

MARKUS LIPOWICZ
Akademia Ignatianum w Krakowie

Ponowoczesność jako rzeczywistość społeczna — albo: próba obrony koncepcji końca nowoczesności jako okresu powstania nowych form socjalizacji

Wstęp

Posługiwanie się pojęciem „ponowoczesności” wydaje się współcześnie ryzykowne. Szczególnie w wymiarze epistemologicznym koncepcja „postmodernizmu” bywa określona jako chimeryczna i mglista i stąd nie cieszy się wśród wielu uczonych zbyt dużym uznaniem¹. Zdaniem Piotra Sztompki ponowoczesność łączy się z kwestionowaniem przewagi „podejścia naukowego nad poznaniem intuicyjnym opartym na emocjach, inspiracji, iluminacji, przeżyciach estetycznych, artystycznych”, tak jakby świat społeczny stanowił „domenę całkowitej przypadkowości, dowolności, płynności i fragmentaryczności”². Konsekwentnie Sztompka postawił — z tego punktu widzenia słuszną — diagnozę, iż „postmodernizm” stanowi jedynie „przemijającą szybko dewiację myślową”³.

Zbyt jednostronne skoncentrowanie się samych postmodernistów na różnorodności oraz chaotyczności współczesnego świata społecznego spowodowało, że wielu wybitnych badaczy społecznych zdystansowało się od pojęcia „ponowoczesność” i zastąpiło go pojęciami mniej radykalnymi, jak „późna nowoczesność”, „druga nowoczesność”, „refleksyjna nowoczesność”, „płynna nowoczesność” albo „hipernowoczesność”⁴. Z tego punktu widzenia współczesne czasy nie różnią się w sposób jakościowy od nowoczesności, lecz stanowią wynik intensyfikacji samych tendencji modernistycznych. W związku z tym termin „ponowoczesność” może się wydawać

¹ P.V. Zima, *Moderne/Postmoderne*, Tübingen 2001, s. 19.

² P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 21.

³ *Ibidem*.

⁴ Por. H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen der Moderne*, Frankfurt am Main 2005, s. 47.

koncepcją przewyższoną bądź co najwyżej marginalną. Warto jednak zaznaczyć, iż w międzyczasie pojawiła się jeszcze inna forma kontestacji zarówno modernizmu, jak i postmodernizmu — „post-postmodernizm”⁵. Pojęcie to wydaje się wskazywać, iż postmodernistyczna rewizja nowoczesności sama wymaga rewizji. Trudno jednak w tym zakresie powiedzieć, na czym ta post-rewizja post-modernizmu miałyby dokładnie polegać.

Z całą pewnością sam dyskurs wokół ponowoczesności staje się coraz bardziej mglisty. Aby więc wstępnie nieco uporządkować tę problematykę, chciałbym, aby niniejsze rozważania stały pod znakiem następującego stwierdzenia Zbyszko Melosika:

Istnienie teorii postmodernistycznej ma sens jedynie wówczas, gdy odpowiada ona — przynajmniej do pewnego stopnia — rzeczywistości. Czy współczesne społeczeństwa „są już postmodernistyczne?”, względnie czy „postmodernizują się”? Czy po prostu (jednak) opowieści o postmodernizmie to (kolejna) „bajka”?⁶

Czy termin „ponowoczesność” naprawdę oznacza przełom w kulturze europejskiej i tym samym także — w ograniczonym stopniu — kulturze globalnej?⁷ A może jest ona naprawdę tylko dewiacyjną modą tymczasowo „bezradnej” nowoczesności?⁸ Czy teoria/teorie ponowoczesności bezpowrotnie utraciła/utraciły swoją pozycję na rzecz teorii globalizacji?⁹ Choć zgadzam się, iż posługiwanie się pojęciem ponowoczesności przestało być tak „modne” jak jeszcze kilka lat temu, to sprzeciwiam się argumentowi, że na tej podstawie powinniśmy ignorować merytoryczną wartość myśli ponowoczesnej. Sam Zygmunt Bauman przyznaje, że im więcej doświadczeń życiowych zyskuje dzięki poszczególnym modnym pojęciom „przejrzyste wyjaśnienie”, tym bardziej same te modne pojęcia stają się paradoksalnie „mętne i niejasne”¹⁰. Nieco upraszczając, można powiedzieć: to, że pojęcie „ponowoczesność” przestało być modne, może paradoksalnie świadczyć o jego sukcesie. Dlatego stawiam w niniejszym artykule tezę, iż pojęcie „ponowoczesności” nie jest jedynie idiomem (pseudo-)naukowych debat, lecz odzwierciedla realną kondycję współczesnego życia społecznego w kulturze zachodniej. Będę próbował wykazać, że wyjątkowość ponowoczesności polega na diagnozie radykalnego przeobrażenia struktury społeczno-kulturowej, czyli głębokiej *zmianie społecznej* cywilizacji zachodniej¹¹.

Najogólniej rzecz ujmując, postrzegam ponowoczesność jako epokę, w której nieredukowalny chaos ludzkiej egzystencji i życia zbiorowego stał się nie tylko

⁵ Por. L.A. Hickman, *Pragmatism as Post-Postmodernism: Lessons from John Dewey*, Fordham University, Ashland, Ohio 2007; R. Sibeon, *An Excursus in Post-postmodern Social Science*, [w:] *Reconstructing Postmodernism: Critical Debates*, J.L. Powell and T. Owen (eds.), New York 2007, s. 29–40.

⁶ Z. Melosik, *Kultura, akademia i edukacja — modernistyczno/postmodernistyczne interpretacje*, „Przegląd Pedagogiczny” 2011, nr 1, s. 57.

⁷ Por. F. Jameson, *Postmoderne — zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus*, tłum. H. Föcking, S. Klötzer, [w:] *Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels*, A. Huyssen, K.R. Scherpe (hrsg.), Reinbek bei Hamburg 1986, s. 45.

⁸ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 6.

⁹ Por. A. Giddens, *Socjologia*, tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Warszawa 2012, s. 97.

¹⁰ Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 5.

¹¹ Por. definicję „zmiany społecznej”: A. Giddens, *Socjologia...*, s. 120.

bezpośrednio doświadczalny, ale ponadto cieszy się coraz większą akceptacją na poziomie aksjo-normatywnym, czyli kulturowym. Ponowoczesność nie pojawiła się nagle w latach 70., gdy głównie francuscy filozofowie zaanonsowali nowy etap dziejów — jest to raczej proces, którego źródła tkwią przynajmniej w XIX wieku. Albowiem już w owym okresie Georg Simmel zauważył, iż rozwój kultury zachodniej doprowadził do stanu, w którym zdecentralizowana rzeczywistość społeczna wymknęła się metafizyce¹². Myśl ponowoczesna wskazuje, iż społeczne tworzenie rzeczywistości tylko pozornie ogniskuje się wokół scentralizowanych uniwersów symbolicznych, jak niemal pół wieku temu argumentowali Peter L. Berger i Thomas Luckmann¹³. *Realne* przejście od nowoczesności do ponowoczesności cechuje się tym, iż sama dynamika życia społecznego przestała odpowiadać scentralizowanym formom odwzorowania i zaczęła tworzyć świat pozbawiony punktu Archimedesowego w postaci metafizycznego centrum. Świat społeczny nie tylko w sposób niepojętym demonstruje współcześnie swoją kapryśną i nieobliczalną naturę¹⁴, ale przede wszystkim warto zauważyć, iż kultura jest bezsilna wobec chaosu życia. Nie jest ona w stanie „ogarnąć” całości i uczynić ją sensowną w kategoriach metafizycznych. Jest to zarówno niezwykle, jak i radykalny zwrot dziejowy w zachodnim procesie cywilizacji, którego takie pojęcia jak „późna nowoczesność” bądź „refleksyjna nowoczesność” nie wyrażają w wystarczająco silny sposób.

Twierdę, że myśl ponowoczesna nie tylko nie jest przemijającą modą, lecz — wprost przeciwnie — stanowi adekwatny rozwój wyobraźni socjologicznej, który wskazuje, że „nie ma żadnego uniwersalnego modelu, który pozwoliłby rozumieć jedność struktury społecznej”, i tym samym przeciwstawia się „wielkim teoriom”¹⁵. Innymi słowy: chciałbym bronić koncepcji ponowoczesności jako intelektualnego korelatu rzeczywistości społecznej, w którym porządek społeczny wymknął się metafizycznym ideom nadającym kulturze względną jednolitość i spójność. Jest to bowiem zwrot na tyle fundamentalny, że tworzy nową jakość życia społecznego wraz z nowymi formami socjalizacji.

Na koniec chciałbym zaznaczyć, iż niniejsza „obrona” *nie* powinna zostać rozumiana jako pochwała ponowoczesnej kondycji społecznej. Autor jedynie pragnie bronić *koncepcji* ponowoczesności, która w sposób adekwatny wyraża społeczno-kulturowy stan współczesnego życia społecznego na Zachodzie¹⁶. Chodzi tu, najkrócej rzecz ujmując, jedynie o diagnozę rzeczywistości — a nie o normatywną ocenę tejże rzeczywistości.

¹² Por. G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, tłum. W. Kunicki, [w:] *idem, Filozofia kultury. Wybór esejów*, R. Mitoraj (red.), Kraków 2007.

¹³ Por. P.L. Berger, T. Luckmann, *Společne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.

¹⁴ Z. Bauman, *Globalizacja...*, s. 70.

¹⁵ Por. C.W. Mills, *Wyobrażenia socjologiczne*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007, s. 106.

¹⁶ Na ile ten stan dotyczy jedynie Zachodu oraz na ile został on poprzez rozwój globalizacji upowszechniony poza granicami cywilizacji zachodniej, nie jest tematem niniejszego wywodu.

1. Problem decentralizacji: o życiu społecznym, które wymknęło się językowi

Zdaniem Jürgena Habermasa:

dyskurs nowoczesności od końca XVIII wieku ma wciąż jeden i ten sam temat, występujący pod wciąż nowymi mianami: paraliż społecznych więzi, prywatyzacja i rozszczepienie, krótko: deformacje jednostronne zracjonalizowanej praktyki codziennej, które rodzą potrzebę znalezienia ekwiwalentu dla jednoczącej mocy religii¹⁷.

Szczególnie sztuka, filozofia, ale także oświecony stosunek do religii powinny według Habermasa umożliwiać jednostce we współczesnym społeczeństwie doświadczenie jedności — aczkolwiek już nie metafizycznej, tylko „post-metafizycznej”. Jean-François Lyotard zapytał: „o jakim rodzaju jedności” właściwie Habermas „marzy”? Czy celem nowoczesności miałyby być ukonstytuowanie takiej jedności społeczno-kulturowej, w której każdy element stanie się częścią organicznej całości?¹⁸ Czy z punktu widzenia ostatnich stuleci oraz współczesnej kondycji kulturowej Zachodu nie można na samą nowoczesność spojrzeć jako na okres przejściowy, którego rozwój zaprowadził do radykalnej transformacji bytu społecznego — transformacji dużo bardziej radykalnej aniżeli wyobrażali to sobie sami orędownicy modernizacji?

Już pod koniec XIX wieku Georg Simmel zauważył, iż za pośrednictwem obalenia centralnych dla kultury zachodniej pojęć/idei doszło do decentralizacji życia społecznego. Kultura straciła swoją moc regulowania życia za pomocą powszechnie akceptowanych idei metafizycznych. Ową osobliwą i trudną do ogarnięcia kondycję kulturową Fryderyk Nietzsche zgrabnie ujął w powiedzeniu, że „Bóg umarł”. Nietzsche w owym zdaniu nie wyraził swojego partykularnego poglądu ateistycznego¹⁹, lecz kondycję społeczno-kulturową, w której treści metafizyczne utraciły swoją dawną moc budowania jedności — zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej²⁰. Pod koniec XIX wieku zrodziła się w kulturze zachodniej świadomość tego, iż idee nie są już w stanie uporządkować życia ludzkiego, a pojęcia metafizyczne utraciły swoją dawną moc socjalizacji. Aby nie wpaść w pułapkę idealizmu, można także z materialistycznego punktu widzenia powiedzieć: pod koniec XIX wieku doszło do pierwszych pęknięć społecznie usankcjonowanych jedności metafizycznych. Stosunki społeczne uległy takiej fragmentaryzacji, iż dawne schematy myślowe okazały się za słabe, by na poziomie rozumu ujednolicić i uporządkować całość. Diagnoza Simmla i Nietzschego przypomina zdanie C. Wrighta Millsa, że schodząc „z poziomu wielkiej teorii ku rzeczywistości historycznej, natychmiast uświadamiamy

¹⁷ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2007, s. 162–163.

¹⁸ J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: Co to jest ponowoczesność*, [w:] *idem, Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 10.

¹⁹ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, [w:] *idem, Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 174.

²⁰ *Ibidem*, s. 177.

sobie nieadekwatność monolitycznych Pojęć²¹. Wydaje się zatem, że już za czasów aktywności intelektualnej Simmla i Nietzschego rozpoczął się ruch sceptycyzmu wobec „wielkich prawd”, czyli wobec społecznie usankcjonowanych idei wyrażonych metafizycznym językiem o uniwersalnym zasięgu normatywnym. Zapytajmy w tym miejscu: co to właściwie na poziomie ontologicznym oznacza, gdy język traci swoją moc porządkowania życia ludzkiego? W jaki sposób można odnieść odejście od „centralnych” i „monolitycznych Pojęć” do samej *struktury* życia społecznego?

Jacques Derrida zauważył, iż pojęcie „struktury” powstało równocześnie z filozofią i nauką zachodnią, czyli wraz z ukonstytuowaniem się problematyki epistemologicznej²². Fakt ten nie jest zbiegiem okoliczności, albowiem wynika on z potrzeby uporządkowania apriorycznej chaotyczności „zwykłej mowy”: nieokrzesa dynamika znaczeń i sensów musiała być od samego początku swojego rozwoju odniesiona do „pewnego punktu obecności, do pewnego trwałego źródła” — do „centrum” w celu utworzenia stabilności poznawczej²³. Centrum to punkt, „w którym podstawianie treści, elementów, kategorii nie jest już możliwe. W centrum permutacja czy transformacja elementów [...] są zakazane”²⁴. Tym samym centrum „miało sprawiać, aby ograniczająca tę strukturę forma ograniczała to, co moglibyśmy nazwać *grą* tej struktury”²⁵. Warto zauważyć, iż ograniczając „grę” struktury, centrum w ogóle umożliwia ową grę²⁶. Albowiem tylko dzięki stałemu punktowi odniesienia gra elementów jest „grą *ugruntowaną*”²⁷ — a nie bezkształtnym chaosem. Mówiąc językiem Vattimo: centrum „funduje” strukturę poprzez okrzesać jej strukturalności, czyli immanentnej dynamiki. Dlatego Derrida zauważa, że w dalszym ciągu „struktura pozbawiona wszelkiego centrum przedstawia rzecz nie do pomyślenia samą w sobie”²⁸.

Spróbujmy odnieść przemyślenia Derridy dotyczące struktury języka do problematyki stwarzania i odtwarzania porządku społecznego. Otóż aż do XIX wieku nowoczesność usiłowała zachować moc centralnych pojęć — idei, które byłyby zdolne wyrazić porządek życia społecznego. Z materialistycznego punktu widzenia możemy z kolei powiedzieć: aż do XIX wieku porządek społeczny był na tyle scentralizowany, iż scentralizowana struktura pojęć była w stanie funkcjonować na poziomie ideowym. Jednak pod koniec XIX wieku ta równowaga się załamuje: centra, parafrazując Nietzschego, „umierają”, co z kolei, mówiąc językiem Derridy, „rozciąga w nieskończoność pole i grę znaczenia”²⁹. Struktura życia społecznego

²¹ C.W. Mills, *Wyobraźnia...*, s. 103. Duże „P” wydaje się tutaj szczególnie mocno podkreślać zarówno status, jak i moc tych pojęć dla integracji społecznej. Były to pojęcia niekwestionowalne. Ich destrukcja pociągała za sobą każdorazowo konieczność budowy ekwiwalentu — jak wyraził to Habermas.

²² J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, [w:] *idem, Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 483.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 484.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 486. Derrida przede wszystkim odwołuje się do terminologii Claude’a Lévi-Straussa. Jak już jednak zaznaczyłem we wprowadzeniu, świadomie omijam terminologię strukturalistyczną,

wymyka się strukturze pojęciowej, staje się czymś niewyraźnym — i tym samym: czymś nie do pomyślenia. Okazuje się, że żyjemy w kulturze, w której dawne treści, narracje, idee stały się przeżytkami kulturowymi, iluzjami niemającymi już ani realnego, ani nawet metaforycznego odniesienia do rzeczywistości społecznej. W społeczeństwie szerzyła się powoli świadomość, iż to, co zwykle się uważa za „prawdziwe”, „naturalne”, „normalne”, stanowi wynik historycznych przeobrażeń porządku społecznego — a nie wyraz porządku kosmicznego. Zarówno na poziomie materialnej rzeczywistości społecznej, jak i na poziomie znaków kontyngencja zastąpiła dawną konieczność, a dawna jedność rozsypała się na części. Na tle tego, co powyżej zostało w dużym skrócie wyłożone, w pełni zrozumiałe stają się zarówno teza, jak i sama definicja „ponowoczesności” sformułowane przez Lyotarda: jest to nowy okres dziejowy, w którym nie sposób odnaleźć „wielkiego bohatera”, „wielkie zagrożenie”, „wielkie przedsięwzięcie” albo „wielki cel”³⁰. Z dawnych metafizycznych idei, uniwersalnych wartości oraz wielkich nadziei na przyszłość pozostały, jak zauważa Vattimo, jedynie „różne historie”, czyli „różne poziomy i sposoby rekonstruowania przeszłości w zbiorowej świadomości i wyobraźni”³¹. Warto zatem już tutaj zaznaczyć, iż myśl społeczna, która odwróciła się od intelektualnego przedsięwzięcia całościowego przedstawienia rzeczywistości społecznej, bynajmniej nie stanowi „dewiacji myślowej”. Biorąc pod uwagę realną fragmentaryzację życia społecznego na przełomie XIX i XX wieku, radykalne odejście od prób holistycznego ujęcia życia społecznego wydaje się słusznym krokiem badawczym pod względem metodologicznym. Jest to ruch myślowy, który w sposób konsekwentny oddala się od metafizycznych implikacji wielkich teorii społecznych.

Jakie są konsekwencje przejścia od nowoczesności do ponowoczesności? Otóż nieprzypadkowo osłabienie centralnych pojęć metafizycznych na poziomie analitycznym koreluje z dowartościowaniem pierwiastka zmysłowo-cielesnego — zarówno na poziomie życia społecznego, jak i w praktyce badawczej. Godnym uwagi jest to, iż jeszcze w okresie nowoczesności charakter egzystencji polegał na tym, aby jestestwo indywidualne było określone według ram nadanych przez stabilny przedmiot odniesienia w postaci odcieleśnionej „prawdy”, która była zarazem ideowym podmiotem porządkującym życie społeczne: Bóg, państwo, człowieczeństwo, naród i tak dalej. Charakter egzystencji określony był tym, iż człowiek szukał swojego wzoru życia w *ideach* wyrażonych słowem lub obrazem. Struktura społeczna była określona przez centralne idee. Zwrot ku ponowoczesności zrywa z tym porządkiem, wypowiadając tym samym, jak wyraził to Lyotard, „wojnę całości”. Narzędziem owej wojny jest dawanie „świadczenia tego, co nie daje się przedstawić, aktywizowanie poróżnienia, ratowanie honoru poszczególnego imienia”³². W społeczeństwie ponowoczesnym zadaniem człowieka lub społeczności (w tym oczywiście elit kulturowych, naukowców, polityków, przywódców religijnych i tak

gdyż myśl Derridy wydaje mi się również analogiczna do filozofii kultury Simmla. To sprawia, iż staje się bardziej zrozumiała i doniosła z punktu widzenia teorii społecznej.

³⁰ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

³¹ G. Vattimo, *Koniec...*, s. 9.

³² J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie...*, s. 28.

dalej) „nie jest dostarczanie rzeczywistości, ale wynajdywanie aluzji do tego, co daje się pojąć, a nie może być przedstawione”³³. Słowami Maxa Stirnera można powiedzieć: o ile nowoczesność usiłowała zachować porządek społeczny poprzez reprodukcję *idei fixe* (pojęcia centralne, idee metafizyczne), o tyle od końca XIX wieku coraz większe pole gry zawłaszcza sobie jednostka jako w pełni cielesne indywiduum — jednostka rozumiana jako „ja”, której tożsamość nie określa się poprzez zewnętrzne, pozacielesne treści odniesienia. Zamiast próbować produkować i reprodukować jedną ideową jedność społeczno-kulturową, Stirner w duchu proto-ponowoczesnym postawił na bunt (*Empörung*) przeciwko wszelkim próbom ujarzmienia jednostkowości³⁴. Różnica między rewolucją a buntem polega na tym, iż w odróżnieniu od rewolucji bunt nie buduje nowych porządków. Wznosząc się ponad instytucjonalne ograniczenia, ponowoczesny buntownik „gra” sobie z dawnymi ideami „małżeństwa”, „rodziny”, „płci”, „edukacji”, „religii”, „polityki”, „państwa” i tak dalej. Zamiast szukać nowej konstytucji, buntownikowi zależy na tym, aby zostać pozbawionym jakiegokolwiek konstytucji³⁵. Z kolei Derrida tę kondycję wyraził, stosując terminologię Lévi-Straussa: zamiast „inżynierii” człowiek w życiu społecznym stosuje „bricolage”³⁶, czyli *majsterkowanie*. W odróżnieniu od rzeczywistości stworzonej przez „inżyniera” (całość jako uniwersalny porządek znaczeń i sensów) rzeczywistość stworzona przez „bricoleur” stanowi jedynie efekt posługiwania się środkami będącymi „pod ręką”³⁷. Owymi środkami do tworzenia rzeczywistości społecznej mogą być nadal idee — ale nie mają one już „wartości prawdy”³⁸, lecz stanowią raczej samorzutny zbiór jednostkowych doświadczeń tworzenia rzeczywistości. Na gruzach starego porządku nie pojawia się nowy porządek. Zdecentralizowana struktura pozostaje wyznacznikiem nowych form bytowania jednostek — wyznacznikiem radykalnego indywidualizmu.

Na poziomie instytucjonalnym możemy powiedzieć: decentralizacja kulturowych znaczeń i sensów sprawia, iż nikt nie może już wstawić się w rolę „inżyniera” — sam inżynier okazuje się iluzją średniowiecznego i nowoczesnego „bricoleura”, który nie zdawał sobie sprawy z własnej niemożności ujarzmienia chaosu istnienia. Ale zamiast w duchu nostalgicznym tęsknić za dawnym porządkiem, myśl ponowoczesna stanowi odmienny punkt widzenia: efekt wyzwolenia zmysłowości i wyobraźni jednostki z wymogów ujednolicania byłby zdaniem Lyotarda równoznaczny z „przyrostem bycia i radości, jakie wynikają z wynajdywania nowych reguł” — sztuki, życia społecznego, poznania naukowego bądź „innej gry”³⁹. Doszłoby więc do antycypowanego w XIX wieku przez Fryderyka Nietzschego *przewartościowania wartości*: dawne „najwyższe” cele życiowe nie uchodzą już za konieczne punkty odniesienia, lecz stanowią w świadomości ludzi jedynie *środki* do tworzenia zdecentralizowanej rzeczywistości społecznej.

³³ *Ibidem*, s. 27.

³⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981, s. 354.

³⁵ *Ibidem*, s. 355.

³⁶ J. Derrida, *Struktura...*, s. 492.

³⁷ *Ibidem*, s. 492–493.

³⁸ *Ibidem*, s. 491.

³⁹ J.F. Lyotard, *Postmodernizm...*, s. 24.

Powyższe, nieco abstrakcyjne, przemyślenia nad strukturą znaczeniową kultury zachodniej od końca XIX wieku wymagają empirycznego odniesienia do współczesnego życia społecznego. Spróbuję za pomocą lektury Frederica Jamesona, Jeana Baudrillarda, Hartmuta Rosy oraz Rainera Funka dowieść, iż przemyślenia Simmela, Stirnera, Lyotarda i Derridy w dość precyzyjny sposób wyrażają „przełom”, który można na poziomie rzeczywistości społecznej utożsamić z nadejściem ponowoczesności.

2. Kulturowe konsekwencje postępującej postmodernizacji

W poprzednim rozdziale za Simmelem, Stirnerem, Lyotardem oraz Derridą wskazałem, iż *formalnym* punktem przejścia nowoczesności do ponowoczesności jest proces decentralizacji. Na poziomie znaków ponowoczesność stanowi coś niewyobrażalnego i pojęciowo nieuchwytnego w swojej całości — stanowi chaos. Im bardziej rzeczywistość społeczna ulega procesowi *postmodernizacji*, tym bardziej sama rzeczywistość wymyka się metafizycznym ujęciom pojęciowym. W tym właśnie duchu Jean Baudrillard stwierdził, iż „wielkie wydarzenie” współczesnego okresu dziejów oraz „wielką traumę” stanowi „agonia twardych i stałych przedmiotów odniesienia, agonia rzeczywistości i racjonalności, prowadząca do epoki symulacji”⁴⁰. Jakie są konsekwencje owej „traumy”? Co te olbrzymie, fundamentalne zmiany wynikające z braku referencyjności konkretnie oznaczają dla współczesnej kondycji społecznej i kultury? Albo inaczej: skoro rzeczywistość społeczna wymknęła się dotychczasowej strukturze semantycznej, to w jaki sposób możemy się do niej analitycznie przybliżyć?

Zdaniem postmarksisty Frederica Jamesona, współczesną kulturę i życie społeczne cechuje „powierzchnowość” i „płytkość”⁴¹. Dla objaśnienia Jameson porównuje dwa znane dzieła sztuki: *Para butów* Vincenta van Gogha oraz *Diamond Dust Shoes* Andy’ego Warhola. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze standardowym, jeśli nie reprezentatywnym dziełem malarskim epoki nowoczesnej; w drugim zaś z wytworem przemysłu kulturowego drugiej połowy XX wieku. Dzieło van Gogha odsyła widza do całej dziejowej sytuacji XIX-wiecznych mieszkańców obszarów wiejskich, odsyła do jakiejś „głębszej” prawdy o kondycji życiowej i samego *bycia* chłopstwa⁴². Odsyłając widza do jakiegoś określonego kontekstu społeczno-dziejowego, rzeczywistość zobrazowana przez van Gogha zwraca uwagę na nieuchwytną w sposób wizualny „prawdę” (albo przynajmniej jakiś wybrany aspekt „prawdy”) o ludzkim jestestwie. Krótko mówiąc, dzieło Van Gogha spełniało życzenia Habermasa, aby dzieło sztuki odnosiło się do konkretnych problemów życiowych, przez co weszłoby w grę językową kognitywnych interpretacji oraz normatywnych oczekiwań⁴³. Dla porównania spójrzmy za Jamesonem na „dzieło” *Diamond Dust Shoes* Warhola. Otóż w odróżnieniu od *Pary butów* Van

⁴⁰ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 57.

⁴¹ F. Jameson, *Postmoderne...*, s. 54.

⁴² *Ibidem*, s. 52–53.

⁴³ J. Habermas, *Die Moderne...*, s. 50.

Gogha napotykamy w przypadku obrazu Warhola „zbiór martwych przedmiotów”: buty w jego obrazie nie odnoszą się do żadnego świata przeżywanego, do żadnego horyzontu doświadczenia ludzkiego⁴⁴. Nie pokazują żadnej głębszej „prawdy” ani również iluzji o człowieku, gdyż są całkowicie wyrwane z jakiegokolwiek kontekstu świata przeżywanego — są jakby odizolowane od życia społecznego. Buty Warhola nie są „czyimiś” butami; całe dzieło sztuki kręci się tylko i wyłącznie wokół świata towarów. I tym właśnie i niczym więcej są Warholowskie „buty”: towarem nieposiadającym innej wartości aniżeli wartość wymienna⁴⁵. Krótko mówiąc, o ile kultura w dobie nowoczesności jeszcze mogła oferować człowiekowi jakąś *głębię* w postaci wartości użytkowych, o tyle w dobie ponowoczesności kultura dysponuje jedynie *płytkimi* wartościami wymiennymi.

Jameson zwraca jeszcze na jedną ważną rzecz uwagę — i to odnośnie samej *osoby* Warhola: zaczynał on swoją karierę jako twórca ilustracji reklamowych⁴⁶. Reklama zaś, jak z kolei przekonuje Jean Baudrillard, jest pozbawioną jakiegokolwiek głębi sferą reprodukcji znaczeń, które wchłaniają wszelką oryginalność form kulturowych⁴⁷. Pozbawiona „głębi” i wszechobecna w życiu społecznym reklama jako forma ekspresji chyba najlepiej wyrażałaby i zarazem potwierdzała tezę Jamesona odnośnie „powierzchnowości” i „płytkości” kultury ponowoczesności. Zdaniem Baudrillarda za pośrednictwem reklamy cała „sfera społeczna zaczyna przemieniać się w reklamę i plebiscyt, próbując narzucić swój wizerunek marki”⁴⁸. Na bardziej ogólnym poziomie koncepcja Baudrillarda sugeruje, iż nie jesteśmy już w stanie ujmować i poznawać społeczeństwa, gdyż samo życie zbiorowe przestaje być „społeczeństwem”. Za pośrednictwem logiki marketingowej i propagandowej zbiorowość w całości wchłania jednostkę w strukturę swojej ekonomii opartej na tworzeniu odpowiedniego wizerunku — albo lepiej: *maski*. Jednostka w żadnym wymiarze swojego jestestwa nie realizuje się już „poza” społeczeństwem: „Socjalizacja obecna wszędzie, socjalizacja absolutna, ostatecznie urzeczywistniona i spełniona w absolutnej reklamie, co oznacza, że społeczeństwo również zostało całkowicie zniesione”⁴⁹. Zamiast porządkować ludzkie jestestwo drogą norm, kultura w okresie ponowoczesności usiłuje kusić człowieka za pośrednictwem rozstawiania „przynęt”, uwodzić go, zamiast normatywnie regulować⁵⁰. Innymi słowy: „kultura przeobraża się dzisiaj w jeden z departamentów gigantycznego domu towarowego, jakim stał się świat przeżywany przez ludzi przeobrażonych [...] w konsumentów”⁵¹. Z tego powodu zamiast formować życie, kultura współcześnie raczej „obsługuje [...] rynek zorientowany na przyspieszenie obrotu konsumpcyjnych dóbr”⁵².

⁴⁴ F. Jameson, *Postmoderne...*, s. 53.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 54.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 53.

⁴⁷ Por. J. Baudrillard, *Symulakry...*, s. 111.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 112.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 113.

⁵⁰ Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 27.

⁵¹ *Ibidem*, s. 30.

⁵² *Ibidem*, s. 28.

Zarówno Jameson, jak i Baudrillard zwrócili uwagę na to, że powojenny rozwój kapitalizmu wraz z technologią cyfrową wyznacza główny obszar współczesnych zmian społecznych. Warto jednak moim zdaniem zaznaczyć, iż ich analizy poszły w niewłaściwym kierunku, próbując sprowadzić całą złożoność współczesnej nam epoki do przeobrażenia się wszystkich wartości społecznych w wartości wymienne. Dlatego zarówno apokaliptyczna retoryka Baudrillarda, jak i postmarksistowska krytyka ponowoczesności Jamesona wymagają pewnej korekty w postaci uzupełnienia — szczególnie odnośnie rzekomego *końca* sfery społecznej oraz rzekomej *powierzchnowości* kultury ponowoczesnej.

Otóż niewątpliwie ponowoczesność oznacza radykalną dynamizację wszystkich wymiarów życia społecznego oraz stosunków społecznych i stanowi przez to cezurę w dziejach cywilizacji zachodniej⁵³. Hartmut Rosa wskazuje, iż podstawowym doświadczeniem w dobie kilkusetletniej modernizacji było doświadczenie „przyspieszenia” (*Beschleunigung*)⁵⁴. Rozwój przemysłu i technologii doprowadził do tego, iż we wszystkich wymiarach życia społecznego człowiek mógł doświadczyć zwiększenia się „tempa życia”. Wielkie zmiany historyczne pociągały za sobą coraz większe i coraz szybciej następujące po sobie zmiany zarówno w kulturze, jak i w strukturze społecznej. Krótko mówiąc: w dobie nowoczesności *wszystko* uległo „przyspieszeniu”⁵⁵. Aby jednak zrozumieć specyfikę współczesnych zmian społecznych, należy zauważyć, iż od pewnego momentu ciągle „przyspieszanie” zmian społecznych może doprowadzić do osiągnięcia prędkości granicznej, czyli takiej, która dla wielu jednostek społecznych (zarówno jednostek indywidualnych, jak i instytucjonalnych) będzie — kolokwialnie rzecz ujmując — „nie do pojęcia”. Dla tych nielicznych zaś, którym udało się „pojąć” współczesny świat w swoim nieustannym przyspieszeniu, nadal niemożliwym zadaniem byłoby „przedstawienie” owej złożoności. Aby na chwilę wrócić do obrazu naszkicowanego przez Derridę: gdy nie ma centrum, nie ma również struktury — tego zaś, co jest pozbawione struktury, nie da się w żaden sposób odwzorować w scentralizowanym systemie znaków. Mało tego: od pewnego momentu prędkość, częstotliwość zmian oraz wynikająca zeń złożoność wydarzeń społecznych może wręcz powodować po stronie obserwującego iluzoryczne doświadczenie, iż *tak naprawdę* nic „istotnego” się już nie wydarza — doświadczenie stagnacji⁵⁶. Jak wytłumaczyć owo doświadczenie „pędzącego bezruchu”⁵⁷, który wydaje się korelować z zarzutem Jamesona odnośnie „płytkości” współczesnej kultury oraz z apokaliptyczną retoryką Baudrillarda?

Niezdolność do ogarnięcia jestestwa ludzkiego w całości świadczy o tym, iż proces modernizacji („przyspieszenia”) osiągnął w końcu „punkt krytyczny”, poza którym wszelkie roszczenia do społecznej synchronizacji oraz społecznej integracji są zasadniczo nie do utrzymania⁵⁸. Przyspieszenie, zmienność, ulotność wszystkich struktur i porządków życia społecznego spowodowały, iż samo społeczeństwo jako takie stało

⁵³ H. Rosa, *Beschleunigung...*, s. 89.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 51.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 53.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 16.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 41. Metafora jest autorstwa Paula Virilio.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 50.

się niepojmowalne i tym samym w świadomości uspołecznionych jednostek nieobecne jako byt *sui generis*. Z tego punktu widzenia rację należy przyznać twierdzeniu Rosy, iż w perspektywie kulturowej mówienie o „ponowoczesności” jest w pełni uzasadnione⁵⁹. Materialne zmiany społeczne w końcu przerosły zdolność kultury (uniwersum znaczeń i sensów) do ujmowania całości życia społecznego w jeden porządek symboliczny. Krótko mówiąc: o ile możemy na poziomie analizy strukturalnych zmian społecznych mówić o intensyfikacji modernizacji („późna nowoczesność”, „druga nowoczesność”), o tyle przynajmniej pod kątem analizy kulturowej warto zachować pojęcie „ponowoczesność”. Albowiem istotna różnica między apologetami ponowoczesności a jej przeciwnikami *nie* przebiega wzdłuż samej diagnozy współczesnej kondycji współczesnego życia społecznego, lecz wzdłuż „akceptacji” rozpoznanych procesów desynchronizacji dotychczasowych parametrów pojmowania społeczeństwa jako całości⁶⁰. To właśnie *akceptacja* niemożności intelektualnego uchwycenia „całości” odróżnia „postmodernistów” od ich mniej lub bardziej radykalnych przeciwników. Spór o „ponowoczesność” bynajmniej nie jest zatem sporem jałowym: dotyczy on fundamentalnej kwestii porzucenia nadziei na polityczne sterowanie gospodarczymi i technicznymi procesami rozwoju. Rosa podkreśla, iż współcześnie porzucono nawet „próbę” rozumienia tych rozwojów, co z kolei koreluje z porzuceniem pretensji do sensownej i narratywnej integracji zarówno biograficznej, jak i kolektywnej przeszłości, teraźniejszości i (co moim zdaniem najważniejsze) przyszłości⁶¹. Jednak z owej niemożności na poziomie epistemologicznym nie należy dedukować końca sfery społecznej na poziomie ontologicznym. Ponowoczesna rzeczywistość społeczna wymaga nowych form myślenia o społeczeństwie.

Warto jeszcze raz podkreślić: myśl ponowoczesna bynajmniej nie jest jakąś „dewiacją myślową” — to sama rzeczywistość społeczna stała się „ponowoczesna”. Na koniec chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na kilka konstytutywnych cech ponowoczesnych form socjalizacji oraz kondycji kulturowej. W tym celu będę się w dalszej części opierać na pracy Rainera Funka *Ich und Wir*⁶².

3. Powiązania bez zobowiązań: ponowoczesne „ja” a ponowoczesne „my”

Ponowoczesność nie jest znakiem „bezzadności”, lecz ideowym znakiem realnych tendencji społecznych. Jest ona wyrazem tego, że intensywność modernizacji wymknęła się wszelkim jednolitym uniwersom symbolicznym. Nieprzypadkowo niemożność semantycznej reprezentacji całości dynamiki życia społecznego koreluje z etyczną postawą akceptacji różnorodności. Innymi słowy: promowany współcześnie w kulturze zachodniej pluralizm nie wynika z jakiegokolwiek bezzadności umysłowej bądź dekadencji moralno-etycznej, lecz ze świadomości, iż wszelkie próby totalnego uchwycenia i uporządkowania życia społecznego byłyby zarówno naukowym, jak i politycznym nadużyciem. Ponowoczesność wymaga nowej orientacji na

⁵⁹ *Ibidem*, s. 49.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² R. Funk, *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, München 2005.

społeczne tworzenie rzeczywistości, która wyzwoliła się od konieczności konstytuowania uniwersów symbolicznych. Zapytajmy zatem, jak wygląda rzeczywistość społeczna pozbawiona centrów, czyli ujednolicających uniwersów symbolicznych?

Rainer Funk zauważa, iż współcześnie wyłoniły się nowe sposoby podejścia ludzi do swojego indywidualnego jestestwa oraz nowe rodzaje poczucia wspólnotowości⁶³. Każde bowiem fundamentalne zmiany społeczne prowadzą do zmiany osobowości. Współcześnie wykształcił się, jak zauważa Funk, nowy „typ osobowości” zorientowany na swoje „ja” (*Ich-Orientierung*)⁶⁴. Prowokacyjne motto owej orientacji Funk wyraża słowami: „ja jestem sobą, o ile ja jestem sobą”⁶⁵. Ludziom we współczesnym społeczeństwie coraz bardziej zależy na tym, aby (w duchu *egoistycznej* filozofii Stirnera) samowolnie móc kształtować swoje życie w sposób niezależny od wszelkiego rodzaju miar, pozorów, związków, opieki lub zależności. Jest to pewna sztuka życia polegająca na, jak stwierdza Funk, „prowokującym samostanowieniu” — „ja jestem sobą, o ile jestem sobą, a ty jesteś sobą, o ile ty jesteś sobą”⁶⁶. Tym samym owa orientacja charakterowa rzuca również swoim bliskim wyzwanie, aby także porzucili wszelkie krępujące zależności. Dla jednostki ponowoczesnej nie ma sprzeczności w dążeniu do pełnej autonomii oraz pragnienia bliskości⁶⁷. Niemniej Funk zastrzega, iż w owym „credo” bynajmniej nie chodzi *tylko* o wyzwolenie się od autorytarnych struktur lub totalitarnych zależności. W tej postawie życiowej chodzi przede wszystkim o to, aby człowiek otworzył się na spontaniczne samostanowienie jako odpowiedź na pewne doświadczenie życiowe: jednostka odkrywa dotychczas nieznaną jej możliwość autokreacji oraz traktuje taką postawę wobec życia jako sensowną odpowiedź na erozję tradycyjnych struktur i wartości społecznych⁶⁸. Należy przeto stwierdzić, iż powstanie nowego typu osobowości nastawionej na rozwój i kreację swojego „ja” stanowi fenomen społeczno-psychologiczny, którego źródła nie tkwią jedynie w gospodarczych przemianach, lecz żywią się ponowoczesnymi treściami zawartymi w filozofii, sztuce oraz naukach społecznych⁶⁹.

Zdaniem Funka osoba ponowoczesna zorientowana na swoje „ja” namiętnie dąży do tego, aby móc w sposób wolny, spontaniczny, niezależny i nieograniczony decydować o swoim życiu⁷⁰. Decydującą motywacją w owym przedsięwzięciu jest ponowoczesna *żądza* autonomicznego i zorientowanego na samego siebie człowieka do tworzenia rzeczywistości⁷¹. Innymi słowy: człowieka ponowoczesnego pociąga albo wręcz podnieca aktywny udział w tworzeniu i odtwarzaniu stworzonej przez innych ludzi rzeczywistości. Warunkiem jednak jest to, aby była to rzeczywistość

⁶³ *Ibidem*, s. 7.

⁶⁴ Warto podkreślić, iż badania Funka w dużym stopniu weryfikują postulaty *ego-centrycznej* filozofii Maxa Stirnera, o którym wspominałem w powyższym rozdziale.

⁶⁵ R. Funk, *Ich Und Wir...*, s. 10.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 11.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 10–11.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 11.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 55.

⁷¹ *Ibidem*.

stworzona przez ludzi zorientowanych na autokreację. Podobnie jak w przypadku innych orientacji charakterowych, najlepszym wskaźnikiem dla realizacji takich lub innych celów życiowych jest zawód⁷². Z racji swoich pragnień i preferencji życiowych człowiek ponowoczesny znajduje swoje powołanie w zawodach związanych z techniką cyfrową oraz w mediach: często są aktywni w branżach IT, są programistami, producentami software lub „producentami kultury”, czyli filmowcami lub osobami związanymi z show-biznesem, artystami, dziennikarzami — słowem: są ludźmi, którzy noszą zamiar ulepszenia i unowocześnienia „stworzenia” za pośrednictwem stwarzania nowych rzeczywistości⁷³. Ale jaką „rzeczywistość” tacy ludzie o ponowoczesnej orientacji charakterowej wytwarzają? Czym dokładnie różni się ona od przed-ponowoczesnej rzeczywistości społecznej?

Funk rozróżnia między *aktywnym* a *pasywnym* człowiekiem ponowoczesności: o ile jednostka aktywna przeżywa orientację na swoje „ja” poprzez wytwarzanie rzeczywistości, o tyle pasywna przeżywa swoją orientację charakterową poprzez uczestnictwo w wytworzonych rzeczywistościach⁷⁴. Nie mamy jednak tutaj — jak mogłoby się wydawać — do czynienia z prostym podziałem na producentów i konsumentów, gdyż owe pojęcia odnosiły się do kondycji społeczno-ekonomicznej, w której własność odgrywała w strukturze stosunków większą rolę aniżeli współcześnie. Przeżywanie swojego „ja” uniezależniło się w dużym stopniu od posiadania konkretnych przedmiotów, a także od wymogu bycia konkretnym podmiotem⁷⁵. Aby uchwycić nową dynamikę zarówno indywidualnych auto-referencji, jak i relacji społecznych, Funk preferuje rozróżnienie na „dostawców” (*Anbieter*) wrażeń i przeżyć oraz uczestników (*Nutzer*), którzy z owych usług korzystają⁷⁶. W wielu wypadkach rzeczywistość społeczna dla obu grup jest tożsama — jednak w niektórych wymiarach życiowych podział ten okazuje się mieć duże znaczenie dla cechy ponowoczesnej rzeczywistości społecznej. Funk wyróżnia kilka perspektyw spostrzegania istotnych cech owej wytworzonej rzeczywistości. Ja skoncentruję się jedynie na *trzech* wymiarach życia społecznego, które z punktu widzenia teorii społecznej i analizy socjologicznej wydają się szczególnie istotne: po pierwsze, na stosunku człowieka ponowoczesnego do wytworzonej przez siebie i innych rzeczywistości oraz na stosunku do innych ludzi; po drugie, na stosunku człowieka ponowoczesnego do kształcenia (*Bildung*) oraz tworzenia kultury wraz z problematyką zaangażowania społecznego i politycznego; oraz po trzecie, na stosunku do wartości i „sztuki życia”.

Otóż świat otaczający człowieka ponowoczesnego, cała rzeczywistość społeczna, nie może być światem ograniczającym lub determinującym do jakiegokolwiek sposobu myślenia lub działania. Jeśli dana rzeczywistość jest z punktu widzenia aktywnego człowieka ponowoczesnego, czyli „dostawcy”, za „ciasna” albo za mało „satysfakcjonująca”, to należy ją (dzięki rozwojowi technologii) zastąpić inną rze-

⁷² *Ibidem*, s. 56.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 61.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 62, 64.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 64.

czywistością⁷⁷. W szczególny sposób aktywnego człowieka ponowoczesnego „pobudzają” możliwości „odgraniczania” się od ograniczeń czasoprzestrzeni oraz od wszelkich z góry danych struktur biologicznych, psychologicznych oraz społecznych⁷⁸. Pragnienie odgraniczenia przekłada się również na stosunki z innymi ludźmi: niekonwencjonalny sposób samostanowienia pociąga za sobą to, iż „dostawca” ponowoczesny wyklucza wszelkie relacje społeczne, które wynikałyby z poczucia obowiązku lub emocjonalnego związania. Ta świadoma niechęć do bycia związanym koreluje zdaniem Funka z dużą dawką tolerancji i szacunku dla innego człowieka oraz gotowością do kooperacji. Niemniej aktywny człowiek ponowoczesny w sposób całkowicie obojętny podchodzi do relacji, które nie dostarczają „zabawy” lub „rozrywki”⁷⁹. Przypominają się tu słowa Daniela Bella, iż od lat 70. kultura uzyskała bezprecedensową misję nieustannego poszukiwania „nowej wrażliwości”⁸⁰. Komunikacja dla aktywnego człowieka ponowoczesnego jest przede wszystkim możliwością i okazją dla inscenizacji swojego „ja”: oferuje ona ludziom różnego rodzaju przeżycia pozbawione emocjonalnego związania oraz bliskości emocjonalnej⁸¹. Dla *pasywnego* człowieka ponowoczesnego, czyli „uczestnika”, sytuacja wygląda podobnie — aczkolwiek różni się ona w kilku ważnych szczegółach. Pasywny człowiek ponowoczesny pragnie przeżyć świat zewnętrzny oraz stosunki z innymi ludźmi na swój własny sposób, to znaczy pragnie być wolnym od wszelkich z góry narzuconych kryteriów. Jednocześnie jest on jednak bardziej aniżeli twórca „hiperealnej” rzeczywistości świadom swoich ograniczeń⁸². Musi ciągle dbać o „dostęp” do ważnych mediów, które umożliwiają mu uczestnictwo w wirtualnym świecie wytworzonym przykładowo przez artystów lub programistów⁸³. Relacje z innymi ludźmi również cechuje pragnienie rozrywki, zabawy i doświadczenia silnych wrażeń. Rodzina ma przykładowo charakter „teamu”, w którym nie istnieją dawne hierarchie w postaci uzależnień lub opieki. Człowiek jest co prawda nadal połączony z innymi ludźmi, ale nie w sposób symbiotyczny jak dawniej — rodzina lub małżeństwo nie stanowią, biblijnie rzecz ujmując, *jednego ciała*⁸⁴. Rozstanie się i zerwanie relacji są z kolei „racjonalizowane” jako „zmiany projektu życiowego”⁸⁵.

Następnym wymiarem i perspektywą na ponowoczesną rzeczywistość społeczną jest stosunek człowieka ponowoczesnego do edukacji, kultury oraz zaangażowania społeczno-politycznego. Otóż przez edukację aktywny człowiek ponowoczesny nie rozumie przekazania i przyswojenia wiedzy — celem szkoły i wykształcenia jest

⁷⁷ *Ibidem*, s. 65.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 66. „Zabawy” lub „rozrywki” rozumianej jako *entertainment* (w niem. *Unterhaltung*).

⁸⁰ Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2014, s. 69.

⁸¹ R. Funk, *Ich Und Wir...*, s. 66.

⁸² *Ibidem*, s. 77.

⁸³ *Ibidem*, s. 78.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 79.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 80. Funk nie precyzuje, dlaczego kwestie życia rodzinnego analizuje tylko pod kątem pasywnego człowieka ponowoczesnego. Czy aktywny twórca rzeczywistości ponowoczesnej nie ma w ogóle życia rodzinnego? Możemy jedynie przypuszczać, iż w momencie uczestnictwa w życiu codziennym aktywny człowiek ponowoczesny przemienia się w pasywnego, czyli tego, który korzysta z (własnych!) wytworów.

nauczenie się ciągłego uczenia się. Przez „uczenie się” z kolei rozumie on umiejętność tworzenia i inscenizowania rzeczywistości⁸⁶. Szczególnie ważną cechą „dostawcy” jest jego wyjątkowy, wysoki poziom otwarcia na różnorodność przekazów kulturowych. To, co „obce”, nie jest tak naprawdę obce, lecz otwiera nowe możliwości doświadczenia i sposobów stanowienia swojego „ja”. Tym samym zmienia się też podejście do tego, czym jest w ogóle kultura jako taka: nie jest ona już bowiem, jak dawniej, „dbaniem” o to, co stare, lecz przede wszystkim „tworzeniem” nowego poprzez inscenizację nowych światów. Wartość owych światów nie wyraża się bezpośrednio w „sukcesie” ekonomicznym, lecz w samym „efekcie” — celem tworzenia nowych światów jest odkrycie czegoś nadzwyczajnego, czegoś wyjątkowego⁸⁷.

Zaangażowanie aktywnego człowieka ponowoczesnego w świat społeczny i polityczny jest wysokie. Nie wynika ono jednak — jak wielu ludzi nie-ponowoczesnych by niewątpliwie pragnęło — z poczucia obowiązku lub przynależności, które wynikałyby z emocjonalnego przywiązania. Decydującym motywem dla aktywnego człowieka ponowoczesnego jest sama możliwość „zdziałania” czegoś. Każde zaangażowanie stanowi dla niego kolejną możliwość samorealizacji⁸⁸. Z punktu widzenia *pasywnego* człowieka ponowoczesnego problematyka kształcenia i tworzenia kultury oraz zaangażowanie społeczno-polityczne przedstawiają się nieco inaczej. Otóż dla niego kształcenie nie oznacza permanentnego uczenia się, lecz ciągłe korzystanie z ofert nauczania oraz osiągnięcie dostępu do wiedzy typu *know-how*. Uczenie się polega na wspólnym doświadczeniu oraz powtarzaniu i zapisywaniu tego, co przeżyte — co z kolei skutkuje koniecznością korzystania z mediów i możliwości wizualizacji w celach dydaktycznych⁸⁹. Nauczanie musi korelować z doświadczeniem silnych wrażeń — dlatego można by również mówić o „infotainment”⁹⁰. Kulturowa otwartość ma zaś w przypadku „uczestnika” ponowoczesnego charakter konsumpcyjny: recepcja danej kultury stanowi dla niego uczestnictwo w inscenizowanym świecie, którego wartość zależy od intensywności przeżyć⁹¹. Zaangażowanie się w problemy społeczno-polityczne wynika z kolei z samej chęci współdziałania, samej żądzy uczestnictwa. Sama aktywność jest tutaj wartością docelową — a efekty owego zaangażowania stanowią tym samym raczej kwestię wtórną⁹².

Ostatnim ważnym punktem jest kwestia stosunku człowieka ponowoczesnego do wartości i sztuki życia. Jak zauważa Funk, w kulturze często dochodzi do zmian w zakresie wartości i norm społecznych. Jednak w przypadku ponowoczesnej rzeczywistości mamy mimo wszystko do czynienia z wyjątkową zmianą. Nie chodzi bowiem jedynie o zmianę samych treści wartości i norm, lecz o zmianę samego znaczenia tego, co dla jednostki oraz życia społecznego jest wartościowe, a co nie. Albowiem dla człowieka aktywnego wartościowe jest przede wszystkim to, co nie rości sobie pretensji do powszechnego zobowiązania. Albowiem tylko i dopie-

⁸⁶ *Ibidem*, s. 69.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 70.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 83.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 84.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*, s. 85.

ro wtedy, gdy *nie ma* uniwersalnie obowiązujących ideałów i wartości, orientacja na „ja” może być naprawdę autentyczna, ponieważ nie będzie ograniczana przez heterogeniczne siły zniewalające człowieka⁹³. „Dostawca” ponowoczesny jest przeto zazwyczaj bardzo tolerancyjny wobec wartości, które nie mają charakteru uniwersalnego. Jest więc również wyjątkowo nietolerancyjny wobec ludzi i instytucji, którzy usiłują swoje wartości narzucić ogółowi społecznemu. Są to bowiem wartości wyrażające stare podziały społeczne, kategoryzacje oraz przywileje⁹⁴. Z tej dialektyki między tolerancją a nietolerancją wynika pewna szczególna sztuka życia — *ars vivendi*.

Można oczywiście twierdzić, iż już przed rozwinięciem się ponowoczesnego charakteru jestestwa ludzie rozmyślali nad odpowiednim sposobem na życie. Niemniej jednak należy zauważyć, iż ponowoczesna sztuka życia stanowi bezpośredni produkt erozji dawnych form praktyki religijnej: albowiem zinstytucjonalizowana religijność wiązała człowieka w struktury, na które miał jedynie bardzo ograniczony wpływ. Współcześnie religijność instytucjonalna sprowadza się często do *inscenizacji* ważnych przystanków życia, jak narodziny, wejście w wiek adolescencji, zawarcie małżeństwa lub pogrzeb⁹⁵. Aktywny człowiek ponowoczesny pragnie sam być stwórcą swojej własnej religijności i spirytualizmu. Z tego powodu dużą popularnością cieszą się wszelkiego rodzaju nowe i zazwyczaj niezinstytucjonalizowane formy duchowości, takie jak ezoteryka, buddyzm, zen lub sufizm. Należy jednak koniecznie zaznaczyć, iż owa „religijność” lub „spirytualizm” aktywnego człowieka ponowoczesnego nie ma wiele wspólnego z *pobożnością*: wszelkie doświadczenia mistyczne służą jedynie jego życiu doczesnemu. Aktywny człowiek ponowoczesny pragnie dzięki owym praktykom jedynie „tu i teraz” korzystać z życia doczesnego — i to w możliwie najbardziej intensywny sposób⁹⁶. Pragnie właśnie dzięki owym praktykom uniezależnić się od wszystkich ograniczeń świata zewnętrznego, na przykład od ograniczeń stawianych przez religie instytucjonalne. Z punktu widzenia pasywnego człowieka ponowoczesnego sprawy przedstawiają się bardzo podobnie — aczkolwiek w nieco bardziej umiarkowanej wersji. Czuje się on bowiem związany wartościami „własnej grupy” (Funk nie precyzuje, czym są owe „własne grupy”; można jednak przypuszczać, iż chodzi o grupy towarzyskie, przyjaciół, rodzinę)⁹⁷. Również tutaj życie duchowe ma za zadanie dostarczać poczucia rozkoszy i intensyfikacji życia — oczywiście doczesnego i zmysłowego⁹⁸.

⁹³ *Ibidem*, s. 72.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 73.

⁹⁵ Owo spostrzeżenie podaje w poważne wątpliwości wszelkie badanie usiłujące ustalić status religijności instytucjonalnej na podstawie uczestnictwa w poszczególnych praktykach religijnych. Jak bowiem rozróżnić, na ile człowiek uczestniczy z powodów pobożności lub (nawet podświadomie) z chęci i żądzy autokreacji lub inscenizacji?

⁹⁶ R. Funk, *Ich Und Wir...*, s. 74.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 87.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 88.

Zamiast wniosków: co dalej z ponowoczesnością?

„Nasze myślenie wydobywa z rzeczywistości sens, wciąż rozszerzając pole rozumienia tej rzeczywistości”⁹⁹ — to zdanie Władysława Zuziaka wydaje się najlepszym podsumowaniem powyższych refleksji odnośnie ponowoczesności, którą zamiast w kategoriach dewiacji lub przelotnej mody intelektualnej pojmują jako rzeczywistą kondycję kultury zachodniej. Przede wszystkim zwróciłem uwagę na to, że procesy socjalizacji przestają korelować z procesem ukonstytuowania scentralizowanej sfery znaczeń w postaci uniwersów symbolicznych. Współczesna rzeczywistość społeczna jest bytem zdecentralizowanym, w którym życie zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym nie poddaje się już stabilnym formom uspołecznienia. Ponowoczesne społeczeństwo nie stwarza już żadnych „prawd”, które mogłyby w sposób autorytatywny narzucać się jednostce w postaci jednolitego i powszechnie obowiązującego sposobu życia. Zamiast opierać się na gotowych modelach socjalizacji, jednostki stwarzają własne wzorce, przy czym decydującym polem działania są współczesne media. Warto w tym kontekście zwrócić za Funkiem uwagę na dychotomiczność relacji między tymi, którzy „oferują” swoje usługi (*Anbieter*), a tymi, którzy z owych usług korzystają (*Nutzer*)¹⁰⁰, albowiem pojawia się tutaj ryzyko manipulacji ze strony tych pierwszych przy jednoczesnej bierności ze strony drugich. Dlatego tak ważny element dalszych rozważań filozoficznych i socjologicznych, a także pedagogicznych stanowić powinna problematyka edukacji obywatelskiej. W kondycji społecznej, w której niemal każdy wzorec kulturowy może podlegać grze wieloznaczności i kontyngencji („dekonstrukcji”), rodzi się pilna potrzeba rozwoju refleksyjności i krytycznego myślenia po stronie samych aktorów społecznych. Im bardziej bowiem poszerza się pole gry, tym większa odpowiedzialność ciąży na działających jednostkach.

Istotną sprawą wydaje mi się intelektualna walka przeciwko błędnym interpretacjom współczesnej kondycji kulturowej, które z jednej strony lekceważą głębię współczesnych zmian społecznych, a z drugiej zbyt prędko oskarżają ponowoczesność o dezintegrację społeczną, nihilizm, relatywizm bądź dekadencję. Częściowo winę za te błędne interpretacje ponoszą niewątpliwie sami postmoderniści: zamiast w sposób górnolotny ogłaszać koniec „sfery społecznej”, „koniec historii” bądź „śmierć rzeczywistości”, należałoby na tę rzeczywistość spojrzeć z nowej, bardziej adekwatnej perspektywy. W miejsce utraconego bezpieczeństwa ontologicznego opartego na społecznej produkcji i reprodukcji uniwersów symbolicznych można by próbować dostrzec rozwój nowych możliwości samorealizacji indywidualnej. Radykalny indywidualizm nie zagraża społeczeństwu jako takiemu (które nie istnieje poza implikacjami metafizycznymi), lecz społeczeństwu opartemu na ograniczaniu jednostkowych form auto-ekspresji. Zrozumienie, że nawet negatywne kierunki rozwoju współczesnej kultury nie mogą zostać przezwyciężone drogą ponownej centralizacji życia społecznego, byłoby pierwszym krokiem w kierunku lepszego zrozumienia osobliwości współczesnej kondycji społeczno-kulturowej.

⁹⁹ W. Zuziak, *Czy aksjologia może przezwyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2012, nr 2 (82), s. 300.

¹⁰⁰ R. Funk, *Ich Und Wir...*, s. 64.

Z ponowoczesności nie da się wycofać. Skoro dawne treści ideowe (religijne, artystyczne, filozoficzne) zostały bezpowrotnie wciągnięte w wir zdecentralizowanej gry, urynkwienia, wymiany, pozorów i tak dalej, warto byłoby na drodze do akceptacji współczesnych możliwości komunikatywnych rozwijać nowe zasady tego „grania”. Mam tutaj przede wszystkim na myśli edukację obywatelską, która wskazywałaby na właściwe reguły „gry” w obrębie różnych sfer kulturowych (religii, polityki, sztuki i tak dalej). Skoro społeczeństwo nie integruje się współcześnie poprzez tworzenie jednolitych uniwersów symbolicznych, trzeba będzie uwzględnić odrębność, niekompatybilność oraz autoreferencyjność systemów komunikacyjnych. Aktorzy ponowoczesnego życia społecznego (jednostki, instytucje, a także państwa) muszą nauczyć się szanować granice, różnorodność „gier” oraz kodów poszczególnych sfer społecznych. Podstawą takiej pedagogiki mogłaby być aksjologia, która formułuje swoje rozwiązania na gruncie refleksji nad konkretnym człowiekiem i jego pragnieniami:

Te pragnienia zawsze koncentrują się wokół jakichś celów idealnych i zawsze są odniesione do celów idealnych innych ludzi, grup, formacji kulturowych itd., a także do różnych możliwości realizacji siebie¹⁰¹.

Warto w tym kontekście także zwrócić uwagę na fakt, iż fundamentalne przesunięcia w zakresie socjalizacji spowodowały erozję granic pojęcia człowieczeństwa. Widzimy obecnie, iż na gruncie ponowoczesnej dekonstrukcji kulturowych znaczeń i sensów otwarły się nowe możliwości dla filozofii człowieka (na przykład posthumanizm i transhumanizm), co w sposób konieczny wymagać będzie szerokiej refleksji nad dotychczasowymi formami i treściami wychowania oraz edukacji.

Choć zazwyczaj kojarzymy wielkie zmiany społeczne z wielkimi i głośnymi rewolucjami, musimy w przypadku przejścia od nowoczesności do ponowoczesności nieco zrewidować nasze wyobrażenia na temat dynamiki społecznej. Albowiem konstytutywnym rysem ponowoczesności jest jej niechęć do budowania całości, do stwarzania nowej struktury życia, do budowania ogólnospołecznej zgody. Rozwój ponowoczesności polega raczej na utrzymywaniu buntowniczego stosunku do wszelkich form stabilnego uporządkowania rzeczywistości społecznej aniżeli na bezpośrednim zrewolucjonizowaniu *całej* sfery społecznej (która faktycznie jako całość nie istnieje). Rzeczywistość ponowoczesna nie posiada jednolitej formy i wymyka się przez to jednolitej konceptualizacji. Dlatego uznanie ponowoczesności jako rzeczywistości społecznej może być pierwszym krokiem dla rozwoju nowych form poznania i świadomości, a także krytyki błędnych dróg rozwoju samej ponowoczesności.

„Nowe czasy wymagają nowych sposobów myślenia”¹⁰².

¹⁰¹ W. Zuziak, *Czy aksjologia...*, s. 305.

¹⁰² A.M. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2011, s. 22.

Postmodernity as Social Reality — or: an Attempt at Conceptualizing the End of Modernity as a Period of the Emergence of New Forms of Socialization

Summary

The aim of the article is to advocate the conception of postmodernity as the actual expression of authentic and deep social changes. The main feature of these changes is the decentralization of culture. Postmodernity leads to the cultural condition in which metaphysical ideas lose their authority to order human life on the basis of universally binding norms and values. What in modernity could have been perceived as a violation of the basic principles of socialization, nowadays constitutes merely a “game” of signs and meanings. As a result, the principles of socialization and social relations also change their form: new ways of approaching both the individual and the collective have evolved. These structural changes of social relationships will be presented in the last part of the article with reference to Rainer Funk’s conceptualizations of the postmodern “I” and the postmodern “We”.