

jedynie biologicznym mechanizmami, którym przydarzyło się pewne »mechaniczne uszkodzenie«, lecz że są to istoty ludzkie, które myślą, działają, mają nadzieję i cierpią» (s. 250). Wydaje się, iż — niezależnie od wyznawanego światopoglądu filozoficznego — jest to wystarczający powód po temu, by książkę tę uważnie przestudiował każdy lekarz i, być może przede wszystkim, każdy student medycyny. Ten ostatni — może nawet na zasadzie lektury obowiązkowej. Tylko w ramach jakiego przedmiotu? Otóż, jeśli istotnie nauki medyczne nie są już, jak do niedawna, częścią przyrodoznawstwa, przedmiotem najbardziej stosownym do dyskusji nad treścią tej książki byłaby antropologia filozoficzna, filozofia człowieka lub — choć w mniejszym stopniu — etyka zawodowa lekarzy (deontologia lekarska). I nie szkodzi w tym nic, że autorzy z pewnością nie wyczerpali katalogu problemów, przed którymi stoi współczesna medycyna (zwłaszcza kliniczna). Etyce medycznej i etycznym aspektem decyzji medycznych poświęcono aż dwa rozdziały (12 i 13; s. 213–249), a mimo to autorzy nie wykroczyli poza wstępne objaśnienia (w większości czysto terminologiczne), od których wiedzy jeszcze niebywale długa droga do tego, by w końcu móc dotknąć właściwej materii tych spraw.

Stąd książka ta, by dla studenta medycyny istotnie mogła się okazać wystarczająco instruktywna i tym samym stała się godna polecenia także jako podręcznik, niewątpliwie domaga się pełniejszego komentarza o charakterze filozoficznym. Wprawdzie autorzy — wydaje się, iż właśnie na użytek dydaktyki — dokonali pewnych zabiegów uprzystępniających wykładany materiał (sporo konkretnych przykładów i sytuacji ściśle medycznych, formuła dialogu i rozmowy w jednym z trudniejszych rozdziałów), to jednak, przynajmniej w odbiorze filozofa, są one zdecydowanie niewystarczające. Zbyt często albo trywializują objaśnianą kwestię, albo nie trafiają w sedno wystarczająco celnie (są nieprecyzyjne). Dotyczy to w szczególności (choć nie jedynie) wykładu paradygmatycznej koncepcji nauki Th. S. Kuhna, a także Heiddegerowskiej (i hermeneutycznej) wizji człowieka. Ale akurat w tym wypadku, w swych interpretacyjnych zabiegach, do oczu skaczą sobie nawet filozofowie. Jedno jest zatem pewne: za pretekst do gruntownych przemyśleń, ożywionych dyskusji i intelektualnego poruszenia — czyli do edukacji raczej czynnej niż biernej — książka wystarczy aż nadto.

Józef Dębowski

## Spór o postmodernizm

Anna Zeidler-Janiszewska (red.): *Wokół przełomu postmodernistycznego*, t. I. *Adorno: między moderną a postmoderną. Rozprawy i szkice z filozofii sztuki*, Warszawa-Poznań 1991, s. 197; t. II. *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Warszawa 1991, s. 160; t. III. *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej. Próby interpretacyjne*, Warszawa 1991, s. 191.

Dyskusja na temat postmodernizmu zatacza coraz szersze kręgi w najbardziej rozwiniętych państwach Zachodu. Echa sporu o postmodernizm docierają również do naszego kraju (lista prac o postmodernistycznej kulturze, sztuce i filozofii, jakie opublikowano w ostatnich kilkunastu latach w Polsce, obejmuje już około dwustu pozycji, a ich liczba stale rośnie). Znaczący głos w polemikach dotyczących postmodernizmu stanowi seria

wydawnicza *Wokół przełomu postmodernistycznego*, firmowana przez warszawski Instytut Kultury, ze znawstwem redagowana przez A. Zeidler-Janiszewską.

Co jest zatem przedmiotem debaty postmodernistycznej? Najogólniej rzecz biorąc, chodzi w niej o rozpoznanie stanu „nowoczesnej” (*modernity*) formacji socjokulturowej, tj. tego układu życia społecznego i kulturalnego, który pojawił się w epoce oświecenia europejskiego, a swój ostateczny kształt przybrał w wieku dziewiętnastym. Otóż w przekonaniu wielu badaczy ów porządek socjokulturowy mniej więcej od drugiej połowy wieku dwudziestego chyli się ku upadkowi, dając zarazem początek jakiejś bliżej jeszcze nie określonej epoce „postnowoczesnej” (por. Z. Bauman: *Socjologiczna teoria postmoderny*, t. II, s. 7–25).

Niezwykła popularność terminu „postmodernizm” wynika — jak sądzę — z tego, iż dobrze nadaje się on do wyrażenia tego osobliwego „stanu ducha”, tej szczególnej atmosfery intelektualnej, w której dominujący do tej pory zespół naczelnych wartości, norm i ideałów ulega w coraz powszechniejszym przeświadczeniu stopniowej erozji i wymaga dokonania przewartościowań w jego obrębie bądź też radykalnej zmiany i przejścia do jakiegos zupełnie nowego, choć w tej chwili zaledwie przeczuwanego układu kulturowego. Przedrostek „post-”, ściśle rzecz ujmując, oznacza zjawisko następujące po jakimś innym zjawisku. Zrozumiałe, że ów drugi fenomem nie musi być bynajmniej gorszy od tego, który przyjęliśmy za punkt odniesienia. Jednakże, decydując się na definiowanie go przy pomocy prefiksu „post-”, mimowolnie zdradzamy się z tym, iż nie potrafimy podać jego pozytywnych wyróżników. Jesteśmy w stanie scharakteryzować (w tym wypadku konkretną formację kulturową) tylko przez odniesienie jej do formacji poprzedniej, którą zaczynamy już postrzegać jako przemijającą, chociaż nie wiadomo jeszcze, jaka nowa mutacja kulturowa z niej się wyłoni. A zatem konstrukcje słowne typu „post...-izm” wydają się nader przydatne do opisu sytuacji w epokach przejściowych, w których panuje pewna dezorientacja historyczna — zaznacza się chęć zdystansowania się wobec tradycji, a jednocześnie ujawnia się kryzys myślenia ukierunkowanego przyszłościowo.

Istotnie, rzeczniczy idei postmodernizmu zwracają uwagę na to, iż epokę po-nowoczesną w kulturze cechuje upadek dotychczasowych „wielkich opowieści” (Lyotardowskich „metanarracji”), leżących u podstaw „projektu modernistycznego”; w tym przede wszystkim — „opowieści” heglowsko-marksowskiej, ujmującej dzieje ludzkie jako proces linearny, jako wznoszenie się na coraz wyższe szczeble rozwoju cywilizacyjnego. Owa modernistyczna ideologia nieprzerwanego postępu naukowo-technicznego i socjalnego, mierzonego wzrastającą homogenizacją, racjonalizacją i systematyzacją wszystkich dziedzin życia, uległa obecnie znacznemu osłabieniu.

Pojęcie „postępu”, do tej pory wytwarzające wokół siebie aureę jednoznacznie pozytywnych skojarzeń emocjonalnych, stało się w naszych czasach nader problematyczne (w sensie aksjologicznym). Coraz wyraźniej zauważamy nie tylko dobre, ale i złe strony postępu cywilizacyjnego. Uświadamiamy sobie, że postęp ma swoją cenę, przy czym nie wiemy jeszcze, jak wysoka jest to cena i w jakiej walucie przyjdzie nam ją uiścić. Dojrzewa w nas przeświadczenie, że gloryfikując postęp i przypisując mu wartość samoistną, straciliśmy z oczu te wartości, którym pierwotnie miał on służyć. Z dużą dozą ironii dał wyraz temu przeświadczeniu Robert Musil: „Chętnie cieszylibyśmy się z postępu, gdyby tylko miał on jakiś cel”.

Czy jednak owo niewątpliwe rozczarowanie postępu i nowoczesnością (*resp.* postępową nowoczesnością) świadczy o dramatycznym załamaniu się etosu modernistycznego, czy też może sygnalizuje jedynie pewne „przesunięcie aksjologiczne” w jego obrębie? Innymi słowy, chodzi o to, czy mamy do czynienia z całkowitym krachem wiodących wartości epoki nowoczesnej, czy też raczej ze stopniową transformacją wiodącą do zastąpienia mo-

dernistycznej triady naczelnych wartości (Wolność, Równość, Braterstwo) nową, postmodernistyczną konfiguracją (Wolność, Różnorodność, Tolerancja)? Z. Bauman, który opowiada się za tym ostatnim stanowiskiem, jest zdania, że postmodernizm stanowi swego rodzaju autokorekcyjną świadomość modernizmu; że postmodernizm to modernizm samokrytyczny, wkraczający w wiek męski, spoglądający na siebie z dystansu, zdający sobie sprawę z własnych jednostronności i ograniczeń oraz wprowadzający niezbędne poprawki do swego programu. Opinię Z. Baumana zdaje się podzielać większość autorów tekstów zamieszczonych w recenzowanych tomach, co chyba stawia pod znakiem zapytania nazwę całej serii. Może trafniej byłoby mówić nie tyle o „przełomie postmodernistycznym”, ile o postmodernistycznych przewartościowaniach w kulturze i w życiu społecznym, o skomplikowanej dialektyce zerwania i ciągłości, o utracie modernistycznych złudzeń i uporczywym poszukiwaniu nowych idei i wartości, zdolnych zawładnąć wyobraźnią społeczną u schyłku drugiego tysiąclecia naszej ery?

Rzecz jednak w tym, iż wśród myślicieli wypowiadających się na te tematy nie ma bynajmniej zgody ani co do tego, jakie mianowicie elementy dziedzictwa modernistycznego zasługiwałyby na ocalenie i po odpowiednim skorygowaniu na kontynuację („dopełnienie” projektu modernistycznego, postulowane przez J. Habermasa”), ani też w sprawie pożądanego modelu stosunków społecznych i kulturowych, który miałby z biegiem czasu zastąpić poważnie nadwątlony wzorzec modernistyczny. Zresztą snucie rozważań o jakimś alternatywnym „projekcie postmodernistycznym” nie wydaje się stosowne, skoro rzecznicy postmodernizmu zdecydowanie odrzucają uniwersalizacyjne zapędy ideologii modernistycznej i propagują wizję życia społecznego i kultury jako kalejdoskopu lokalnych, doraźnych i zawsze otwartych „gier językowych” (a pojęcie „gry językowej” jest tu traktowane jako synonim wszelkich interakcji społecznych).

W sytuacji, gdy — jak twierdzi J. F. Lyotard — nieodwołalnie straciły swą prawomocność wszelkie panujące do tej pory metanarracje, wszelkie całościujące i systemowe uregulowania zjawisk społecznych i kulturowych, pozostaje nam jedynie rozwijanie naszych własnych „małych narracji”, nie roszczęcych sobie pretensji do powszechnej ważności. Każda próba wprowadzenia generalnych unormowań życia społecznego i kulturalnego (a więc także — jak należy przypuszczać — zadekretowanie jakiegoś jednolitego „projektu postmodernistycznego”) musiałaby nasuwać podejrzenie, że mamy do czynienia z odrodzeniem się dogmatycznego myślenia „ideologicznego”. A tymczasem orędownicy postmodernizmu potępiają wszelkie legitymizacje „ideologiczne” (totalizujące), obwiniając je o wspieranie represyjnego systemu stosunków socjokulturowych. W ich przekonaniu nie może istnieć żadna ideologia postmodernistyczna, ponieważ nie jest możliwe stworzenie żadnej ogólnej teorii „małych narracji”, z których każda postępuje się swoimi własnymi uzasadnieniami, wytwarzanymi *ad hoc* i obowiązującymi tylko w granicach danej „gry językowej” (interesująco pisze o tym David Carrol w artykule *Reguły gry*, t. II, s. 53–64).

Czy jednak rzeczywiście apologetom idei postmodernizmu udało się całkowicie wyzwoić spod wpływu myślenia ideologicznego? Czyż optując za maksymalnym różnicowaniem w życiu społeczno-kulturalnym i domagając się przyznania prawa do tworzenia własnych „opowieści” wszelkim mniejszościom (etnicznym, religijnym, politycznym, seksualnym itp.), nie proponują oni w istocie jakiejś nowej „metanarracji postmodernistycznej”?

Oczywiście, jest to metanarracja (*resp.* ideologia) ze wszech miar godna szacunku, upominająca się o interesy grup spychanych do tej pory na margines, protestująca w imię sprawiedliwości przeciwko wszelkim próbom tłumienia „opowieści”, które z punktu widzenia takiej lub innej oficjalnej doktryny zostały arbitralnie uznane za zakazane, wywrotowe itp. Podobną metanarrację wskazane byłoby zaaplikować zwłaszcza społeczeń-

stwom w krajach postkomunistycznych, które szczególnie boleśnie doświadczyły niesprawiedliwych skutków totalitarnej metanarracji marksistowskiej, za wszelką cenę dążącej do uniformizacji życia gospodarczego, politycznego, kulturalnego itp. Metanarracja postmodernistyczna apelująca o szacunek dla inności, nakazująca nieufność wobec dotychczasowych „wielkich opowieści”, usurpujących sobie monopol na prawdę, mogłaby też stanowić skuteczne antidotum na odradzające się w niektórych z tych krajów metanarracje nacjonalizmu lub fundamentalizmu religijnego (bądź — co gorsza — metanarracje nacjonalistyczno-klerykalne).

Nie zmienia to wszakże faktu, iż metanarracja postmodernistyczna (jeśli zgodzimy się na taką nazwę) jest również projekcją pewnych oczekiwań „ideologicznych”, tzn. propaguje określoną wizję „porządku” socjokulturowego. Jest to mianowicie taka wizja, w której preferowane są właśnie „małe opowieści”, a racja (*resp.* słuszność) z reguły przyznawana jest mniejszościom, a nie takiej lub innej większości, podejrzewanej zwykle o dążności autokratyczne. Można utrzymywać, iż to właśnie mniejszości wymagają obrony, większość bowiem zazwyczaj nie pozwala wyrządzić sobie „krzywdy”. Lecz i wśród mniejszości może znaleźć się taka, która z biegiem czasu potrafi zdominować pozostałe i narzucić im swą wolę. W związku z tym metanarracja postmodernistyczna zawiera przynajmniej jedną niepodważalną normę — zakaz, aby żadna z „gier językowych” (*resp.* form dyskursu) konkurujących ze sobą w radykalnie pluralistycznym społeczeństwie nie podporządkowała sobie innych „dyskursów”, rywalizujących o zwrócenie na siebie uwagi i pozyskanie przychylności opinii publicznej (por. t. II, s. 60).

To zaś z kolei wymaga od poszczególnych podmiotów procesu socjokulturowego powszechnej akceptacji owej naczelnej normy. Oznacza to uznanie, że różnorodność stylów życia, myślenia, twórczości itp. jest czymś wartościowym i godnym podtrzymania; że wszyscy członkowie zbiorowości mają niezbywalne prawo do swobodnego inicjowania własnych „opowieści” w sferze polityki, moralności, obyczaju itp.; że każda z takich „małych narracji” zwykłych ludzi zasługuje na tolerancję, tj. wysłuchanie i udzielenie jej odpowiedzi. A zatem niezbędny jest konsens, tzn. uzyskanie dobrowolnej zgody wszystkich stron biorących udział w grze społeczno-kulturowej co do kluczowych wartości, jakimi powinno rządzić się autentycznie pluralistyczne społeczeństwo. Skoro bowiem kwestionuje się ideę społeczeństwa kierującego się „zasadą prawdy” (zasada prawdy uznawana jest za niedemokratyczną czy wręcz totalitarną), to należałoby oczekiwać, że uczestnicy procesu komunikacji socjokulturowej zawrą jakieś rozsądne porozumienie w sprawie respektowania kardynalnych reguł etycznych, umożliwiających niezakłócony przebieg zarówno aktualnej „gry językowej”, jak i wszystkich następnych gier.

W tej sytuacji trudno doprawdy zrozumieć, dlaczego J. F. Lyotard odrzuca nie tylko pojęcie prawdy, lecz nie uznaje również pojęcia konsensu, a ściślej: odmawia wartości dialogowi poddanemu pewnym normom etycznym i zmierzającemu do osiągnięcia zgody w kwestiach o fundamentalnym znaczeniu dla danej zbiorowości. Jedyny konsens, jaki autor *La condition postmoderne* dopuszcza (np. w nauce i filozofii), to konsens traktowany jako jeden z przejściowych stanów dyskusji. Nadrzędnym celem dyskusji naukowej (ale twierdzenie to jest ekstrapolowane na wszelkie „dyskursy” toczące się w życiu społecznym i w kulturze) jest natomiast mnożenie „paralogii”, tj. destabilizacja i obalanie wszelkich norm, reguł, instytucji i praktyk przez podsycanie już istniejących sporów i wzbudzanie sporów nowych, przez pogłębianie różnic, niezgodności, sprzeczności itp. Wszelkie porozumienie o zasięgu wykraczającym poza konkretną „grę językową” jest dla Lyotarda podejrzane politycznie jako sprzyjające utrwaleniu istniejących struktur dominacji w kulturze i w życiu społecznym naszych dni.

Dotyczy to również — jak się wydaje — porozumienia w sprawie poszanowania war-

tości składających się na etos społeczeństwa pluralistycznego — wolności, różnorodności, tolerancji. Lyotard obawia się, iż nawet konsens w odniesieniu do owych bliskich mu przecież wartości mógłby ulec instytucjonalizacji i stać się narzędziem biurokratyzacji życia. W imię ideału permanentnej zmiany i przekraczania istniejącego stanu rzeczy filozof rezygnuje z wszelkich drobnych poprawek, które być może usunęłyby niektóre dolegliwości społeczne i uczyniły życie znośniejszym, lecz w rezultacie przedłużyłyby trwanie niesprawiedliwego systemu.

A jednak to właśnie tę ultralewicową (czy wręcz anarchistyczną) „opowieść” postmodernizmu, głoszoną przez takich myślicieli, jak J. F. Lyotard, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, spotkał ze strony J. Habermasa pozornie zupełnie bezpodstawny zarzut o sprzyjanie ideologii ... neokonserwatywnej. Chodzi o to, że myśl postmodernistyczna przez swój nadmierny radykalizm pozbawia się możliwości realnego oddziaływania na ewolucję istniejącego systemu w kierunku utrwalenia i rozszerzenia sfery wartości liberalno-demokratycznych. W rezultacie rewolucyjność tej myśli jest iluzoryczna, bowiem nie przyczynia się ona do intelektualnego uporządkowania nieprzejrzystej rzeczywistości społecznej, nie ukazuje rzeczywistych dróg dezalienacji i emancypacji człowieka w dobie obecnej.

Nic więc dziwnego, iż niektórzy filozofowie znajdujący się w orbicie idei postmodernistycznych i świadomi swego „utopijnego antyutopizmu” (wyrażenie S. Morawskiego) projektu postmodernistycznego, poszukują dzisiaj bardziej zadowalającego rozstrzygnięcia kwestii pluralizmu. Zdają sobie bowiem sprawę z tego, że postmodernistyczna krytyka „wielkich narracji”, przypisujących sobie walor bezwzględnej prawdziwości czy słuszności, okaże się skuteczna jedynie wówczas, gdy uda się jednocześnie rozwiązać problem koordynacji niezliczonych „małych opowieści”, które mają zastąpić dotychczasowe „projekty zbiorowe” o ambicjach absolutystycznych i uniwersalistycznych.

Jedną z takich prób wypracowania nowego, postmodernistycznego pojęcia „całości” i „jedności” jest propozycja W. Welscha, autora znanej książki *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim 1987). Koncepcja tzw. „rozumu transwersalnego”, sformułowana przez niemieckiego filozofa, ma stanowić — jak wnikliwie zauważa A. Zeidler-Janiszewska w swym studium o poglądach tego autora — rozwiązanie kompromisowe. Dla Welscha wartością nadrzędną nie jest ani konsens (mający kluczowe znaczenie dla Habermasa), ani dissensus (wartość podstawowa wysuwana przez Lyotarda), lecz jakieś bliżej nie określone „wyjaśnienie dissensu”.

Pomijając mglistość i ogólnikowość owej teorii swego „rozumu postmodernistycznego” zaley stwierdzić, że generalnie rzecz biorąc autor *Naszej postmodernistycznej moderny* obrał właściwy kierunek rozstrzygnięcia podstawowego dylematu idei postmodernistycznej. Skoro istotną kulturę postmodernistycznej jest wielość równoprawnych ośrodków, skoro uległy zakwestionowaniu specjalne przywileje kultury elitarnej, a każda mniejszość ma prawo domagać się poszanowania dla własnych „małych opowieści”, to jedynym sposobem uniknięcia całkowitej dezorganizacji życia jest poszukiwanie jakichś nowych podstaw ogólnej, jednoczącej kultury, tak by sprzyjała ona demokratycznym aspiracjom społeczeństwa.

Ważną rolę w owym procesie ponownego „całościowania” kultury, tracącej powoli wiarę w niektóre ideały modernizmu, mogą odegrać intelektualiści (wybitni filozofowie, artyści, uczeni itp.). Wraz z odchodzącą epoką modernistyczną kończą się jednak również marzenia o spełnianiu przez tę grupę funkcji „prawodawczych” w sferze wartości i idei. Społeczeństwa autentycznie demokratyczne nie mogą bowiem tolerować żadnych monopolii nie tylko w polityce, lecz również w dziedzinie tzw. kultury duchowej. Jak przewiduje Z. Bauman, w pluralistycznym świecie ponowoczesnym wzrastać będzie natomiast

znaczenie intelektualistów jako „tłumaczy”, tj. ekspertów od niezakłóconej komunikacji międzyludzkiej, specjalistów od „wyjaśniania sporów”.

Tadeusz Szkołut

## Pierwsza polska monografia o postmodernizmie

Bogdan Baran: *Postmodernizm*, Kraków 1992, Wyd. Inter Esse, s. 253.

Są w danej epoce słowa–klucze, słowa–zakłęcia, słowa modne. Ostatnio oprócz, a może obok, słowa „kryzys” karierę taką robi „postmodernizm”. Może nieprzypadkowo słowa te „sąsiadują” ze sobą w naszym obecnym języku refleksji nad kulturą? Można by postawić pytanie, czy postmodernizm „wyraża” świadomość po-kryzysową, czy też sam jest przejawem współczesnego kryzysu kultury i wartości? To pytanie nie padło w książce Barana i to jest jej podstawowym brakiem. Postmodernizm budzi ciekawość. Jego kariera zaczynała się od nieśmiały prób popularyzacji i interpretacji na łamach nielicznych pism literackich i naukowych („Literatura na Świecie”, „Pamiętnik Literacki”, „Teksty”, „Teksty Drugie”, „Studia Filozoficzne”, „Colloquia Communia” i in.). Dziś mamy podjęte przez ośrodek poznański badania i serię wydawniczą „Wokół przełomu postmodernistycznego” (kierownik i redaktor: Anna Zeidler-Janiszewska), próby uchwycenia zjawiska w sferze artystycznej i estetycznej przez Stefana Morawskiego, publikację *Postmodernizm — kultura wyczerpana?* (1988), jak i konferencje naukowe, poświęcone kwestii postmodernizmu. Debata nad postmodernizmem zaczyna przesuwać się na Wschód. W jej nurt włączył się również Bogdan Baran swoją monografią o postmodernizmie. Książka ta przynosi wreszcie uporządkowanie (o ile można dokonać porządku w nie-porządku) poszczególnych tendencji i nurtów, ich aparatury pojęciowej, stanowi „dziej-opis” najbardziej modnych terminów, składających się na współczesny „postyzm”, a także dokonuje typologii i charakterystyki poszczególnych „ośrodków znaczeniowych” postmodernizmu.

Książka ta uzmysławia nam także dwa fakty: 1) naszego opóźnienia w stosunku do zachodnich dyskusji intelektualnych; 2) krążenia, ścierania się i przenikania wzajemnego idei w obrębie dwu kultur: europejskiej i amerykańskiej. Zastanawia, czy oprócz starej opozycji Wschód–Zachód, Zachód wypracował już nową: E/A? Na razie postmodernizm ujawnia, iż zasadnicza różnica między Wschodem a Zachodem tkwi w tym, że ten drugi cierpi na przesyt nowoczesności, u nas zaś „brak nowoczesności jest podstawowym brakiem” (s. 11). Można więc rzec: postmodernizm zrodził się z przesytu na Zachodzie, u nas ma tę samą szansę — z niedosytu. Baran świetnie zresztą wygrywa dwuznaczność w języku polskim słowa „post”, kierując nas właśnie w sferę niedostatków, co może być barierą, ale nie musi. „Duch” po-nowoczesności zrywa bowiem — najogólniej mówiąc — z traktowanym wartościująco podziałem na kulturę (sztukę) bardziej i mniej nowoczesną, jakiegokolwiek klasyfikacje i podziały są też płynne, myślę więc, że nie ma powodów do kompleksów intelektualnych i kulturowych. Świat — jak się okazuje — nie chce już być nowoczesny.

Autor stara się wyjaśnić szereg kwestii spornych związanych z postmodernizmem, m.in. zagadnienie przełomu, jak i próby powiązania z irracjonalizmem. Kłopoty z postmodernizmem — w świetle książki Barana — biorą się nie tylko z wieloznaczności terminu,