

Iwona Lorenc

Estetyczny wymiar społeczno-kulturowego fenomenalizmu Michela Maffesolego¹

Późnonowoczesne „odczarowanie świata” przejawia się między innymi jako utrata bezpieczeństwa ontologicznego i wiary w powodzenie idei, kierujących człowieka ku przyszłości, w szansę realizacji uniwersalistycznych projektów o charakterze teleologicznym. Nihilistyczny wymiar odczarowania świata – zauważa Friedrich Nietzsche, a za nim Martin Heidegger – nie oznacza bowiem zwykłej negacji pozorów, zwykłego rozczarowania faktem, że rzeczywistość nie nadąży (nie podąży lub nie stoi) za systemem przekonań i wartości. Nihilizmem jest przede wszystkim odkrycie, że dzieje się ona – nie inaczej niż – jako porząd właśnie, poprzez pozorne systemy przekonań i wartości; że odtąd, wraz z procesami odczarowywania świata, dotychczasowy system założeń i wartości nie może już pełnić funkcji, metafizycznie rozumianych, podstawy i celu; że w sensie ontoteologicznym jest ono bez-gruntem (*Abgrund*).

I Nietzsche, i Heidegger przekonują nas zarazem, że tylko droga odrzucenia iluzyjnych „zabezpieczeń”, które podsuwa człowiekowi późnonowoczesna organizacja świata, przeżycie i przemyślenie własnej

¹ Tekst jest poszerzoną i zmienioną wersją rozdziału mojej książki *Minima aesthetica. Szkice o estetyce późnej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Scholar, 2010.

bezdumności, własnego bez-miejsca, paradoksalnie – jako wyzwanie do heroicznego wysiłku i ryzyka zrozumienia – prowadzi do odbudowania ludzkiej godności i zdomowienia w byciu. Namawiają nas do godnego i heroicznego przejścia tej drogi, którą w dużej mierze żłobi i kształtuje – poszerzający się udział owej „bezpodstawności” w egzystencjalnych i kulturowych doświadczeniach współczesnego człowieka, skłaniają do przeżywania z podniesionym czołem naszej pogłębiającej się bezdomności i utraty metafizycznego gruntu. Jeśli owej utraty podstaw nie można przezwyciężyć (nawet w tym znaczeniu, jakie pojęciu przezwyciężenia – *Überwindung* – nadał Nietzsche), można i trzeba je przeboleć (w tym znaczeniu, jakie pojęciu *Verwindung* nadają późny Heidegger, Vattimo czy Maffesoli). Nihilizm jest tym, co należy przepracować, co należy przemyśleć i zaakceptować. Jest w owej *Verwindung* coś ze stoickiego *amor fati* (mimo iż Vattimo, z uwagi na swą koncepcję religijności na przykład, wzbraniałby się przed takim porównaniem): zrozumienie, zgoda, a nawet (u Maffesolego) – radość z przeżywania tego, co będąc dane „tu i teraz”, przejawia swą przejściowość i niewystarczalność.

Tak rozumiany nihilizm to nie tylko postawa egzystencjalna i stanowisko filozoficzne, to postawa późnonowoczesnej kultury. Jeśli można mówić o wspólnym mianowniku tych postaw i nastawień, to jest nim swoiście pojęty fenomenalizm: świat odczarowany jest przeżywany przez współczesnego człowieka jako fenomen. To pojęcie fenomenu najbliższe jest charakterystyce, jaką znajdujemy w siódmym paragrafie *Bycia i czasu* Heideggera². W odczarowanym świecie przeżywanie świata jako tego, co w Heideggerowskim rozumieniu „zjawia się”, nie skłania nas do pytań o przejawiającą się, ukrytą pod zjawiskiem, istotę rzeczy; nie dociekamy tego czegoś, co mogłoby nam umknąć, gdybyśmy porzucali na doświadczeniu zjawiska; nie pytamy o to, co wcześniej, pod lub ponad sferą fenomenu. Zarazem owa „nieobecność podstawy”, wpisana w samo przejawianie się fenomenu (jak trafnie określa to współczesna fenomenologia, na przykład Maurice’a Merleau-Ponty’ego, owo *percipi* wpisane w *esse*) jako różnica, jego wewnętrzna nietożsamość, nadaje mu strukturę czasową, dynamizuje go. Świat fenomenalny nie wymaga

² „Musimy zatem przyjąć takie oto znaczenie wyrażenia «fenomen»: to, co-się-samo-w-sobie-ukazuje, to, co widoczne. Owe *fainomena*, «fenomeny», są zatem ogółem tego, co wyjawione lub co może zostać wydobyte na światło, a co dla Greków było często po prostu tożsame z *ta onta* (byt)” – Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 40.

uzasadnienia i celu poza sobą samym; jest zarazem doświadczany jako płynny, dynamiczny, wewnętrznie nietożsamy.

Fenomenalizm ów oznacza inny sposób doświadczania czasu niż ten, jaki zakładała postawa nowoczesnej metafizyki. Przeszłość przestaje pełnić rolę nawarstwiającego się zbioru śladów obecności, substancjalnie rozumianego bytu, który – przejawiając się dziejowo – potwierdzałby swą tożsamość. Można teraz postrzegać przeszłość – dzięki „ruchomej armii metafor” – jako baśń, jako wciąż powtarzaną w nowych wersjach narrację. Staje się ona przedmiotem interpretacji, a zadania fenomenologii spotykają się w polu jej interpretowania z zadaniami hermeneutyki. Zmienia się też stosunek do przyszłości: to nie spektrum możliwości, które mogą być urzeczywistniane w aktach projektującej aktywności podmiotu (w jego jednostkowo-ludzkim lub bytowym znaczeniu); fenomenalizm nie jest otwarty na przyszłość w tym znaczeniu, w jakim jest ona pojmowana jako przestrzeń projektowania własnego losu i manipulowania tym, co ma nastąpić. Jest to raczej postawa otwartości na zdarzenie się tego, co będzie i szacunku dla faktyczności tego, co się wydarzyło. Na miejsce Chronosa wkracza Kairos.

To kulturowe i filozoficzne, w założeniach i tezach fenomenalistyczne, nastawienie do świata w równym stopniu cechuje strategię „ucieczkowe”, co „heroiczne”. Między „mitopoetycką ucieczką”, którą Jürgen Habermas zarzuca Martinowi Heideggerowi w pracy o filozoficznym dyskursie Nowoczesności, a postawą „przebolenia” nie ma ostrej alternatywy. W kulturze późnej Nowoczesności, głównie z uwagi na jej zmedializowany charakter, te dwie strategię radzenia sobie z procesami odczarowania świata przenikają się wzajemnie i często sobie towarzyszą.

Przykłady owego przenikania się strategii w planie fenomenów społeczno-kulturowych opisuje i bada Michel Maffesoli, kładący szczególny nacisk na ich związek z procesami estetyzacji. Odsuwając na bok dyskusje o charakterze światopoglądowym (przede wszystkim z fascynacją Maffesolego ruchami New Age, być może zbyt daleko posuniętą), trzeba przyznać, że mało kto ze współczesnych – po Georgu Simmlu i Walterze Benjaminie – jest badaczem równie wrażliwym na konkretne sposoby radzenia sobie współczesnego człowieka z problemami odczarowania świata.

Powołuje się on nie tylko na Simmla i Benjaminia; również na inspirację fenomenologicznym „światem życia”, niesprowadzalnym – w jego ujęciu – do struktur racjonalności, lecz wymagającym odwołania się do opisów porządków „obrazowego” i emocjonalnego. Opis

taki wymaga – podkreśla w *Éloge de la raison sensible* – użycia rozumu innego typu niż ten, który stał u podstaw dyskursu racjonalności zachodniej metafizyki, a mianowicie – wymaga on odwołania się do „rozumu zmysłowego”: „Analiza nasza” – pisze we wspomnianej książce – „będzie analizą z innego porządku: dokonując ostrożnej krytyki abstrakcyjnego rozumu, spróbuje ona, już śmieiej, uchwycić rozum zawarty w społecznych fenomenach, następnie zaś zaproponuje ona, *crescendo*, wydobyć subtelnej kwestii przeżywanego doświadczenia, tematyki wyrażanego w nim wspólnego zmysłu oraz tematyki tego, co zmysłowe jako znamienia Ponowoczesności”³. Kantowskie rozwiązanie problemu podstaw estetycznego porozumienia, dostrzeżenie uniwersalności tego porozumienia jako *sensus communis* znajduje u Maffesolego potwierdzenie i rozwinięcie poza horyzontem estetyki psychologicznej; jest ono badane w kategoriach społeczno-kulturowego fenomenu.

Istotne jest tu przesunięcie perspektywy, z jakiej widziany jest ów problem odczarowania świata: z filozoficzno-poznawczej na społeczno-kulturową w ich fenomenalnym wymiarze. W *Le réenchantement du monde* Maffesoli pisze o procesach ponownego zaczarowania świata jako o fenomenach społecznych, jako o przeżywanym doświadczeniu, którego nieodłączną stroną jest samoukazywanie się: chodzi o doświadczenie kolektywnego bytu, o przyjemność i pragnienie „bycia razem” poprzez to, co dane do widzenia, co „ukazane”⁴.

Maffesoli twierdzi w tej właśnie książce, iż w planie społeczno-kulturowym, głęboko przenikniętym przez procesy estetyzacji, *Verwindung* przechodzi w postać ponownego zaczarowania świata, gdzie mieszają się strategie „heroizmu” i „ucieczki”, o których wspomniałam. Nowy stosunek do czasu, koncentracja na przeżyciu chwili, towarzyszy mobilności form nowego zaczarowania świata, ich płynności i doświadczeniu braku ich ontoteologicznego umocowania. Takie sposoby radzenia sobie, przez współczesnego człowieka, z doświadczeniami „utrąty podstaw” są – w ujęciu Maffesolego – zarówno nowymi sposobami zaczarowania świata, jak i formami dystansu do jego zaczarowania: świadomość braku ontoteologicznego zakorzenienia kulturowych doświadczeń zestetyzowanej rzeczywistości nadaje im już to rysy ironicznego dystansu, już to cechy płynności i fikcji, zabarwia często aksjo-

³ Michel Maffesoli, *Éloge de la raison sensible*, Paris: Grasset, 1996, s. 19.

⁴ Por. Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris: Table Ronde, 2007, s. 40–43.

logicznym indyferentyzmem lub skłania do zatracenia się w „tu i teraz” przeżycia.

Z kolei w *Czasie plemion* Maffesoli odwołuje się do, ukutej przez Edgara Morina, kategorii „partycypacji estetycznej”, która dobrze oddaje charakter powyższych fenomenów. Kategoria ta oznacza współlistnienie postaw partycypacji i dystansu. „Zachowując się «tak jakby»” – pisze Maffesoli – „uczestniczymy w zbiorowej grze, która przypomina, że coś takiego jak «wspólnota» mogło niegdyś istnieć, a może też – będzie mogło istnieć. Wchodzą tu w grę równocześnie estetyzm i drwina, uczestnictwo i rezerwa”⁵. To połączenie partycypacji (wyrażającej się w emocjonalnym zaangażowaniu) oraz dystansu, cechujących współczesny neotrybalizm (współczesną nową plemiennosc), pozwala w nim dojrzeć elementy zjawiska estetycznego.

To, co estetyczne, ma u Maffesolego cechy *sensus communis* w znaczeniu wspólnego odczuwania, wspólnej emocjonalności, która jest zarazem emocjonalnością „smakującą”, oceniającą i, w tym aspekcie, zakłada ona dystans. W swoim rozumieniu estetyczności Maffesoli odwołuje się do prac Theodora Adorno i Maksa Schelera. Pierwszy – twierdzi – pokazuje, że tak rozumiana estetyczność jest wehikulem nietożsamości, sposobem na emancypację z rzeczywistości ulegającej „przymusowi tożsamości”⁶. Drugi zaś wskazuje na ważność funkcji emocjonalnej w tworzeniu się i dzianiu się fenomenów społecznego życia. Nowe plemienne wspólnoty (tworzące się na bazie wspólnych zainteresowań – wspólnoty internetowe, grupy subkulturowe, wspólnoty koleżeńskie związane z miejscem pracy czy nauki itp.) podlegają estetyzacji w tym znaczeniu, iż ich siłą konstytuującą jest więź emocjonalna przynależności do grupy, ale też jednocześnie rozpoznawana i oceniana estetycznie jest sama forma tego uczestnictwa. To połączenie identyfikacji i dystansu (poczucia „zadomowienia” i obcości) umożliwia płynność partycypacji w nowych wspólnotach plemiennych, a stąd – ich względną nietrwałość. O płynności neotrybalizmu, jego tymczasowości, emocjonalności i zarazem o przekraczaniu zasady indywidualności w silnym, emocjonalnym utożsamianiu się jednostki z grupą, Maffesoli pisze na przykładzie kontrkultury kalifornijskiej i europejskich komun studenckich z lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Charakterystyczne dla

⁵ Michel Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, red. Barbara Fatyga, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008, s. 89.

⁶ Por. tamże, s. 120.

nich miało być też migrowanie z jednej grupy do drugiej. Estetyka tych grup byłaby „metodą wspólnego odczuwania oraz metodą rozpoznawania siebie”⁷.

Byłoby to „bycie razem bez celu” nowej plemienności, które francuski badacz charakteryzuje w kategoriach „czystej formy”, nawiązując do pojęcia formy w socjologii formalnej Georga Simmla, ale – co tu równie ważne – w analogii do formy artystycznej: „Tak, jak forma artystyczna tworzy się w oparciu o wielość rozmaitych zjawisk rzeczywistych i fantastycznych, tak forma społeczna może być szczególnym tworem wyrastającym z drobniutkich faktów bieżącego życia. Proces ten więc czyni ze wspólnego życia czystą formę, wartość samą w sobie. [...] Z tego punktu widzenia życie można uważać za zbiorowe dzieło sztuki – nawet jeśli jest ono w złym guście, kiczowate, folklorystyczne czy wręcz stanowi jeden z przejawów współczesnej rozrywki masowej”⁸.

Współczesne formy życia społecznego podlegają więc procesom estetyzacji i teatralizacji. Dzisiejsza kultura – jak zauważa Maffesoli za Bergsonem w *Le réenchantement du monde* – to „maszyna do wytwarzania bogów”, maszyna, której materią są zbiorowe mity i archetypy, zbiorowe ekspresje uczuć: od miejskich form teatralizacji życia po Internet, wciela ona w życie to, co ponadosobowe, kolektywne. Współczesna muzyka, teatr, sport, turystyka są formami manifestowania się sił ukrytych przed indywidualną świadomością podmiotu, wymykających się formule twórczości podmiotowej. Maffesoli włącza się w żywą dyskusję na temat ponowoczesnego podmiotu, a jego własna propozycja sytuowałaby się, jak przypuszczam, blisko koncepcji podmiotu transwersalnego Wolfganga Welscha. Jak zauważa Maffesoli, współcześnie jesteśmy świadkami przeobrażania się tradycyjnej formuły jednostkowego podmiotu w „personę”, na którą składa się wielość ról społecznych, „masek” i sposobów wizualizowania tego, co przed indywidualną świadomością ukryte, a co jest swoistym wehikułem treści kolektywnych.

Generalnie – podkreśla – te fenomeny, których konstytutywną siłą są przeżycia przekraczające granice jednostkowych świadomości i zapewniające pewien rodzaj emocjonalnej komunikacji, nie wymagają odniesienia do substancjalnie pojmowanych podmiotów (do substancjalnego Ja i substancjalnego Drugiego). Swoista alchemia porozumienia, która je cechuje, jest wyrazem ukrytej witalnej mocy społecznej albo też „porządku organicznego”, przysługującego „światu życia”. Odwołując

⁷ Tamże, s. 123.

⁸ Tamże, s. 129.

się w wielu miejscach swych analiz do retoryki tego, co dionizyjskie, Maffesoli nie ukrywa swych inspiracji nietzscheańskich w diagnozowaniu postaci, form ponownego zaczarowania świata. Byłyby one sposobem przywrócenia kulturze utraconej witalności. W tym aspekcie jego diagnoza społeczno-kulturowych przejawów estetyczności zbliżona zdaje się jest do współczesnych wersji estetyki pragmatycznej. Nie przypadkiem Michel Maffesoli i Richard Shusterman diagnozują podobne fenomeny estetyczne z dziedziny kultury popularnej (na przykład jazz, hard rock, rap).

Estetyzm współcześnie wiąże się także z sensualizmem, bowiem – jak zauważa Maffesoli – następuje dziś przejście od indywidualizmu i racjonalizmu do sensualizmu: od Ja myślącego do Ja percypującego. Pociąga to za sobą przechodzenie od ideału form porozumienia – uniwersalizujących, ponadczasowych i ponadprzestrzennych – do „zlokalizowanych” czasowo i przestrzennie relacji proksemicznych. Maffesoli używa pojęcia „proksemia” w znaczeniu tego, co zarazem bliskie i pozostające w relacji do danego otoczenia. Termin ten łączy zjawisko wykorzenia z otoczenia, na rzecz przynależności abstrakcyjnej, z konkretnością i bliskością relacji. Chodzi tu o przestrzeń i czas przeżywane. Przeżywany konkret, który staje w centrum uwagi badacza, „poszerza się wraz z tym, co go otacza”⁹. Współistnienie, „to wspólne uczestnictwo, ten *Lebenswelt*, świat życia, zakorzeniony jest w wartościach proksemicznych, które faworyzują intensywność relacji”¹⁰. Więź budowana dzięki Internetowi czy telefonom komórkowym – zauważa francuski badacz – jest relacją konkretną i abstrakcyjną zarazem, otacza ją swoista „aura” porozumienia („aura prawdziwego duchowego zjednoczenia”). Odradzający się *homo aestheticus*, o którym pisze Maffesoli przy okazji analizowania tego typu więzi, wymyka się nowoczesnemu antropocentryzmowi oraz jego teoretycznym narzędziom: substancjalizmowi, subiektywizmowi, kategorii samoświadomości. Przede wszystkim wymyka się „logice tożsamości”.

Nowe formy zaczarowania świata nie poddają się tradycyjnej filozoficznej kwalifikacji, są mieszaniną reanimowanego pierwotnego witalizmu i technologiczno-kulturowego wyrafinowania, dionizyjskiego zatracenia się w przeżyciu i estetycznego dystansu. „Nasza własna *Philosophenweg* – deklaruje autor *Czasu plemion* – biegnie przez plaże pełne ludzi na «płatnych urlopach», przez wielkie sklepy poruszane furia

⁹ Tamże, s. 53.

¹⁰ Tamże, s. 115.

konsumpcji, przez burzliwe widowiska sportowe, przez obojętny tłum, stanowiący płataninę bez określonego celu. Wydaje się, że Dionizos – w różnych postaciach – przeniknął je wszystkie. Poruszone przezeń plemiona prezentują obraz niespokojnej dwuznaczności: nie gardząc bynajmniej najbardziej wyrafinowaną technologią, są zarazem nieco barbarzyńskie¹¹.

Fenomeny, o których pisze Maffesoli, są raczej zgodą na metafizyczną bezpodstawność przeżywanego świata, raczej – pogodnym, czasem radosnym przeżywaniem płynności form jego ponownego zaczarowania – niż heroicznym Nietzscheańsko-Heideggerowskim zagładaniem w oczy niebezpieczeństwu, jakie miałyby ze sobą nieść usuwanie się metafizycznych podstaw. Heideggerowska *Verwindung* ulega u Maffesolego wyraźnej ewolucji: w tej wersji „przebolenia” braku podstaw mniej jest bólu i heroizmu, więcej – pogodnej zgody na to, co się człowiekowi przydarza, na fenomeny jego świata i wpisane weń doświadczenia, przede wszystkim te, które przywracają człowiekowi radość istnienia.

Należałoby zwrócić uwagę i na inny, niemniej ważny aspekt przeprowadzanych przez Maffesolego opisów. Dotyczą one przejawów „przebolenia metafizyki” jako fenomenów społecznych i kulturowych w ich zmedializowanej, umasowionej, zdemokratyzowanej wersji, zasadniczo różniącej się od przykładów postoickiego arystokratyzmu duchowego Nietzscheańskiej *Überwindung* czy Heideggerowskiej *Verwindung*. Maffesoli nie odcina się od tych przejawów *Lebensweltu*, które często umykały uwadze filozofów, estetyków, badaczy kultury lub poddawane były przez nich procedurom naprawczej perswazji – jako kulturowo-obyczajowa *hybris* późnej Nowoczesności. Nie ucieka od opisów codzienności, konkretności, instrumentalności a nawet banału, trywialności i „zła” współczesnego świata¹², od popularnych, „niskich” przejawów kultury wraz z jej nowymi mitami i rytuałami. Współczesna *Verwindung* przebiega u niego bowiem również, a może przede wszystkim, przez te formy życia społeczno-kulturowego.

Według Maffesolego późnonowoczesna, zmedializowana kultura umożliwiła nowe formy uniwersalizacji życia zbiorowego, wymusza nową formułę podmiotu, zaciera granice wyznaczone przez nowoczesny indywidualizm. Zarazem wypracowuje ona postawę gotowości

¹¹ Tamże, s. 61.

¹² Por. Michel Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion, 2002.

przyjmowania rozmaitych wersji przeżywanych światów, nie pozwalając na stałe, ani nawet na dłużej przywiązać się do żadnego z nich; stałe pozbawia złudzeń i oczekiwań co do stabilności którejś z tych wersji.

Nowe, kulturowo-społeczne zaczarowanie świata, będące w istocie bezustannym jego odczarowywaniem, nie stoi – tak jak dawna wizja świata zaczarowanego – poza demystyfikującą świadomością filozoficzną jako jedynym miejscem wglądu w prawdę. Filozof, którego zadania przechodzą płynnie w zadania socjologa kultury czy estetyka, rejestrując wspomniane fenomeny i poddając je hermeneutycznej interpretacji, jest świadom, że jego własne myślenie jest częścią tych procesów i ich przejawem. Nie jest on już, arystokratycznie oddzielonym od tłumu zagubionych, przywódcą duchowym ani prorokiem. W tym znaczeniu *Verwindung* jest również „zgodą na” i przeboieniem tego, co – towarzysząc utracie podstaw – faktycznie na naszych oczach się dokonuje: detronizacji filozofa z powyższej funkcji. Nowe wersje fenomenologii i hermeneutyki zdają się potwierdzać to spostrzeżenie.

W konkluzji szkicu wyrażę swój dystans nie tylko wobec autora *Czasu plemion*. Rozwijana przez niego dionizyjska wizja kulturowej heterotopii i nowej, uwolnionej od podstaw, polimityczności ujawnia słabość założeń, które – jak to postrzegam – Maffesoli podziela z Giannim Vattimo. Aby te założenia wydobyć, sięgnę do sformułowań *Społeczeństwa przejrzystego* Vattimo: „Doświadczenie estetyczne społeczeństwa masowego – zawrotne mnożenie się rodzajów stwarzającego światy «piękna» – jest prawdopodobnie głęboko zmienione przez fakt, że także unitarny świat, o jakim z taką wiarą mówiła nauka, okazał się mnogością różnych światów”¹³. Doświadczenie wspólnotowości spełnia się jako doświadczenie tej mnogości światów, a „estetyczna utopia spełnia się jako heterotopia”¹⁴.

Związek idei wspólnotowości z kulturowym polimorfizmem i w połączeniu z kresem indywidualizmu, który miał swe źródła w koncepcji tożsamości jednostkowej podmiotu, to zresztą myśl, którą Vattimo i Maffesoli dzielają z innymi postmodernistycznymi filozofami, na przykład z Welschem czy Lyotardem. Skutki estetyzacji późnonowoczesnego doświadczenia mogą być – jak widzi to Vattimo – pozytywne: od pewnego czasu człowiek naszej kultury „niczym turysta wędruje po ogrodzie historii i jak w magazynie masek teatralnych szuka wciąż no-

¹³ Gianni Vattimo, *Społeczeństwo przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, 2006, s. 78.

¹⁴ Tamże, s. 79.

wych przeobrażeń”¹⁵. Efektem jest otwarcie perspektyw innych kultur i innych ludzkich światów. W efekcie zmienia się sposób przeżywania przez nas – naszej własnej egzystencji.

Pozytywne skutki estetyzacji postrzegane są przez włoskiego filozofa w Heideggerowskiej perspektywie *Verwindung* rozumianej jako przebolenie metafizyki. Nowe formy sztuki, pozbywającej się bagażu treściowego, związanego z tradycyjnym, zakorzenionym metafizycznie sposobem postrzegania świata, między innymi zespół zjawisk, które Vattimo nazywa „wyzwoleniem ornamentu w sztuce” (a jest to kategoria, którą można umieścić zarówno obok intuicji „czystej formy”, jak i „logiki powierzchni”) – pozwala na nowy sposób doświadczania bycia: „jego ontologiczna doniosłość polega na odciążeniu bycia”¹⁶. W tym ujęciu „ornamentalna” strona kultury masowej nabiera sensu pozytywnego doświadczenia, pozwalającego odnaleźć się podmiotowi współczesnej kultury w świecie wielorakich opcji stylistycznych i wpływów. *Kitsch* tej kultury to tylko karykaturalne ślady – odziedziczonych przez nią po tradycji metafizycznego piękna – pretensji do obowiązywalności określonych stylistycznych kanonów i nie powinien on przesłaniać znacznie głębszego znaczenia procesów estetyzacji, zachodzących w kulturze masowej późnej Nowoczesności.

Ten Vattimowski ton emancypacyjny, próba przypisania kulturze masowej misji „odciążania bycia”, trącą utopizmem i idealizmem. Filozof zdaje się nie dostrzegać zagrożeń ze strony aksjologicznego indyferentyzmu, jakiego często dziś doświadczamy. Tym, co umyka mu z pola widzenia, jest istotna różnica między dwoma typami uczestnictwa w kulturze masowej: jeden – to świadome przeżywanie i przetwarzanie kulturowych mitów, w których jesteśmy zanurzeni (a których przykładem mogłyby być chociażby działania artystyczne Andy Warhola czy Zbigniewa Libery), drugi – to bezrefleksyjne zonglowanie „puzzlami”, podsuwanymi nam w warunkach medialnego spłaszczenia kulturowych opcji. Jest to różnica między dramatyczną, trudną, lecz artystycznie płodną świadomością „braku podstaw”, a „bylejakością” napędzaną przez mechanizmy komercjalizacji. Tym, o czym trzeba dziś wciąż przypominać, jest – jak słusznie zauważa Stefan Morawski, żywo zaniepokojony dzisiejszym permisywizmem i konsumpcjonizmem oraz powszechnością postawy ludyczno-rozrywkowej – brak miary między tym, co dobre i co złe, zarówno w sensie estetycznym, jak i etycznym.

¹⁵ Tamże, s. 80.

¹⁶ Tamże, s. 81.

Lyotardowsko-Lévinasowskie nawoływanie do etycznego otrzeźwienia i wybudzenia ze stanu oszołomienia, z fascynacji estetyczną wolnością od metafizycznych podstaw, w którą niekiedy popada kultura postmoderny (oraz myśl postmodernistyczna) jest w tym świetle zasadne i niezwykle potrzebne.

Konkludując: stosunek takich filozofów, jak Welsch czy Vattimo do współczesności cechuje wewnętrzna sprzeczność. Trafnie pisze o niej autor *Niewdzięcznego rysowania mapy*: „Refleksja filozofująca, także postmodernistyczna – właśnie dlatego, że jej pożywką jest niepewność, niepokój, dystans krytyczny (między innymi i do własnych przekonań) – nie godzi się ze *status quo*. Jednocześnie zaś – i to stanowi jedną z jej uderzających właściwości – chciałaby świat ów przyjąć jaki jest, bez żadnego «ale», bez jakiegokolwiek *caveat*”¹⁷.

¹⁷ Stefan Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury*, Toruń: Wydawnictwo UMK, 1999, s. 266.