

Swoją rozprawę zatytułowałem „Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji”. Jako że tytuł nie prezentuje w sposób samooczywisty tematyki mojej pracy, pozwolę sobie zacząć od krótkiego wyjaśnienia użytych przeze mnie pojęć.

„Kalekująca” to neologizm, który zapożyczyłem od Leśmiana z jego cyklu wierszy poświęconych bohaterom w różnym stopniu okaleczonym, zdeformowanym i nie w pełni sprawnym. Imiesłowowy charakter tego neologizmu służył u Leśmiana podkreśleniu aktywnego wymiaru ich konfrontowania się z własnymi ograniczeniami. Terminem „kalekująca nowoczesność” określam konfigurację społeczno-kulturową, w której da się zaobserwować równoczesne i równorzędne istnienie elementów i impulsów charakterystycznych dla paradygmatycznej nowoczesności (której terenem są od przełomu XVIII i XIX wieku kraje zachodniej Europy) oraz ograniczających je instytucji oraz form myślenia, jawiących się jako skrajnie nienowoczesne, właściwe peryferiom historii powszechnej. To nowoczesność, która nie rozwinęła takich sił i takiej samoświadomości, jak te znane z paradygmatycznej nowoczesności, ale która jednak nieustannie – chcąc czy nie chcąc – odnosi się do wyzwań epoki i globalnego *Zeitgeist*. W tym odnoszeniu się często popada w sprzeczności oraz nierzadko wymyśla na nowo anachroniczne formy kulturowe i społeczne, ponieważ jest naznaczona przez swoją pół-peryferyjną genezę, ale jednak nie daje się zamknąć w określeniach związanych wyłącznie z paraliżującym niedorozwojem i niedostatkiem sił. W tym sensie „kalekuje”: mimo obiektywnych i bolesnych ograniczeń, obecnych na każdym poziomie właściwej jej rzeczywistości społecznej, widać w niej próby – desperackie, heroiczne, komiczne – sprostania czasom.

Pojęcie modernizacji rozumiem jako zbiór powiązanych ze sobą przemian w materialnej bazie społecznej, takich jak rozwój kapitalizmu, globalizacja wymiany handlowej, industrializacja oraz ubranizacja. Modernizacja stanowi warunek możliwości zaistnienia nowoczesności – kalekującej lub nie – i jest jej główną siłą determinującą. Próba pomyślenia nowoczesności przez pryzmat li tylko historii idei byłaby sprowadzeniem jej do abstrakcyjnego ruchu pojęć, oderwanym od swojej historycznej, społecznej i ekonomicznej genezy. Pisząc o zaraniu polskiej modernizacji mam na myśli pewien szczególny moment historii Polski, przypadający na pierwszą połowę XIX wieku. Wtedy właśnie, po rozdrapaniu przez zaborców specyficznego tworu państwowego jakim była Rzeczypospolita Obojga Narodów, ziemie polskie przeżywają pierwszy poważny skok w nową rzeczywistość społeczno-ekonomiczną. Zagadnienie zarania modernizacji w Polsce jest dla mnie pytaniem w dużej mierze o to, jak globalny podział pracy w ramach ekspansji kapitalizmu trwale zdeterminował pół-peryferyjną pozycję Polski w systemie-świecie, ze wszystkimi tego skutkami, w tym kulturowymi.

Zawarte w podtytule „dialektyczne przygody” mają wskazywać na to, że opisywane przeze mnie zjawisko jest polem zderzania się immanentnych dla niego przeciwieństw. „Kalekująca nowoczesność” to

hybryda, która znosi prostą opozycję nowoczesnego i nienowoczesnego, ponieważ określa ją nieustająca oscylacja między oboma członami tej alternatywy. Z jednej strony pragnąłbym wskazać na to, że cały wysiłek mojej pracy to próba ujęcia tej dialektycznej „tożsamości w różnicy”, z drugiej zaś na to, że opisywana przeze mnie dialektyka kalekującej nowoczesności nie kulminuje zazwyczaj w prostej syntezie, ale ma raczej charakter dialektyki negatywnej.

Celem mojej pracy była próba analizy literaturoznawczej, która pozwalałaby spojrzeć na polską nowoczesność w sposób dający możliwość opisanie jej specyfiki jako wynikającej z pół-peryferyjnej modernizacji. Chodzi między innymi o to, by wyrwać dyskusję o nowoczesności w Polsce z narracji opóźnienia. Dyskurs ten opiera się na założeniu, że społeczno-kulturowy paradygmat nowoczesny jest czymś, co finalnie już określone i przepracowane trafiło z centrum dziejów do polskiej rzeczywistości z dużym opóźnieniem. Sądzę jednak, że rzeczywista sytuacja prezentuje się inaczej: bagaż pół-peryferyjności trwale zmienia trajektorię rozwoju konkretnej formy nowoczesności.

Interesują mnie narodziny artykulacji nowoczesności w polskiej literaturze rozumiane jako właśnie narodziny: skomplikowane i niemalże traumatyczne przychodzenie na świat tworu jeszcze nie wykrystalizowanego, jeszcze nie jednoznacznego, jeszcze nie mającego swojej samoświadomości, ale chcącego wybić się ze swojej niemowlęcej bezsilności. Chciałbym pokazać nowoczesność, która w momencie swoich narodzin nie potrafi jeszcze, w ujęciu retrospektywnym, całkowicie sprostać wyzwaniu zrozumienia swoich czasów i warunków, ale w każdym momencie łapczywie łapie oddech i próbuje odnosić się do swojej terażniejszości. To taka nowoczesność, której nie można opisać poprzez zestawienie jeden do jeden dwóch członów: „właściwej” nowoczesności i jej „lokalnej” postaci, z których jeden pojawia się w tym równaniu z dużym opóźnieniem. To nowoczesność, która rodzi się mierząc się z warunkami, które nie są po prostu opóźnioną powtórką warunków znanych nam z paradygmatycznej nowoczesności Anglii czy Francji, ale warunkami grożącymi nieustannie ryzykiem poronienia bądź ciężkiej komplikacji poporodowej.

W sytuacji braku ugruntowanego języka i pojęć służących opisaniu doświadczenia nowoczesności literatura prezentuje się jako pole doświadczalne, na którym testowane są różne próby myślowego odniesienia się do nowej rzeczywistości. Chciałem pokazać, że wśród licznych powodów, dla których romantyzm (polski i nie tylko) jest tak fascynujący, do najważniejszych (choć wcale nie tak często podejmowanym) należy ten, że nieustannie rejestrował on wewnętrzne napięcia nowoczesności w samym momencie jej zarania. Zdawał on nieustannie relację z najbardziej żywiołowych i dynamicznych momentów dziejów nowoczesności, wpływając jednocześnie na to, jak dalej potoczą się jej dzieje. Co więcej, artykułował on największe nadzieje epoki oraz jej największe lęki, mierząc się z nimi w momencie ich powstawania. W tym sensie romantyzm to, jak mówi Maria Janion, *bujna młodość wieku*

XX. Romantyzm w Polsce podjął taką właśnie próbę zmierzenia się ze swoją epoką, wraz ze wszystkimi jej aporiami i trudnościami. Mam nadzieję, że udało mi się choć w małym stopniu naświetlić tę obecność turbulentnej historii polskiej nowoczesności w literaturze.

Swoją pracę rozpocząłem od próby zarysowania filozoficznego kontekstu dla rozważań o nowoczesności. Zaproponowałem tam swoją interpretację myśli czwórki ważnych dla problematyki nowoczesności myślicieli: Marksa, Nietzschego, Webera oraz Hegla. Rozdziały poświęcone Marksowi i Nietzschemu miały na celu przede wszystkim przedstawienie epoki nowoczesnej jako epoki określanej przez permanentny *kryzys*, rozumiany jako stan, w którym siły napędzające dzieje dochodzą do takiej intensyfikacji, że pojawia się możliwość całkowitego przekształcenia zastanego kształtu świata. Możliwość nie jest jednak pewnością – ta wyzwolona w epoce nowoczesnej energia często wyładowuje się też w sposób nie tylko niezagrażający dotychczasowemu porządkowi rzeczywistości, ale niejednokrotnie też go wzmacniający. Epoka nowoczesna jawi się więc jako nieustanne pole walki, na którym ścierają się przeciwstawne tendencje w ramach samej nowoczesności.

Po omówieniu rozważań Marksa i Nietzschego na temat nowoczesności przeszedłem do interpretacji kilku kluczowych wątków w myśli Webera i Hegla. Chciałem zaprezentować na ich przykładzie najważniejsze obawy i nadzieje, które wyrażane są w filozoficznych dyskursach o nowoczesności. Za pojęcia przewodnie wybrałem tam *denaturalizację* i *odczarowanie*. Opisywałem, jak Weber i Hegel wskazują na nowoczesność jako na ważny moment procesu wydobywania się ludzkości spod władzy porządku tego, co zastane. W wyniku tego procesu ludzkość staje się wyłączną siłą odpowiedzialną za kształt świata, w którym żyje. Obaj filozofowie stawiają pytanie o to, w jaki sposób ta przemiana łączy się z problemem *wolności*: czy postęp nowoczesności oznacza postęp wolności, czy też intensyfikację logiki panowania. Starłem się pokazać, że ich odpowiedzi na to pytanie są bardziej złożone, niż mogłoby się wydawać, i że ich refleksje o zagrożeniach i nadziejach związanych z nowoczesnością rzucają wieleświatła na zmagania polskich romantyków z nową epoką.

W rozdziale o romantycznym *Weltanschauung* i o wyzwaniach teoretycznych związanych z tym pojęciem (oraz z pojęciem ideologii) nakreślałem związek analizowanej wcześniej problematyki filozoficznej z romantyzmem, zarysowując też najważniejsze kwestie dotyczące mojej interpretacji romantyzmu i jego znaczenia dla dyskusji o nowoczesności.

Następnie przeszedłem do części pracy dotyczącej specyfiki pół-peryferyjnej modernizacji oraz wynikającego z tego problemu konceptualnego, czyli zagadnienia *alternatywnych nowoczesności*. Z jednej strony chciałem pokazać ograniczenia *stricto* kulturalistycznej analizy rozwoju nowoczesności, który to problem prezentowałem poprzez krytyczną interpretację teorii Shmuela Eisenstadta. Z drugiej

strony chciałem przedstawić linię myślenia, która –w mojej opinii – lepiej wyjaśnia paradoksy towarzyszące wchodzeniu peryferiów w porządek nowoczesnej gospodarki i globalnego podziału pracy . Korzystałem tu z błyskotliwej pracy Borysa Kagarlickiego, podejmującej się analizy historii Rosji z perspektywy problematyki peryferyjnej modernizacji. Próbowałem skrótowo zarysować propozycję teoretyczną, która podkreślałaby aspekty pomijane przez całkowicie ujęcia *stricte* kulturalistyczne oraz badania spod znaku *subaltern studies*, niebezpiecznie bliskie dyskursowi „dumy peryferiów”.

Po przedstawieniu głównych założeń teoretycznych dotyczących nowoczesności i modernizacji przeszedłem do najważniejszych w tej pracy rozdziałów, czyli interpretacji twórczości wielkich polskich romantyków z perspektywy problematyki nowoczesności. Tę najistotniejszą część pracy zacząłem od analizy trzeciej części *Dziadów* Mickiewicza, utworu pod wieloma względami „programowego” dla badania wpływu impulsu nowoczesnego w polskiej literaturze.

Sednem mojej interpretacji *Dziadów* było pokazanie tego tekstu jako areny nieustannej oscylacji, gdzie impulsy charakterystyczne dla najbardziej energetycznych form nowoczesności nieustannie zderzają się z trudnymi do przekroczenia ograniczeniami – zarówno wynikającymi z obiektywnego uwarunkowania gruntu, na którym się rozwijają, jak i tymi powiązanimi z egzorcyzmowaniem przez samego autora tych impulsów, jeśli miałyby one zagrażać stabilności pewnej wizji świata (którą to wizję obecny w tekście dyskurs nowoczesności nieustannie poddaje próbie). Starałem się odczytać *Dziady* w perspektywie innych kontekstów i problematyk, niż standardowo odnoszone do tego utworu: Marksowskiej diagnozy „śniącego” przeżywania nowoczesnej rewolucji, Nietzscheańskiej „historii morala”, czy interpretacji *Fausta* Goethego przez Marshalla Bermana. Bardzo istotnym elementem tej części pracy była też próba odczytania *Wielkiej Improwizacji* przy użyciu kategorii rozumu instrumentalnego, rozumianego zarówno jako krytykowana przez Mickiewicza groźna tendencja w ramach nowoczesności, jak i jako konieczny warunek możliwości dla realizowania się historycznego *Bildung* ludzkości. Część dotyczącą *Dziadów* zakończyłem rozdziałem o *Ustępie* do trzeciej części *Dziadów*, który to rozdział przedstawiał obawy Mickiewicza dotyczące specyficznej formy manifestowania się logiki rozumu instrumentalnego w pół-peryferyjnych warunkach.

Gdy skończyłem analizę *Dziadów*, skierowałem swoją uwagę w stronę *Nie-Boskiej komedii* Krasińskiego. Dla zapewnienia płynnego przejścia między tymi częściami pracy oraz dla należytego wyjaśnienia często stosowanego przeze mnie pojęcia *Bildung* (oraz zakreślenia jego literackich i filozoficznych kontekstów) oddzieliłem te dwie części pracy rozdziałem zatytułowanym *Krasińskiego Mickiewiczem*. Tytuł rozdziału nawiązywał zarówno do *Kanta Sadem* Lacana, jak i do pracy Jerzego Fieckiego *Krasiński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*. Nie umniejszając istotnych

różnic między Krasińskim a Mickiewiczem chciałem tam zaznaczyć to, że obaj pisarze poruszali się w ramach tej samej historycznie ugruntowanej problematyki (*problematique* w rozumieniu Althussera).

Część poświęconą *Nie-Boskiej komedii* Krasińskiego zatytułowałem, w nawiązaniu do Williama Blake'a, *energia to wieczna rozkosz*. Wybrałem ten tytuł, gdyż podobnie jak w przypadku *Dziadów*, mamy w *Nie-Boskiej Komedii* do czynienia z intensywną oscylacją fundamentalną dla zrozumienia tekstu. Z jednej strony cały tekst Krasińskiego przenika fascynacja wybuchem nowoczesnej energii – w tym jej najbardziej transgresywnych i intensywnych form – ale z drugiej jednak strony to opisywane doświadczenie fascynacji jest nieustannie tabuizowane poprzez dyskursy mające przywrócić stabilny obraz świata sprzed nowoczesnego wstrząsu. Próbowałem pokazać, jak w *Nie-Boskiej komedii* najbardziej radykalne manifestacje nowoczesnej energii nie są tylko opisywane, ale stają się też rodzajem „mrocznego obiektu pożądania”, budzącym dysonans poznawczy. Autor podejmuje kolejne próby mitygowania („klajstrowania”) tego doświadczenia, lecz nie może całkowicie się go pozbyć.

Zestawiłem *Nie-Boską komedię* z kilkoma ważnymi odczytaniem słynnej koncepcji *śmierci Boga*, by pokazać, jak tekst Krasińskiego próbuje odnieść się do nowoczesnej sytuacji *rozpływania się wszystkiego, co stałe*, reagując na rozkosz wyzwolonej energii zarówno skrywanym podnieceniem, jak i wzmożonymi próbami negocjacji tej fascynacji. Starłem się wpisać rozważania Krasińskiego o dwoistej naturze poezji w kontekst problematyki nowoczesności oraz stawiałem pytanie o to, jak w tekście prezentowany jest impuls nowoczesnego *Bildung*. Skończyłem tę część pracy rozdziałem poświęconym *Snowi* Krasińskiego – tekście, który z jednej strony przedstawia analizę uwarunkowania społeczeństwa przez rzeczywistość kapitalistycznych stosunków gospodarczych, a z drugiej od razu próbuje wpisać te zagadnienia w obsesyjnie antysemicką protezę myślową.

Po analizie trzeciej części *Dziadów* oraz *Nie-Boskiej komedii* przeszedłem do opisu tego, co nazywam „mystyką polityczną”, czyli próby odczytania mesjanistycznych tekstów Mickiewicza oraz genezyjskich tekstów Słowackiego w perspektywie problematyki nowoczesności. Starłem się pokazać, że dyskurs mistyczny ma materialistyczne podłoże i jest próbą mierzenia się z problemami epoki. Sugerowałem, że nieobecność w ówczesnej kulturze polskiej języka zdolnego w sposób bezpośredni ujmować problematykę właściwą kulturze nowoczesnej, powodowała artykulację tej problematyki w ramach języka mistycznego, jako jedyne dostępne aparatu pojęciowego. Romantyzm jednak – jak starałem się pokazać – wykorzystywał ten język w sposób, który wskazywał na zupełnie inne problemy, niż rozważania o „zaświatowości”. Chciałem więc udowodnić, że interesujący badaczy romantyczny dyskurs „mistyczny” może być odczytywany w zupełnie inny sposób, niż oparty na wskazywaniu wpływów paradygmatycznych tekstów mistycyzmu na twórczość romantyków. Interpretowałem ten dyskurs jako zaciemnioną i zniekształconą artykulację bezpośrednio historycznej –

nie zaś „zaświatowej” – problematyki. To zniekształcenie ma swoje źródło w specyfice pół-peryferyjnego przebiegu modernizacji. Słowem, chciałem pokazać, że pod ezoterycznym płaszczem tkwi historyczne jądro, a znalezienie jego śladów jest najważniejszym wyzwaniem w interpretacji „mistycznych” tekstów romantyków.

Po przedstawieniu kontekstu pojęciowego związanego z kategorią mistyki zacząłem analizę *Wykładów o literaturze słowiańskiej* Mickiewicza. Staralem się naświetlić przynajmniej dwa problemy. Po pierwsze, próbowałem pokazać jak Mickiewiczowski dyskurs oscyluje między rozpoznaniem strukturalnych słabości dziejowych „Słowiańszczyzny” oraz narracją o wyjątkowości „zaświatowo” potwierdzonego „posłannictwa” Słowian. Jak starałem się wykazać, głównym celem Mickiewicza jest przedstawienie peryferyjnej Słowiańszczyzny jako przynajmniej równoprawnej uczestniczki procesu rozwoju dziejów powszechnych. Prowadziło mnie to do drugiego interesującej mnie zagadnienia interpretacyjnego. Kurs czwarty *Prelekcji* wprost afirmuje potencjał tkwiący w nowoczesności oraz próbuje znaleźć dla swojej pół-peryferyjnej kultury miejsce w batalii zmierzającej do jego urzeczywistnienia, tym samym chcąc ją uczynić współtwórczynią nowoczesności. Mickiewicz w ostatnim kursie zdecydowanie zmienia ton wywodu i buduje dyskursywny pomnik francuskiej nowoczesności oraz jej dziejowych osiągnięć. Chciałem opisać konsekwencje tej wolty, starając się też wykazać jej dynamiczny związek z wcześniej podejmowanymi przez Mickiewicza tematami, takimi jak chociażby kwestia własności czy filozofii.

Drugim z tekstów omawianych w kontekście mistyki politycznej było *Genezis z Ducha* Słowackiego. Ten rozdział funkcjonował zarówno jako autonomiczne przedstawienie jednego z najbardziej „mistycznych” tekstów Słowackiego w mniej „zaświatowym” aparacie pojęciowym, jak i jako zarysowanie problemów, których dotyczyła następna część pracy. Staralem się pokazać, jak dyskurs genezyjski Słowackiego podejmuje problemy podnoszone przez filozofię heglowską oraz jak przedstawia kluczowy dla nowoczesności problem denaturalizacji.

Skończyłem wywód o *Genezis z Ducha* w miejscu, gdzie pojawia się postawiona przez Słowackiego deklaracja przekroczenia władzy śmierci przez pracę Ducha. Ten wątek uznaje za jeden z najważniejszych w dyskursie genezyjskim Słowackiego, dlatego poświęciłem mu sporą część pracy zatytułowaną *witalistyczny tanatyzm Juliusza Słowackiego*. Część tę zacząłem od przedstawienia paradoksu deklaracji Słowackiego z *Genezis z Ducha*. Próbowałem zaoferować pewne rozwiązanie tego paradoksu poprzez zestawienie Słowackiego z refleksjami Hegla z *Fenomenologii ducha*, podnoszącymi problem śmierci jako pana absolutnego oraz przełamania przez negatywność władzy śmierci. Następnie zarysowałem dwie główne linie myślenia określające zmagania romantyków z kategorią śmierci: rebelię śmierci oraz skandal gnicia. Mając już tę bazę pojęciową, proponowałem odczytanie kilku

„przedgenezyjskich” tekstów Słowackiego z tej perspektywy. Chciałem pokazać, że dyskurs genezyjski Słowackiego to rozwinięcie i przekroczenie jednocześnie problematyki, która dla Słowackiego miała już wcześniej kapitalne znaczenie: problematyki życia nieodróżnialnego od śmierci oraz śmierci jako jedynej formy zmanifestowania godności istnienia w tych warunkach. O ile wcześniejsze teksty popadały w paradoks diagnozowany w heglowskiej dialektyce Pana i Sługi, to w tekstach genezyjskich Słowacki przekracza ten paradoks dzięki osadzeniu problemu w kontekście dziejowym, gdzie nie jest już związany wyłącznie z indywidualnymi cierpieniami rozdartego podmiotu. Pokazując próby zmierzenia się Słowackiego z problematyką miejsca i przemocy w dziejach, mechanizmów tworzenia się ponadindywidualnych podmiotowości czy kwestią „chytrości rozumu” chciałem przedstawić Słowackiego jako myśliciela, który przełamanie władzy śmierci rozumie właśnie jako tanatyczne mierzenie się z życiem nieodróżnialnym już od śmierci, poprzez które powstaje nowe życie, mniej przytłoczone panowaniem uogólnionej logiki gnicia i lęku przed śmiercią. Kluczowymi tekstami były *Król-Duch* oraz *Samuel Zborowski*, jednak sięgałem również do tekstów bardziej „filozoficznych” Słowackiego – przede wszystkim *Dialogu troistego z Helionem, Helois i przeciwnikami* oraz *Dialogu jednolitego z Helionem i Helois*. Sugerowałem, że właściwy sens analizowanego tu dyskursu nie leży w mniej lub bardziej „zaświatowych” ideach – metempsychozie, zmistycyzowanym platonizmie czy gnostycyzmie – ale daje się odczytać lepiej w dużo bardziej „ludzkich” i dziejowych aparatach pojęciowych, jak chociażby filozofia Hegla czy propozycje romantyków jenajskich.

Po części o „witalistycznym tanatyzmie” przedstawiłem ostatnią ze swoich interpretacji, dotyczącą *Fantazego* Juliusza Słowackiego. Po długim rozdziale o rozwoju Ducha poprzez dziejowe cierpienie wojen, rzezi i krwawych ofiar chciałem zaoferować pewne dopełnienie, czyli pokazać jak Słowacki niesamowicie ciekawie analizuje przemiany ducha dziejów, które można zaobserwować nie tylko w huku armat i dramacie masakr, ale także w sferze prywatności, podniesionej przez nowoczesność do rangi kluczowej. Starłem się więc udowodnić, że dyskurs Słowackiego to dyskurs próbujący ująć rozwój nowoczesnego ducha w każdym jego istotnym momencie, nie tylko wtedy, gdy dokonuje się brutalnie i frenetycznie.

Mam nadzieję, że udało mi się oddać w mojej pracy dynamiczne starcia, które zainteresowały mnie w „kalekującej” nowoczesności. Epoka nowoczesna to epoka, kiedy *wszystko jest brzemienne w swoje przeciwieństwo* i nie inaczej jest na peryferiach. Ta dialektyka nierzadko przejawia się tu w innych odsłonach niż w regionach centrum, znacznie częściej napotyka ona trudności z ujęciem w pojęciach tego, co podskórnie ją napędza. Pół-peryferyjna nowoczesność dokonuje prób odważnego przekroczenia tego, co dane (w warunkach peryferyjnych często będącego strukturą jeszcze bardziej ograniczającą i ledwo co gotową na przekroczenie), ale jednocześnie często sięga po protezy ideologiczne i

anachroniczne dyskursy, które odciskają na niej swoje piętno nawet wtedy, gdy próbuje się za ich pomocą wyrazić impulsy żywotnie rezonujące z duchem czasu. „Kalekująca nowoczesność” jest więc cały czas rozpięta między tragedią a farsą – co więcej, niezależnie od tego jak rozkładają się w danym momencie historycznym elementy tej oscylacji, przedstawienie rozpięte między nimi trwa dalej, już od 200 lat, i stanowi fundamentalny komponent historii pół-peryferiów, których Polska jest przykładem. Liczę, że zdołałem przekonać, że dzieje „kalekującej nowoczesności” rzucają światło na nowoczesność w ogóle, pokazując toczącą się zawsze w jej łonie walkę między przeciwstawnymi tendencjami.