wiedzy, ani tego, co w niej rzeczywiście nowe, a tylko potwierdza pośrednio wszechwładzę wolnego rynku. Nowo narodzony konsument wiedzy wkracza dotknięty amnezją w strefę toczącej się już na dobre gry oszustw. On/ona – są mitem ponowoczesności [tamże, 137].

Pragnące poznania „ja” okazuje się przeto ułudą i fikcją. Może dzięki tej konkluzji stanie się jaśniejszym, jak odnieść omawiane tu zagadnienia do metanarracji. Otóż wnioski skłaniają wielu do czarnowidztwa. Ponawiają się u przedstawicieli nieraz zupełnie odmiennych środowisk narzekania na zanik wartości, w znacznej mierze wywołany komercyjnością mediów, tworzoną przez nie pozbawioną głębi iluzją. Wszak kontrowersyjny i wieloznaczny Baudrillard mógłby zostać nazwany wielkim rozpaczającym – Jeremiaszem ponowoczesności, w której trwa samopowielanie immanentnego kodu, w której wszystko jest reprodukcją i nie ma już sztuki, ponieważ sztuczność stanowi sedno rzeczywistości. W podobnych opiniach słychać echo tęsknoty za „dawnymi, dobrymi czasami”, kiedy (otóż to – kiedy?) wszystko było proste i przejrzyste, a jednak pod ową przejrzystością, w głębi, krył się stabilny fundament. Niemniej na pewno nie można za takie „mityczne” czasy uznać epoki modernizmu [Sheppard 1998]. Już wówczas uwidoczniał się kres optymistycznej wiary w człowieka, a krańcowa utrata tożsamości została przenikliwie zobrazowana przykładowo w dziełach Musila czy Kafki. Już wówczas dostrzegano nieredukowalną wieloznaczność rzeczywistości zmuszającą do wyborów, których znaczenie podkreślał chociażby egzystencjalizm Sartre’a. Wówczas dała o sobie znać ambiwalentna postawa wobec humanizmu. Owa modernistyczna niestabilność, ciągła zmiana, ryzyko, fragmentaryzacja nie wykluczała jednak zainteresowania głębią – a może wręcz ku takiemu zainteresowaniu prowadziła. Zwłaszcza filozofowie i ludzie sztuki winni docierać do prawdy i najlepiej urządzać świat (lub raczej to, co z niego zostało) – oto sedno projektu emancypacyjnego.

Z perspektywy postmodernizmu cała nowoczesność była, jako epoka „wielkich narracji”, z założenia skazana na klęskę, wyrosła wszak z krytyki, która obróciła się przeciwko niej. Dezawuowała narrację tradycyjną, dopatrując się w niej mitu czy ułudy, tymczasem sama przekształciła się w jeszcze większą iluzję. Ponowoczesność więc, przynosząca ostateczne odczarowanie świata, może być uznana zarówno za anty-, jak i ultranowoczesną. W takich też kategoriach rozpatrywał ją Lyotard, akcentując zarazem doniosłą rolę awangardy i wzniosłości w ponowoczesnej estetyce (aczkolwiek np. według Stefana Morawskiego ruchy awangardowe były właśnie „sednem światopoglądu modernistycznego” [Morawski 1994, 74]). Jak zaznacza autor *Postmodernizmu dla dzieci*, sztuka ponowoczesna w obliczu własnej niemożności nie syci się nostalgią, nie szuka pocieszenia w stosownych formach, nie zamierza się też nimi bawić, ale chce dawać odczuć, że istnieje coś niedającego się przedstawić [Lyotard 1998c, 27]. Skoro jednak ono istnieje, to chyba nie do końca można mówić o usunięciu wszelkich metafizycznych wsporników.

(...) nieprzedstawialne nie jest „czymś” – co w odpowiednich warunkach dałoby się „jednak” przedstawić. Chodzi raczej o kantowską sytuację ducha, który utrzymuje przedstawialne jako przeciwczłon swojej konstytutywnej pracy. Gdyby jej „na chwilę” zaprzestał, ów przeciwczłon stałby się „czymś” – samoistną, absolutnie przed-stawialną rzeczą [Baran 2003, 202-203].

Może byłby to zatem sprzeciw wobec uprzedmiotowienia tego, co nie daje się wyobrazić, a tym bardziej wyrazić – jakiegoś niedosiężnego *sacrum*? Wyraz niezbywalnych tęsknot, które przezierają spod nawarstwiającej i rozwarstwiającej się problematyki reprezentacji, ideologii, cielesności, racjonalności, praktyk znaczących, polityki różnicy... Nietrudno wszak zauważyć, że definitywne od-czarowanie świata niesie za sobą absolutne roz-czarowanie człowieka. I oto w tej perspektywie objawia się inne metanarracyjne oblicze postmodernizmu. Zgodnie z tym bowiem, jak przedstawia „wielkie opowieści” Lyotard, prymarny dla nich byłby wymiar eschatologiczny. Śmiem twierdzić, iż w gruncie rzeczy z myślą postmodernistyczną jest podobnie. Przy czym nie liczy się już, oczywiście, na obecność (czy też „nadejście”) Logosu, osiągnięcie Istoty Rzeczy, skoro każdą Trwałość przecinają szczeliny „różnicy”,

w które wpychają się pędy pozbawionej struktury „kłącza”. W modernizmie tęskniono do głębi/pełni, teraz utrzymuje się, że może wcale nie jest potrzebna⁵, że tylko krępowała ruchy – niemniej sprawia to wrażenie wyrazu rozpaczy, tak jak postmodernistyczna ironia i retoryka czy fascynacja wielością. Równocześnie postawy te można ocenić jako przejaw bezradności. Bezradności, w której zamiast ku obecności człowiek zwraca się ku zbawczej nieobecności. Przypomina to poniekąd pomysły Lwa Szestowa – żelazne prawa logiki skazują na cierpienie, przemijanie i nieodwracalność błędów, wszakże Bóg potrafi sprawić, iż Sokrates nie zostanie otruty, a grzesznik może być zbawiony. Tyle że „Bóg umarł”, a wraz z nim wszystko, co pomagało Mu nadawać sens. Lecz o ile modernizm dręczyło przerażenie owym rozpadem, o tyle w postmodernizmie przyjęto ten stan jako fakt (co ciekawe w kontekście dogmatyczności rzeczonoego nurtu: nie tylko jako interpretację) i – pomijając wspomniane biadolenie nad upadkiem wartości – postanowiono wykorzystać szanse, jakie z tej sytuacji płyną. Postawiono bowiem, trochę jak u Szestowa właśnie, na „apoteozę nieoczywistości”. Tutaj nieoczywistość wyłania się z przywoływanej już niewspółmierności, z owych szczelin, w których wydarza się coś nieprzewidywalnego, ze swoistej sytuacji granicznej, w jakiej stawia nas raz po raz napotykana i wymykająca się Inność. Inność domagająca się odpowiedzi, możliwej do zrealizowania tylko w odpowiedzialności. A na tę pozwala osłupienie i brak reguł, z jakim musimy stanąć np. wobec tekstu czy każdego zjawiska kultury; w eseju Derridy *Che cos'è la poesia* [1998] konkretnie poematu. Poematu, który przez ojca dekonstrukcji został porównany do potrzebującego opieki (a nie tresury w cyrku) jeża zagrożonego „przejechaniem” przez oswajające go i redukujące jego wieloznaczność instytucje.

W braku przejścia, na samym „skraju tego, co inne jako takie”, coś się przecież wydarza. Coś, co zarazem fascynuje i paraliżuje. Otwiera się nieskończona przestrzeń odpowiedzialności, a owo tkwienie na progu, na granicy, na środku autostrady, która umożliwiając poruszanie się, jednocześnie dzieli i odgradza – staje się nieodzownym warunkiem tego, (...) „aby została podjęta odpowiedzialność”. Oto co ma na ten temat do powiedzenia (...) Derrida: „Gdybym z góry wiedział (...), co należy w każdej chwili czynić, nie byłoby decyzji ani odpowiedzialności (...). Aby coś się

⁵ „Większość ludzi utraciła już nawet tęsknotę za utraconą opowieścią” – wyrokuje Lyotard [1997, 119].

wydarzyło, abym podjął decyzję lub podjął się odpowiedzialności, muszę najpierw nie wiedzieć, co robić; muszę stanąć przed skrajną trudnością i czuć, że dobrze jest zrobić to i zarazem tamto, i że w chwili najwyższej konieczności trzeba zdecydować, trzeba podjąć decyzję. Zatem to w aporii nierozstrzygalności (...) decyzja może być podejmowana. Dla mnie aporia nie jest złem, nie jest też po prostu sprzecznością, logiczną trudnością. Jest ona warunkiem doświadczenia, jest warunkiem decyzji, odpowiedzialności”. Nie wiem, co czynić w tej sytuacji, jak postąpić, jak się zachować w obliczu postawionej kwestii. Nie wiem, jak przeczytać ten tekst – dlatego właśnie mogę go w ogóle czytać. Dlatego mogę mu odpowiadać, ale i odpowiadać za niego [Małczyński 2005, 22-23].

Te jakże patetyczne sformułowania, wzywające do odpowiedzialności i troski, podważają wizję ponowoczesnego myślenia jako nihilistycznego czy przyzwalającego na „*anything goes*”. Niedający się wpisać w horyzonty oczekiwania Inny skłania Derridę do przywołania kontekstu mesjańskiego jako koniecznego dla filozofii [Burzyńska, Markowski 2007, 365]. Warto więc zauważyć, że także cytowany już tu krytyk nowych nurtów w myśli teoretycznej i kulturze przyrównuje dekonstrukcję (uważaną wszak za sztandarowy przejaw postmodernizmu) do... idei religijnej (choć w przeciwieństwie do Derridy miał na myśli doktrynę):

Zależą one od kluczowych zwrotów, które swe oddziaływanie zawdzięczają powtarzaniu i pojawianiu się w postaci długich ciągów tajemniczych sylab. (...) Inkantacje opierają się definiowaniu swojej terminologii, Ich celem nie jest odsłonięcie tajemnicy, lecz zachowanie jej – owinięcie jej (jak powiedziała by Derrida) w święty symbol, w „znak”. (...) Celem nie jest tu uzyskanie znaczenia, lecz upewnienie się, że kwestia znaczenia zostanie stopniowo zapomniana, a samo to słowo, w całej jego hipnotyzującej nicości, skupi na sobie całą naszą uwagę. (...)

Powinniśmy zatem zwrócić uwagę na pokrewieństwo między środowiskiem dekonstrukcjonistycznym a doświadczeniem religijnym (...). Normalną reakcją obrońców dekonstrukcji wobec tych, którzy ją kwestionują, nie jest odpowiedź zawierająca argumenty, lecz zignorowanie zarówno wysuwanej kwestii, jak i osoby, która ją wysuwa. (...) Sama gotowość podjęcia sporu jest dowodem na to, że nie potrafi ona zrozumieć „doniosłości” objawienia, które (...) „przenosi nas na wyższą płaszczyznę”, gdzie niewierny *ulega dekonstrukcji* (...) [Scruton 2006, 186, 188].

O religijnych inklinacjach dekonstrukcji – oczywiście pojmowanych całkiem odmiennie niż przez Scrutona – mogą też świadczyć wywody Tadeusza Sławka, w

duchu Derridy sytuujące ją gdzieś w kręgu filozofii dialogu. Oto piękny, iście wyzwolicielski, eschatologiczny projekt na miarę metanarracji. Projekt spektakularny, chociaż – jak na „wielką opowieść” przystało – dość spekulatywny. Utopia pełnego otwarcia na przyjęcie Drugiego (*unio mystica?*), wykluczającego jakąkolwiek przemoc. Zbawienie każdego w jego niepodważalnej, bezcennej jednostkowości.

Dekonstrukcje to filozofie gościnnego spotkania polegającego na nieograniczonym otwieraniu się, rozstępowaniu się ograniczeń (ścian) przestrzeni przyjmującej gościa. (...) W tym sensie myśl Derridiańska jest także (...) refleksją na temat miłości jako radykalnej postaci relacji z Drugim/Obcym, której intensywność polega na tym, iż nie tracąc swej odrębności, nie opuszczając sfery różnicy, Obcy zostaje in-korporowany przez kochającego, który staje się obecny jakby w „dwóch osobach” [Sławek 1997, 261].

Nie jest to rzecz jasna żadna schizofrenia, lecz swoista teleologia – ostatecznym celem byłaby czysta, jednocząca bez zawłaszczenia miłość do Innego, którego nie przerabia się na „to-samo”. Oczywiście trudno ekstrapolować na postmodernizm jako taki wnioski z *casusu* Derridy, niemniej wydaje się on dobrze ilustrować jeden z rozważanych tu aspektów „metanarracyjności” tej orientacji myślowej. Na dodatek aspekt bynajmniej nie marginalny, przejawiający się chociażby w myśli części neopragmatystów, którzy pragną przełamać jednostronność modernizmu, głosząc swoisty panpsychizm i powszechność doświadczenia jako różnego typu percepcji, a w rezultacie esencjalne pokrewieństwo bytów, oraz postulując pogłębienie duchowości i harmonizowanie swej jaźni ze światem, w czym wykazują podobieństwo do ruchu New Age [por. Wilkoszewska 1994, 220-224]⁶. Można wyprowadzić z tych postaw głębszy sens: oto szukaliśmy pełni poza sobą, zrzucając odpowiedzialność na transcendentne idee, co nie wyszło ludzkości na dobre. Teraz w imię każdej jednostki (nie tylko ludzkiej)

⁶ Abstrahuję tu od zjawiska niezbyt zręcznie nazwanego „postmodernizmem neokonserwatywnym”, którego rzecznicy (np. socjolog Daniel Bell) jawnie opowiadają się za potrzebą powrotu do religijności jako opoki aksjologicznej i remedium na ogołocenie z sensu wywołane przez kulturę modernizmu [por. Dziamski 2003, 23-28].

musimy rozwijać w sobie troskę, ponieważ tylko tak stworzymy – my, nie abstrakcyjne instytucje – lepsze jutro.

Podobne wątki – dotyczące wyzwania etycznego oraz odpowiedzialności, jakie składa na nasze barki ponowoczesność – znajdujemy choćby u Baumana. Świadomość kontyngencji winna przeobrazić relacje między ludźmi, między grupami, których spójność przestała być oczywista i zapewniająca oparcie. Autor *Ponowoczesności jako źródła cierpienia* odżegnuje się wszakże od tzw. tolerancji, która może być przejawem zubożenia; wzywa on do czegoś więcej:

Aby odsonić w pełni potencjał wyzwolenia tkwiący w uznanej za przeznaczenie przygodności, nie wystarczy unikać upokarzania innych. (...) Trzeba uszanować w innych ich inność, a w obcym jego obcość, pamiętając (...), że to właśnie przez odróżnianie się od siebie jesteśmy do siebie podobni (...). [Bauman 2000, 266].

Podobni w inności oraz wspomnianej przygodności. Choć więc „płynna nowoczesność” [Bauman 2006] wiąże się dla Baumana ze zgodą na klęskę (modernistycznego czy metanarracyjnego) projektu, jednak kluczowe znaczenie ma w jego koncepcji kwestia... przeznaczenia. Najwidoczniej przeto od eschatologicznej „wielkiej opowieści” – całkiem jak od owej przygodności – uciec nie sposób... Myśliciel przytacza słowa Agnes Heller, piszącej:

Człowiek przekształca własną przygodność w przeznaczenie wówczas, gdy osiąga świadomość, że uczynił to, co *najlepsze* z nieskończonych w istocie możliwości. Społeczeństwo przekształca własną przygodność w przeznaczenie, gdy jego członkowie dochodzą do wniosku, że nie chcieliby żyć w żadnym innym miejscu ani w żadnym innym czasie niż ten, w którym żyją [cyt. za: Bauman 2000, 264].

Czy taka wizja społeczeństwa nie kojarzy się z dość utopijnym „projektem wiecznego pokoju”, trochę w stylu Kanta? Warto ją pokrótce przeanalizować. Jeśli spośród nieskończonych możliwości da się wybrać „najlepszą”, to jednak istnieje dla nich miara oceny. Przypomina się tutaj jako żywo Nietzscheańskie *amor fati*, fundujące nową hierarchię po „przewartościowaniu wartości” i umożliwiające twórcze

przekształcanie własnego danego i „za-danego” losu, lecz bez walki z nim. W takim razie postmodernizm bynajmniej nie oznacza „końca historii” – teraz oto historia jako najgłębsze doznanie przygodności, którą ma się do zagospodarowania, dopiero się rozpoczyna. Z kolei we wzmiance o niechęci do życia kiedykolwiek czy gdziekolwiek indziej można rozpoznać zawołanie „Trwaj, chwilo, jesteś piękna!”, owe słowa Fausta tak przecież modernistycznego w swoim dążeniu do wiedzy, do samorealizacji, do pełni. Otóż to dążenie do pełni – wbrew pozorom – wydaje się w postmodernizmie jeszcze pełniejsze. Czy bowiem na pewno się ją w pełni odrzuciło? Czy jeśliby nawet się ją odrzuciło, to się jej nie pragnie i nie potrzebuje? Tyle że, po doświadczeniach z totalitarną Całością, pełni – na pozór paradoksalnie – upatruje się w Pustce. W wyzwalających szczelinach i pęknięciach, przez które można umknąć napiętnowanemu skończonością i bezradnością losowi. Tęsknota za absolutnością i pewnością znajduje ujście w ujmowaniu zaledwie wycinków rzeczywistości, nie układających się w spójny obrazek. Nie chodzi zatem o sens hermeneutyczny, lecz o refleksję skierowaną na ponawianie pytania. Pytania o przyszłość i ratunek. Z tym wiąże się, moim zdaniem, postrzeganie przez Lyotarda postmodernizmu jako będącego w stanie permanentnych narodzin – nigdy nie zamkniętego, nie ukonstytuowanego, a zatem nie podlegającego osądowi, lecz zawsze obiecującego nadzieję.

W taki rozumieniu postmodernizm stanowi jeszcze bardziej radykalny projekt niż uznane za „klasyczne” metanarracje. Jeśli neguje się (jak czyni np. Rorty [1994]) epistemologiczne pretensje filozofii i usuwa jedno z trzech fundamentalnych pytań Kanta – „Co mogę wiedzieć?”, to jednak szczelinami wysuwa się na plan pierwszy ostatnie z owych pytań oświeceniowego filozofa: „W czym mogę pokładać nadzieję?”.

BIBLIOGRAFIA

Appignanesi, R., Garratt, Ch. (2001), *Postmodernizm od podstaw*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa: Emblemata.

- Baldwin, E. i in. (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński (i in.), Poznań: Zysk i S-ka.
- Baran, B. (2003), *Postmodernizm i końce wieku*, Kraków: Inter Esse.
- Barker, Ch. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bauman, Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Z. (1995), *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa: PWN.
- Bauman, Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bronk, A. (1998), *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Brzechczyn, K. (2006), *W obronie metanarracji w filozofii historii* [w:] P. Orlik (red.), *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Burzyńska, A., Markowski, M. P. (2007), *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków: Znak.
- Czarnecki, P. (2004), *Postmodernizm, czyli koniec filozofii?*, „Parerga”, 2 (2004).
- Czerniak, S. (1996), *Wstęp* [w:] S. Czerniak i A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Dąbrowski, M. (2007), *Ponowoczesna melancholia. Modelowanie rozumienia*, „Anthropos?”, 8-9 (2007), dostępny w Internecie:
<http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/dabrowski.htm>, [dostęp 17.05.2011].
- Derrida, J. (1998), *Che cos'è la poesia*, przeł. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie” 11-12 (1998).
- Dziamski, G. (2003), *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu* [w:] M. A. Potocka (red.), *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, Kraków: Inter Esse.
- Foucault, M. (1977), *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa: PIW.

- Giddens, A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska, A. (2006), *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu. Wstęp do wydania polskiego* [w:] P. Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa: PWN.
- Kunce, A. (2003), *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa: Elipsa.
- Liotard, J.-F. (1997), *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Liotard, J.-F. (1998a), *Dopisek w sprawie narracji* [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Liotard, J.-F. (1998b), *List o historii powszechnej* [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Liotard, J.-F. (1998c), *Odpowiedź na pytanie: Co to jest ponowoczesność?* [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Małczyński, B. (2005), *Odpowiadając na odpowiedź. Lektura „Che cos'è la poesia?” Jacques'a Derridy* [w:] B. Małczyński i R. Włodarczyk (red.), *Czytanie Derridy*, Wrocław: Katedra Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Morawski, S. (1994), *Na tropach modernizmu jako formacji kulturowej*, „Teksty Drugie”, 5-6 (1994).
- Rorty, R. (1994), *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Scruton, R. (2006), *Przewodnik po kulturze nowoczesnej (dla inteligentnych)*, przeł. J. Prokopiuk i J. Przybył, Łódź-Wrocław: Thesaurus.
- Sheppard, R. (1998), *Problematyka modernizmu europejskiego* [w:] R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Kraków: Universitas.
- Simmel, G. (2005), *Socjologia*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa: PWN.
- Sławek, T. (1997), *Dekonstrukcje i duch przyjaźni* [w:] B. Tokarz i S. Piskorz (red.), *Ponowoczesność a tożsamość*, Katowice: Stowarzyszenie Pisarzy Polskich.

Stephan, W., Stephan, C. (1999), *Wywieranie wpływu przez grupy. Psychologia relacji*, przeł. M. Kacmajor, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Szahaj, A. (1994), *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna”, 1 (1994).

Vattimo, G. (2006), *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas.

Wilkoszewska, K. (1992), *Jean François Lyotarda pojęcie postmodernizmu* [w:] T.

Szkołut (red.), *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej. Wokół postmodernizmu*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Wilkoszewska, K. (1994), *Postmodernistyczna moderna – za oceanem*, „Teksty Drugie”, 5-6 (1994).

Wróblewski, M. (2010), *Zatarg Jean-François Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros”, 24 (2010).