

Jakub Dadlez

Michel de Montaigne i nowoczesność

Próba historii myślenia

Warszawa 2022

*Umiemy mówić: „Cycero powiada tak a tak; oto mniemanie Platona;
to własne słowa Arystotelesa”: ale my, cóż mówimy my sami?
Co myślimy? Co robimy?*

Michel de Montaigne

Spis treści

Wstęp.....	5
Część I. Historyczność myślenia i problem nowoczesności.....	13
Rozdział 1. O nowoczesności.....	14
Rozdział 2. O historii myślenia	36
Skrót dziejów historiografii.....	38
Narracja i język	45
Myślenie historii.....	51
Przypadek Michela Foucaulta	57
Rozdział 3. O historyczności myślenia według Jacques'a Derridy.....	68
Tekst historii.....	70
Wykłady o Heideggerze	74
Stawka gramatologii.....	78
Widmowość.....	82
Rozdział 4. O nowoczesności – raz jeszcze	90
Część II. Michel de Montaigne – myślenie w historii	106
Rozdział 5. O strukturze władzy, wiedzy i wiary.....	107
Struktura i podmiot.....	108
Władza, wiedza, wiara.....	113
Potrójny splot	120
Autorytet i autor	126
Rozdział 6. O autorytetach wczesnej nowożytności	138
Przesunięcia dyskursów.....	139
Głos dominujący, głosy różnicy	156
Technologie, przestrzenie, interesy	161
Rządy, stany, religia	172
Autorytety i kwestia ateizmu.....	188
Próg nowoczesności	196
Rozdział 7. O myśli, piśmie i życiu Michela de Montaigne.....	205
Życiorys.....	209
Pisanie prób	220
Stawka	232
Fortuna.....	234
Natura	241
Natura a Bóg.....	246
Prawo natury.....	252

Natura człowieka a język.....	257
Rozum albo rozsądek, albo intelekt, albo mądrość	262
Wyobraźnia i wola.....	268
Nieświadomość, afekty, ciało.....	275
Skłonności natury zwyczajowej	288
Wychowanie do naturalności	300
Cnota u-miarkowania	304
Życie spokojne i przyjemne, życie wolne	309
Formowanie w różnym wieku.....	315
Ćwiczenie siebie – w śmierci, czyli w życiu.....	323
Filozofia a próbowanie	331
Otwarcie Montaigne’a.....	342
Rozdział 8. O autorytetach Michela de Montaigne	348
Konformista i jaśniepan.....	350
Monarchizm.....	355
Sceptycyzm	364
Fideizm.....	369
Sploty autorytetów	378
Ponowoczesny Montaigne.....	387
Zakończenie	397
Bibliografia.....	404

Wstęp

Dogmatyzm wkrada się do ludzkich głów z chwilą, gdy pojawia się w nich myślenie. Nie chodzi przy tym o żadną ortodoksję czy ślepo powtarzane formuły. Myśl po prostu wydarza się dzięki pewnym schematom, doświadczamy jej w ustalonych z góry ramach, nadanych zarówno przez kulturę, jak i naturę, zarówno przez język czy symbole, jak i fizjologię aparatu poznawczego. Niemniej owe ramy cechuje historyczna zmienność. Dostrzegamy, że jako jednostki inaczej myślimy dziś niż jeszcze kilka lat temu, a jako szersze społeczności tłumaczymy sobie i porządkujemy rzeczywistość odmiennie, niż robiono to kiedyś. Historia nie jest czymś, co przygodnie towarzyszy substancjom, jakimś ontycznym esencjom w ich ziemskim istnieniu, w szczególności substancjom ludzkim. Dziejowość przynależy do samej istoty rzeczy, wszelkich rzeczy lub bytów – być może zresztą nie należy mówić o istocie, skoro ciągle i bezwzględnie upływa czas. Od razu natrafiamy tu na fundamentalne pytania filozofii. Jak to się dzieje, że czas płynie? Czy jest to obiektywna cecha świata, oczywista jak wschody i zachody słońca? Czy też odwrotnie, czas stanowi podmiotową formę doświadczania tego świata, jak to ze szczególną mocą wyraził Immanuel Kant? Tak czy inaczej historia określa porządek egzystencji pojedynczego człowieka oraz ludzkich społeczeństw¹.

Może się zdawać, że pomieszaliśmy ze sobą pojęcia czasu i historii. Rzeczywiście nie podejmujemy tu abstrakcyjnych rozważań nad problemem czasu, który w oderwaniu od historii stałby się wdzięcznym przedmiotem kontemplacji. Niemniej historia, jak się rzekło, stanowi właśnie czasową strukturę ludzkiego życia. Życia tak cielesnego, jak i umysłowego lub, by użyć nieco staromodnego słowa, duchowego. Następstwo chwil i zdarzeń, nieuchronny rozwój

¹ Por. N. Elias, *Esej o czasie*, przeł. A. Łobożewicz, Warszawa 2020; K. Pomian, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2021; R. Safranski, *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017. Jednym z ważnych osiągnięć Eliasa jest pokazanie, że czasu fizyki teoretycznej i czasu ludzkiego przeżywania nie sposób rozdzielić. Nadmierny jednak wydaje się nacisk, jaki autor kładzie na społeczne konstruowanie czasu, przy odrzuceniu analizy doświadczenia jednostkowego na wzór Bergsona czy Heideggera (N. Elias, *Esej...*, dz. cyt., s. 103). Takie analizy rozwinął w swojej książce Safranski, Pomian zaś mistrzowsko związał kwestię czasu z pojęciem historii.

procesów, przemijanie jednych zjawisk na rzecz innych – bez tego w ogóle nie sposób mówić o życiu. Nie sposób też bez czasu historii mówić o myśleniu. Myślenie jest historyczne, a co więcej – jak się wkrótce okaże – myślenie to wręcz historia, bo historia stanowi przepływ myśli, w których uchwytujemy, wspominamy, obrazujemy, odczuwamy, przeżywamy, afirmujemy lub negujemy istnienie. Świat nie byłby historyczny, dzieje nie znaczyłyby dla niego właściwie nic, gdyby nie myślenie. Czy zgodnie z tym oraz z sensem pierwszego zdania tego tekstu historyczna rzeczywistość znajduje oparcie w dogmatyzmie?

Grecki źródłosłów dogmatyzmu wskazuje wprost na działalność umysłową, dotyczącą jednak ogólnie rozumienia, posiadania opinii lub sądu². Chodzi tu więc o myśl zdecydowaną, określoną co do treści, pewną obejmowanych przez siebie znaczeń. A przecież nie wyczerpuje to funkcji umysłowych, w jakich realizuje się nasze życie wewnętrzne. Gdy napisaliśmy wyżej o chwili, w której pojawia się myślenie, nie chodziło o porządek ontogenezy lub ewolucję gatunku *homo sapiens*, lecz o porządek logiczny, a dokładniej: o nieuniknioną dialektykę. Dialektykę, bo rzeczony dogmatyzm zawsze napotyka siły krytyki³. Co więcej, historyczność myślenia zdaje się polegać na ciągłym kruszeniu dogmatycznych murów, w miejsce których od razu powstają nowe. Mówiąc inaczej, nasze przeżywanie egzystencji jako dziejowej zmienności polega na nieustających wysiłkach, by myślą uzupełnić doświadczaną codzienność, która co i raz wypada z ram. Staramy się zrozumieć świat, by jakoś się w nim odnaleźć, ale też szukamy sposobów na realizację licznych pragnień i fantazjujemy o innych rzeczywistościach. Myśli przepływają w nas wartkim nurtem, lecz zarazem, uchwytując własny ruch, zapisują karty historii i otwierają w niej nowe rozdziały. Ów związek myślenia z historią i historycznością jest kluczowym wątkiem niniejszych rozważań. Nie można przy tym

² *A Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell, R. Scott, hasło: δόγμα, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=do/gma> (dostęp: 30.04.2021).

³ Jeszcze dokładniej należałoby zapewne powiedzieć – za Małgorzatą Kowalską – o dialektyce poza dialektyką. Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2001.

bagatelizować dwóch innych, choć przenikających się z tym, co umysłowe, wymiarów rzeczywistości: sfery języka i ogólnie rozumianej sfery materii.

Dogmatyzm i krytyka współtworzą janusowe oblicze myślenia, a myślenie okazuje się napędzać koło historii. Wyraźnie widać to na przykładzie szczególnie aktualnego dziś, choć wcale nie młodego, pojęcia nowoczesności. W nowoczesności upatruje się dziejowego cięcia, na dobre lub na złe, między erą dogmatyzmów a epoką krytycznej racjonalności. Oświecenie bądź wcześniejsze stulecie Kartezjusza miałyby przekierować myślenie na tory samodzielnej rozumności, zrzucając z piedestału tradycyjne autorytety. Ewentualnie wskazuje się jeszcze na renesans, ale jako stadium zarodkowe tego procesu. Wbrew temu ani dogmatyzm nie wydaje się dziś zanikać, ani myśl radykalnie opierająca się schematom, w pełni autorska nie była czymś niemożliwym tysiące lat wstecz. Rzecz jasna tak sformułowany pogląd wymaga rzetelnego objaśnienia. Niniejsze studium służy krytyce pojęcia nowoczesności w celu poparcia zarysowanej wyżej koncepcji historii myślenia. Nie sięgamy jednak do początku dziejów ani nawet starożytności, co wiąże się przede wszystkim z dyskursywno-materialnym kontekstem pracy umysłu. Dopiero bowiem źródła z wczesnej nowożytności, tuż sprzed epoki nowoczesnej, ukazują w pełni wspomnianą dialektykę myślenia jako zasadę dziejów.

Nieprzypadkowo więc skupiamy się na postaci Michela de Montaigne. Wypada uprzedzić, że choć nazwisko to widnieje w tytule i ów autor stanowi przedmiot najobszerniejszych analiz, to w pierwszej części pracy jest on tylko wzmiankowany. Prezentowany tekst nie stanowi bowiem, a w każdym razie nie w pierwszym rzędzie, interpretacji jego dzieła w świetle pojęcia nowoczesności. Postać Montaigne'a jest tu kluczowym przykładem, wręcz dowodem, który ma uzasadnić rozwijaną myśl filozoficzną. Zarazem u tego właśnie autora odnajdujemy myśl podobną, podobne ujęcia historii i historyczności. Obok roli przykładu pełni on zatem również rolę patrona, co w naszym mniemaniu uzasadnia umieszczenie nazwiska Montaigne'a w tytule. Wszystko to stanowi dalej przedmiot naszych skrupulatnych, na ile to możliwe, wyjaśnień.

*

Tak pokrótce wygląda główny cel prowadzonych dalej rozważań: poddać krytyce pojęcie nowoczesności, aby wesprzeć pewną ideę historii myślenia. I potwierdzić zasadność tej idei, badając dzieło Montaigne'a, myśliciela, jak pokazujemy, ponowoczesnego, choć dopiero wczesnonowożytnego. Przedstawmy teraz, również w koniecznym skrócie, porządek całego wywodu. Tekst dzieli się na dwie części, obu złożonych z czterech rozdziałów. Rozdziały pierwszy i czwarty, a więc, odpowiednio, rozdział otwierający i zamykający część pierwszą, dotyczą wprost pojęcia nowoczesności. Rozdział drugi poświęcony jest zagadnieniu historii – zarówno jako przedmiotu badań historiografów, jak i dziejów jako takich. Rozwój historiografii okazuje się doskonałym przykładem, na którym można pokazać uwikłanie myślenia w język oraz w materialną rzeczywistość ciał, technologii, społeczeństw, gospodarki czy przyrody, a także wyzwania, przed jakimi staje każda próba opisanie dziejów myśli. Istotny problem dotyczy złożonej relacji między jednostkowym zdarzeniem a nadrzędną strukturą. Łatwo wskazywać na linearne następowanie po sobie faktów lub na wszechobejmujące układy zależności, których nie sposób zerwać. Tymczasem myślenie nie ewoluuje według prostego schematu i jednokierunkowych przyczynowości. Ze współczesnych refleksji nad historią płynie nauka, żeby spisując dzieje ludzkiej myśli, skupić się nie na wszechogarniających „mentalnościach”, lecz na jednostkowych aktach myślowej „herezji”.

W tym kontekście na osobne omówienie zasługuje dzieło Michela Foucaulta. Na zakończenie rozdziału drugiego przedstawiamy jego koncepcję historii, zarówno w sensie nauki o dziejach, jak i samych dziejów. Przenosimy się zarazem na nieco bardziej abstrakcyjny poziom rozważań, by w rozdziale następnym przedstawić wprost filozoficzne ujęcie problemu historyczności. Po krótkim omówieniu Foucaultowskich archeologii i genealogii przechodzimy zatem do koncepcji Jacques'a Derridy. To u niego znajdujemy takie pojęcie historyczności, które pozwala dostrzec metafizyczne brzemienie myślenia. Metafizyka odciska piętno na samej

historii, która usiłując spisywać ruch ludzkiego świata, szuka jakichś trwałych punktów odniesienia. W takim ustanawianiu dziejów Derrida dostrzegał strukturę pisma lub tekstu. Struktura ta podlega jednak ciągłej dekonstrukcji, i to paradoksalnie właśnie w ludzkiej myśli jako historycznej. Sploty myślenia i historii okazują się tu szczególnie pogmatwane, ale zarazem ujawnia się w nich możliwość pomyślenia historii inaczej, dzięki temu zaś – możliwość innej historii.

Otwarcie myślenia jest być może najważniejszą stawką podjętych tu rozważań. Dogmatyzm, od którego – jak sądzimy – powinno się ono wyswobodzić, wiąże się między innymi z pojęciem nowoczesności. Wprowadziwszy je w pierwszym rozdziale, pogłębiamy jego analizę w rozdziale czwartym. Fragmenty o historii, Foucaultie i Derridzie pozwalają na krytykę nowoczesności, a także ponowoczesności, jako pojęć związanych z dominującą metafizyczną wizją historii. Myślenie jednak nie byłoby sobą, gdyby nie wykraczało stale poza dziedzictwo, tak jak Foucault i Derrida wykraczali poza tradycje historiografii i filozofii dziejów. Ten odśrodkowy ruch nie wynika z na wskroś (po)nowoczesnej mentalności, lecz z samej historyczności myślenia. Ustaliwszy to, proponujemy mimo wszystko utrzymać diskutowane pojęcia, choć w innym kształcie. Otóż niezależnie od epoki ludzkie myślenie zawiera w sobie coś z tradycyjnych dogmatyzmów, coś z nowoczesnej krytyki i coś z ponowoczesnego wytrwania na marginesach zastanego świata. Wszystko to staramy się dostatecznie szeroko wyjaśnić.

Część pierwsza niniejszej pracy zawiera wiele odniesień do różnych autorek i autorów: historyczek, filozofów, a także antropologów. Streszczone wyżej dyskusje odwołują się do takich postaci – poza Foucaultem i Derridą – jak Michel de Certeau, Natalie Z. Davis, Ewa Domańska, Jürgen Habermas, Martin Heidegger, Reinhart Koselleck, Bruno Latour, Jacques Le Goff, Krzysztof Pomian, Jacques Rancière, Carol Symes, Hayden White i wielu innych. Rozważamy więc różne nurty metodologiczne w historiografii, ale i szerzej: w humanistyce,

od historii mentalności do narratywizmu, od hermeneutyki do poststrukturalizmu. Nie decydujemy się jednak na pełne przyjęcie żadnego konkretnego stanowiska i korzystamy z osiągnięć zarówno historii pojęć, jak i mikrohistorii, zarówno analizy ludzkich praktyk, jak i posthumanistyki. W części pierwszej usiłujemy bowiem zarysować podejście inne niż akademickie subdyscypliny historii intelektualnej lub historii filozofii (o ile można w ich przypadku mówić o spójnych podejściach). Jest to próba ujęcia historii myślenia z perspektywy filozoficznej, bez narzuconych z góry ram teorii. Ponadto w rozdziale trzecim realizujemy jeden cel poboczny. Omawiamy krótko nieprzyswojone dotąd w Polsce wykłady Derridy o Heideggerze, które rzucają nowe światło na ideę dekonstrukcji. Okazuje się ona dotyczyć właśnie historii, co każe zrewidować najpowszechniejsze w naszym kraju interpretacje francuskiego myśliciela.

Część druga stanowi próbę historii myślenia napisanej w zgodzie z wcześniejszymi rozważaniami. Przedstawia ona dowód na zasadność wprowadzonej wizji, a jednocześnie tę wizję realizuje. Tekst usiłuje zatem wprowadzać w życie rozwijane w nim pojęcia. Autorem, który potwierdza nasze tezy i idee, jest przy tym Michel de Montaigne. Napotykamy u niego nie tylko myśl ponowoczesną (w naszym rozumieniu), ale również te sensy historii i myślenia oraz tę wizję rzeczywistości, które sami uprzednio rozwijaliśmy. Sprawa, jak widać, stopniowo się komplikuje. Tym większy jest nasz wysiłek, by wywód przeprowadzić w miarę możliwości klarownie. I tak rozdział piąty, kontynuując wcześniejsze ustalenia, wprowadza pojęcie struktury, która opiera się na trzech podstawowych typach relacji: ludzkie myślenie zostaje ujęte w konfiguracji wiedzy, władzy i wiary. Te trzy typy relacji, tworzące razem strukturę autorytetu, służą dalszym analizom historyczno-filozoficznym. Autorytety bowiem to żywioł tradycji, w której łonie dochodzi do aktów oporu, czyli autorskich wyrazów sprzeciwu. Dogmatyzmy napotykają krytykę, epoka ustępuje nowym czasom – tak oto myśl wydarza się

w dziejach. Natomiast myśl ponowoczesna stara się te autorskie ruchy utrzymywać w otwarciu na to, co nadchodzi.

Rozdziały szósty, siódmy i ósmy stanowią właściwe badania historyczno-filozoficzne. To w nich urzeczywistnia się, dotąd rozważana tylko spekulatywnie, krytyka pojęcia nowoczesności, a wraz z nim metafizycznego obrazu historii myślenia. Przy czym pierwszy z tych trzech rozdziałów służy jako wstęp do dwóch kolejnych, które w pełni dotyczą Michela de Montaigne. Po opracowaniu koncepcji potrójnej struktury autorytetu staramy się więc pokazać jej wczesnonowożytną aktualizację. Wpierw omawiamy interesujący nas okres w dwóch planach: dyskursywno-językowym i materialnym (raz jeszcze: w szerokim sensie jednostkowych ciał, wynalazków technologicznych, instytucji, gospodarki, przyrody i tak dalej). Takie, mimo wszystko dość typowe, ujęcie służy pokazaniu w dalszej części szóstego rozdziału, jak wyglądały relacje władzy, wiedzy i wiary między XV a XVII wiekiem. Omawiamy również kilku autorów, którzy na różne sposoby przełamywali ówczesne, wydawałoby się nieuchronne, zależności. W ten sposób dowodzimy, że w XVI stuleciu myślenie wykazywało nie mniejszy potencjał krytyczny niż nowoczesność, choćby i późna, a nawet pozornie przekroczona.

W takim duchu staramy się czytać główne dzieło Michela de Montaigne, słynne *Próby*. Rozdział siódmy stanowi w miarę wyczerpującą interpretację myśli wyrażonej w tym szczególnym tekście. Od podstawowych pojęć dotyczących rzeczywistości w ogóle przechodzimy do Montaigne'owskiej wizji człowieka, jego „natury” i perspektyw egzystencjalnych. Jest to najdłuższy samodzielny fragment niniejszej pracy, co wynika również stąd, że realizuje drugi, wyjątkowo istotny cel dodatkowy: rozdział siódmy proponuje dotąd w Polsce prawie nierozwijaną filozoficzną wykładnię *Prób*. Mamy więc do czynienia z pewnym naddatkiem względem celu głównego, niemniej ostatecznie właśnie jemu służy ten poszerzony opis. Staje się to jasne w rozdziale ósmym, który korzystając z wcześniejszych

omówień, ujawnia różne „herezje” Montaigne’a w ramach każdego z trzech typów relacji autorytetu (a raczej ich splotów). Co więcej, idea próbowania okazuje się według samego autora tyleż stylem pisania, ile metodą myślenia w obliczu historyczności.

Na przykładzie Montaigne’owskich *Prób* udaje się w naszym przekonaniu dowieść, że każdy moment dziejów zawiera w sobie nurty lub choćby zdarzenia (po)nowoczesności. Zawsze istnieją autorzy, którzy myślą, a wraz z tym wyrażają się lub działają w sposób dla danej epoki niemożliwy, przełamujący jej schematy i podważający autorytety. Myślenie zdaje się wręcz polegać na tym, że ciągle otwiera historię na jej własny ruch w wielu nieprzewidywalnych kierunkach. W zakończeniu staramy się podsumować nasze analizy, wyjaśniając sens nieraz stosowanego w tekście sformułowania „próba historii myślenia”. Skupiają się w nim wszystkie prezentowane tu refleksje, od krytyki pojęcia nowoczesności, przez zagadnienie historii, własne eksperymenty pojęciowe oraz ideę prób Montaigne’a, aż po heideggerowskie pytanie: co zwie się myśleniem?

Rozdział 1

O nowoczesności

Jak myślimy o samych sobie? Jak myślimy, a więc jakie są nasza świadomość, wiedza, wyobrażenie, wola, rozumienie, poczucie, pamięć, znajomość, wrażenie tego, kim i jacy jesteśmy? Z pewnością gdy o sobie myślimy, używamy różnych pojęć, mniej lub bardziej ogólnych słów, tych samych, za pomocą których opisujemy zewnętrzny świat. Praca umysłu dokonuje się zatem w języku i w realiach empirycznych. Nazwy i różnorodne określenia materialnej rzeczywistości – wszechobejmującej dziedziny faktów przyrodniczych, społecznych, fizjologicznych i tak dalej – pozwalają się ujawniać i rozwijać ideom, problemom czy też właśnie myślom. Myślenie przenika się z językiem i możliwie najszerszej rozumianą materią. Samych siebie pojmujemy tak, jak pozwalają na to nasze leksyki i gramatyki, oraz przez pryzmat doświadczanych relacji z naturą, ze wspólnotą, do której przynależymy, z innymi ludźmi, a także własnymi pomysłami, afektami lub pragnieniami. Tą szalenie skomplikowaną strukturą zawiaduje czas, nasze konkretne dzieje, a ogólniej: dziejowość, stawanie się ciągle różnym, odnajdywanie się w nowych położeniach, zajmowanie nowych stanowisk w najbardziej intymnych refleksjach, toczonych dyskusjach czy napotykanymi codziennie sytuacjach, jak też w ogólnych kontekstach życia społecznego, albo nawet życia na Ziemi. Zatem myślenie o nas samych ma ciągle trwającą historię, na którą składają się niezliczone zdarzenia z różnych wymiarów tego, co istnieje – i te mikroskopijne, i te o większej skali, mniej lub bardziej doniosłe.

Aktualnie w powszechnym użyciu jest pewne pojęcie, które służy uchwyceniu historycznej sytuacji dzisiejszego człowieka. To przez nie myślimy o sobie w nader charakterystyczny sposób, a związana z nim koncepcja paradoksalnie sama również należy do całości, którą ten termin obejmuje. Myślimy o sobie mianowicie, że jesteśmy nowocześni, i sama ta myśl również ma być nowoczesna. Czy jednak przekonanie o naszej nowoczesności,

zwłaszcza pod względem intelektualnym, nie zakłamuje historii myślenia? Gdyby zaś tak było, to jakie ma to znaczenie? Stawka tego pytania ujawni się wtedy, gdy objaśnimy, jaka wizja historii myśli wiąże się z ideą nowoczesności, z określającym ją słowem i z faktycznym stanem współczesnego świata. Zobaczymy wówczas, że myślenie samo się ogranicza, gdy ulega sugestiom dominujących dyskursów czy narracji; sugestiom, zgodnie z którymi jego udziałem miałyby być jakiś dziejowy przełom, a ostatecznie kres historii. Praca rozumu, intelektu czy umysłu jest zawsze już, z konieczności i z powinności, otwarciem na różnorodny i dynamiczny świat, otwarciem życia na jego wielorakie możliwości. Widmo absolutnie nowej epoki zasnuwa ten horyzont i nie widzimy już, nie chcemy widzieć tego, co lub kto nadchodzi. W tym, być może, jakichś naprawdę nowych nas.

*

Jaka jest geneza słowa „nowoczesność” i jak ono funkcjonuje? Wpierw konieczna wydaje się uwaga dotycząca tłumaczenia. Etymologia omawianego terminu nie budzi wątpliwości: pochodzi on od łacińskiego wyrazu *modernus*. I tak Francuzi mówią o *époque moderne* i *modernité*, Anglosasi o *modern history* i *modernity*, Włosi z kolei o *modernità* i *storia moderna*, a Hiszpanie o *modernidad* i *Edad Moderna*⁴. W przykładach tych widać różnicę między odniesieniem do okresu w obowiązującej periodyzacji dziejów a ogólnym sensem zestawu cech specyficznych tej epoki i czasów najnowszych. O ile po angielsku te dwa znaczenia nieraz się pokrywają, o tyle w dominującym ujęciu w krajach Europy Zachodniej oddziela się nowożytność od współczesności (*histoire contemporaine*, *storia contemporanea*, *Edad Contemporánea*); niemniej również w tym drugim sensie ciągle w mocy pozostaje związek z łacińskim *modernus*. W polskiej tradycji historiograficznej po okresie nowożytnym następuje współczesność, tę ostatnią zaś uważa się za apogeum dziejowego fenomenu

⁴ Por. odnośne hasła w odpowiednich wersjach językowych Wikipedii: <http://wikipedia.org> (dostęp: 14.02.2019). Powołuję się na Wikipedię jako zasób myśli potocznej, a przy tym nieoderwanej od debat akademickich.

nowoczesności. Dwa obowiązujące w języku polskim pojęcia – nowożytności i nowoczesności – zdają się wyraźnie oddzielać epokę historiograficzną od wieloaspektowego zjawiska, co można by uznać za ich zaletę. Z drugiej jednak strony gubią one bezpośredni wzajemny związek, wyraźny w różnych pochodnych łacińskiego źródłosłowu.

Nie wspomnieliśmy jeszcze o niemczyźnie, w której sytuacja jest o tyle ciekawa, że pojęcia *Moderne* i *Neuzeit* można stosować zamiennie, choć to pierwsze na polski raczej przetłumaczylibyśmy jako nowoczesność, drugie zaś jako nowożytność. W każdym razie język polski nie proponuje słowa, które nawiązywałoby brzmieniem do łacińskiego *modernus*, niemiecki zaś posiada zarówno taki wyraz, jak i odnoszący wprost do idei nowości⁵. A ostatecznie właśnie do niej odnoszą się wszystkie wersje językowe interesującego nas pojęcia. Z jednej strony mówi się o epoce nowożytnej, a potem współczesnej lub o okresie wczesnej czy pierwszej nowożytności, a potem nowożytności późnej czy drugiej. Z drugiej zaś strony wskazuje się na trwającą od końca renesansu bądź od oświecenia nowoczesność – mniej lub bardziej rozwiniętą, będącą dziś w kryzysie albo bliską jakiejś kulminacji, a być może przemijającą, o ile nie wręcz już minioną (zależnie od interpretatora). W obu wypadkach, zarówno w kontekście tylko historycznym, jak i w odniesieniu do pewnego zestawu zjawisk psychologicznych, społecznych, instytucjonalnych czy ekonomicznych, użycie pochodnych łacińskiego *modernus* sprowadza się do wspólnej wiązki znaczeń. Nowość obecna w klasyfikacjach epok historycznych i nowość jako cecha rozmaitych czynników, które formowały świat przez ostatnich kilka wieków, nakładają się na siebie. Stąd różnica między

⁵ Można by tu wskazać na polskie słowa „modernizacja” lub „modernizm”. Ten drugi wiąże się jednak z konkretnymi zjawiskami czy nurtami w literaturze i sztuce. Natomiast co do modernizacji, to znaczy ona – poza zwykłym ulepszaniem – stawanie się nowoczesnym, unowocześnianie, a więc proces dążenia lub dochodzenia właśnie do nowoczesności.

polskimi nowożytnością a nowoczesnością okazuje się tylko kwestią stopnia nasycenia sensami⁶.

Jakie są te sensory – jakiego rodzaju zastosowania i sieci powiązań należy tu wymienić? Genezy trzeba szukać w średniowieczu, pierwsze odnotowywane użycia tego wyrazu dotyczyły obecnego lub bardzo niedawnego okresu bądź służyły odróżnieniu autorów dzisiejszych od wcześniejszych⁷. Dotąd bardzo rzadkie, słowo to zaczęło się pojawiać częściej w epoce karolińskiej, a później w sporach akademickich między *via antiqua* a *via moderna* w kontekście nauczania i uprawiania logiki⁸. Jednakże do XIV stulecia, gdy scholastycy mówili o kimś, że jest *modernus*, wypowiadali to w neutralnym sensie, za którym nie stały żadne dodatkowe idee – chodziło po prostu o współczesność, aktualność, o wskazanie, że coś ma miejsce w obecnym czasie, *modo*, czyli „teraz”. W toku wspomnianych debat słowo to zyskało jednak nową treść. Nabrało sensu bycia na czasie, w ostrym przeciwieństwie do zacofania, a więc zaczęło się odwoływać do słuszności nowej mody. Odtwarzany tutaj sens na dobre ukształtował się niedługo później, w nieco innym kontekście. Jak pokazał Reinhart Koselleck, słowo *Neuzeit* pojawiło się w niemieckim dopiero w drugiej połowie XIX wieku, ale jego możliwość została zapowiedziana przez renesans i reformację – wraz z tymi właśnie nazwami, które nadano XVI-wiecznym fenomenom społeczno-kulturowym jeszcze za ich trwania⁹. Wtedy jednak nie chodziło wciąż o zmianę dziejową, cięcie w czasie i przejście do nowej

⁶ Zaznaczmy, że oderwanie nowoczesności od nowożytności jest raczej pojęciową niekonsekwencją, która wkradła się do wielu języków. Konwencjonalne nazewnictwo nie wpłynęło na to, że różne rozwinięcia łacińskiego *modernitas* objęły te same – w ogólnej perspektywie – procesy. Dla polskiego przypadku – por. M.J. Siemek, *Filozofia nowoczesności*, w: tenże, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 251–252.

⁷ J. Moorhead, *The Word modernus*, „Latomus” 2006, t. 65, nr 2, s. 425–433.

⁸ C. Symes, *When We Talk about Modernity*, „The American Historical Review” 2011, t. 116, nr 3, s. 719; W.J. Courtenay, *Antiqui and moderni in late medieval thought*, „Journal of the History of Ideas” 1987, t. 48, nr 1, s. 3–10. Trudności w ustaleniu granic między późnośredniowiecznymi *antique* i *moderni* ujawnia tekst: N.W. Glibert, *Comment*, „Journal of the History of Ideas” 1987, t. 48, nr 1, s. 41–50 (komentarz do artykułów dwóch innych autorów z tego samego numeru czasopisma).

⁹ R. Koselleck, „Nowożytność”. *O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, w: tenże, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2012, s. 303–356.

epoki, lecz – jak twierdzi Koselleck – zaledwie o nowe powtórzenie tego, co było, jest i nieuchronnie będzie. Aż do oświecenia nie wprowadzono idei radykalnie nowej ery, zupełnie innej rzeczywistości. Dopiero wówczas, wraz z upadkiem światopoglądu religijnego, który narzucał perspektywę sądu ostatecznego, a więc traktował ludzkie dzieje na ziemi jako moment przejściowy i dozwalał co najwyżej na „annalistyczne sumowanie”¹⁰ minionych faktów, pojawiła się świadomość, że przyszłość może być absolutnie nową historią: „nie należało dysponować różnicującym nastawieniem wobec przeszłości, ale raczej wobec przyszłości”¹¹. Sens nowoczesności, czyli efekt przemiany łacińskiego *modernus* w *modernité*, *modernity* i tym podobne, kształtował się powoli od średniowiecza, tak naprawdę zaś od początków, *nomen omen*, epoki nowożytnej: „Początek dynamiki poznania naukowego, które tworzyło obietnicę coraz to liczniejszych wynalazków i odkryć w przyszłości, a także poznawanie Nowego Świata i jego ludów, powoli oddziaływały, pozwalając ustanowić świadomość historii powszechnej, która całościowo wstępuje w nowy czas”¹².

Po wielu stuleciach ludzkich dziejów rozbudziła się zatem świadomość historyczna, która pozwalała dostrzec zmiany względem uprzedniego okresu. Co więcej, dzięki niej na horyzoncie pojawił się wspanialszy świat przyszłości. Można do niego dążyć, właściwie wykorzystując zastane dziedzictwo. Tak oto pojęcie zmieniło ludzkie myślenie o własnym położeniu, a dokładnie pojęcie nowoczesności umożliwiło człowiekowi pomyślenie o sobie, że jest nowoczesny. To zaś znaczy: że ma przed sobą otwartą przyszłość, która pozwala na zmiany i dążenie do lepszego jutra, że upływający czas, przemijanie świata takiego, jakim go w danej chwili widzimy, daje nadzieje na ni mniej, ni więcej, lecz postęp. Epoka nowożytna jako okres stopniowego uwalniania się od dotychczasowych ograniczeń na wielu płaszczyznach, epoka coraz większej wolności poglądów, wolności słowa i swobody w działaniu, aż do XXI wieku

¹⁰ Tamże, s. 324.

¹¹ Tamże, s. 319.

¹² Tamże, s. 320.

i dalej – oto myśl człowieka współczesnego o nowości jego (lub jej) własnych czasów. „To podstawowe doświadczenie postępu, jakie sprowadzono w okolicach roku 1800 do jednostkowego pojęcia, zakorzenione jest w poznaniu tego, co jako nierównoczesne dokonuje się chronologicznie w tym samym czasie. Dystans do każdorazowo najlepszego ustroju lub stanu rozwoju technicznego, naukowego czy ekonomicznego porządkuje od XVII wieku w coraz to większym stopniu doświadczenie historyczne”¹³. Możliwość doświadczenia nowości, czyli intelektualne i emocjonalne przygotowanie na takie zdarzenia, a także codzienne faktyczne zmiany sprawiły, że definiujemy się przez pojęcie nowoczesności.

Oczywiście przykładowych opinii o nowości bieżącego okresu względem minionych realiów znajdziemy mnóstwo w każdym momencie dziejów. Znaczący jest jednak fakt, że same epoki historyczne zostały teoretycznie opracowane dopiero niedawno, w ostatnich stuleciach – tych, które same siebie mają właśnie za nowe. Jak przekonująco wskazuje historyczka średniowiecza Carol Symes w znakomitym artykule *When We Talk about Modernity*, dawne dzieje padają ofiarą swoistego kolonializmu ze strony ludzi współczesnych¹⁴. Od oświecenia przedmiotem kultu jest rozumny postęp, który powinien się stać udziałem ludzkości, rozpoczęty zwłaszcza po wyjściu z mroków średniowiecza¹⁵. Sprowadzenie tysiąca lat, gdzieś między upadkiem Rzymu (jeśli takie wydarzenie miało miejsce) a renesansem (podobnie: o ile doszło do takiego zdarzenia), do czasu powszechnej ciemnoty jest aktem przemocy na tamtej rzeczywistości, której wielość i różnorodność zostają w ten sposób zredukowane. Racjonalność zyskuje, albo raczej przyznaje sobie status wielkiego zbawcy dzięki wykreowaniu nie tyle wroga, ile nedorozwiniętego obcego – niegdyś zagubionych nas samych, którzy weszliśmy na

¹³ Tamże, s. 330.

¹⁴ C. Symes, *When We Talk...*, dz. cyt.

¹⁵ Z jednej strony „[w] pewnej mierze cała historia pociąga za sobą pojęcie nowoczesności, terażniejsze roszczenie do nowości lub wyższości wobec jakiegoś «wielkiego kiedyś»” (tamże, s. 719). Z drugiej jednak strony współczesna idea nowoczesności wydaje się „różna jakościowo, jeśli nie rodzajowo, jest bowiem bardziej świadomie agresywna i wszechobejmująca” (tamże, s. 721).

jasną drogę ku nowej epoce. Pokonaliśmy kolejne etapy w dążeniu do samowiedzy, zyskując bliższe prawdy rozumienie wraz z nowymi pojęciami, w tym właśnie „nowoczesnością”. Świadomość znosi własną przeszłość w ruchu upodmiotowienia, czyli wyzwolenia spod obcego kierownictwa, co oznacza uświadomienie sobie, że nastął prawdziwie nowy czas – jak powiedziałby na przykład Marek J. Siemek¹⁶.

Idea nowoczesności jako postępu oświecenia czy rozumu znalazła w XX wieku licznych krytyków, z jednej strony antymodernistycznych, z drugiej zaś – co szczególnie ciekawe – postmodernistycznych. Ci ostatni głosili pochwałę różnorodności, płynności, zmienności świata, zdawałoby się więc, że byli rzecznikami dekolonizacji przeszłości (sprzeciwiając się zarazem tym wrogom nowoczesności, którzy idealizowali chrześcijańskie średniowiecze albo antyk). Nie negując procesów modernizacji, jednocześnie nie zawierzali sile oświecenia, wcale nie tak pozytywnej. Jednakże krzewiciele idei schyłku nowoczesności tak samo wpadli w pułapkę nadmiernego przywiązania do periodyzacji¹⁷. Sztandarowym przykładem jest czołowy postmodernista Jean-François Lyotard, według którego nowoczesność była ostatnim głosem wielkich narracji o człowieku i jego miejscu w świecie¹⁸. Według Symes, podobnie jak w przypadku kolonializmu, „nowocześni Europejczycy i ich naśladowcy tak ścisnęli różnorodność «średniowiecznych» przeszłości, by uzyskać homogeniczną narrację o barbarzyństwie, z którego – jako ludzie nowocześni – udało im się wyzwolić”¹⁹. Dotyczy to również, o czym jeszcze powiemy, koncepcji postmodernizmu: „daleka od rozmontowania

¹⁶ M.J. Siemek, *Filozofia...*, dz. cyt.

¹⁷ Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 70. Latour celnie nazywa postmodernistów, Jeana-François Lyotarda i Jeana Baudrillarda, „rozczarowanymi racjonalistami”.

¹⁸ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997. Być może taką wykładnię tego dzieła należałoby uznać za uproszczoną i niesprawiedliwą. Gdzie indziej Lyotard wyjaśnia przecież sens nowoczesności i ponowoczesności znacznie bardziej subtelnie, pokazując ich wzajemne przeploty (por. tenże, *Odpowiedź na pytanie: Co to jest ponowoczesność?*, w: tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998). Nie przeczy to ogólnej tendencji jego myśli, by w dziejach szukać radykalnych zmian powszechnych mentalności.

¹⁹ C. Symes, *When We Talk...*, dz. cyt., s. 717.

nadbudowy periodyzacji, praktyka krytyki postmodernistycznej wzmocniła ją. Paradoksalnie nawet przyjęła termin «oświecenie» i uznała, że ma pewien «projekt». [...] postmodernizm stale powielał nowoczesność, przyjmując «oświecenie», «średniowiecze» i wszelkie inne okresy jako konieczne dla jego własnego projektu”²⁰.

Niezależnie więc od tego, jak mówimy o nowoczesności, nasze krytyczne, apologetyczne czy po prostu opisujące stan rzeczy narracje o współczesnej rzeczywistości opierają się na idei radykalnej różnicy (postępu, regresu, przemiany) między nami a nimi, ludźmi z minionych wieków. Takie ujęcia zdominowały dyskursy publiczne głównie za sprawą Hegla i Webera, ale można by bez końca wyliczać autorów podobnie ujmujących własną epokę. Jak stwierdza Bruno Latour: „Wszystkie definicje [nowoczesności] w taki czy inny sposób wskazują na upływ czasu. Przymiotnik «nowoczesny» odnosi się do nowego porządku, przyspieszenia, zerwania, rewolucji w czasie. Kiedy pojawiają się słowa «nowoczesny», «modernizacja» lub «nowoczesność», przez opozycję do nich definiujemy jednocześnie stabilną i archaiczną przeszłość”²¹. Nie dopuszczamy do myśli, że w nas samych jest coś z przednowoczesności, w dawnych zaś epokach zawsze już było coś z nowoczesności, a może nawet ponowoczesności. Zarówno w sferze pojęć i języka, różnorodnych dyskursów, technologii, organizacji społeczno-politycznej i ekonomicznej, jak i – przede wszystkim – w myśleniu.

Nowy czas, czas nowości, innowacji i nowatorstwa, czas, w którym przekroczymy historyczny próg i staniemy przed nieznanym dotąd horyzontem. Czas nadziei i potencjalnego szczęścia, ale też zagubienia i nieznanych zagrożeń – spokoju albo przerażenia, dobrobytu albo nędzy, mocy albo bezsilności. W związku z tymi alternatywami idea czy raczej ideał nowych czasów miał i ma tylu zwolenników, ilu przeciwników, od rewolucyjnych postępowców po

²⁰ Tamże, s. 723–724. Polskim dość świeżym przykładem takiego podejścia może być praca Jacka Dobrowolskiego *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii społecznej świata nowoczesnego*, Warszawa 2017. Autor ten w ostatnich latach prowadził seminarium o pojęciach nowoczesności i człowieka nowoczesnego w Instytucie (od 2020 roku: Wydział) Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

²¹ B. Latour, *Nigdy...*, dz. cyt., s. 21.

reakcyjnych konserwatystów. Dyskursy publicystów, polityków, specjalistów od marketingu i innych osób publicznych zasadzają się na promowaniu postępu albo jego negowaniu, rzadko napotykaemy próby neutralnego opisu. Akademicy i intelektualiści zdają się to czynić tylko trochę subtelniej i z niewielką domieszką krytyki. Tak czy inaczej nasze języki są naznaczone ideą nowoczesności i niesioną przez nie wizją nowych czasów. Ale co dokładniej za tym stoi, jaka historia?

*

Nowoczesność ma swoje dzieje, to znaczy: składają się na nią różne zdarzenia i różne procesy, można do niej przypisać szereg ważnych postaci, kanonicznych tekstów kultury i nauki, istotnych dat czy przełomowych odkryć i wynalazków. Dzieje te zaczynają się wraz z nowożytnością i polegają na przeplataniu się lub stopniowym nakładaniu wzajem na siebie kolejnych zjawisk z równoległych wymiarów. Chodzi zaś o wymiary tego, co materialne w najszerszym możliwym sensie, a więc o: życie społeczne, relacje międzyludzkie i międzygrupowe, ustroje państwowe i instytucje, sferę intymną i publiczną, pracę i gospodarkę, naukę i technologię, migracje i komunikację, rytuały i obyczaje oraz zasięg ich obowiązywania, wszelkie przestrzenie, w których wiodzie się jednostkowe egzystencje, ale też indywidualne ciała oraz postępowanie z nimi i tak dalej²². Złożonym przekształceniom w tych wymiarach towarzyszą zmiany w – również materialnych, choć zarazem od ciała odrębnych – języku (w tym w fizycznej mowie i piśmie) oraz w umysłowości (w tym w układzie nerwowym i ogólnie ludzkiej fizjologii)²³. Dziejowe przemiany nowoczesności badają autorki i autorzy na

²² Moglibyśmy tu użyć za Krzysztofem Pomianem pojęcia tego, co widzialne. Wydaje się nam ono jednak niebezpiecznie bliskie subiektywizmowi. Por. K. Pomian, *Porządek czasu*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2021.

²³ O współzależności tych trzech wymiarów ludzkiej rzeczywistości – szeroko rozumianej materii, językowości i myślenia – piszemy dalej. Problemy relacji między językiem, ciałem i umysłem były w XX wieku i są do dziś przedmiotem szczególnie intensywnych badań, stąd wyjątkowo bogata literatura na ten temat. Niemniej pragniemy wskazać na dwa ważne dla nas tytuły: jeśli chodzi o relację ciało–język – por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010; natomiast co do relacji ciało–umysł – por. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2015.

gruncie różnych nauk humanistycznych, w szczególności zdają się one interesować socjologów, ale jak stwierdza z nutą drwiny Jack Goody: „Nowoczesność, przednowoczesność i ponowoczesność to prawdziwe «konie pociągowe» humanistyki”²⁴. Akurat ten brytyjski antropolog kultury w książce *Kapitalizm i nowoczesność*, omawiając jeden z głównych kojarzonych z ideą nowoczesności elementów, odnosi się do niej krytycznie. Skądinąd bardziej stanowczo temu pojęciu przeciwstawia się Bruno Latour, który zauważa: „Nowoczesność ma tyle znaczeń, ilu myślicieli i dziennikarzy się nią zajmuje”²⁵. O Latourze jednak za chwilę.

Przejdźmy do różnorodnych zjawisk, procesów i zdarzeń, których wiązkę stanowi omawiane tutaj pojęcie, nie próbując ustalić jego właściwej definicji²⁶. Jedno z podstawowych zjawisk nowoczesności to bez wątpienia kapitalizm, a dokładniej szeroka paleta składających się nań elementów. Wpierw należy powiedzieć o zmianie u podstaw gospodarki: dobra przestano wytwarzać dla ich bezpośredniego spożytkowania lub wykorzystania. Produkty stały się towarami, rozwożonymi przez kupców między licznymi targami. Oczywiście i przed nowożytnością istniał bardzo rozwinięty handel wymienny, hasłowo można by wspomnieć wielkie jarmarki w Szampanii czy wielu europejskich miastach, sukcesy gildii kupieckich, a wreszcie globalny wymiar tego przepływu. Faktycznie jednak, jak pokazują historycy, to u progu nowożytności gospodarka zaczęła się na dobre rozwijać jako handlowo-towarowa (lub inaczej: towarowo-pięniężna). Wiązało się to również z rozpowszechnieniem systemu nakładczego, czyli zlecenia produkcji konkretnych dóbr domowym rzemieślnikom przez kupców, którzy dostarczali materiałów i narzędzi. We wczesnej nowożytności coraz popularniejsze stawały się kredyty i inne alternatywne formy rozliczania, w księgowości

²⁴ J. Goody, *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Indie, Chiny a narodziny Europy*, przeł. M. Turowski, Warszawa 2006, s. 42.

²⁵ B. Latour, *Nigdy...*, dz. cyt., s. 21.

²⁶ Wymieniane dalej elementy pojawiają się, z osobna lub razem, w wielu cytowanych w tej pracy książkach. Niniejsza skrótowa rekonstrukcja – por. *The New Cambridge Modern History*, t. 13: *Companion volume*, red. P. Burke, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 1979.

zaczęto korzystać z podwójnego zapisu. Rozrastały się instytucje finansowe, banki, coraz częściej ludzie z nadwyżką kapitału inwestowali w przedsięwzięcia takie jak podróże w poszukiwaniu nowych rynków, terytoriów czy surowców. Ekspansja geograficzna wespół z rozwojem technologii, zwłaszcza w XVIII i XIX wieku, przyczyniły się do europejskiego fenomenu znanego jako rewolucja przemysłowa. Towarzyszył jej wyraźny trend demograficzny: populacja krajów europejskich przyrastała. Nie byłoby to możliwe bez malejącej śmiertelności noworodków i opanowania do XVIII wieku regularnie nawracających epidemii czy fal głodu.

Bardzo istotne były także migracje ludności, dotychczas w przeważającej mierze wiejskiej, do miast, które z kolei stanowiły właściwe ośrodki rozwoju nowej epoki. To w nich powstawały pierwsze świeckie instytucje, w nich prywatyzacji ulegała sfera praktyk religijnych, w nich wreszcie wykształciła się nowa warstwa społeczna – mieszczaństwo. Niebagatelny wpływ polityczny i ekonomiczny miast i ich przedstawicieli współgrał z demokratyzacją sfery publicznej, z coraz większym poczuciem siły i sprawczości grup ludzkich. Oczywiście bunty chłopskie przeciw panującym stosunkom feudalnym były przed nowożytnością wcale nie rzadkie, jednak masowe rewolty w dojrzałej nowoczesności doprowadziły do zrównywania praw różnych grup tożsamościowych: do głosu doszły kobiety, stopniowo znoszono niewolnictwo, chłopci zyskiwali większą autonomię, stając się nieraz kapitalistycznymi przedsiębiorcami. Charakter więzi wspólnotowych ulegał głębokiej zmianie, na co bezpośredni wpływ miała rozrastająca się administracja, ponieważ urzędniczy dozór i rozbudowywana sfera usług publicznych kreowały warunki życia członków społeczeństw, a właściwie – co też nie jest tutaj przypadkowym słowem – obywateli. Dzięki biurokracji i instytucjom uformowano państwa narodowe, w których tożsamość terytorialnej wspólnoty była pogłębianą przez więzy etniczne, mozolnie wykazywane przez historiografów,

rozpowszechniane zaś przez kadry nauczycielskie i akademickie, a potem także media masowego przekazu...

Jak widać, wymienienie jednym tchem wszystkich elementów składowych nowoczesności, nawet przedstawionych w takim zagęszczeniu jak powyżej, byłoby niemożliwe. Przytoczone zjawiska i procesy wciąż nie są wszystkimi, stanowią to oblicze historii, które nazywamy tu najogólniej materialnością. Mieszczą się w niej wymiary gospodarczy, polityczny, społeczny, technologiczno-naukowy, religijny (w sensie kultu i rytuałów), instytucjonalny, geograficzny, demograficzny czy biologiczny. Chodzi innymi słowy o sferę praktyk, widzialnych działań, wszystkich relacji międzyludzkich lub między człowiekiem a innego rodzaju bytami, w tym nieożywionymi, które są dla nas uchwytny, są jasne i wyraźne. Nawet gdy odbywają się w ukryciu i z intencją zachowania sekretu, to nie są to fenomeny czy zdarzenia niedostępne naszej zmysłowości. W przeciwieństwie do myślenia. Nowoczesność charakteryzuje bowiem również, jak już wiemy, pewien sposób myślenia. Pojęcie to, obok wymienionych wcześniej elementów, zawiera bardzo silną ideę na temat samej myśli, przedstawia jej konkretny obraz. Jest to obraz nowej mentalności, według niektórych dokonującej emancypacji, według innych zakłamującej rzeczywistość w pragmatycznych celach. Myśl nowoczesną można sprowadzić do teoretycznych uogólnień, które mają być jej cechami specyficznymi. Chodzi o generalne podziały, które naznaczyły umysłowość epoki nowożytnej, a dokładniej o nowoczesną świadomość ugruntowaną właśnie na tych ostrych różnicach.

Według socjologa Anthony'ego Giddensa w omawianej epoce rodzi się głęboka „refleksyjność”, która pozwala na większą racjonalność wszelkich działań, a zatem wzrost efektywności, łatwiejsze osiągnięcie planowanych skutków²⁷. Kluczowe było tu oddzielenie czasu i przestrzeni, a więc zdolność do reorganizacji ich stosunku zgodnie z zamiarami. Z kolei

²⁷ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008.

Bruno Latour zwrócił uwagę na – złudny, ale jednak wpływający na ludzkie praktyki – podział między naturą a kulturą, dzięki któremu dokonywano obiektywizacji świata empirycznego i opanowywano przyrodę²⁸. U Giorgio Agambena znajdziemy niezbędny dla utworzenia się państwa nowoczesnego, z cechującymi je ideami obywatelstwa, narodowości czy suwerenności, rozdźwięk między *physis* i *nomos*²⁹. Podobnie jak u Latoura, to rozróżnienie będzie tylko złudzeniem nowoczesności, a jednak będzie towarzyszyło wymienionym zjawiskom materialnym. Nie mniej istotne, a dla Maxa Horkheimera kluczowe, znaczenie miało wyraźne odejście od postawy metafizycznej na rzecz oschłego pragmatyzmu, od rozumu opartego na autorytecie obiektywnej prawdy do ślepego instrumentalizmu, który wypacza ideały społecznego oświecenia³⁰. Podobnych opozycji, niezależnie od ich bądź iluzorycznego, bądź faktycznego charakteru, które zaważyły na pojawieniu się nowej epoki świadomości, albo też świadomości nowej epoki, można by wymienić jeszcze więcej. W każdym wypadku zasadzają się one na jednym trendzie: wzroście tejże świadomości, wzmocnienia myśli, która sprawniej, skuteczniej, swobodniej kontroluje rzeczywistość we wszystkich jej wymiarach, od organizacji pracy po zarządzanie edukacją, od mobilności i migracji po dyskursy publiczne, od jednostkowych ruchów i gestów po indywidualne akty wypowiedzi, od ciał po języki.

Latour czy Agamben uważali myślenie nowoczesne za zbudowane na fałszu, ważne jednak, że potwierdzali, iż miało ono w nowożytności miejsce – jeśli nie *de facto*, to *de iure*. Giddens czy Horkheimer z kolei myśleli o nowościach ludzkiej *psyche* bardziej, *nomen omen*, nowoczesnie, traktując je jako znaki epokowej przemiany, na dobre lub na złe. Na złe, bowiem to, że nowoczesność – gdy już się ją przyjmie jako materialny i psychospołeczny fakt historii – nie musi się wiązać z postępowym optymizmem, już dawno pojęto i opisano. Nowoczesność to nie tylko rewolucje przemysłowe, naukowe, komunikacyjne, społeczno-polityczne,

²⁸ B. Latour, *Nigdy...*, dz. cyt.

²⁹ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

³⁰ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2007.

technologiczne, gospodarcze czy mentalne, lecz także nowe wielkie zagrożenia. Te, które już nadeszły, i te dopiero nadchodzące: powszechne uneurotycznienie, dystopijna kontrola, wojny nuklearne, katastrofy ekologiczne, terror, ludobójstwa, alienacja i zobojętnienie, ksenofobie i rasizmy, militaryzacja państw i polityki sekurytyzacji oraz wiele innych zjawisk³¹. Samo poczucie permanentnego ryzyka, które przenika nowoczesne wspólnoty, można traktować jako wynik modernizacji³². Trzeba by zadać tutaj pytanie: czy nie są to raczej symptomy kresu nowoczesności? Końca epoki nowożytnej we wszystkich jej wymiarach materialnych, końca dyskursu o nowych czasach, a wreszcie końca nowoczesnego myślenia o historii?

*

Materialne dzieje nowoczesności składają się z niezaprzeczalnych faktów, miejsc i aktorów, zdarzeń i procesów. Jak już jednak pokazaliśmy, samo pojęcie nowoczesności ma swoje dzieje. Do tych dziejów zwykle dołącza się skorelowaną z nimi myśl; myśl, o której myśli się jako nowoczesnej, niosącej nowość lub wynikłej z kontekstu wielu różnych nowości – w przemianach czy to językowych i komunikacyjnych, czy to gospodarczych, politycznych i tak dalej. Właśnie myślenie będzie nas tutaj interesowało, jego historia, która jest zawsze już myśleniem historii. Będzie chodziło o to, by pomyśleć samą historyczność myślenia, a więc możliwość jego dziejów, możliwość pomyślenia go jako dziejowego. W szczególności jako epokowego, gdyż zrazu i zwykle patrzymy na historię, sięgając po idee i pojęcia związane z różnymi epokami. Współcześnie jest to, jak już wiemy, epoka nowoczesna. I oto stojący przed nami problem: czy nasze myślenie jest nowoczesne? Czy żyjemy w nowym czasie myślenia? Otóż historycy filozofii, historycy kultur, historycy społeczni, ale też po prostu filozofowie, badacze kultur, socjologowie, ogólnie: autorzy w możliwie najszerzej rozumianej dziedzinie

³¹ Por. A. Giddens, *Konsekwencje...*, dz. cyt.; Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Warszawa 2009; M. Środa, *Obcy, inny, wykluczony*, Gdańsk 2020.

³² U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2004.

humanistyki bardzo często, zdecydowanie zbyt często i pochopnie, myślą o własnym myśleniu jako nowoczesnym. Krytycznie czy apologetycznie, konserwatywnie bądź postępowo, na dobre lub na złe, tak czy inaczej rozprzestrzenia się i zakorzenia pogląd, że myślenie – tak samo jak materialna strona historii i jak opowieść o tych dziejach – przechodzi w dotąd nieosiągalny stan.

Tego rodzaju makrohistorię nowoczesnego myślenia rozwija wielu znakomitych badaczy, w tym wspomniany już Marek J. Siemek, przede wszystkim zaś Charles Taylor, autor monumentalnych *Źródeł podmiotowości. Narodzin tożsamości nowoczesnej*³³. Zależy nam jednak na polemice nie wprost z tymi lub podobnymi badaczami, lecz z dużo powszechniejszym trendem. Problem sięga bowiem samej właściwości myślenia, które jako historyczne wykonuje właśnie pracę historii, uhistoryczniania – rzeczywistość jawi się myślącym jednostkom jako dziejowa. Dzieje przynależą światu, dzieje przynależą ludzkości, umożliwia je zaś myślenie, które, dokonując aktu refleksji, sięga po język i opowiada coś, co się wydarzyło, wydobywa na światło dzienne różnicę czasu. Nowy czas nie jest więc, chciałoby się powiedzieć, niczym nowym. A jednak nowożytność miała się cechować wprowadzeniem radykalnej zmiany. Historia miała by doświadczyć wielkiego kroku (w przód albo w tył, zależnie od perspektywy), a wraz z nim ludzkie myślenie, którego szczególnym przykładem jest filozofia.

W taki sposób podchodzili i podchodzą do myślenia autorzy najbardziej klasycznych dzieł światowej humanistyki ostatnich dekad, niekoniecznie nawet stosując samo pojęcie nowoczesności. Listę można by rozwijać w nieskończoność: *Przygody idei* Alfreda Whiteheada, *Bunt mas* Joségo Ortegi y Gassetta, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* Edmunda Husserla, *Ucieczka od wolności* Ericha Fromma, *Dialektyka oświecenia*

³³ M.J. Siemek, *Filozofia...*, dz. cyt.; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2012.

Maxa Horkheimera i Theodora Adorno, *Człowiek zbuntowany* Alberta Camusa, *Kondycja ludzka* Hannah Arendt, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* Jürgena Habermasa, *Wymiana symboliczna i śmierć* Jeana Baudrillarda, *Przygodność, ironia, solidarność* Richarda Rorty'ego, *Imperium* Michaela Hardta i Antonio Negriego, *Po człowieku* Rosi Braidotti...³⁴

Książki te łączy ujmowanie obecnej myśli jako nowoczesnej. Wiąże się z tym – co dokładniej wyjaśnimy dalej – nieuwzględnianie ogólnej historyczności myślenia. Dzięki temu jego dzieje łatwo przedstawić w pełnej zgodzie z przemianami materialnymi i w ramach coraz dokładniejszej opowieści: mamy oto być świadkami nowych czasów dla pracy naszego umysłu, w najdonioślejszym sensie, a więc nie tyle nowych wyzwań czy problemów, ile zupełnie nowej formy. Wzmacniają się krytycyzm i antydogmatyzm (lub z przeciwnego punktu widzenia: postępuje negowanie uniwersalnych wartości i nihilizm), refleksja człowieka nad światem i samym sobą dojrzewa (lub się wynaturza) i lepiej pojmuje on swoją faktyczność (lub spada coraz niżej w odmęty fałszu, grzechu i zła). I nawet ci, którzy zapowiadają kres takiego weberowskiego procesu odczarowania, kres nowoczesności, tak naprawdę postulują otwarcie nowego czasu dla myślenia, w którym nie będzie ono więzieniem nowoczesnych ideałów. Podważając wizję postępującego oświecenia i nowoczesności, jako pojęcia i jako stanu świata, postmoderniści zarazem bezwiednie potwierdzają swoją przynależność do historii myślenia o nowych czasach, o radykalnie nowej myśli.

³⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000; J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007; R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014; A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991; J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. A.M. Kaniowski, M. Czyżewski, Warszawa 2008; M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. A. Kołbaniuk, S. Ślusarski, Warszawa 2005; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. A. Ziemilski, O. Ziemilska, Warszawa 2003; M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, M.J. Siemek, Warszawa 2010; E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993; R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 2009; A.N. Whitehead, *Przygody idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020; J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2008.

*

Tak wygląda zarzut Latoura wysunięty wobec reprezentantów postmodernizmu. Czy wiarygodny? Warto Latourowi poświęcić dłuższą chwilę, skoro twierdzi on, że „nigdy nie byliśmy nowoczesni”. Stoją za tym przekonujące i rzetelnie wyjaśnione racje, ale zarazem w jego wywodzie sytuacja nie wygląda tak jednoznacznie. Jak czytamy, przez kilka wieków, w epoce przez historiografów nazywanej nowożytnością, panowało przekonanie o nowoczesności, która wiązała się najogólniej z humanizmem we współczesnym, szerokim rozumieniu. Człowiek miał osiągnąć taki poziom samowiedzy i wolności, by naukowo badać rzeczywistość, tworzyć sprawiedliwe dla jednostek społeczeństwo, bez odniesień do rzekomych transcendencji – byłby to człowiek rozumny, autonomiczny, odczarowany. Latour stwierdza, że w tym sensie nowoczesni nigdy nie byliśmy, bo też nigdy nasz gatunek nie wywikłał się z „hybryd naturo-kultury”. Różnica między tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie, nigdy tak naprawdę nie została wprowadzona, nie zaistniała w pełni. Byliśmy natomiast przez te kilka stuleci nowoczesni w sensie oświeceniowej wiary, za którą szły konkretne praktyki „translacji”, a w szczególności „puryfikacji” – czyli radykalnego oddzielania sfery natury od kultury, nauki i życia społecznego, mimo wskazywanych między nimi związków. Sfera ludzka rzekomo została w nowoczesności oczyszczona z naleciałości zewnętrznych, możliwe jest między nimi pośrednictwo³⁵, ale nie ma żadnego wymiaru wspólnego. I tu leży zdaniem Latoura błąd idei nowoczesności. Przednowoczesni okazali się wobec nowoczesnych zwycięzcy³⁶, bo procedura oczyszczania nigdy nie została przeprowadzona do końca. Nie jest to w ogóle możliwe, bo my jako ludzie istniejemy wyłącznie w sieci wzajemnych zależności z rzeczami jako przedmiotami. Nie ma więc tak naprawdę podmiotów i przedmiotów, są quasi-

³⁵ Por. B. Latour, *Nigdy...*, dz. cyt., s. 113.

³⁶ Tamże, s. 22.

obiekty i quasi-podmioty o zróżnicowanych rodzajach aktywności, sprawstwa, wywieranych wpływów i doświadczanych przepływów.

Mimo wszystko u Latoura ta nienowoczesna epoka nowożytna nie jest zaledwie przypadkowym wybrykiem w dziejach sieci naturo-kultury. Wprost odrzuca on postawę sceptycyzmu, któremu nadaje się dziś miano ponowoczesności lub postmodernizmu, jednakże to ona pozwoliła lepiej uchwycić relacje człowieka i jego wielorakich rzeczywistości, wymiarów materialnych i dyskursywnych. Nie możemy się zdaniem autora cofnąć przed XV czy XVI wiek, gdy pewne tryby refleksji nie były dostępne. Tym samym okazuje się, że nawet tak znakomita i w większości punktów celna krytyka myślenia nowoczesnego nie unika historii kolejnych nowoczesności. W przypadku Latoura również mamy do czynienia z dziejami człowieka, który dziś lepiej niż kiedykolwiek rozumie swoje miejsce, nawet jeśli tym udoskonaleniem jest dostrzeżenie niedającego się w pełni opisać splątania. Oczywiście sam Latour bronił się przed etykietowaniem go jako ponowoczesnego w jakimkolwiek możliwym sensie³⁷. Powinniśmy raczej – głosił – stać się nienowocześni, czyli tacy, jacy zawsze już byliśmy: „Nowoczesność nigdy się nie zaczęła. Nowoczesnego świata nigdy nie było”³⁸. Ani postmodernizm, ani antynowoczesność, lecz anowoczesność, skoro „nigdy tak naprawdę nie porzuciliśmy starej matrycy antropologicznej”³⁹. Ale przecież z drugiej strony Latour pokazuje nam, że w odróżnieniu od przednowoczesnych i dzięki błędzeniu nowoczesnych możemy dziś, bez złudzeń postępowości czy regresu⁴⁰, zająć się empirycznymi studiami nad sieciami, porównywaniem zróżnicowanych w czasie i przestrzeni naturo-kultur⁴¹. W ten zaś sposób mamy szansę uwalniać coraz to nowe podmiotowości z różnych, choć ostatecznie

³⁷ Tamże, s. 70, 126.

³⁸ Tamże, s. 71.

³⁹ Tamże, s. 72.

⁴⁰ „Nowoczesnych i antynowoczesnych różni tylko znak” (tamże, s. 175).

⁴¹ Por. tamże, s. 188–191. Umożliwiła to sama nowoczesność, która nieświadoma własnych paradoksów, uwalniała coraz więcej hybryd, aż podważała własną konstytucję, czyli wielkie podziały natury i społeczeństwa, człowieka i tego, co nieludzkie. Por. tamże, s. 159–160.

przenikających się dziedzin rzeczywistości. Człowiek zostaje wplątany w gęste sieci, w których nie przysługuje mu żadna szczególna pozycja – ale dostrzeżenie tego i dalsza praca badania możliwych i faktycznych konfiguracji były możliwe dzięki połączeniu przednowoczesnego monizmu i nowoczesnego dualizmu⁴². Jak widać, Latour, mimo usilnych prób uniknięcia tej sytuacji, sam także wymaga odniesienia do nowoczesności, gdy wskazuje na jednak nowe myślenie w tych nowych czasach.

Nowoczesność jako ogólny charakter epoki umożliwiła stan obecny, mimo wszystko ponowoczesny. Myślenie doszło w nim jakoby do kolejnego poziomu, do pomyślenia własnego uwikłania w naturę, społeczeństwo, język, jak gdyby przed nowożytnością nie było to możliwe. Jak gdyby historia myślenia mogła podlegać rozwojowi – do nowoczesności i dalej. Być może jednak należałoby bronić Latoura. Być może nasze patrzanie na historię zawsze już w *modus* nowych czasów, które były, które są obecnie, które nadejdą, jest udziałem nawet tak radykalnego i konsekwentnego krytyka. Ale być może trzeba odpowiednio uchwycić samą historyczność, która rozwija się w pewien obraz myślenia, pewną wizję dziejów myślenia, myślenia jako dziejowego. Wkrótce powrócimy do tego wątku. Do Latoura natomiast, mimo wątpliwości co do postulowanej przezeń nienowoczesności, będziemy jeszcze wielokrotnie sięgać, nawet jeśli nie wprost. Nie tylko w związku z jego zasadniczo trafnym poczuciem, że nigdy nie byliśmy nowocześni, ale też w przekonaniu, że wbrew pojęciu nowoczesności trzeba „wrócić do zwielokrotnionych całości”⁴³. „Nigdy nie poruszaliśmy się ani do przodu, ani do tyłu. Zawsze aktywnie sortowaliśmy elementy należące do różnych czasów. [...] To sortowanie wytwarza czas, a nie na odwrót”⁴⁴.

⁴² Tamże, s. 190.

⁴³ Tamże, s. 110.

⁴⁴ Tamże.

Gdy określenie „postmoderniści” padło wyżej po raz pierwszy, odnosiło się do Lyotarda, ale można było pomyśleć przy tym również o Gianni Vattimo. Przedstawione przez tego pierwszego wielkie narracje niegdyś miały charakter religijny, w nowożytności zaś nabierają bardziej racjonalnego zabarwienia, by po oświeceniu dotrzeć do swego apogeum – a potem upaść. Lyotard zarysował wizję kryzysu wielkich narracji w odniesieniu do dziedziny nauki, której postęp, zmierzający ku osiągnięciu prawdy absolutnej, miał być ostatnim eposem, jaki człowiek opowiada o samym sobie. Sama koncepcja historycznego końca wielkich narracji nie jest na pewno skromną przypowieścią. Przede wszystkim jednak rodzi się pytanie o anachronizm: czy Lyotardowska ponowoczesność, z wieloma różnorodnymi gramami językowymi i pluralizmem narracji mniejszościowych, aby na pewno nie miała w dziejach precedensu?

Podobne pytanie należałoby zadać Vattimo, autorowi książki pod znamienne ostrym tytułem *Koniec nowoczesności*⁴⁵. Twierdzi on, że wkraczamy do „prawdziwie postmetafizycznej epoki”, którą powinno się uznawać „nie tylko za coś nowego w stosunku do nowoczesności, ale również za formę zniesienia kategorii nowości, za doświadczenie «kresu historii», nie zaś za kolejną, nieważne czy mniej, czy bardziej zaawansowaną fazę historii”⁴⁶. Mało przekonująco wypada określenie tego doświadczenia stroną dalej jako – w cudzysłowie – „nowego” w rzekomo innym, bo już ponowoczesnym, a nie tym postępowym sensie. Cudzysłów chyba nie ratuje sytuacji, w całej bowiem książce nowe myślenie, które stara się wypromować Vattimo (z wszystkimi jego pociągającymi aspektami), tylko deklaratywnie unika piętna zerwania i radykalnej nowości. Postmodernizmem tylko w założeniu ma być

⁴⁵ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006. Por. tenże, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyb. R. Nycz, Kraków 1997, s. 128–144.

⁴⁶ Tamże, s. 4, 13.

„wysiłek niepoddawania się logice przewyciężenia, rozwoju i innowacji”⁴⁷, bo ostateczne myślenie zostaje tu ufundowane na istotnej różnicy historycznej: dziś już nie myśli się metafizycznie, dziś inaczej rozważa się naszą intelektualną tradycję, bez nowoczesnych, a tym bardziej przednowoczesnych złudzeń i bez nadziei na prawdę, za to z radosną wolnością „spełnionego nihilisty”; jeszcze w historii, choć z już bez historyzmu. Vattimo prowadzi nas do kluczowej wątpliwości: czy taka postawa faktycznie jest możliwa dopiero po nowoczesności?

Tymczasem mianem postmodernistów, zgodnie z wykładnią akademicko-podręcznikową, określa się także francuskich myślicieli Jacques’a Derridę i Michela Foucaulta⁴⁸. Oni sami nieprzypadkowo odżegnywali się od tej etykiety. Co więcej, to ich pisma – jak dalej będę się starał wykazać – pomagają nam trzeźwo spojrzeć na ideę myślenia nowoczesnego. Koncepcje Derridy i Foucaulta skupiają się na historii myślenia w sposób, dzięki któremu nie błądzimy w poszukiwaniu nowego jutra ani drogi powrotu do lepszego wczoraj, nie gubimy się na rzekomej linii czasu, lecz odnajdujemy właściwe mu zróżnicowanie. Myślenie odnajduje się jako zawsze już przednowoczesne, nowoczesne i ponowoczesne zarazem; zawsze już historyczne i nieuchronnie uwikłane w historię, w liczne historie, w dzieje języka i materialności. By dowieść tego „zawsze już”, potwierdzając zarazem propozycje Derridy i Foucaulta, należy pokazać taką myśl sprzed późnej czy ponowożytności, która będzie przełamywała teoretyczne różnice czasów, a więc będzie otwarta na różne czasy i zdolna przyjmować to, co dla niej inne lub obce. Upraszczając, chodzi o taką myśl, która przed

⁴⁷ Tamże, s. 100.

⁴⁸ Por. G. Aylesworth, *Postmodernism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/#6> (dostęp: 16.03.2021). Zwróćmy w tym miejscu uwagę na ostrą krytykę postmodernizmu, jaką sformułowała Agata Bielik-Robson w zbiorze esejów *Inna nowoczesność*. Co ciekawe, szukała ona innych, lepszych rozwinięć nowoczesności, skądinąd krytykowanej, choć z pełną akceptacją dla historycznego obrazu zawartego w tym pojęciu. Dla nas istotne jest również to, że Derridę i Foucaulta potraktowała jako nihilizujących i lekkodusznych, jeśli nie bezdusznych, postmodernistów – z czym nie możemy się zgodzić. W późniejszym dziele „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności* interpretacja Derridy jest już zgoła odmienna, lecz i tym razem trudno nam zgodzić się z ujęciem jego myśli jako ukrytej teologii, i to nihilistycznej. Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytanie o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2003; też, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.

rzekomym oświeceniem, samowiedzą czy odczarowaniem bywała niedogmatyczna, ale zarazem nie łudziła się co do swej absolutnej nowości.

Zamiar, jaki stoi za niniejszym tekstem, to nakłonić nas wszystkich, którzy (i które) przywykliśmy do traktowania własnych refleksji jako nowoczesnych, żebyśmy otworzyli myśl na jej dziedzictwo oraz na nieznaną przyszłość. Moglibyśmy powtórzyć tutaj za Davidem Graeberem: „Nie twierdzę, że przez ostatnie pięćset lat nic ważnego się nie zmieniło, ani że różnice kulturowe nie są istotne. W jakimś sensie każda społeczność i każdy człowiek żyje we własnym, unikalnym uniwersum. [...] gdyby [jednak] uznać «model przełomu» za właściwy, to jedynym teoretycznym pytaniem, jakie warto [byłoby] jeszcze zadać, jest pytanie w rodzaju «co sprawia, że jesteśmy tak wyjątkowi»? A kiedy wyzbędziemy się tych założeń i postanowimy przynajmniej wziąć pod uwagę ewentualność, że nie jesteśmy aż tak wyjątkowi, jak byśmy chcieli, wtedy będziemy mogli rozważyć, co się rzeczywiście zmieniło, a co nie zmieniło się wcale”⁴⁹. W ten sposób uda się, być może, wziąć odpowiedzialność za nasze czasy jako zawsze już nowe, zawsze już były, zawsze już obce. Tak jak udało się to – w sensie, który spróbujemy wyjaśnić – Michelowi de Montaigne.

⁴⁹ D. Graeber, *Burzenie murów*, przeł. M. Jedliński, „Strefa Zgniotu”, <https://blog.tranglos.com/graeber-burzenie-murow/> (dostęp: 27.11.2020).