

W czasie lektury może towarzyszyć pewien niepokój, nie znikający do końca po zamknięciu książki: czy moment gniewu Bożego nie jest tu przewartościowany. Podejrzenie to narasta, gdy autor metodologicznie zrównuje objawienie ST z NT, gdy zdaje się relatywizować absolutny charakter nauki o Bożej miłości. Jest to niewątpliwie niebezpieczeństwo monografii skoncentrowanej na jednym wybranym temacie. Ale Miggelbrink nie pisze książki z gotową tezą. Jego analizy płyną z uważnej lektury Pisma Świętego i chęci uczciwego potraktowania „niepopularnej kategorii” gniewu Bożego. Przeciw obawom, że niewłaściwie zmienia on chrześcijański obraz Boga, trzeba więc najpierw odpowiedzieć, że autorowi udaje się wskazać na trwałą obecność tematu gniewu Bożego w tradycji chrześcijańskiej. Jego interpretacja współczesna zmierza przy tym do wydobycia treści z tego trudnego pojęcia w ramach teologii zwróconej antropologicznie, a zatem nie do obiektywistycznego orzekania o istocie Boga. Ponadto Miggelbrink lokuje temat gniewu Bożego w ramach dramatu zbawienia, który obejmuje szereg aktów, a który ostatecznie kierowany jest przez powszechną wolę zbawczą Boga. Teologumenon „gniew Boży” odgrywa tu ważną rolę: nie może być po prostu wykreślony, choć trzeba pamiętać o jego podporządkowanym znaczeniu.

Od strony formalnej autor prezentuje ciekawą koncepcję książki, w pewnej mierze ułatwiającą lekturę. We wstępie proponuje bowiem dość obszerną część omawiającą pokrótce wyniki pracy. Można pytać, dlaczego nie czyni tego przyjętym zwyczajem na koniec całej pracy. Ale takie streszczenie z akcentem na wyniki zaproponowane na początku z pewnością daje lepszą orientację w gąszczu zagadnień podjętych w pracy. Zdaniem piszącego, jest to szczególnie ważne w obliczu zagęszczonego języka fachowego autora, który niekiedy urasta, może niepotrzebnie, do szyfru domagającego się zdwojonej uwagi. Godne podkreślenia jest też, że autor formułuje istotne myśli w postaci wyróżnionych w tekście tez, choć konsekwencja w ich podawaniu przeżywa w tym obszernym dziele różne fluktuacje.

Książka – dzięki swym walorom naukowym – już wyzwoliła wśród niemieckich czytelników (nie tylko akademickich; autor opracował też nieco uproszczoną wersję swej pracy: *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen Tradition*, Darmstadt 2002) ożywioną dyskusję, pobudziła do organizowania szeregu seminariów i wykładów na „zapomniany” temat gniewu Bożego. Pozostaje wyrazić nadzieję, że praca prof. R. Miggelbrinka i dyskusja nad nią ubogaci także nasz polski krajobraz teologii systematycznej.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 232–238

Halina Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2003, 303 s.

Na rynku wydawniczym pojawia się coraz więcej książek próbujących opisać czy ocenić kondycję współczesnej kultury, czyli kultury doby postmodernizmu. Wiele z nich ślizga się jednak po powierzchni zagadnień. Taki stan rzeczy,

być może, jest spowodowany tym, że zawiły i aforystyczny niemalże język przedstawicieli postmodernizmu bardzo trudno poddaje się krytycznej analizie i jednoznacznej interpretacji.

Inaczej rzecz się ma w przypadku książki Haliny Perkowskiej pt. *Postmodernizm a metafizyka*. (Wcześniej mieliśmy okazję zapoznać się ze znakomitym opracowaniem Autorki ukazującym problematykę Boga w najnowszej filozofii: *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa–Poznań 2001). Opierając się na tekstach źródłowych, posługując się zawiłą terminologią postmodernistycznego języka, Autorka prezentuje myśli znaczących przedstawicieli ponowoczesnego myślenia, szukając najgłębszych założeń, które omawiani autorzy przyjmują. Książka Perkowskiej składa się ze wstępu (s. 7–17), siedmiu rozdziałów (s. 18–301) i bibliografii (s. 302–303). Na samym początku swojej refleksji Autorka zwraca uwagę na fakt, iż w badaniu i komentowaniu postmodernistycznej formacji kulturowej uwzględnia się wiele wymiarów i poziomów tego zjawiska. Przede wszystkim dyskutuje się problem, czy refleksja postmodernistyczna ma charakter teoretyczno-filozoficzny, czy też literacko-publicystyczny (s. 8). Mimo takiego stanu rzeczy Autorka chce w swojej pracy zwrócić uwagę na fakt, że przynajmniej niektóre wątki filozofii postmodernistycznej wiążą się z wcale nienowymi wcześniejszymi rozstrzygnięciami metafizycznymi (s. 9). Perkowska stawia tezę i konsekwentnie ją w pracy uzasadnia, że u fundamentów myślenia postmodernistycznego zawarta jest bardzo stara materialistyczna hipoteza metafizyczna. To, co nazywamy myśleniem postmodernistycznym, pisze Autorka, wbrew temu co mówią sami postmoderniści, charakteryzuje jedna podstawowa teza: „żadna duchowa Instancja Nadrzędna nie istnieje i w związku z tym nic z góry nie normuje i nie ogranicza swobody samonapędzających się autogenicznych procesów kulturotwórczych. Jednakże, demistyfikując tzw. idealistyczną hipotezę metafizyczną (głoszącą, że duch jest pierwotny, a materia wtórna), niejako mimochodem myślenie to uznaje za oczywiste istnienie Instancji Podrzędnej jako jedynej, nieredukowalnej i zdecydowanie już wobec kultury zewnętrznej rzeczywistości. W mniej czy bardziej ukrytym podtekście postmodernistycznych koncepcji filozoficznych ta Instancja Podrzędna przybiera postać materialno-fizycznego, zmysłowo danego substratu jako tworzywa i nośnika wszelkich możliwych języków/dyskursów/tekstów, czyli wszelkich możliwych wytworów kultury i kulturotwórczych procesów” (s. 16).

Rozdział pierwszy prezentowanej książki nosi tytuł: Punkty orientacyjne filozofii postmodernistycznej (s. 18–50). W tej części rozważań zostaje przez Autorkę przywołane charakterystyczne dla myślenia postmodernistycznego przekonanie o wyczerpaniu się w kulturze zachodniej wizji uniwersalnego i jednego rozumu. Ta wizja znajdowała swój najpełniejszy wyraz w filozofii Hegla (s. 19). Ponieważ ten jedyny i uniwersalny rozum jest naznaczony „terrorystycznym potencjałem”, dlatego myśl postmodernistyczna prowadzi jego nieustanną krytykę i chce go kompromitować. Oczywiście postmoderniści, jak to trafnie stwierdza Perkowska, zdają sobie sprawę z tego, że nie sposób zwalczać filozofię, nie filozofując. Dlatego nie atakują metafizyki frontalnie, stosują natomiast strategię „konia trojańskiego”, uprawiając dywersję na terenie metafizyki stosując jej własne pojęcia (20–21). Krytyka rozumu i filozofii prowadzona przez postmodernistów znajduje najpełniejszy wyraz od strony praktycznej, czyli od strony jego konsekwencji społeczno-kulturowych. Bowiem w przekonaniu myślicieli postmodernistycznych, jak pisze Autorka, kultura europejska oparta na metafizycznym stylu myślenia została skompromitowana przez wydarzenia historyczne XX w., szczególnie przez wyda-

rzenie Auschwitz. W ten sposób ujawniły się „zabójcze konsekwencje metafizyki”, która rościła sobie pretensje do powszechnej ważności i uniwersalności swych tez (s. 40–41). Szkoda, że w tym miejscu Autorka nie wyjaśnia, że nie ma znaku równości między filozofią a metafizyką, a i sama metafizyka bywa przez filozofów różnie rozumiana. Jest to w tym momencie bardzo ważne, bo zarzuty stawiane przez postmodernistów są fundamentalne. W tym kontekście warto choć krótko przypomnieć, że nie sposób całej filozofii winić za praktyczne konsekwencje swych założeń, ale tę, która ponosi za nie odpowiedzialności, czyli filozofię nowożytną, szczególnie oświeceniową, która do granic możliwości rozbudzała w ludziach nadzieje dotyczące ludzkiego rozumu. Nie cały ludzki rozum się kompromituje, ale rozum oświeceniowy. Nie cała kultura upada, ale utopijny projekt Oświecenia. Słusznie natomiast zauważa Perkowska, że sądy zawarte w koncepcjach postmodernistów także nie są pozbawione pretensji do powszechnego obowiązywania. Ponadto myślenie postmodernistyczne, choć odwołuje się do najnowszych osiągnięć nauk przyrodniczych, to w podtekście i tak są w nim zawarte stare przesądzenia związane z materialno-mechanicystycznym i antyteistycznym stanowiskiem metafizycznym (s. 41). Szczególnie ważne wydaje się zwrócenie uwagi przez Autorkę, iż zarzucając dotychczasowej filozofii totalitaryzm, postmodernizm wcale nie jest wolny od społeczno-kulturowego zaplecza. Przeciwnie, jego krytyczność zdaje się być wyraźnie marksistowskiej proveniencji. Wydaje się, że postmodernistyczny krytycyzm „przechowuje marksistowską wiarę w zbieżność materialistycznej i ateistycznej wizji bytu z rozkwitem nieograniczonej kreatywności, postępującej dezalienacji instytucji i mechanizmów życia zbiorowego oraz pełnej już demistyfikacji represyjnych form społecznej świadomości” (s. 48).

Rozdział drugi prezentowanej książki, noszący tytuł: Materializacja języka, ukazuje uwarunkowania postmodernistycznego zainteresowania tekstem i jego analizą. Uwarunkowania te to współczesne teorie i filozofie języka (s. 51–79). W postmodernistycznych koncepcjach mamy do czynienia z tendencją do absolutyzowania i materializowania języka. Z tego punktu widzenia zostają odrzucone koncepcje, które wiązały znaczenia językowych wyrażen z rzeczywistością pozajęzykową (s. 57). Perkowska ukazuje drogę, która doprowadziła w filozofii do postmodernistycznego grania i zabawy językiem. Droga ta, Jej zdaniem, bierze początek w Condillaca rozważaniach nad problematyką językowego i niejęzykowego myślenia (s. 52–53). Wiedzie poprzez strukturalizm filozoficzny traktujący język nie jako medium pośredniczące pomiędzy realnym światem a myśleniem, lecz jako nieprzekraczalną strukturę, która wytwarza całość obszaru ludzkiego doświadczenia (s. 57), a także poprzez osiągnięcia filozofii analitycznej. Autorka przywołuje tu nazwisko Ludwiga Wittgensteina (s. 58–63). Kres tej drogi stanowi myślenie postmodernistyczne. Namysł nad językiem doprowadza Autorkę do konkluzji, iż „dla refleksji postmodernistycznej język jest jedyną, wszechobecną rzeczywistością, poza którą wyjść nie można, ponieważ nie istnieje zewnętrzny względem języka punkt widzenia”. Tak oto w postmodernizmie myślenie zostaje zredukowane do języka rozumianego jako „zjawisko cielesne” (s. 62). Dlatego z punktu widzenia Derridy historycznie wytwarzający się i przetwarzający świat kultury to graficzne ryty układające się w ciągi „samopiszącego się pisma”. Poza językiem jest tylko „puste miejsce” zdolne przyjąć te graficzne ryty (s. 72). W ostatecznym zatem rozrachunku w koncepcjach postmodernistycznych odnajdujemy przedłużenie różnych wątków wcześniejszej refleksji nad językiem, dla których fundamentalna teza zamyka się w twierdzeniu Wittgensteina, iż wszelkie filozofie

fie, które zakładają możliwość wyjścia poza język, są „chore” i wymagają radykalnej terapii (s. 73).

Rozdział trzeci nosi tytuł: Decentralizacja Ja-podmiotu (s. 80–96). W tej części rozważań odnajdujemy przede wszystkim tezę, iż na gruncie ujęć postmodernistycznych człowiek przestaje być widziany jako zachowujący tożsamość podmiot – „subiectum”. „Postmodernistyczna wizja, pisze Autorka, kwestionująca jedność i powszechność norm transcendentalnej racjonalności, wymierzona jest przede wszystkim w fundamentalistyczny status transcendentalnego, ogólnego wymiaru Ja” (s. 81). Podważenie przez postmodernistów tożsamości ludzkiego podmiotu pozwala im określać status podmiotu jako programowo wieloznaczny. Droga do takiego ujmowania ludzkiego podmiotu prowadzi przez różne teorie redukcjonistyczne. Za zredukowanie ludzkiego podmiotu do sfery popędów czy społeczeństwa Perkowska czyni odpowiedzialnymi Marksa, Nietzschego i Freuda (s. 94). Zanegowanie trwałej tożsamości osobowej człowieka stwarza dogodną podstawę dla zanegowania obiektywności wszelkiego rodzaju norm, reguł i wartości moralnych, jak i estetycznych (s. 91–92). Przede wszystkim jednak, i to podkreślenie Perkowskiej jest bardzo cenne, odrzucenie trwałej podmiotowości człowieka stwarza możliwości odcięcia się od znajdowania duchowego wymiaru w ludzkim bycie. Dla postmodernistów bowiem wizja podmiotu samowiednego, samoobecnego i zachowującego w pamięci swą tożsamość kojarzy się z metafizycznym uznaniem istnienia transcendentnego porządku duchowego (s. 95).

Czwarty rozdział nosi tytuł: Estetyzacja rzeczywistości (s. 97–166). Składa się on z pięciu podrozdziałów, w których Autorka kolejno omawia następujące problemy: estetyzację nauki, kantowską teorię piękna i wzniosłości, wzniosłość w estetyce Lyotarda, estetyczne symulacje rzeczywistości, a także dialektyczny związek estetyki z anestetyką. estetyzacja rzeczywistości dokonuje się najpierw poprzez ponowoczesne poszerzenie pojęcia sztuki. Ponowoczesna sztuka jest nastawiona na pobudzanie wrażliwości zmysłowej i dostarczanie przyjemności. W takim kontekście sztuką może być rozwiązanie problemu matematycznego, obejrzenie filmu, słuchanie muzyki rockowej czy też kontakt z urządzeniem technicznym, czyli każda ludzka czynność, byle dostarczała ona człowiekowi przyjemności. Zatem sztuka postmodernistyczna znosi podział na sztukę wysoką i niską, bo ta wysoka może się kojarzyć z rzeczywistością transcendentną. Proces estetyzacji w ponowoczesnych czasach obejmuje także dziedzinę nauki (s. 100). W nowoczesnej bowiem nauce centralne miejsce zainteresowań stanowią problemy nierozstrzygalne. Ewolucja nauki zawiera ponadto w sobie paradoksy. Uczeni zaś bardziej zajmują się tym, czego nie można wiedzieć, niż samą wiedzą (103–104). Zdaniem przywołanego w tym miejscu przez Perkowską Lyotarda, te wypowiedzi są naukowo wartościowe, które w sposób jak najbardziej radykalny przeciwstawiają się teoriom uznawanym przez środowisko naukowców, a także powszechnie obowiązującym regułom metodologicznym (s. 105). Słusznie Perkowska wyhamowuje jednak Lyotardowskie zapędy w rozumieniu nauki. Samo prowokowanie, układanie nowych programów badawczych nie wystarczy. To nic, że niektóre współczesne teorie fizyki dla laika wydają się dziwaczne. Sama dziwaczność nie decyduje o wartości poznawczej wypowiedzi (s. 105–106). Przeciwnie, w nauce ciągle obowiązuje kryterium jasności i prostoty, zgodnie z którym ta teoria naukowa jest lepsza, która mówiąc o tym samym, jest prostsza w swoim wyrazie. Ponadto epatowanie teoriami w stylu Lyotarda może tylko narazić na śmieszność ze strony środowiska naukowego. Podjęcie problemu estetyzacji rzeczywistości naprowadziło Autorkę na

zestawienie z sobą dwóch sposobów rozumienia wzniosłości, a mianowicie: Kanta i Lyotarda. Efektem tego zestawienia jest wniosek, że Kantowska koncepcja wzniosłości jest uwikłana w kontekst metafizyczny, natomiast Lyotardowskie pojęcie wzniosłości ma być całkowicie wolne od wszelkiego kontekstu metafizycznego (s. 129). Zdaniem Lyotarda, sztuka wzniosła to taka, która ukazuje fakt istnienia nieprzedstawialnego (s. 131). To „nieprzedstawialne” w żaden sposób nie wskazuje jakkolwiek pojętej duchowej rzeczywistości i na pewno nie ma nic wspólnego z boską rzeczywistością (s. 132–133). „Dla Lyotarda wzniosłość jako istota sztuki, pisze Autorka, jest rozkoszą związaną z »unoszeniem się« twórczych pomysłów i abstrakcyjnych wizji ponad swe podłoże i swą pierwotną przyczynę sprawczą, czyli ponad, dającą o sobie znać w zmysłowych doświadczeniach, fizycznej materii” (s. 137). Dlatego też koncepcja wzniosłości u Lyotarda ma sens, konkluduje konsekwentnie Perkowska, tylko przy uprzednim przyjęciu materialistycznej hipotezy metafizycznej (s. 137). Wszelkie teorie estetyczne w postmodernistycznych koncepcjach zakładają nieistnienie samoistnej, nieredukowalnej sfery ducha. Jest natomiast w nich obecna, jak to konsekwentnie podkreśla Autorka, inna opcja metafizyczna, mianowicie materialistyczna. Postmoderniści bowiem w sposób bezdyskusyjny redukują wszelkie ludzkie przeżycia do układów fizycznych (s. 164).

Piąty rozdział zapoznaje nas z myślą Richarda Rorty’ego i nosi tytuł: Ironiczny pragmatyzm Rorty’ego (s. 167–218). Rorty określa własne stanowisko jako postmodernistyczny liberalizm mieszczański. W jego rozumieniu jest to kontynuacja myśli Nietzschego, zinterpretowanej w duchu pragmatyzmu Deweya i Jamesa. Jest to zatem pragmatyzm postnietzscheański (s. 168–169). Do tej grupy postnietzscheańskich pragmatystów Rorty jest gotów zaliczyć Heideggera i Derridę. W jego przekonaniu obie te filozofie zakwestionowały możliwość dotarcia do „rzeczy samej w sobie”. Sam Rorty opowiada się natomiast za połączeniem analitycznej filozofii języka z postnietzscheańskim pragmatyzmem Heideggera i Derridy oraz teorią Darwina (s. 170–171). Dokonując oceny poglądów Rorty’ego, Perkowska demaskuje założenia jego myśli, pisząc, iż: „Żadna ekwilibrystyka myślowa ani wymyślne chwytły literackie nie są w stanie przesłonić faktu, że poglądy Rorty’ego stanowią kontynuację starego materialistyczno-scjentystycznego stanowiska metafizycznego, wzbogaconego »odkryciem« historii pojmowanej jako przygodny ciąg zmian” (s. 172). Dokonując charakterystyki kultury ponowoczesnej, Rorty posługuje się figurą „liberalnej ironistyki”. Liberala to w jego rozumieniu ktoś, kto okrucieństwo uważa za najgorszą rzecz, jakiej się dopuszczamy. Z kolei za ironistów uważa tych ludzi, którzy nie szukają uzasadnienia swoich postaw, a także są gotowi „do nieuznawania przewagi własnego słownika finalnego nad słownikami innych kultur i innych społeczeństw”. W przekonaniu Rorty’ego od dwustu lat trwa w kulturze europejskiej proces odchodzenia od słownika obiektywnej prawdy i norm racjonalności. Naukę, filozofię i religię, oparte na tym słowniku, zastępuje sztuka, jako przestrzeń niczym nieskrępowanej wolności (s. 173). Rorty, zdaniem Perkowskiej, jak zresztą wielu postmodernistów, zdaje się jednak absolutyzować swój własny język finalny, czyli po prostu swoje koncepcje (s. 176–177). Słusznie też Perkowska wychwytuje naiwność Rorty’ego, który sądzi, że zapewnienie ludziom pokoju, dobrobytu i bezpieczeństwa rozładuje napięcia społeczne. Szczytem naiwności, a może i nieodpowiedzialności jest natomiast przekonanie Rorty’ego, że większość ludzi w przyszłości, „bez jakichkolwiek uniwersalnych zasad moralnych i metafizycznych ich uprawomocnień, opowiadać się będzie za życiem bardziej wolnym, mniej okrutnym, mniej znojnym, mniej bogatszym w dobra materialne

i duchowe doświadczenia” (s. 197). Rorty bowiem, wyzwolony z metafizycznych przesądów intelektualista, jak to ze szczytą ironii podkreśla Autorka, zdaje się wierzyć, „że o dobrobyt ekonomiczny i trwałość demokratycznych instytucji troszczą się krasnoludki przebrane za idiosynkratyczne zbiegi okoliczności. To one mają też uporać się z panującym ciągle na świecie głodem, wynaleźć leki na straszliwe choroby, zwalczyć międzynarodowy terroryzm oraz zatrzymać nękające świat plagi, np. plagę bezrobocia, narkomanii i przestępczości” (s. 216).

Przedostatnia część prezentowanej książki podejmuje problem Derridiańskiej dekonstrukcji (s. 219–276). Postmodernistyczne teksty nie poddają się łatwo analizie i interpretacji. Jest tak na pewno w przypadku dorobku Derridy. Aby zatem nie komplikować ciągu interpretacyjnego, posłużmy się tekstem Autorki: „Swą metodę filozoficzną Derrida nazywa dekonstrukcją. Dekonstrukcja to permanentne wewnętrzne „luzowanie”, „roznicestwienie” funkcjonujących w filozoficznym dyskursie słów/pojęć, polegające na ukazywaniu zmienności ich sensów, znaczeń i wartości w zależności od pozycji zajmowanej w strukturze samokomplikujących się pasm pisma jako ciągów nieustannie różnicujących się i powtarzających odniesień do innych pasm pisma i do innych ich konstelacji, czyli do samopiszących się Tekstów/światów” (s. 222). Po przedstawieniu stanowiska filozoficznego Derridy Perkowska wyjaśnia podstawową kategorię jego koncepcji, a mianowicie pojęcie „różni”. Wiele trudności nastęrcza właściwe oddanie Derridiańskiego terminu „différance”. Najczęściej jest on przekładany jako „różnica” (s. 223–224). Dzięki pojęciu „różni” Derrida chce powiedzieć, że w naszych sądach nie ma możliwości rozstrzygnięcia czegokolwiek. Każde nasze pojęcie jest niedomknięte. Sama istota znaku polega na ciągłym odsyłaniu poza siebie, czyli sens znaku jest poza nim. W konsekwencji „odsyłanie, różnienie i samoróżnienie nie mają końca i nie mają początku” (s. 230). Druga ważna kategoria Derridiańskiej dekonstrukcji to „chora”, która jest „czystą bielą kartki papieru, na którym pisze się grafika pisma”. Pojęcie to zdradza głęboki nihilizm Derridiańskiej filozofii, bowiem „chora” to samo centrum nicości (244–245). Ta „chora” to w ujęciu Derridy „całkiem inny bez twarzy” (s. 266). Ponieważ między spluralizowanym i pluralizującym „pisanie się pisma” a wolnością, równością, demokracją, sprawiedliwością, tolerancją i odpowiedzialnością istnieje immanentny związek, dlatego zdaniem Derridy, jak i innych postmodernistów, warunkiem realizacji tego związku jest usunięcie z kulturowej gry hipotezy o istnieniu „innego z twarzą”. Oznacza to odrzucenie wiary w Boga i wiążącą się z Bogiem wiary w rozum, prawdę i sens (s. 270). Cały trud Derridiańskiej dekonstrukcji, jak pisze Perkowska, prowadzi do rumowiska obalonych pojęć dotychczasowej filozofii, z którego wydobywa się antyteistyczny materializm filozoficzny (s. 275).

Ostatni, siódmy rozdział, zatytułowany: Metafizyka Innego i inna metafizyka (s. 277–301), to jakby próba wskazania dla kultury sposobu wyjścia z labiryntu myślenia postmodernistycznego. Autorka przywołuje tu „filozofię Innego” Levinasa. Punktem wyjścia tej części rozważań jest zestawienie myśli Derridy i Levinasa. To, co ich łączy, to – zdaniem Perkowskiej – chęć wyjścia poza granicę dotychczasowej filozofii. Tradycyjna aparatura filozoficzna nie pozwala bowiem wypowiedzieć tego, co radykalnie inne, z istoty niewypowiadalne (s. 277–278). (Należy tu dodać, że jest pewien problem z użytym w tym miejscu przez Autorkę sformułowaniem „tradycyjna aparatura filozoficzna”. Czy rzeczywiście jest tak, że w całej historii filozofii nie znajdujemy narzędzi do tego, by sensownie postawić problem możliwości dotarcia do Innego, czyli Absolutu? Chyba nie. Owszem, w „tradycji kantowskiej” nie ma takiej możliwości na gruncie rozumu

teoretycznego. Ale na szczęście „tradycja kantowska” nie jest jedyną tradycją filozoficzną). Wyniki jednak namysłu obydwu myślicieli są zupełnie inne. Derrida, jak i inni postmoderniści, kierują swoją refleksję na „płaski” wymiar horyzontalny. Natomiast Levinas uznaje ludzką zdolność dosięgania wymiaru wertrykalnego, metafizycznego (s. 278–279). Zdaniem Levinasa cała dotychczasowa filozofia miała charakter monologiczny, to znaczy „rozmawiała z samą sobą” i była zamknięta, „ślepa” na to, co Levinas określa mianem Innego, a pod którą to kategorią rozumie człowieka i Boga. Wyjście z tego monologicznego zamknięcia jest praktyczno-moralną koniecznością (s. 281). I to założenie nadaje filozofii Levinasa owo charakterystyczne moralne piętno. Odślonięcie w ludzkiej egzystencji czegoś, co nie jest do wyrażenia w kategoriach bytu i bycia, dokonuje się na płaszczyźnie doświadczenia bólu i śmierci (s. 283–285). Przebudzenie etyczne człowieka dokonuje się przez coś, co Levinas nazywa „intrygą etyczną”. Idzie o to, że Bóg przechodzi przez ludzką skończoność dzięki zaszczepionej w świadomości idei nieskończoności. I choć Boga nie można w żaden sposób uobecnić i przedstawić, to jednak zostawia on w podmiocie ślad. Bóg nie odsłania się przed człowiekiem, ale każe zwrócić się ku bliźniemu (s. 292–293). Śladem niepojętego Boga, który opuścił świat, jest twarz Innego (drugiego człowieka). Inny to obcy, cudzoziemiec, sierota, wdowa, proletariusz (s. 294–295). Twarz drugiego stanowi wezwanie do etycznych działań, nawet do oddania życia za drugiego. I to Levinas uznaje za największy cud świata i za dowód na to, że nawet po takich doświadczeniach, których symbolem jest Auschwitz, świętość pozostaje w ludzkim zasięgu (s. 297).

W podsumowaniu rozdziału, a zarazem całej książki, Perkowska słusznie zauważa, że z perspektywy filozofii Levinasa postmodernistyczna wizja kultury i – dodajmy – człowieka jawi się jako szum chaosu i nicości pochłaniający ludzki byt. I choć postmodernistyczne koncepcje przygotowują niejako grunt do powstania „nowego człowieka”, to jednak, zdaniem Autorki, sensowniej jest pozostać na razie przy człowieku w dotychczasowej postaci (s. 300).

Lektura książki Haliny Perkowskiej pozwala przede wszystkim zauważyć ogrom pracy, jaki wykonała. Należy bowiem pamiętać, iż teksty postmodernistycznych autorów są trudne do jednoznacznej interpretacji. Autorka zastosowała w swoim wykładzie trudną, właściwą ponowoczesnej filozofii narrację, co pozwala, nie bez wysiłku intelektualnego, wnikać w ducha prezentowanych poglądów. Wielką zaletą książki jest też ukazywanie ewolucji myśli filozoficznej, która doprowadziła do obecnego stanu kultury. I tak poruszenie w drugim rozdziale problematyki najnowszej filozofii języka pozwala właściwie rozumieć w dalszych partiach książki kwestię „postmodernistycznych gier językowych” czy „postmodernistycznej zabawy tekstem”. Jest zatem praca Perkowskiej prawdziwym laboratorium najnowszej myśli filozoficznej. Nade wszystko jednak, przez cały tok wywodu realizowane jest konsekwentnie główne założenie pracy, którym jest wskazanie na materialistyczne nachylenie wszelkich doktryn i koncepcji ponowoczesnej filozofii, a także trafne wychwytywanie ich niekonsekwencji, iż uciekając przed metafizyką, koncepcje te popadają, jak to określa Autorka, w „materialistyczne przesadzenie metafizyczne”.

Lektura prezentowanej książki wydaje się nieodzowna dla każdego humanisty, który za cenę trudu jej lektury (gęsty tekst filozoficzny) chce lepiej zrozumieć meandry współczesnej kultury.