

Artur Żywiołek

Religijny mit nowoczesności: od wyjścia do wygnania i z powrotem – przegląd stanowisk i zarys problemu

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 7, 39-52

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Artur Żywiolek

Akademia im. Jana Długosza
Częstochowa

RELIGIJNY MIT NOWOCZESNOŚCI: OD WYJŚCIA DO WYGNANIA I Z POWROTEM – PRZEGLĄD STANOWISK I ZARYS PROBLEMU

Religijna nowoczesność wydaje się sformulowaniem nieadekwatnym do tezy o świeckim charakterze modernistycznego projektu kultury. Pogląd ten, choć banalny¹, zdaje się wyrażać przekonanie o zaniku i rozpadzie wierzeń religijnych, praktyk symbolicznych pod wpływem nowoczesnej *ratio*, która w sposób ostateczny dokonała odczarowania kultury na skalę dotąd niespotykaną². *Entzauberung* (odczarowanie) ludzkiego myślenia, uwolnienie go spod władzy metafizycznych opresji wydawało się aktem wyzwolicielskim. A jednak proces sekularyzacji nie postępuje w jednym kierunku. Jeśli za nowoczesność uznać okres ostatnich dwustu lat, to w jego obrębie da się wskazać kilka istotnych faktów świadczących o religijnej etiologii mitu założycielskiego nowoczesnej Europy. Są to po pierwsze zagadnienia związane z koncepcją podmiotowości wydziedziczonej (mit Wygnania) i odczarowanej (mit Wyjścia); podmiotowości konstytuującej się zarówno na lamentacyjnym doświadczeniu wykorzenia, tułaczki, utraty ojczyzny, jak i na paradygmatycznym goście „oświecenia”, jakim jest Wyjście z niedojrzałości, by przywołać znaną formułę Kanta. Tak oto Wygnanie jawi się jako cień i rewers Wyjścia. Drugim ważnym zagadnieniem związanym z religijnym mitem nowoczesności jest mesjanizm (świecki i metafizyczny), przyjmujący postać kulturowych narracji o zbawieniu (na ogół świeckim)³, artykułujący się w rozmaitych figurach mesjańskich (miasta bożego, rewolucji, przywódcy-mesjasza, partii, kościoła itp.).

¹ Zob. A. Bielik-Robson, *Ożywcze niepojednanie: nowoczesność jako doświadczenie religijne*. W: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska. Kraków 2006, s. 91-115. W pracy tej autorka zwraca uwagę na to, że przeciwstawienie „religii” i „sekularyzacji” wydaje się wątpliwe ze względu na istniejące inne podziały wewnątrz modernizmu, na przykład religii „mitycznej” i „eksodycznej”.

² Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków 2005, s. 9. Habermas cytuje fragment *Die protestantische Ethik* Maxa Webera, który twierdził, że odczarowanie kultury europejskiej stanowi wydarzenie bez precedensu.

³ Zob. L. Kołakowski, *O duchu rewolucyjnym*. W: idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 217-224. Teza Kołakowskiego budzi jednak liczne kontrowersje.

Do istotnych składników mitu Wygnania zaliczyć trzeba doświadczenie rozpadu wartości religijnych, idei śmierci Boga, różnorakie motywy tułaczki, wędrowki, zagłady małej i wielkiej ojczyzny, dziejowego kataklizmu, upadku, zła, pesymizmu. Z kolei rewersem tego mitu jest opowieść o Wyjściu, wpisująca się w rejestr licznych motywów, takich jak oświeceniowe odczarowanie, racjonalizacja, sekularyzacja, emancypacja, słowem transgresywny ruch ku Wolności. Obie wymienione formy opisują podobne doświadczenie ruchu w stronę nieznanego (*innego*), choć mają przeciwstawne „wektory emocjonalne”: lament i entuzjazm, co, jak zauważa Agata Bielik-Robson, przenikliwie uchwycił John Milton⁴. A jednak samo Wyjście rozumiane jako proklamacja wolności, totalne odczarowanie wszelkich form niewoli, wyjście-z-niedojrzałości uwikłane jest w specyficzny paradoks. Negacja wyobraźni mitycznej sama tworzy mityczną historię. Wyjście prowadzi bowiem do Wygnania i z powrotem, do „przechwycenia” przez Mit:

U Horkheimera i Adorno niepojednanie Mitu i Wyjścia przybiera postać tragiczną. Wyjście, pragnąc otwarcia, nowości, pojedynczości zdarzeń (estetyki) historii wydaje walkę Mitowi, który mści się dopadając Wyjście od środka, znów powoli zamieniając je w Mit, czyli nowoczesne zmechanizowane społeczeństwo zachodnie z jego powtarzalnością, cyklicznością i monotonią: nieuchronnym rezultatem tego niszczonego starcia jest totalne odczarowanie obu typów sacrum, które zawiesza nowoczesność w metafizycznej próżni⁵.

Wyjście stanowi w przywołanym fragmencie odpowiednik negacji Mitu, oznacza więc dynamiczny proces rozpadu narracji mitycznych, które to, co niepowtarzalne i nieredukowalne, na przykład ludzkie jestestwo, wpisują bądź redukują do jakiejś uniwersalnej całości (kosmosu, Boga, natury, państwa, idei). Tragizm Wyjścia bierze się jednak stąd, że ruch-ku-wolności wiąże się ściśle z brakiem jakichkolwiek śladów (Jahwe objawia się na pustyni), błędzeniem, odrzuceniem „bezpiecznego” systemu myślowego, a tym samym prowadzi do powtórnego zaczarowania, które euforyczne przeżycie Wyjścia zmienia ponownie w tragiczne „kolisko” Mitu Wygnania. *Wiederbezauberung* (ponowne zaczarowanie) motywowane jest zapewne egzystencjalno-psychologiczną potrzebą zrozumienia niezwykłego i niepowtarzalnego Wydarzenia i jego opisu w narracji porządkującej i wyjaśniającej. Tak oto pragnienie „hermeneutycznego” sensu, pragnienie włączenia partykularności w sens uniwersalny prowadzi do utraty *arche*: źródłowego i niepowtarzalnego znaczenia. Wyjście jest Wydarzeniem *par excellence*, pisze André La Cocque :

W świadomości Izraela Wyjście inauguruje nie tylko jego historię jako ludu (po raz pierwszy Izrael zostaje nazwany *am*, narodem), ale także odkupienie świata. Wyj-

Czy logika binarnej opozycji (sakralny/świecki) jest adekwatna do złożonego procesu powstania i zanikania narracji mesjańskich i teologii politycznej przenikniętej dyskursem teologicznym? Przeciwnie stanowisko reprezentuje w swoich publikacjach Agata Bielik-Robson, która nie zgadza się na prosty podział, wynikający z gramatyki antynomii oraz idei Ładu. Mesjanizm stanowi raczej nazwę Wydarzenia radykalnie anarchicznego, rewolucyjnego, znoszącego geometryczny z ducha (*l'esprit geometrique*) projekt Utopii jako Ładu.

⁴ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków 2004, s. 77.

⁵ Idem, *Ożywczce niepojednanie...*, s. 114.

ście z Egiptu prowadzi do Ziemi Obiecanej, mikrokosmosu i „przyczółku”, od którego całe stworzenie rozpoczęło swoje przemienienie w Królestwo Boże. Wyjście jest przeto *W y d a r z e n i e m par excellence*, historycznym dniem zwycięstwa, dniem, w którym świat zmienił się w sobie na wieczność. Dla umysłu greckiego »świat jest wieczny. Nie może mieć celu. Może tylko być [...] Ogólnie rzecz biorąc, dla Greków nie jest ważne ani stawanie się, ani posiadanie, ani możliwość, ani wola, ale bycie«⁶. Tutaj właśnie, gdy chodzi o problem metafizyczny, różnica między Atenami a Jerozolimą jest najgłębsza. Podczas gdy pozostający pod tak silnym wpływem hellenizmu Żyd, jakim był Moses Mendelssohn, proponuje Wj 3, 14 tłumaczyć jako »Jestem Bytem, który jest wieczny«, Majmonides chce, żebyśmy myśleli o Bogu jako podmiocie mającym cel, a nie o bycie mającym istotę [...]. Bóg jest tym, co Bóg czyni⁷.

Wyjście, główne żydowskie Wydarzenie, sytuuje się w opozycji do greckiego. W podobnym tonie o różnicy między ateńskim a jerozolimskim modelem kultury i stylem myślenia wypowiadał się Lew Szestow⁸, który, pisząc o przekształceniu Objawienia w prawdy oczywiste, konkluzywne, dostrzegł zarys choroby trwającej kulturę Europy; choroby wynikającej z pragnienia (pokusy) wiedzy ostatecznej, pewnej.

Często jednak mianem Wyznania obejmuje się zbyt rozległy obszar zagadnień. Wyznanie staje się niemalże synonimem „wszelkiej utraty i każdego wyobcowania”, podczas gdy jest to nazwa pewnego dynamicznego procesu⁹ – stąd pokrewieństwo z biblijnym mitem Wyjścia jako obrazem tego procesu. Wyznanie jest figurą alienacji i utraty (rozpadu tożsamości), kompleksem różnorodnych duchowych i kulturowych stanów i jako takie staje się specyficznym symptomem (i syndromem) nowoczesności. U podstaw tego syndromu znajduje się idea autonomicznej jaźni, swoisty proces „wyjścia” jednostki ludzkiej z opresji Mitu, z mowy Całości podporządkowującej sobie wszelkie partykularyzmy. Czy idea wyzwolonej podmiotowości oznacza „pokusę” Nowego Porządku, pragnienie utopii, ładu? A może przeciwnie: idea autonomicznego ja prowadzi do negacji, buntu i w tym sensie wpisuje się w wersję biblijnego Wyjścia jako grozy błędzenia, braku śladów, niepewności i nicości pustyni?

Paul Ricoeur ujmował związek Wyjścia i Wyznania w kontekście teologii dziejów, zwracając przy tym uwagę na Upadek, jako katastrofę „inaugurującą” czas błędzenia i banicji:

[...] symbole egipskiej niewoli i wyjścia z Egiptu czyli Exodusu, które zostały następnie wzmocnione historycznym doświadczeniem babilońskiego Wyznania oraz gorącą nadzieją wielkiego Powrotu, ożywiających wielkich proroków Wyznania [...] sym-

⁶ André La Cocque cytuje w tym miejscu pracę Kostasa Papaioannou'a *Nature and History in the Greek Conception of the Cosmos*.

⁷ A. La Cocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska. Kraków 2003, s. 332.

⁸ Zob. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. oraz wstępem i przypisami opatrzył C. Wodziński. Kraków 1993.

⁹ Zob. J. Świąch, *Homo exul, czyli przygody nowoczesności*. W: idem, *Nowoczesność. Szkice o literaturze polskiej XX wieku*. Warszawa 2006, s. 92-191.

bolizm ten, bezpośrednio związany z żydowską teologią dziejów, znajduje swój czysto mityczny wyraz w temacie banicji niedającym się oddzielić od opowiadania o upadku. Upadek inauguruje czas banicji, błądzenia i potępienia, symbolizowany kolejno przez wygnanie Adama i Ewy z Raju, błądzenie Kaina, rozproszenie budowniczych wieży Babel oraz potopowe zniszczenie. Nie można tedy powiedzieć, iż temat wygnania nie ma nic wspólnego z tematem upadku; wspólnym mianownikiem jest »przekleństwo«: rzec można, że w sensie biblijnym niewola jest dla wygnania duszy tym, czym Exodus Żydów jest dla odyssey duszy ujętej na modłę orfików¹⁰.

„Odyseja duszy”, archaiczny mit zachodniej cywilizacji, zawiera zapis ważnej intuicji, domysłu dotyczącego związku kulturowych wyobrażeń „drogi”, „powrotu”, „banicji”, „błądzenia” z tematem „upadku” i „przekleństwa”. Nieco inaczej przedstawia ten problem Jürgen Habermas, dla którego Wyjście jako wydarzenie wyzwolicielskie, polegające na odrzuceniu wiary w Mit, to „paradygmatyczna prehistoria podmiotu”, pierwotna „narracyjna” konstelacja Ja, opowieść o wyzwolicielskiej przygodzie, „euforyczny proces odczarowania”¹¹. Rozum dostarcza człowiekowi narzędzi wyzwolenia (racjonalizacja, demitologizacja, postęp technologiczny) spod władzy metafizycznych ograniczeń, aby wyzwalającą się podmiotowość następnie zniszczyć¹². Habermas, czytając *Dialektykę oświecenia* dostrzegł, że „rozum [...] został wygnany z dziedziny moralności i prawa, ponieważ wraz z rozpadem religijno-metafizycznych obrazów świata wszystkie normatywne kryteria utraciły wiarygodność w obliczu nauki”¹³. Autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* broni jednak takich aspektów oświeceniowej nowoczesności, jak sztuka, autentyzm, odrzucając totalną negację oświecenia. Pamięta bowiem, że radykalna demaskacja podstaw cywilizacji przeradza się nierzadko w nowy rodzaj fundamentalizmu.

Próba akceptacji oświeceniowego Wyjścia jako wypędzenia Mitu jest według Charlesa Taylora „ideał odpowiedzialnego rozumu wolnego od zewnętrznych autorytetów, zwyczajne spełnienie w codziennym życiu oraz powszechna życzliwość wobec innych ludzi”¹⁴. Motyw poznania i kształtowania własnej natury oznacza odrzucenie perspektywy metafizycznej i teleologicznej na rzecz „apologii codzienności”. „Zamiast szukać w świecie przejawów ładu opatrnościowego, możemy spojrzeć na niego, a także na naszą własną naturę, jak na ziemię niczyją, którą musimy poznać i zrozumieć, aby nią zawładnąć”¹⁵ – stwierdza Charles Taylor. Według niego projekt „radykalnego oświecenia” sprowadza się do trzech tez dotyczących 1) ideału odpowiedzialnego rozumu wolnego od zewnętrznych autorytetów, 2) „zwyczajnego spełnienia” w codziennym, użytecznym życiu, 3) powszechnej życzliwości wobec innych ludzi¹⁶. „Wyjście ku dojrzałości” jako euforyczny akt wyzwo-

¹⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 313.

¹¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, s. 132.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 133.

¹⁴ C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., naukowo opracował T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson. Warszawa 2001, s. 598.

¹⁵ Ibidem, s. 597.

¹⁶ Ibidem, s. 598.

licielskiej negacji religii, metafizyki i teleologii wywołuje jednak powrót (powtórzenie) tego, co uprzednio zostało stłumione. Kulminacją „radykalnego oświecenia” jest przecież *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje Condorceta*¹⁷, rozprawy, która w ostatniej, dziesiątej, części zawiera opis „światlanej przyszłości”, przyszłych postępów ducha ludzkiego:

Nadejdzie czas, gdy słońce świecić będzie tylko ludziom wolnym, nieuznającym innego pana niż własny rozum; gdy tyrani i niewolnicy, kapłani oraz ich głupie lub obłudne narzędzia istnieć będą jedynie w historii i w teatrze; gdy interesować się nimi będziemy po to tylko, ażeby litować się nad ofiarami ich przemocy lub oszustwa i aby wobec okropności ich nadużyć zachować zbawienną czujność i umieć rozpoznać i stłumić mocą rozumu pierwsze zarodki przesądów i tyranii, jeśli kiedykolwiek ośmieliłyby się jeszcze pojawić¹⁸.

Wyznaczniki Mitu oświecenia, Logosu Dziejów, dotyczą egalitaryzmu, wyzwolenia spod władzy przesądów, edukacji poznania praw natury w celu zapanowania nad nimi, wreszcie powszechnego dobrobytu. To, co zostało wyparte i stłumione, powraca jako Mit pod postacią wiary w sens i celowość świata i ludzkiej natury. Wyjście, założycielski gest nowoczesności, odrzucające mityczną niewolę starych (umarłych) bogów wypędza Mit jako myślową strukturę opartą na zasadzie podporządkowania jednostkowości mitycznej uniwersalności, zwalczą „przesady światła ómniące”, po czym powieli regułę mitycznego zaczarowania, ściślej – ponownego zaczarowania (*Wiederbezauberung*). Wyjście jako Wygnanie Mitu to odyseja nowoczesnego podmiotu. Warto jednak pamiętać, że nowoczesne Ja jest odczarowane pozornie. „Siły wytwórcze” wcielają się bowiem w mityczne bóstwa i zaczynają panować nad człowiekiem, powtarzając znaną historię od początku. Rodzi to napięcie między zdemitologizowaną pojedynczością a symboliczną i opresyjną zbiorowością, dla której „niezbędna do życia jest regenerująca siła rytualnego powrotu do źródeł”¹⁹ jako gwarancji społecznej, instytucjonalnej (symbolicznej) spójności. Max Weber zauważył, że „wielu starych bogów, odczarowanych i dlatego w postaci bezosobowych mocy, opuściło swoje groby, zmierzając do zdobycia władzy nad naszym życiem, dając znowu początek odwiecznej walce między sobą”²⁰. Paradoks odczarowania polega więc na sprzeczności między potrzebą wygnania Mitu (Wyjścia), pragnieniem wolnego i niezależnego od wpływów Ja, a utratą teźże autonomii na rzecz struktur uniwersalnych i totalizujących. Wolna i autonomiczna *ratio* podlega więc władzy powtórnego zaczarowania (*Wiederbezauberung*), ponownej mityzacji kreacyjnych możliwości rozumu. Proces wyzwalania, autonomizacji Ja może prowadzić do niebezpiecznego samowygnańca podmiotu, a to z kolei do „zapominania by-

¹⁷ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, dokonał J. Strzelecki, wstępem poprzedził B. Suchodolski. Warszawa 1957.

¹⁸ Ibidem, s. 218.

¹⁹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, s. 130.

²⁰ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* W: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1988, s. 604. Cyt. za: H.M. Dober, *Walter Benjamin: przeobrażenia religii w świecie nowoczesnym*. W: *Filozofia religii. Od Schleiermachers do Eco*, oprac. V. Drehsen, W. Gräß, B. Weyel, tłum. L. Lysieñ. Kraków 2008, s. 108.

cia” jako „przeznaczenia zachodniej filozofii”, skoro „sam rozum umie być czynny tylko w zgubnym zapominaniu i skazywaniu na wygnanie”²¹.

W tekstach Leszka Kołakowskiego mit Mesjasza zaspokaja potrzebę całościowego i teleologicznego ujęcia świata. W sensie zbiorowym idea mesjańska nadaje formę celowości i ładu społecznym pragnieniom. Współcześnie idea ta odradza się pod postacią wiary, że demistyfikacja, wyzwolenie spod władzy przesądów, uprzedzeń i stereotypów prowadzi do wolności. Tak rozumiany mit mesjański stanowi „zaplecze wszystkich wizji przyszłego świata, z którego naukowa organizacja życia usunie jednocześnie mitologie, niedostatek i konflikty społeczne i gdzie sam poziom oświecenia publicznego skutecznie będzie chronił dobro publiczne przed wybrykami antyspołecznymi osobników” – twierdzi Leszek Kołakowski²². Pragnienie mesjańskiej Nowej Jeruzalem wywodzi Kołakowski z doświadczenia „nerwicy wygnańców z rajy”. Etymologicznie, ontologicznie, a nie tylko retorycznie rozumiana topika Wygnania występuje w refleksji autora *Obecności mitu* jako synonim „utraconej wsi”:

Ruina wsi i ruchomość naszego życia oznaczają nie tylko postępującą zagładę stałego i quasi-naturalnego środowiska sąsiedzkiego, ale także rozkład owej ludzkiej przestrzeni, ongiś tworzącej system odniesienia, wokół którego świat nasz krok za krokiem się budował; same pojęcia domu rodzinnego, rodzinnego miasta czy wsi, rodziny kilkupokoleniowej, raptownie zanikają, a razem z nimi samo pojęcie dzieciństwa, ponieważ jesteśmy wszędzie i nie jesteśmy nigdzie, przestrzeń nasza jest czysto kartezyjska, nieodróżnicowana i nieskończona, bez uprzywilejowanych punktów odniesienia [...]²³.

Pozostaje jednak nierozstrzygnięta kwestia, na ile trafna była diagnoza Leszka Kołakowskiego, który odnalazł w „rewolucji” świecką wersję mitu mesjańskiego, a pragnienie nowego ładu, jako symulację *Himmelreich auf Erden*, Nowej Jeruzalem²⁴, wywiódł z wysublimowanej traumy Wygnania. Czy rzeczywiście świecka historia stanowi rewers religijnej, czy też raczej należałoby mówić o nieusuwalnym teologicznym profilu wydarzeń historycznych i dziejopisarstwa z jednej strony, z drugiej zaś o nieprzewidywalnej alternatywie w postaci Aten i Jerozolimy²⁵; alternatywie, która jednak zakłada jakąś formę (choć zakrawa to paradoks) komplementarności? „Wiara tai, by wiedzieć coś opacznego, czego nie można się ani wyprzeć, ni przyjąć w całości. Właśnie to ujawnia się w nieskończonym charakterze kontrowersji, która angażuje autokratyczny umysł gotowy się uczyć od religijnych przekonań”, twierdzi Jürgen Habermas²⁶.

Na temat związku Mitu (Utopii jako projektu nowego ładu) i autonomicznej jaźni (samokreacji poprzez „wyjście z niedojrzałości” ku wolności) wypowiada się

²¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...*, s. 121.

²² L. Kołakowski, *Obecność mitu*. Warszawa 2003, s. 101.

²³ Idem, *Wies utracona*. W: idem, *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 26.

²⁴ Idem, *O duchu rewolucyjnym*. W: *Czy diabeł może być zbawiony...*, s. 215-232.

²⁵ Por. przypis 8.

²⁶ J. Habermas, *Przestrzeń publiczna a religia. Świadomość braku*, tłum. S. Opiela SJ. „Przegląd Powszechny” 2009, nr 1 (1049), s.42.

również Chantal Delsol²⁷. Ogromna liczba katastrof ludzkich skłania do rozmyślań nad mrocznym jądrem, które pociąga utopie w przepaść²⁸, pisze autorka *Eseju o człowieku późnej nowoczesności*. Historyczne doświadczenia XX wieku, obejmujące niewyrażalne w istocie wydarzenia zagłady, ludobójstwa, rozpadu struktur społecznych, dewaluacji wartości, każą zapytać o zespół przyczyn, zjawisk początkowych, „idei założycielskich”, które uruchomiły proces demonicznej subwersji, zamiany utopii nowego świata w cywilizacyjny kataklizm. Co umożliwiło zbudowanie totalitarnych dwudziestowiecznych antyświatów? Tezy, które stawia Delsol, wpisują się w formułowane uprzednio rozpoznania autonomicznej jaźni, która żyje „nostalgia za utopią”:

Utopie opierały się na micie samokreacji, samougruntowania, samowystarczalności człowieka, który może stworzyć siebie od nowa, usunawszy wszelkie dziedzictwo. Twierdziły one, że o człowieku nie można niczego powiedzieć²⁹.

Autorka tych słów proponuje przemyślenie granic, które określają sytuację człowieka w sferze polityki, religii, socjologii, tradycji i kultury; dziedzinie poprzez którą artykułuje się jestestwo pojedynczego człowieka, a także ludzkiej zbiorowości. W świetle przywołanych słów mit Wyjścia, progresywny ruch ku wolności i dojrzałości, stanowiłby zatem przyczynę powtórnego zaczarowania, skoro „od czasu Oświecenia ludzie Zachodu żyją w oczekiwaniu ziemskiego zbawienia”³⁰. Euforyczne Wyjście, bunt przeciwko wszelkiej opresji i niewoli, prowadzi do Wygnania, ponieważ ani utopie, ani uświęcony postęp nie dotrzymały swoich obietnic, bo zamiast obiecanych rajów przyniosły nam albo węże, albo nową marność, można dziś zauważyć coś w rodzaju ucieczki w nicość, gniewną wolę samobójstwa³¹. Wygnanie jako klęska utopii niesie kolejne, często nierozpoznane zagrożenia. Jest to przede wszystkim, według Chantal Delsol, „kreowanie kontr-rzeczywistości”, „anty-świata”. Iluzja rzeczywistości bierze się stąd, że ideologie, mimo deklarowanego szacunku dla człowieka, ubóstwiają jego fałszywy obraz, podobnie jak komunizm ubóstwiał „człowieka kolektywnego”, zaś Kościół „człowieka niebiańskiego”. Ta „precesja symulaków”, by posłużyć się znaną formułą Jeana Baudrillarda, doprowadziła w epoce „późnej nowoczesności” do odrzucenia idei człowieka zwyczajnego, niedoskonałego, inicjując kolejny dyskurs separacyjny. „Mechanizm” owej separacji polega w dużej mierze na posługiwaniu się „logiką” wykluczenia tych ludzkich istot, którym przypisuje się „gorsze” atrybuty istnienia: brak zauważalnych oznak bogactwa, inteligencji, zdrowia, siły, pozycji społecznej. Mimo że nie jest to, jak dotychczas, fizyczne unicestwienie, to jednak ponowoczesna narracja wykluczenia językowego i kulturowego, swoista „przemoc retoryczna” stanowi nie mniejsze zagrożenie dla autentycznego humanizmu niż widmo fizycznego unicestwienia:

Dokonuje się dzisiaj powrót do pewnej formy zniewolenia, tym razem bez terroru, ale z milczącą zgodą odmóždzonego podmiotu, który wcześniej pozbawił się swego

²⁷ C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska. Kraków 2003.

²⁸ Ibidem, s. 35.

²⁹ Ibidem, s. 37.

³⁰ Ibidem, s. 46.

³¹ Ibidem, s. 51.

„ja” wskutek pogardy, jaką żywił do własnego świata kulturowego. Ta ewolucja wpływa z dwóch złączonych źródeł: z jednej strony, nasilenia się indywidualizmu, który odrzuca osobistą odpowiedzialność i pragnie wolności rozumianej jako brak wszelkich ograniczeń; z drugiej strony, zakorzenienia się ideologii egalitarnej, dla której wolność – odpowiedzialność podmiotu prowadzi do niepożądanych różnic³².

Tak oto „exodus staje się wygnaniem, któremu towarzyszą wszystkie doświadczenia ściganej egzystencji, w sercu każdego zasiewając niepokój, nieszczęście, nadzieję”³³ – pisze Maurice Blanchot, podkreślając dialektyczny status Wyjścia i Wygnania. Dochodzimy zatem do punktu, w którym pytania o formę nowoczesnej kultury pobrzmiwają skomplikowaną polifonią religijnych treści. Dynamika kultury nowoczesnej nakazuje sceptycyzm wobec przekonania o statycznym i biegunowym podziale rzeczywistości na religijną i świecką, a tym samym odrzucenie naiwnego poglądu, wedle którego przemiany nowoczesnej kultury stanowią projekcję jakiegoś nowego ładu, zaś społeczne wstrząsy rewolucyjne biorą się z pragnienia urzeczywistnienia Nowego Światowego Porządku. Mit Ziemi Obiecanej, poszukiwanie Miasta Bożego jest narracją o dynamicznym przebiegu i niejednoznacznej wykładni interpretacyjnej. Ważne w tej mierze są kulturowe rozpoznania Georga Simmela i Waltera Benjamina.

Georg Simmel pojmuje kulturę jako niebezpośrednie „dopelnienie duszy” poprzez naukę, sztukę, państwo, poprzez „twory duchowo-historycznej pracy gatunkowej”³⁴. Bezpośrednie „dopelnienie duszy” gwarantuje religia. Między sferą religii a kultury dochodzi jednak do konfliktu, który według Simmela świadczy o specyfice nowoczesności. Autor nie stosuje co prawda metafory „wygnania” na określenie duchowej sytuacji nowoczesnego podmiotu, niemniej jednak rejestr atrybutów konstytuujących „nowoczesny konflikt religijny” staje się wymownym zestawem synonimów oznaczających doświadczenie „utraty stabilnych struktur bycia”³⁵. Nie należy poza tym przypisywać Wygnaniu zbyt rozległego zakresu semantycznego, bowiem nie jest ono nazwą „wszelkiego wyobcowania i każdej utraty”³⁶, stanowi raczej archaiczną metaforę określającą dynamizm „doświadczenia ściganej egzystencji”³⁷, tragiczne starcie wynikające z rozpadu treści religijnych i równoczesnego pragnienia powrotu do jakiejś formy sakralności (religijności). Ujęcie tego problemu przez Georga Simmela stawia go wśród tych myślicieli, którym udało się zwerbalizować główny konflikt nowoczesności, manifestującej z jednej strony oświeceniowy projekt Wyjścia z niedojrzałości, *odczarowania* rzeczywistości kulturowej z narosłych przez stulecia przesądów, z drugiej zaś strony zmagającej się z powrotem „wypędzonych duchów”, które ujawniają swoją obecność w pragnieniu powtórzenia

³² Ibidem, s. 90.

³³ M. Blanchot, *Niezniszczalne. Być Żydem*, tłum. W. Błońska. „Literatura na Świecie” 1996, nr 10, s. 62. Zob. także J. Święch, *Homo exul...*, s. 106.

³⁴ G. Simmel, *Kryzys kultury*. W: idem, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki. Kraków 2007, s. 73.

³⁵ Określenie Gianniego Vattimo pochodzące z jego pracy *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki. Kraków 2006.

³⁶ Por. przypis 9.

³⁷ Por. przypis 33.

Mitu; powtórnego *zaczarowania*, które nadawałoby sens i gwarantowało poczucie bezpieczeństwa i pokoju. Takie rozwiązanie Simmel nazywa „filisterskim”. Akceptacja spokoju, bezpieczeństwa sytuuje się na przeciwnym biegunie prawdy-życia, której zasadniczą treścią jest walka przeciwieństw:

[...] filisterskim przesądem jest mniemanie, iż konflikty i problemy są po to, aby je rozwiązywać. Obydwa mają w gospodarstwie i w dziejach życia inne jeszcze zadania, które wykonują, niezależnie od swoich własnych rozwiązań, dlatego w żadnym wypadku nie były one daremne, nawet gdy przyszłość nie zniweluje konfliktu, ale tylko zastąpi jego formy i treści innymi³⁸.

Człowiek nowoczesny, *homo exul*, poddany jest nieustannej oscylacji między doświadczeniem rozpadu treści religijnych a potrzebą religii jako Mitu. W braku stabilizacji Simmel widzi jednak wykładnię nowoczesnej kultury europejskiej. Erozyja zmieniających się w czasie różnorodnych kulturowych artykulacji jest „oznaką, bądź raczej sukcesem nieskończonej płodności życia, ale także głębokiej sprzeczności, w jakiej jego wieczne stawanie się i jego przemiany stoją z obiektywną ważnością i samostanowieniem jego manifestacji oraz form, w których lub za pomocą których ono żyje. Porusza się ono między „umieraj” i „stawaj się” – „stawaj się” i „umieraj”³⁹. Idea postępu wedle takiej wykładni nie oznacza procesu ewoluowania Ładu, stabilnego dążenia do spokojnej przystani dziejów ludzkich, przeciwnie: w przywołanym fragmencie odnajdujemy zapis swoistej akceptacji „logiki” historii, której rozwój (postęp) ma przebieg dialektyczny i polega na splocie okresów tworzenia i upadku, wzrostu i regresu. Mitologia nowoczesności (i nowoczesna mitologia) tym jednak różni się od mitów dawniejszych, że jest efektem zaniku formy. „Chwalcy dawnych czasów mają rację, gdy skarżą się na rozprzestrzeniającą się wszędzie »bezforemność« nowoczesnego życia”⁴⁰, twierdzi Simmel. W braku idei organizującej życie, to znaczy w braku idei kultury autor upatruje genezy religijnego impulsu jako efektu sprzeczności, wynikającej z kwestionowania rytuałów i treści religijnych oraz pragnienia wiary „po utracie wiary”. Wewnętrzne przestrojenie religijne oznacza „popęd religijny, który trwa na przekór oświeceniu”⁴¹. Źródłem owego „przestrojenia” jest nowoczesne, autonomiczne ja zawieszony pomiędzy oświeceniowym zerwaniem z mitycznymi ograniczeniami, a rozbudowaną sferą zobiektywizowanych, kulturowych, symbolicznych identyfikacji przechwytyjących podmiot w sieć uniwersalnych znaków:

Naprzeciw nas stają niezliczone obiektywizacje ducha, dzieła sztuki i formy społeczne, instytucje i wnioski poznawcze, jak królestwa rządzące się własnymi zasadami roszczącymi sobie prawo, aby stawać się treścią i normami naszego indywidualnego istnienia, które nie wie, co właściwie z nimi począć, a nawet odczuwa je często jako obciążenia i siły przeciwstawne⁴².

³⁸ G. Simmel, *Konflikt współczesnej kultury. Wykład*. W: *Filozofia kultury...*, s. 70.

³⁹ Ibidem, s. 54.

⁴⁰ Ibidem, s. 55.

⁴¹ Ibidem, s. 67.

⁴² G. Simmel, *Kryzys kultury...*, s. 74.

Napięcie spowodowane rozdarciem nowoczesnego podmiotu pomiędzy idiomatyczną niepowtarzalnością ludzkiego jestestwa a zewnętrznym wobec niego systemem prawa, reguł rządzących życiem, stanowi kolejny ważny wyznacznik „odysei podmiotu”. Wedle tej koncepcji jednostkowa podmiotowość, dokonując radykalnego zerwania z mityczną niewolą (Wyjście z niedojrzałości), przekreśla również to, co dotychczas stanowiło jej kulturową identyfikację. Simmel projektuje jednak *inną* tożsamość, którą stanowi permanentny kryzys, nieustanne wahanie między biegunami uniwersalności i partykularności. „Powstaje zatem typowa problematyczna sytuacja nowoczesnego człowieka – twierdzi Georg Simmel w eseju *Kryzys kultury* – poczucie jakby przytłoczenia przez te wszystkie elementy kultury, gdyż nie może on ich po prostu zasymilować, ani też, gdyż należą potencjalnie do jego sfery kulturalnej, po prostu odrzucić”⁴³. Do wymienionych zjawisk dołącza się dodatkowo „poczucie zbliżającego się kryzysu kultury”. Poszukiwanie wyjścia z zaistniałej sytuacji może polegać na akceptacji kryzysu jako choroby zapowiadającej „rekonwalescencję”⁴⁴. Nie jest to jednak w przypadku też przedstawionych w *Kryzysie kultury* rozstrzygnięcie konkluzywne. Simmel widzi w „patologii kultury” jej nieusuwalny składnik. Tak więc podwójne uwikłanie nowoczesnej „odysei podmiotu” w entuzjastyczny akt Wyjścia, porzucenia mityczno-symbolicznych gwarancji spójnej i stabilnej tożsamości oraz nieodłączne, jak cień towarzyszące doświadczenie Wagnania, określa paradoksalną formułę człowieczeństwa.

W przypadku Waltera Benjamina motywem wspólnym i łączącym myśl autora *Pasaży z refleksjami* Simmela (mimo wielu różnic dzielących ich stanowiska myślowe!) jest, jak się zdaje, wrażliwość na religijny (może lepiej powiedzieć: teologiczny) wymiar kultury europejskiej. Nie jest to „religijność”, czy „teologiczność” pojmowana konfesyjnie, chodzi raczej o proces poszukiwania adekwatnego języka, w którym można by uchwycić i zapisać „moment” przesilenia europejskiej cywilizacji. „System” pojęć pojawiający się na kartach pism Simmela i Benjamina świadczy o intensywnym wysiłku intelektualnym obu autorów, których styl myślenia nacechowany został religijnymi, mitologicznymi i biblijnymi odniesieniami. W zakończeniu eseju *O istocie filozofii* Simmel pisze o „chaotycznej oboczności”, „przenikalności” elementów świata, „jedności różnorodności”. Jedność owa ma „takie samo znaczenie jak »iskierka« dla Eckharta. W obydwu wypadkach jest to właśnie centralna jedność ducha, za sprawą której otwiera się on w relacji do całości istnienia”⁴⁵. Teza o „centralnej jedności ducha” w niczym nie przekreśla przekonania o psychologicznie doświadczanym chaosie świata. Jest to być może idea „regulatywna”, której status ontologiczny wynika z „religijnego impulsu”, sama zaś pojęciowa figura „centralnej jedności ducha” nie musi mieć atrybutu rzeczywistego istnienia.

Inności proponowanych ujęć filozoficzno-politycznych charakteryzują się natomiast analizy Waltera Benjamina poświęcone przemianom religii w odczarowanym świecie nowoczesnym. Podział rzeczywistości na religijną i niereligijną

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 75.

⁴⁵ G. Simmel, *O istocie filozofii*. W: *Filozofia kultury...*, s. 206.

(świecką) jest z zasady fałszywy, bowiem stanowi kolejną wersję etykietowania rzeczywistości; wersję podległą działaniu językowej maszyny, która ujmuje rzeczywistość w proste opozycyjne ramy pojęciowe. Koncepcja mesjanizmu, z którą spotykamy się na kartach pism Waltera Benjamina i jego komentatorów, wynika z idei czasu mesjanicznego. Czas mesjańskiego oczekiwania nie odsyła do bliżej nieokreślonej przyszłości, przeciwnie: każda chwila naznaczona jest wyjątkowością mesjańskiego Wydarzenia. Mesjaniczny czas końca to dziejowy *kairos*, moment „szansy rewolucyjnej” niosącej radykalną odmianę:

W rzeczywistości nie ma ani jednej chwili, która nie niosłaby ze sobą własnej szansy rewolucyjnej – wymaga ona jedynie, by zrozumiano ją jako szansę specyficzną, czy też szansę na całkiem nowe rozwiązanie, wynikające z całkiem nowego zadania. Dla myśliciela rewolucyjnego szczególna szansa czerpie potwierdzenie z danej sytuacji politycznej. Nie mniejsze potwierdzenie czerpie ona jednak dla niego z władzy kluczy, jakie dany moment posiada do określonego pokoju przeszłości, dotąd zamkniętego. Wejście do tego pokoju w pełni pokrywa się z działaniem politycznym. To dzięki niemu, jakkolwiek by nie było destrukcyjne, daje się ono rozpoznać jako działanie mesjańskie⁴⁶.

Mesjańska nadzieja nie wiąże się zatem z ideą oczekiwanego nowego ładu, jest to raczej gwałtowne wtargnięcie w historię rewolucyjnego Wydarzenia. Trzeba jednak pamiętać, że dla Benjamina mesjańskie Wydarzenie (działanie) stanowi nieopowtarzalny idiom, progresywny ruch. Postęp ten nie jest jednak efektem impulsu płynącego z przyszłości, lecz z przeszłości. Odpowiedzialność za przeszłość stanowi charakterystyczny gest Benjaminowskiej historiozofii. Jak pisze Giacomo Marramao „to [...] właśnie nas, którzy żyjemy w teraźniejszości, przeszłe pokolenia obarczyły odpowiedzialnością – nie za utopijną troskę o jakąś nadzieję czy widoki na przyszłość, ale za podjęcie działania mesjanicznego”⁴⁷. Kod teologiczny (religijny) nie jest w przypadku autora *Pasaży* skutkiem stylistycznej ornamentyki, lecz przenika, determinuje i określa sposób myślenia. Dlatego metaforę Wygnania Benjamin ujął dyskretnie, chcąc zobrazować nowoczesne doświadczenie postępu, które na ogół uobecnia się pod postacią kryzysu, „stanu wyjątkowego”, czy też rewolucyjnego „mesjańskiego” wrzenia. Adekwatny przykład stanowi IX teza z cyklu *O pojęciu historii*, gdzie Benjaminowska angelofania odsyła bezpośrednio do mitu Wygnania z raju:

Klee namalował obraz, zatytułowany *Angelus Novus*. Przedstawia anioła, który wygląda, jak gdyby chciał się oddalić od czegoś, w co się uporeczywie wpatruje. Oczy szeroko rozwarte, usta otwarte, skrzydła rozpięte. Tak musi wyglądać anioł historii. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy. Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od raju

⁴⁶ G. Marramao, *Messianismo senza attestata. Sulla teologia politica di Walter Benjamin*. „Aut Aut” 2005, X-XII, nr 328. Cyt. za idem, *Mesjanizm bez oczekiwania. O teologii politycznej Waltera Benjamina*, www.recykling.idei.pl.

⁴⁷ Ibidem.

wieje wichur, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wichur pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichur jest to, co nazywamy postępiem⁴⁸.

Postępi, progres, rozwój to pojęcia, które leżą blisko pojęcia katastrofy. Radosne Wyjście ku nowemu światu okazuje swoje drugie ponure oblicze: człowiek postrzega Wygnanie jako sukces, rozwój, podczas gdy „anioł historii” widzi tam wyłącznie „wicher katastrofy”. „Od raju wieje wichur”, powiedział Walter Benjamin. Według tej podwójnej (powtórzonej) optyki rajska przeszłość nie stanowi jedynie wspomnienia przedwiecznej harmonii, lecz – przede wszystkim – moc antychrysta. Pisał o tym Benjamin w tezie VIII:

Mesjasz przychodzi przecież nie tylko jako zbawca; przybywa także jako ten, kto zwalcza antychrysta. Tylko temu dziejopisowi przysługuje dar rozjarzania iskry nadziei, który jest tym pragnieniem przeniknięty: umarli także nie będą bezpieczni przed wrogiem, kiedy zwycięży. A ten wróg nie przestał zwyciężać⁴⁹.

W cytowanym fragmencie ujawnia się zasadniczy rys mesjańskiej formuły Benjamina. Mesjańska nadzieja nie dotyczy przyszłości, nie zawiera propozycji nowego przyszłościowego ładu, przeciwnie: Benjaminowski *inny* mesjanizm zwraca się ku przeszłości w geście odpowiedzialności za umarłych. Czekanie na Mesjasza nie wyrasta więc z nadziei na urzeczywistnienie ładu, przeniknięte jest bowiem „mesjanizmem bez oczekiwania”⁵⁰, dynamiką chaosu i anarchii.

* * *

W tradycji biblijnej opowieści o Wygnaniu i Wyjściu są prefiguracjami ważnych wydarzeń z historii zbawienia, stanowią również egzystencjalne i psychologiczne modele odnoszące się do życia każdego człowieka. Poza tym Wygnanie koresponduje z mitem kosmogonicznym, aktem Bożej kreacji, sankcjonującej porządek i dobro stworzenia. Tragicznym finałem tej genezyjskiej historii stała się tajemnica zła, misterium nieprawości, osobliwy punkt, kiedy narodziło się zło. W oświeceniowej narracji Wyjście, mimo pozornego braku biblijnej chronologii (Wyjście poprzedza Wygnanie), umiejscawia się blisko dramatu Wygnania. Związek ów artykułuje się poprzez użycie skonwencjonalizowanych alegorii przestrzeni typowych nie tylko dla zachodniej cywilizacji, takich jak „droga”, „góra”, „dół”, „pion”, „poziom”, „otchłań”, „raj”, „piekło”⁵¹.

⁴⁸ W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań 1996, s. 418.

⁴⁹ Ibidem, s. 416.

⁵⁰ Por. przypis 46.

⁵¹ Zob. J. Sławiński, *Przestrzeń w literaturze*. W: idem, *Próby teoretycznoliterackie*. Kraków 2000, s. 200.

Przedstawione wybrane stanowiska dotyczą kilku ważnych problemów, z którymi zmagają się schyłkowa nowoczesność w fazie przesilenia. Jest to po pierwsze koncepcja autonomicznej i samokreującej podmiotowości (w rozumieniu Agaty Bielik-Robson „nowoczesnej instancji odczarowującej”)⁵², po drugie zaś idea historii Europy jako dziedziny konfrontacji Mitu (zhierarchizowanej, porządkującej i systemowej struktury gwarantującej uniwersalną identyfikację i silną tożsamość) i partykularnej odysei Wyjścia, które wskazuje swoim wyznawcom światło Ziemi Obiecanej. Biblijna metafora jest pseudonimem – ale dzięki temu subtelnym „narzędziem” badawczym – pewnego złożonego procesu „chorobotwórczego”, który objawił się w kulturze europejskiej pod postacią nihilizmu.

Mit Wygnania jest bodaj najważniejszym momentem kultury nowoczesnej i ponowoczesnej; momentem (w dziejach kultury Zachodu) określającym zmierzch pewnej formacji światopoglądowej opartej na paradygmacie ateńskim, racjonalnym, systemowym; zmierzch pewnego stylu myślenia zakorzenionego w idei całości, totalności, czemu przeciwstawia się często myślenie niesystemowe, podkreślające idiomatyczność i niepowtarzalność.

Mit Wygnania – w sensie paradygmatycznym – odnosi się do biblijnej opowieści o utracie raju, zerwaniu łączności z Bogiem. W sensie kulturowym jest to nazwa sytuacji wykorzenia, wydziedziczenia (*deracinement*); długotrwałego procesu utraty czasoprzestrzennej orientacji i umiejętności rozpoznania znaków (tekstów) kultury.

Nowoczesność to również doświadczenie odczarowania (*Entzauberung*) rzeczywistości z wymiarów mitycznych, religijnych. Odczarowanie przywodzi na myśl inny konstytutywny mit nowoczesności (a także mit nowoczesny): mit Wyjścia będący „obrazem” porzucenia (wygnania Mitu) dotychczasowej sytuacji duchowej, egzystencjalnej; ruchem ku *innemu* nieznanemu. Kulturowa refleksja nowoczesnych i ponowoczesnych myślicieli, których wypowiedzi zostały przywołane w tekście niniejszych rozważaniach, skupia się wokół nierozstrzygniętego dylematu: na ile mit Wyjścia opiera się na idei ładu, nowego porządku; na ile stanowi ekspresję pragnienia piewców nowoczesnej Arkadii⁵³, na ile zaś jest wynikiem stłumionego instynktu niszczenia, anarchicznego marzenia o wiecznej rewolucji? W jakiej mierze jawne deklaracje oświecenia wyrastają z „ducha geometrii” i klasycznego umiaru, a w jakiej stanowią przejaw (syndrom) lęku przed nadciągającą katastrofą, którą Walter Benjamin nazwał wichrem wiejącym z raju?

Summary

The Myth of Exile is gaining the significant and constitutive momentum showing radical discontinuity in the Culture of Modernity and the Postmodern Period; it is the turning point (in Western Cultural History) defining the Twilight of Western Thought i.e. a certain Philosophy of Life termed as the hard core of Western Thought based on the Athenian paradigm, rational systematic; a particular way of thinking to be rooted in the idea as a whole, the total-

⁵² Por. przypis 1.

⁵³ Zob. G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, tłum. J. Łoziński. Poznań 2004, s. 14.

ity (or radical unity), the universality. And that which is often opposed by a non-systematic mode of thinking, emphasizing idiomatic expression, the uniqueness.

The Myth of Exile – in a paradigmatic sense connected with the religious ground-motive of creation-fall-redemption – refers to the Bible History focusing on a fall from God's grace, a 'lost paradise', man averted from God. In a cultural sense it is related to a situation of extirpation, spiritual uprooting (*deracinement*); the loss of time-transcendental conception of reason / time-spatial orientation as well as the loss of symbolic exchange and a skill of recognizing signs (text) of culture.

Seen as a broader and more inclusive concept, modernity also connotes the experiencing of reality, namely the fate of our times to be characterized above all by the **disenchantment** (*Entzauberung*) of the world. The contemporary social and intellectual world is disenchanted from mythical dimensions, religious elements together with the retreat of magic. The progressive disenchantment brings to mind another essential myth of modernity (also known as the modern myth): the Myth of Subtraction being a 'picture' of abandonment (or fall of the Myth) that is what arises from the washing away of old horizons, a heretofore soul situation, existential state, since modern humanism can only have arisen through the fading away of earlier myth-oriented meanings to be an approach towards the Other (a 'Return to the Subjugated Other'), the Unknown.