

kiej (nauki, sztuki, etyki itd.), przypomina stan melancholii. Jak powiada W. Bałus, „świat jest melancholiczny, bo jest niesprecyzowany i rozproszony”, przez co jego sensowność jest wątpliwa. W podobnym duchu wypowiada się J. Baudrillard: „Co do postmodernizmu mam wrażenie, że istnieje jakaś próba odkrycia pewnej przyjemności w ironii rzeczy, w grze rzeczy. Właśnie teraz można się stoczyć w całkowitą beznadziejność, ponieważ wszystkie definicje, wszystko zostało zrobione”.

Za najdonioślejszy czynnik z punktu widzenia zmian kulturowych uważam rozwój nowoczesnej technologii, który z jednej strony przyspiesza proces globalizacji i związane z nim destrukcyjne aspekty rynku kapitalistycznego, z drugiej zaś strony — w obszarze życia codziennego — sprzyja fragmentaryzacji obrazu świata i związanej z tym erozji wartości, które w coraz większym stopniu stają się elementem wirtualnego widowiska, zaś ich odniesienie do określonych praktyk społecznych staje się nieokreślone.

Z punktu widzenia realizacji bliskiego mi projektu moderny, o którym pisałem powyżej (za Habermasem), obecne przemiany cywilizacyjno-kulturowe wydają mi się zdecydowanie niekorzystne.

Monika Kostro

Zostałam przekonana, że istnieje obecnie, zwłaszcza w naukach humanistycznych, ale nie tylko, świadomość zachodzenia istotnych zmian, która zresztą ma chyba odzwierciedlenie w rzeczywistości. Świadomość ta nie jest jednak jednolita. Często jest to faktycznie świadomość przełomu. Widać ją w „trójdzielnych” ujęciach różnych aspektów przemian, gdzie narodziny trzeciego członu wypadłyby właśnie na późną drugą połowę XX wieku: przedindustrializm, industrializm, postindustrializm Bella; pierwsza, druga, trzecia fala Tofflera; kultura posługująca się narzędziami, technokracja, technopol Postmana; wreszcie: przednowoczesność, nowoczesność, ponowoczesność. Elementem świadomości przełomu byłby też „endyzm”, według określenia J. Kozińskiego¹, czyli myślenie w kategoriach końca: koniec historii (F. Fukuyama), koniec nauki (J. Horgan), koniec ewolucji (P. Ward) czy też kres podmiotu, filozofii, metafizyki². W myśleniu potocznym przełom wiązałby się chyba przede wszystkim z szybkim rozwojem technologii (np. Internet jako przełom w komunikacji), globalizacją i poczuciem zachwiania zasad moralnych. Natomiast najpoważniejszym, czy też robiącym największe wrażenie „końcem”, byłby koniec tysiąclecia, przy czym tradycyjny millenaryzm zakorzeniony w tradycji chrześcijańskiej łączy się tu z wy-

¹ J. Koziński, *Milenium: mity i kalendarz*, „Odra”, 1998, nr 11, s. 4-7.

² B. Skarga, *Tożsamość i humanizm*, „Znak”, 1996, nr 1, s. 28.

rosłą ze spekulacji astrologicznych wiarą w nadejście Ery Wodnika, utożsamianej z przełomem duchowym.

Z drugiej strony, do opisu współczesności używane są również pojęcia mniej kategoryczne niż „przełom” oznaczający moment zwrotny, krytyczny, kojarzący się z przecięciem przez rzekę pasma gór, czyli z całkowitym, gwałtownym zerwaniem ciągłości. „Łagodniejsze”, czy może lepiej, neutralniejsze semantycznie wydają się określenia oznaczające czas „przejścia”: *przełęcz*³ (która jest tylko obniżeniem, a nie całkowitym rozdzieleniem pasma górskiego), transformacja, mutacja. Możliwe jest nawet nieekspozowanie aspektu „zerwania”, traktowanie współczesności jako swego rodzaju kontynuacji. Do tej kategorii należałyby określenia: „późna nowoczesność”, „nowa faza nowoczesności”, *reflexive modernity*⁴, czyli nowoczesność świadoma siebie, „komentarz do nowoczesności”⁵.

Wreszcie, nawet przy uznaniu poglądu o końcu pewnej epoki, nie ma zgodności co do tego, czy żyjemy już w nowej epoce, czy tylko w *międzyepoce*⁶.

Który z tych typów świadomości lepiej ujmuje zachodzące przemiany? Trudno rzetelnie odpowiedzieć na to pytanie, szerokie i ogólne, bez wnikliwej i wielostronnej analizy. Jeżeli jednak trzeba, to zgodziłabym się raczej z typem świadomości operującej pojęciami neutralnymi. Przede wszystkim ze względów, które określiłabym, jako wątpliwości metodologiczne. Nie mam odwagi użyć słowa „przełom”, gdyż wydaje mi się, że każda generacja ma skłonność do myślenia o swoich czasach w kategoriach przełomu. Wynika to z trudności zachowania dystansu wobec wydarzeń, w których się uczestniczy, trochę chyba też z wyolbrzymiania ich znaczenia, aby podnieść własną wartość jako świadka ważnych wydarzeń oraz wartość swojego życia (na zasadzie: „żyję krótko, ale za to w ciekawych czasach”), wreszcie z braku elastyczności w przystosowywaniu się do zmian, postrzeganych w związku z tym jako radykalnie zmieniające życie. W samym XX wieku uważano za przełomy I wojnę światową, użycie broni atomowej itp. Są to zastrzeżenia oczywiste, nie wystarczające dla uzasadnienia wyboru, niemniej uczciwość każe wziąć je pod uwagę i skłania do poglądu, że dopiero z pewnej perspektywy można będzie stwierdzić, na ile „przełomowe” były druga połowa/koniec XX wieku i czy ponowoczesność pozostanie „międzyepoką”, czy stanie się „erą”.

Poza tym nie jestem przekonana, czy rzeczywiście nastąpiło jakościowe zerwanie między nowoczesnością i ponowoczesnością, jeśli trzymać się terminologii przyjętej na naszym seminarium. Użycie przedrostka „po” czy „post” zwraca oczywiście uwagę na chęć odróżnienia się od poprzedniego okresu, wyznacza je-

³ *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata*, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Warszawa 1997, s. 61.

⁴ M. Hirszowicz, *Spory o przyszłość*, Warszawa 1998, s. 22, 26-27.

⁵ *O szansach i pułapkach...*, dz. cyt., s. 60.

⁶ *Rozmowy na koniec wieku*, pod red. K. Janowskiej i P. Mucharskiego, Kraków 1998, s. 35-46.

go koniec: jest już „po” nowoczesności, jednak tkwi ona nadal w nazwie, tak jakby ponowoczesność nie potrafiła samookreślić się w oderwaniu od nowoczesności. Jak zauważa m.in. F. Jameson: „form postmodernizmu będzie tyle, ile było form modernizmu klasycznego, ponieważ te pierwsze w swoich wyjściowych i lokalnych przejawach są zaprzeczeniem tamtych modeli”⁷. Nie mamy więc do czynienia z tak radykalnym zakwestionowaniem, zerwaniem z przeszłością, jak w przypadku na przykład „futuryzmu”. Być może ponowoczesność nie tyle nie potrafi, co nie chce określić się inaczej ze względu na manifestowaną niechęć do uniwersalnych diagnoz, projektów i ideologii. Przekonuje mnie jednak pogląd, że elementy nowoczesności nadal są dziś obecne, z czego część jest świadomie z niej zaczerpnięta. M. Hirszowicz⁸ przytacza przykład panującej wciąż technologii; można go uzupełnić przykładem instytucji i przedsiębiorstw wciąż opartych na racjonalnym podziale pracy. J. Jedlicki⁹ pokazuje, że krytyka idei postępu i racjonalnego poznania była obecnym od samego początku nieodłącznym rewersem idei postępu. Według L. Kołakowskiego¹⁰ umiejętność przekroczenia postawy europocentrycznej i krytycznego spojrzenia na siebie już od XVI wieku charakteryzowała naszą kulturę. Wreszcie postulat wolności wyboru, relatywizm, postawa hedonistyczna czy konsumpcyjna, próby ucieczki od rzeczywistości w wirtualność nie pojawiły się obecnie. Owszem, inne są: kontekst, skala, znaczenie tych elementów, ale nie zmienia to faktu, że zakorzeniają one ponowoczesność w nowoczesności. Również świadome działania ponowoczesne: dekonstrukcja, rewaluacja pojęć kluczowych dla nowoczesności, forma pastiszu, przywoływanie, mieszanie, reinterpretacja już istniejących stylów w sztuce — o tym zakorzenieniu świadczą. Oczywiście każde pokolenie myślicieli czy twórców krytycznie ustosunkowuje się do poprzedniego czy poprzednich, ale chyba bardziej jest nastawione na tworzenie nowych jakości, natomiast myśl ponowoczesna wydaje się zdominowana przez dekonstrukcję. Tak jakby człowiek ponowoczesny, w skłaniającej do podsumowań atmosferze końca tysiąclecia, rozprawiał się z własną przeszłością, naiwnością, złudzeniami, łatwym optymizmem. Dlatego dość przekonuje mnie postrzeganie, m.in. przez Z. Bauman, ponowoczesności jako „komentarza do nowoczesności”, jako świadomej siebie nowoczesności, *reflexive modernity*. Z drugiej strony, taką właśnie sytuację rewaluacji, uważa za przełom cytowany wyżej Jameson: „radykalne przełomy pomiędzy epokami nie implikują całkowitej zmiany zawartości, lecz raczej restrukturyzację określonej liczby elementów już istniejących: cechy, które w jednym okresie lub systemie były podrzędne, w następnym stają się dominantami, a dawne dominanty stają się drugorzędne”¹¹. Mam jednak wątpliwości, czy przełom w ogóle ist-

⁷ F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1998, s. 191.

⁸ M. Hirszowicz, *Spory...*, dz. cyt., s. 26.

⁹ J. Jedlicki, *Trzy wieki desperacji*, „Znak”, 1996, nr 1, s. 4-25.

¹⁰ *Rozmowy na koniec wieku*, dz. cyt., s. 78-79.

¹¹ F. Jameson, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 210.

nieje „w naturze”, czy nie jest to tylko pewien konstrukt myślowy ułatwiający myślenie o dziejach, które w rzeczywistości są ciągłą, mniej lub bardziej intensywną zmianą czy kryzysem.

Ostatnia moja wątpliwość, związana z jednoznaczną klasyfikacją zachodzących obecnie przemian, dotyczy kwestii, w jakim stopniu są one zjawiskiem nowym, samodzielnym, a w jakim należą do „syndromu końca wieku”. Czytając charakterystykę „umysłowości *fin de siècle*” autorstwa francuskiego krytyka literatury końca ubiegłego stulecia, Paula Bourget, trudno oprzeć się wrażeniu pewnych podobieństw. Wśród cech psychiki końca wieku wymienia on m.in.: dyletantyzm, który skłania ku oddawaniu się różnym formom życia bez poświęcenia się żadnej z nich i jest upodobaniem do melanzu, mozaiki, wielości, kolekcjonowania; kosmopolityzm, wyrażający *potrzebę nowych doznań, bycia gdzie indziej, by uciec przed wrażeniem déjà vu*; krytykę scjentyzmu, który nie jest w stanie dotrzeć do głębi ludzkiego serca i związaną z tym potrzebę doświadczeń mistycznych (często wywoływanych morfiną); znudzenie; upodobanie do sztuczności, widoczne zwłaszcza u Huysmansa i Baudelaire’a¹². Oczywiście cechy te dotyczyły elit, towarzyszyło im wyrafinowanie intelektualne i estetyczne, poszukiwanie rzeczywistości transcendentnej, ale w jakiś sposób symptomy te można odnaleźć i dziś.

Mimo wszystkich wątpliwości i zastrzeżeń, czuję się przekonana o istotności zmian obecnie zachodzących. Które z nich uznałabym za najdonioślejsze?

Pierwsza kategoria ważnych zmian wiązałaby się dla mnie ze zmianą sposobu myślenia o człowieku, czyli ogłoszeniem „śmierci podmiotu”, zakwestionowaniem jednostkowej tożsamości, indywidualnej osobowości. Choć istnienie spójnej i świadomej siebie psychiki zostało już wcześniej podważone, choćby przez psychoanalizę, to chyba nie tak kategorycznie. Co znamienne, „ja” jest atakowane nie tylko przez postmodernistów, ale także przez nurt New Age, twierdzący, że poczucie odrębnego „ja” jest złudzeniem i przeszkodą na drodze poznania i zjednoczenia z Bogiem¹³.

Z zakwestionowaniem pojęcia podmiotowości wiąże się uświadomienie sobie granic racjonalności i intelektualnego poznania oraz kryzys autorytetu nauki, której możliwości, jak słusznie zauważa J. Jedlicki¹⁴, po raz pierwszy w takim stopniu budzą wątpliwości u samych jej reprezentantów. Atak na wiarę w potęgę racjonalności jest również dwustronny, choć ma różne konsekwencje. Ze zwątpienia w istnienie obiektywnego Rozumu postmoderniści wyciągają wniosek o niemożności dotarcia do absolutnej Prawdy, czy wręcz o jej nieistnieniu, poprzestają więc na postulacie pluralizmu subiektywnych interpretacji i wartości, pozostając jednak w sferze intelektu. New Age natomiast, krytykując racjonalno-mechanistyczny świat

¹² H. Chudak, *Paul Bourget et la psychologie „fin de siècle”*, w: *Les Fins de siècle dans les littératures européennes*, sous la dir. de H. Chudak, Warszawa 1996, s. 157-166.

¹³ B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997, s. 63.

¹⁴ J. Jedlicki, *Trzy wieki...*, dz. cyt., s. 4-25.

poгляд, proponuje poznanie pozaracjonalne, umożliwiające dotarcie do prawdy. Nie jest moim zamiarem porównywanie postmodernizmu i New Age, chciałam jedynie lepiej uchwycić tę cechę współczesności, jaką jest poddanie krytyce Podmiotowości, Rozumu, Uniwersalnej Prawdy i Nauki. Inną ważną zmianą we współczesnej myśli humanistycznej jest zakwestionowanie idei Postępu, kres utopijnej wiary w racjonalne zaprojektowanie idealnego społeczeństwa. Wyodrębniłam tę kategorię zmian w myśleniu, ze względu na to, że ukazują one współczesność jako nowość świadomą swych ograniczeń, mniej pewną siebie, co uzasadnia mój wybór określenia *reflexive modernity*, na nazwanie dokonujących się przemian.

Drugą kategorię przemian nazwałabym „efektem soczewki”, która powiększa pewne procesy w czasie i przestrzeni. Byłby on wynikiem wzrostu ekonomicznego, wzrostu wykształcenia społeczeństw i rozwoju technologicznego w XX wieku. „Powiększenie” w czasie obrazowałoby zwiększające się, co prawda od początku wieku, ale teraz naprawdę ogromne przyspieszenie zmian, związane z zaawansowaniem technologii, a najlepiej widoczne w branży komputerowej. „Powiększenie” przestrzenne dotyczyłoby, z jednej strony, przestrzeni społecznej i oznaczało demokratyzację zjawisk obejmujących dotąd elity, demokratyzację konsumpcji, kultury. Z drugiej strony, odnosiłoby się do przestrzeni geograficznej i wiązało z globalizacją: powstaniem trudnego do kontroli globalnego rynku, ogromnych ponadpaństwowych koncernów, coraz większą rolą międzynarodowych instytucji, multikulturowością, wzrostem możliwości i szybkości przekazu informacji, wreszcie zwiększeniem świadomości „planetarnej” skali zjawisk i poczuciem kurczenia się świata.

„Efekt soczewki” wywołuje, po pierwsze, wrażenie nadmiaru i różnorodności, z którymi współczesny człowiek musi sobie jakoś poradzić. Jest to przede wszystkim nadmiar informacji, wymagający nauczania się ich selekcji. Następnie: nadmiar zmian, wymagających nauczania się elastyczności, nadmiar „pokus konsumenckich”, nadmiar wyborów. Strategią radzenia sobie z nadmiarem jest, z jednej strony, powierzchowność i pragmatyzm, z drugiej — zawężenie horyzontu: do „tu”, czyli fragmentu, problemów lokalnych i do „teraz”, czyli terażniejszości, doraźniejszości. Wypada też zgodzić się z Baumanem¹⁵, że nieradzenie sobie z nadmiarem wolności wyboru powoduje koniunkturę na poradnictwo. Po drugie, „efekt soczewki” uwypukla istniejące wcześniej zjawiska, które jednak stają się na swój sposób nowe, gdyż dotąd nie występowały na taką skalę. Dotyczy to m.in. konsumeryzmu, eskapizmu w wirtualną rzeczywistość, a także mediów i kultury masowej, które przejęły chyba rolę autorytetów w kreowaniu mód i wzorców.

Nie czuję się natomiast do końca przekonana o zaniku potrzeby transcendencji. Na pewno popularność New Age jest ucieczką od wolności, poszukiwaniem zastępczych autorytetów, interesowną chęcią osiągnięcia obiecywanej mocy i do-

¹⁵ *O szansach...*, dz. cyt., s. 147-157.

znań mistycznych. W wielu przypadkach pewnie niczym więcej, sądzę jednak, że może być również pewnym poszukiwaniem duchowości, nawet uproszczonej i łatwej. Nie wiem też, na ile zainteresowanie zjawiskami tajemniczymi, paranormalnymi jest swoistym sposobem poszukiwania okruszków Tajemnicy, a na ile tylko zwykłej sensacji?

Które z tych pobieżnie zarysowanych współczesnych syndromów zaliczyłabym do korzystnych, a które do niekorzystnych? Myślę, że większość zmian prezentuje oba aspekty: coraz sprawniejsze przekazywanie informacji elektronicznej może służyć zarówno informacji, jak i dezinformacji, lepszej komunikacji lub zorganizowanej przestępczości. Podoba mi się Baumana postulat człowieka mającego dużą wolność wyborów, odpowiedzialnego za nie i za konstruowanie własnej tożsamości, „będącego sobą”. Obawiam się jednak, że jest to postulat idealny, nieczęsto realizowany. Choć cytowana przez Baumana reklama Pepsi-Coli zaleca „bycie sobą”¹⁶, równocześnie jednak udziela wskazówek, co trzeba zrobić, by sobą być. Wybory pozostają w dużej mierze stymulowane przez specjalistów od marketingu, zaś powszechne uleganie modom, ekspertom, poradnikom, fundamentalizmom głoszącym pewną prawdę świadczy o tym, że większość ludzi wciąż niechętnie samodzielnie myśli i bierze za to myślenie odpowiedzialność. Z drugiej strony, do niekorzystnych symptomów zaliczyłabym przede wszystkim wrażenie „nadmiaru” mogące powodować powierzchowność, wewnętrzne rozedrganie, zagubienie, brak poczucia stabilności i niepewność.

Jarosław Lubiak

Gdyby zaufać najbardziej radykalnemu, najbardziej malowniczemu i najbardziej przekonującemu myśleniu o przełomie. Myśleniu o przełomie, które samo jest przełomem, które umożliwia dostrzeżenie efektów, zachodzącej transformacji, które samo wpisuje się w ruch transformacji, jest jego efektem i składnikiem.

Gdybyśmy zaufali temu przełomowemu myśleniu o przełomie, otwierając oczy znaleźlibyśmy się w ekstremalnej sytuacji... Czy też raczej znajdujemy się w niej i ją współtworzymy, jako (bierne raczej) jej elementy.

Co więcej: nawet jeśli nie zaufamy temu myśleniu lub nie zechcemy otworzyć oczu — to nieodwołalnie i tak tkwimy w tej sytuacji. Myślenie o przełomie traktuje go jako wszechmocną siłę i wszechobecne zjawisko: przełom nastąpił i to nastąpił wszędzie.

To myślenie jest myśleniem Jeana Baudrillarda.

¹⁶ Tamże, s. 62.