

Tomasz Szkuclarek

Postmoderna: przerwany projekt?¹

Tytuł niniejszego tekstu nawiązuje do głośnej wypowiedzi J. Habermasa z 1980 r. (J. Habermas, 1996), dotyczącej tendencji konserwatywnych w kulturze i polityce końca XX w., a pośrednio kwestionującej zyskujące wtedy na znaczeniu poszukiwania logiki ponowoczesności. Stwarzają one bowiem ryzyko niewczesnego porzucenia projektu nowoczesności, wielkiego i wciąż niedokonanego dzieła modernizacji świata. Dość zaskakujące w tekście określenie znaczącej grupy francuskich humanistów (G. Bataille'a, M. Foucaulta i J. Derridy) mianem „młodych konserwatystów” wiąże się z tym, że podejmowane przez nich próby zakwestionowania dziedzictwa oświecenia dopisują się do szerszego i zróżnicowanego antymodernistycznego prądu kulturowego i wspierają go nowymi ideami. Główna oś zarzutów wobec „młodych konserwatystów” wiąże się z próbami podważania przez nich autonomii sfer nauki, sztuki i moralności: z tendencjami do wprowadzania elementów estetycznych do wywodu naukowego (np. u G. Bataille'a czy J. Derridy) czy do traktowania racjonalizacji systemu społecznego jako „zła” (np. u M. Foucaulta). Tego rodzaju mieszanie rejestrów jest bowiem groźne dla podstaw projektu modernizacyjnego, za M. Weberem identyfikowanego przez J. Habermasa z „odczarowaniem świata” (rozpadem substancjalnego rozumu wyrażanego w metafizycznych i religijnych światopoglądach na trzy momenty: nauki z roszczeniem do prawdy, etyki z roszczeniami do normatywnej słuszności i sztuki poszukującej autentyczności lub piękna). To nowoczesne „odczarowanie świata” prowadzi do autonomii wymienionych tu wymiarów rozumu, do ich dynamicznego i sprofesjonalizowanego rozwoju – ale i do oderwania się rozumu od sfery doświadczenia praktycznego, do zubożenia tej ostatniej. To właśnie legło u podstaw projektu oświecenia – wielkiej pedagogicznej rewolucji mającej zbliżyć odseparowane sfery rozumu i doświadczenia codzienności. Negatywne skutki społecznej modernizacji (jak biurokratyczna kontrola czy alienacja) zostały jednak, jak mówi J. Haber-

¹ Tekst stanowi nieznacznie zmienioną wersję wstępu do II wydania mojej książki *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu* (Kraków 2009).

mas, błędnie przypisane modernistycznej kulturze, w tym nauce i racjonalnej organizacji. Na tej podstawie postmodernizm – jako kolejny po romantyzmie i pochodnych wobec niego tendencjach prąd kulturowy – kwestionuje dziedzictwo oświecenia i próbuje eksperymentować z ponownym „zaczarowaniem” świata. Charakterystyczne dla postmoderny poszukiwania sztuki w nauce, normatywności w autentyczności itp. zastępują – jak zauważa J. Habermas – „formalne tylko” filiacje tych trzech domen rozumu i trzech związanych z nimi roszczeń **treściowymi** odkryciami i analizami **istotowych** ich powiązań. Zaciera to granice autonomii nowoczesnego rozumu i jego instytucjonalnych form, osłabia rolę wiedzy eksperckiej, rozpłaszcza w banalności osiągnięcia wysokiej kultury. Postmodernistyczna rewizja kultury wchodzi w ten sposób w koalicję ze „starym konserwatyzmem” broniącym substancjalnego rozumu przed jego nowoczesną parcelacją (np. z religijnym integryzmem) i z „nowym konserwatyzmem”², chętnie odwołującym się do modernizacji ekonomicznej i biurokratycznej sprawności („postęp techniczny, kapitalistyczny wzrost gospodarczy i racjonalne zarządzanie”; J. Habermas, 1995, s. 294), ale jednocześnie zalecającym „politykę unieszkodliwiania wybuchowych treści moderny kulturalnej” (J. Habermas, 1995, s. 294). Moderna staje się projektem zagrożonym, niedokończonym, osaczonym przez trzy współpracujące ze sobą konserwatyzmy...

Czytając tę Habermasowską analizę, zawsze doświadczałem wątpliwości co do zakwalifikowania szerokiego nurtu współczesnej filozofii (głównie francuskiej), kojarzonej z najrozmaitszymi orientacjami krytycznymi i emancypacyjnymi (jak choćby z feminizmem, postkolonializmem czy ruchem edukacji międzykulturowej) do obozu konserwatywnego. Staje się to nieco jaśniejsze przy lekturze *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* (J. Habermas, 2005), w którym widać, jak J. Habermas uruchamia „sygnały alarmowe”, gdy w dowolnym wywodzie napotyka wątpliwości co do projektu racjonalistycznego – choćby miały one postać uznania podstawowych kategorii teoretycznych za „nierozstrzygalne” (co nie jest przecież dalekie od metodologicznego pozytywizmu) bądź odwołania się do niepodatnego na werbalizację „doświadczenia wewnętrznego”. Owe sygnały alarmowe wyraźnie się wiążą (choć nie jest to wprost formułowane przy analizach kolejnych orientacji filozoficznych) z dostrzeganym w takich zapowiedziach irracjonalizmem, z niebezpieczeństwem ześlizgnięcia się w doświadczenie nazizmu, w mistykę „jedni” czy „pustki”, to bez znaczenia – groźna zdaje się sama niemożność poddania podstaw rozumu jego własnej kontroli. Tak czy inaczej, J. Haber-

² „Nowy konserwatyzm” wspomniany w polskim wydaniu tekstu J. Habermasa to znany głównie z debaty amerykańskiej **neokonserwatyzm**, w Europie częściej określany mianem **neoliberalizmu**. Wskazuje na to zarówno lista przypisanych mu cech, jak i obecność w bibliografii artykułu pracy Steinfelsa. Dzięki użyciu etykiety pochodzącej z USA J. Habermas jest w stanie łatwo wykazać konserwatywny wymiar postmoderny.

mas **globalnie** odrzuca postmodernizm jako orientację groźną w swych konsekwencjach pragmatycznych (co trudno mi zaakceptować); przy czym (i z tym z kolei w pełni się zgadzam) znajdujemy tu przecież bardzo istotną optykę dopominania się o dokończenie dzieła emancypacji i modernizacji, o spełnienie obietnicy lepszego świata – dla wszystkich. W bliskim mi nurcie pedagogiki krytycznej te dwie optyki – modernistycznej racjonalizacji i postmodernistycznej krytyki „rozparcelowanego” rozumu – splotły się w niezwykle sugestywnym i płodnym poznawczo (i wciąż mi najbliższym) projekcie, określonym przez H. Giroux mianem „pedagogii pogranicza”.

Wracam jednak do tych rozważań w innym czasie i z innych niż te wyłożone przez J. Habermasa powodów, w kilkanaście lat po skryształowaniu się dojrzałej formy pedagogiki krytycznej. Potrzeba napisania tego tekstu wiąże się z koniecznością wyjaśnienia, a przynajmniej osadzenia w jakimś wyobraźalnym kontekście, fenomenu **zaniku** czy stopniowego **zamierania debaty postmodernistycznej**. Kategoria ta dość szybko znika z tematów konferencji i schodzi w cień w strukturach bibliotecznych katalogów. Trzeba się jej zatem uważnie przyjrzeć, trzeba zbadać, co w owym schodzeniu w cień stanowi efekt znużenia samą etykietą postmodernizmu – niewątpliwie dawno już nikogo niepobudzającą do zadawania pytań typu „o co tu chodzi” – a co jest istotową przemianą formacji kulturowej i jej politycznych kontekstów.

Widziałbym zatem dwie drogi takiej kontekstualizacji. Po pierwsze – trzeba wskazać na czynniki natury strukturalnej, mówiąc kategoriami klasycznej Marksowskiej dychotomii, tkwiące „w bazie” relacji społecznych. Po drugie – na czynniki wewnętrzne dla samej debaty, na przesilenia **dyskursu** postmodernistycznego, będące przemianami natury kulturowej *sensu stricto* (idąc dalej tropem tej dychotomii – przemianami „nadbudowy”). Od razu też trzeba wyjaśnić przywołanie tej anachronicznej i sztywnej konstrukcji, zwyczajnie nieprawdziwej, mającej sens jedynie „siekiarą wyrąbanego” heurystycznego uproszczenia, szczególnie wyraźnego w świetle przywołanej w tym samym zdaniu kategorii **dyskursu**. Otóż retorycznie zapowiada ona intensywny i z pewnych względów (ale tylko z pewnych) zaskakujący powrót marksizmu, zastępujący swym z trudem przywracanym klasowym radykalizmem emancypacyjne aspekty postmoderny.

Z dużym dystansem i w silnym uproszczeniu, możliwym w charakterze „bilansu zamknięcia”, streścimy zatem genezę i logikę projektu ponowoczesności następująco. Po pierwsze, i to właśnie z owego dystansu i z „tutejszej” perspektywy wydaje się rozstrzygające, załamał się projekt socjalizmu w jego dominującej, sowieckiej postaci. Ma to, jak się zdaje, znaczenie podwójne. Socjalizm jest w czystej postaci dzieckiem oświecenia, najdalej posuniętym projektem modernizacji świata społecznego opartym na najbardziej – jak na swe czasy – zaawansowanej wiedzy o logice społecznego rozwoju. Kryzys tej utopii siłą rzeczy musiał ogarnąć także jej podstawy – musiał podważyć samo przekonanie o możliwości reformowania świata na skalę **makro**, w projektach

jego globalnej przebudowy. Po drugie, na skutek tego samego procesu rozpadu opróżnieniu uległo „miejsce dla społecznego radykalizmu”. Marksowska teoria rozwoju społecznego, sprowadzająca Heglowską dialektykę historii „na ziemię” rozwoju napędzanego przez konflikty społeczno-ekonomiczne, na wiele lat zapewniła paliwo radykalnym projektom społecznych reform. Załamanie się potęgi ZSRR i bunty ludów poddanych jego dyktaturze podważyły tę utopię i uruchomiły nieuchronny proces poszukiwania innych logik historii. Przeciw „wielkim narracjom” postępu i jego pochodnych zaczęto dostrzegać potencjał mikronarracji, lokalności i partykularności. Wiele z tych logik znalazło bazę ideologiczną i zasoby językowej artykulacji w dyskursach prawicowych – a szczególnie we wspomianej przez J. Habermasa optyce neoliberalizmu, w USA silnie zabarwionego konserwatyzmem i wręcz nazywanego neokonserwatyzmem.

Na te przeobrażenia nakłada się mnóstwo innych czynników, spośród których, jak sądzę, warto przywołać jeszcze kilka. Zmiana statusu wiedzy (J. F. Lyotard) – jej komercjalizacja i uwikłanie w bieżące projekty polityczne – podważają legitymizującą rolę przypisywaną w projektach modernizacji naukowej **prawdzie**. Ewolucyjna zmiana logiki społeczeństwa kapitalistycznego: **późny kapitalizm** czy **późna nowoczesność**, są nacechowane nadmiarem rzeczy i deficytem znaczenia, co uruchamia logikę konsumeryzmu i powiązanie konsumpcji z indywidualizacją tożsamości (kupujemy znaczenia, sygnatury własnego indywidualizmu). Rewolucja medialna – oderwanie znaczeń od miejsc, ich miksowanie i remiksowanie, intertekstualizacja kultury, także w jej popularnych formach (cytat i pastisz) jako nieustająca gra na powierzchni znaczących, którą można krytycznie rozumieć jedynie dzięki kompetencjom do dekonstrukcji (gdy **wszystko** uległo tekstualizacji, krytyka musi być zamknięta w samej warstwie tekstu). Amerykanizacja kultury – kolonizacja militarna i ekonomiczna zastępowana, a przynajmniej wspierana kolonizacją **marzeń** (USA jako producent „jedynego marzenia” dla świata końca XX w. – marzenia o tym, by „stać się Ameryką”, rozsyłanego na cały glob wraz z reklamą, franchisingiem i filmami). Zanik czy też zatarcie logiki konfliktu klasowego – w społeczeństwie konsumpcyjnym robotnicy przestają być siłą rewolucyjną, oddają się swoim „małym przyjemnościom” i na masową skalę przyjmują wartości właściwe klasie średniej. W sensie liczbowym nie stanowią zresztą zdolnej do skutecznego oporu **masy**. Robotników jest znacznie mniej niż w czasach intensywnej industrializacji i pracują w silnym rozproszeniu, przy wciąż jeszcze wysokim wtedy poczuciu socjalnego bezpieczeństwa. Wreszcie – **pozytywna** aura tych przeobrażeń, traktowanie ich nie tyle w kategoriach rozpadu tradycji i kryzysu jej modernistycznego przesilenia, ile skromnego, ale realistycznego realizowania aspiracji emancypacyjnych Zachodu – jako pola realizacji jednostkowej wolności (A. Giddens) i jako swoistej odmiany radykalnej naprawy świata społecznego (Z. Bauman – ponowoczesność zrywa z totalitarnymi wymiarami nowoczesności

wiodącymi ku Zagładzie; amerykańska pedagogika radykalna przełomu lat 80. i 90. – w optyce postmoderny zakwestionowaniu ulegają nowe i trudne do politycznego opanowania płaszczyzny opresji właściwe późnym fazom rozwoju kapitalizmu).

W takim kontekście niezwykle intensywnie rozwijały się badania nad podmiotem i tożsamością. Był to – i nadal jest – główny powód **pedagogicznego** badania kultury postmodernizmu. Badania te są wielowymiarowe i obejmują kilka obszarów przesilen charakterystycznych dla „tamtej” epoki. Po pierwsze, **prywatyzacja** tożsamości (słabną kształtujące ją czynniki społeczne, wzrasta rola podmiotowej autokreacji) wymusza przeorientowanie tej kategorii w stronę heroicznego i autokreacyjnego, ale dramatycznie osamotnionego indywidualizmu. Intensywnie uprawiane badania strukturalne nad językiem i kulturą, wraz z towarzyszącym im Lacanowskim przeorientowaniem psychoanalizy oraz z pojawieniem się wyrafinowanych metodologii analizy dyskursu, podważają przy tym esencjalistyczne traktowanie podmiotu jako „danej” czy jako „punktu wyjścia” dyskursu humanistycznego. Złożenie tych tendencji (wzrost społecznej rangi indywidualizmu i kultury podmiotowej autokreacji z jednoczesnym podważeniem samej kategorii podmiotu w jej „humanistycznej oczywistości”) nadaje ponowoczesnej koncepcji podmiotu silny rys **historyczny**. Na tak przedefiniowany podmiot bardzo łatwo i z ogromnym sukcesem rozciąga się teoria psychoanalityczna – już nie jako teoria **patologii** podmiotu, lecz jego **ontologia** (np. u E. Laclau czy w S. Žižka rekonstrukcji J. Lacana). Po drugie, globalizacja, migracje i umasowienie podróży lotniczych nieustannie wystawiają nas na spotkania z różnicami kulturowymi, co wprawdzie prowadzi do wyostrenia kwestii tożsamości, ale i wiedzie ku nieuniknionej hybrydyzacji. Badania nad podmiotem muszą więc przewartościować kategorię ambiwalencji – znowu z terminu opisującego pewien stan patologiczny tworzy się kategoria deskryptywna oddająca kondycję człowieka, a zagrożeń poszukuje się raczej w procedurach jej eliminowania niż w otwarciu na jej doświadczanie. Po trzecie, polityczne przesilenia myśli lewicowej (kryzys marksizmu) uruchamiają intensywne poszukiwania „podmiotu historii”. Początkowo (mnie przynajmniej) wydawały się one mało związane z głównym nurtem ponowoczesnej teorii podmiotu, z czasem okazuje się jednak, że nabierają coraz większego znaczenia teoretycznego. Rzecz w tym, że marksizm ustanawiał „uniwersalny podmiot historii” – robotnika, a raczej klasę robotników, która ucieleśnia nierozwiązywalny na gruncie kapitalizmu konflikt kapitału i pracy i staje się siłą przeprowadzającą strukturę społeczną w kierunku nowej formacji. Społeczeństwo postindustrialne, nasycone pozbawioną prometejskiego patosu pracą w sferze usług (czy agent ubezpieczeniowy jest przedstawicielem światowego proletariatu?), w małych firmach, przy zmieszaniu kompetencji wytwarzania i zarządzania (samozatrudnienie) i rozmyciu własności (akcjonariat, fundusze emerytalne itd.) w zasadzie –

o ile radykalnie nie zmienimy optyki – likwiduje podstawy marksistowskiej diagnozy społecznej. **Jeśli** zmiana społeczna ma być **możliwa**, jeśli nie miał racji F. Fukuyama, ogłaszający „koniec Historii”, transformacja musi się dokonać poprzez działanie innego podmiotu zbiorowego, innego „agenta” niż Marksowski robotnik. Poszukiwanie nowego agenta Historii to niezwykle interesujący proces badań teoretycznych nad relacją tożsamości i struktury społecznej. Jego najbardziej bodaj interesującym wytworem jest propozycja Ernesto Laclau (pierwotnie budowana wspólnie z Ch. Mouffe), wykorzystująca kategorię hegemonii A. Gramsciego, inicjująca długotrwały i bardzo teoretycznie płodny spór, którego istotnym elementem jest pytanie o to, czy możliwy jest podmiot zbiorowy trwale ulokowany w jakimś sektorze struktury społecznej. Ernesto Laclau konsekwentnie twierdzi, że nie – że tożsamości zbiorowe konstruowane są każdorazowo w procesie, którego istotnymi elementami są: nieredukowalność społecznego antagonizmu (tu mamy kapitalny spór z K. Marksem – zaprzeczenie możliwości jakichkolwiek syntez znoszących antagonizmy), ekwiwalencja społecznych żądań budowana w opozycji do elementu wykluczanego ze struktury oraz integrująca rola pustych znaczących („opróżnionych” ze znaczenia partykularnych żądań, które dzięki swej nieokreśloności mogą nadać nazwę społecznemu ruchowi). Tak ujmowana teoria podmiotu pozwala budować strategię walki politycznej, w których rolę podmiotu zmiany może odgrywać **jakakolwiek** artykulacja społecznego sprzeciwu, pod warunkiem wyczerpania strukturalnych warunków ekwiwalencji i wspólnej hegemonicznej reprezentacji w ramach „pustego znaczącego”. Zbudowana na podstawie tego projektu praca *Hegemonia i strategia socjalistyczna* E. Laclau i Ch. Mouffe (2007) stała się pod koniec lat 80. niemal programowym tekstem „nowej lewicy”, dającym silne teoretyczne fundamenty projektów integrujących ruchy sprzeciwu, budowane na zróżnicowanych podstawach ekonomicznych, obyczajowych, ekologicznych itd. W opozycji do tej wyrafinowanej społecznej ontologii (i powiązanej z nią strategii politycznej, akcentującej – w postmodernistycznym duchu – równoprawność różnic) krystalizuje się silny i niezbyt jednorodny nurt rekonstrukcji klasycznego marksizmu: nurt przyznający prymat ekonomicznym konfliktom społecznym i rekonstruujący pojęcie klasy.

Tego rodzaju próby towarzyszą debacie postmodernistycznej od jej początku³. Ich mocnym punktem były np. publikacje F. Jamesona (1984) (postmodernizm jako „kulturowa logika późnego kapitalizmu”) czy A. Callinicos, który wykazywał, że ponowoczesne przesilenia bynajmniej nie muszą unieważniać Marksowskiej diagnozy społecznej i że cały ten nurt może być

³ Szerzej na ten temat piszę w dodanym do II wydania *Wiedzy i wolności...* rozdziale końcowym, zatytułowanym „Dekonstrukcja i szczerpionka z Marksa, która jednak doprowadziła do infekcji” [jest to przedruk z pracy zbiorowej pod redakcją E. Domańskiej i M. Loby (2009). *French Theory w Polsce*. Poznań].

reinterpretowany z zachowaniem jej podstaw. Oto bowiem typowe cechy tożsamości postmodernistycznej (prowizoryczność, rozproszenie, ambiwalencja, indywidualizm, konsumeryzm itd.) można precyzyjnie umiejscowić w strukturze podziału pracy i klasowego konfliktu, są to bowiem cechy stylu życia „globalnej klasy średniej” – nowej i ekspansywnej grupy nieustannie podróżujących handlowców, specjalistów od inwestycji i marketingu oraz innych pracowników globalnej ekonomii postindustrialnej (A. Callinicos, 1991). W tym sensie kultura postmodernizmu wyczerpuje znamiona Marksowskiego pojmowania ideologii. Naturalną konsekwencją takiego jej umiejscowienia jest natychmiastowe zakwestionowanie roszczeń emancypacyjnych tej orientacji powiązanych np. z multikulturalizmem.

Najsilniejszym bodaj propagatorem renesansu marksizmu, przynajmniej w wymiarze medialnym, stał się jednak ostatnio Slavoj Žižek. Jego polemika z E. Laclau zdominowana jest przez obronę „ekonomicznego fundamentu” struktury społecznej i powiązanych z nią podmiotowości. Slavoj Žižek przeciw teorii E. Laclau argumentuje, że w szeregu ekwiwalentnych żądań społecznych zawsze ostatecznie determinującą rolę będą odgrywać roszczenia ekonomiczne – inaczej mówiąc, że wszelkie różnice społeczne i wszelkie dające się wyrazić obszary niesprawiedliwości znajdują ostatecznie swój wyraz w logice interesów klasowych. Ernesto Laclau nie pozostaje słoweńskiemu filozofowi dłużny i w *Rozumie populistycznym* podejmuje polemiczne wyzwanie, zarzucając S. Žiżkowi przede wszystkim niespójność teoretyczną (inspiracje Lacanowskie, bardzo silnie wpływające na koncepcję podmiotu u S. Žižka, nie dają się po prostu „zwyczajnie” pogodzić z tezą o prymacie determinacji ekonomicznej – ani z żadną inną postacią podmiotowego esencjalizmu)⁴.

Głos S. Žižka nie jest jednak współcześnie odosobniony. Podobnej wolty w kierunku ortodoksyjnego marksizmu dokonał także P. McLaren. Był on w latach 80. bardzo wpływowym propagatorem „postmodernistycznego otwarcia” pedagogiki, przede wszystkim ze względu na rysujące się w tym dyskursie możliwości uchwycenia wieloznaczności praktyk konstruowania podmiotu. Przypomnijmy, że ta kwestia stanowiła fundamentalnie ważny problem w okresie kształtowania się paradygmatu pedagogiki krytycznej w USA. Głównym adwersarzem tej orientacji teoretycznej były koncepcje z kręgu tzw. nowej socjologii oświaty, silnie akcentujące klasowy determinizm selekcji dokonywanych w praktyce edukacyjnej. To przeciw deterministycznej wymowie prac P. Bourdieu, H. Giroux poszukiwał teorii podmiotu, która silniej niż było to dotychczas możliwe, uwzględniłaby niezdeternowanie szans rozwojowych jednostki, stwarzające możliwość teoretycznego

⁴ Por. spór toczony przez tych autorów w pracach: J. Butler, E. Laclau, S. Žižek (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on The Left*. London oraz E. Laclau (2005). *On Populist Reason*. London [polskie wydanie tej ostatniej książki: *Rozum populistyczny*. Wrocław (2009)].

uchwycenia praktyk oporu w edukacji. Etnograficzne badania P. McLarena dostarczały ich znakomitych egzemplifikacji, a jego studia teoretyczne stwarzały interesujące perspektywy badań nad praktykami edukacyjnymi i nad emancypacyjnym wymiarem oporu, wykorzystującego m.in. zasoby dostępne w kulturze popularnej. Połączenie wysiłków H. Giroux i P. McLarena zaowocowało intensywnym rozwojem tego pola teorii pedagogicznej i jej silnym otwarciem na badania lokujące się w obszarze postmodernistycznej teorii społecznej. Dość szybko jednak, bo już w połowie lat 90., nastąpiły silne przesunięcia akcentów w badaniach obu wspomnianych teoretyków, w obydwu przypadkach zmierzające w kierunku krytyki społecznej silniej akcentującej strukturalne (w tym właśnie ekonomiczne) wymiary przemocy. Prace H. Giroux szerzej wkroczyły na teren analiz kultury popularnej, przede wszystkim w krytykę jej korporacyjnej produkcji i kolonialnej praktyki podporządkowującej całe pokolenia młodych ludzi interesom wąskich grup właścicieli mediów. Prace P. McLarena nabrały silnie agitacyjnego, mobilizującego charakteru, wprost odwołując się do idei rewolucji społecznej. Nie można w tym wypadku mówić o jakiejś gwałtownej zmianie orientacji politycznej tych autorów ani o porzuceniu dotychczasowych idei teoretycznych. Postmodernizm w ujęciu H. Giroux i P. McLarena oznaczał zawsze otwarcie analiz teoretycznych na przesilenia kulturowe dokonujące się w praktykach życia codziennego. Aż tyle i tylko tyle; ramę dla nowych analiz stanowiły wcześniejsze badania obu autorów osadzone w tradycji lewicowej krytyki społecznej i następujące wkrótce potem wypowiedzi, które porzucały etykietę postmodernizmu (a czasem posługiwały się nią w zmienionym – tym razem pozbawionym pozytywnych konotacji – znaczeniu).

Co się zatem stało? Jakie są uwarunkowania odchodzenia od tej do niedawna fascynującej i przyciągającej jak magnes etykiety?

Konieczne wydaje się tu wskazanie na przeobrażenia społeczne dokonujące się poza obszarem ruchu myśli, poza debatami teoretycznymi. Można przyjąć, że nawet gdyby kategorie postmodernizmu i ponowoczesności pozostały „takie same” (co oczywiście nie jest możliwe, bo w sferze myśli trwa ciągła redefinicja znaczeń), to **świat**, do którego się odnosiły, wyprodukował zdarzenia, których intensywność zdominowała i to, co dawało się wygodnie opisywać kategoriami ponowoczesności.

W 2001 r. – około 2 tygodnie po ataku na WTC – słuchałem w Warszawie wykładu Z. Baumana. Treść wykładu w dużym stopniu została powtórzona w trakcie rozmowy z W. Gadomskim, zamieszczonej w „Gazecie Wyborczej” (*Tak zwana globalizacja*, 2001); w wykładzie mocniej jednak została ujęta kwestia cezury 11 września. Zygmunt Bauman rozpoczął od zastrzeżenia, że treść wykładu została przygotowana przed owym dniem; że wydarzenie z Nowego Jorku całkowicie zmienia kontekst, w którym należy rozważać problemy globalne, że niemal unieważniają one to, co miał do powiedzenia. Z pewnej perspektywy czasowej widać wyraźnie, na czym polegała owa

zmiana kontekstu dla postmodernistycznej teorii. Tezy o wielokulturowym pluralizmie i o prowizoryczności budowanych w takim świecie tożsamości zostały odsunięte na bok niemal bez oporu i opinia publiczna nadstawiła ucha innym opowieściom, takim jak S. Huntingtona teza o konflikcie cywilizacji. Ta historia stała się znacznie bardziej poręczna w świecie wojny z terrorem, zamykanych granic, sterowanego strachu przed imigrantami, prewencyjnej inwigilacji i zawieszenia praw obywatelskich przez PATRIOT Act⁵. To oczywiście tylko przykład – rzecz w tym, że po ataku na WTC świat Zachodu „już się nie bawi” wizjami harmonijnego pluralizmu, w którym tożsamości mogą być dowolnie rekonstruowane ze skrawków kulturowego melanzu; przeciwnie, zdaje się histerycznie poszukiwać jednoznaczności – i „lubi” to czynić, atakując do niedawna wychwalane różnice w zmasowanych akcjach militarnych. Akcjach, dodajmy, zupełnie nieskutecznych i nieadekwatnych wobec natury zagrożenia, przynoszących za to nieskończone ofiary cywilne.

Druga odsłona globalnej reorientacji polityki jest związana z ekonomią. Dominująca pozycja Chin jako światowego producenta wszystkiego, co nadaje się do produkcji przemysłowej, oraz utrzymująca się nędza Afryki wskazują na możliwość traktowania całej planety w kategoriach jednego systemu gospodarczego, w którym **nadal istnieją** przesłanki do posługiwania się marksowskimi analizami konfliktu klasowego. Z tym że konflikt ten rozgrywa się tym razem w przemieszczonej i niejako zdeterytorializowanej postaci. Trudno jest go zlokalizować, ponieważ „kapalista” i „robotnik” nie mają ze sobą fizycznego kontaktu: robotnik jest Hindusem lub Chińczykiem, a właściciele jego fabryki dryfują w jachtach po ciepłych morzach innej półkuli – ale natura akumulacji wartości dodatkowej nie ulega zmianie. Nowość zdaje się polegać na tym, że aktywną rolę w owym neokolonialnym układzie odgrywa partyjno-państwowy aparat ChRL, gromadzący gigantyczne nadwyżki dolarów, będące rezultatem niesymetrycznej wymiany handlowej z USA. W skrócie, Chiny stały się zdolne do całkowitego zdestabilizowania światowej gospodarki – wystarczy, by podjęły decyzję o zamianie tracących wartość rezerw dolarowych na euro... To bardzo ważny kontekst, tłumaczący, dlaczego „ekonomiczna baza” jako kategoria wyjaśniająca inne aspekty konfliktów społecznych ma się współcześnie bardzo dobrze. Pozbawiona dotychczasowej siły w postaci produkcji przemysłowej i bezskutecznie ści-

⁵ Ustawa Kongresu USA z 26 października 2001 r., *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act of 2001* (Public Law Pub.L. 107-56), wprowadzająca m.in. możliwość bezterminowego aresztu bez formalnego nakazu dla osób podejrzanych o terroryzm, kontrolę korespondencji, możliwość przeszukiwania biur i mieszkań bez wiedzy ich właścicieli itp. Prawo dotyczy także obywateli USA podejrzewanych o niezdefiniowany precyzyjnie „terroryzm wewnętrzny”. Zauważmy retoryczny zabieg utożsamienia nadzwyczajnych środków represji charakterystycznych dla policyjnego państwa stanu wyjątkowego z amerykańskim patriotyzmem (akronim ustawy to „USA PATRIOT”).

gająca się z Azją gospodarka Zachodu wymusiła potężne redukcje kosztów pracy (oraz idący za nimi demontaż państw socjalnych) i oddała się radości robienia pieniędzy z pieniędzy: giełdowej ekstazie napędzanej przez „instrumenty pochodne”, pozwalające zarabiać gigantyczne kwoty nawet na stratach całych gałęzi gospodarki. Będzie to oczywista redukcja, potężne uproszczenie, ale nie sposób nie zauważyć, że ekonomia „instrumentów pochodnych” globalnej giełdy posługuje się **znaczącymi oderwanymi od znaczonych, symulakrami pieniądza** będącego i tak już oderwanym od gospodarczej rzeczywistości fetyszem. Jeśli nawet oddalimy jednokierunkowe wyjaśnienia rodem z marksistowskiej ortodoksji (zgodnie z którymi postmodernizm byłby „kulturową nadbudową” tego rodzaju ekonomii), to trzeba przynajmniej zauważyć strukturalne homologie sfer ekonomii i kultury, giełdowej gry derywatami i kulturowej gry znaczącymi. Ta faza kapitalizmu **właśnie się jednak skończyła** i na jej kryzysie buduje się powrót państwowego interwencjonizmu, powracają także poszukiwania **politycznej** rekonstrukcji „wolnego” rynku. Nie dość więc, że geneza współczesnego kryzysu daje się w pewnych wymiarach rozpoznać przy użyciu Marksowskiej ekonomii politycznej, to na dodatek kierunek poszukiwania dróg ratunku, jako żywo, przypomina idee socjalistów...

Podsumowując, zmierzam do tego, że odejście od postmodernizmu dokonuje się głównie na skutek „powrotu Realnego”, powrotu Historii (po tak niedawno ogłaszanych przez F. Fukuyamę jej końcu) niemieszczącej się w oswojonej już logice „gry znaczącymi”, w hybrydalnej wielokulturowości i w zabawie tożsamościami.

Czy odsunięcie, czy też zatarcie logiki postmodernizmu (jak rozumieł go tacy autorzy, jak J. Habermas czy A. Callinicos, wyraźnie powiązanego z neoliberalizmem) oddali także ogłaszane przez pierwszego z tych autorów zagrożenie dla kontynuacji dzieła modernizacji świata? Inaczej mówiąc, czy obecny kryzys „późnego kapitalizmu” i jego „kulturowej logiki” będą oznaczać powrót do projektu nowoczesności – czy też dokonane już w końcu XX wieku przeobrażenia zakończyły tamten projekt na dobre? Jeszcze inaczej: czy postpostmodernizm – jako podwójna negacja – jest przekroczeniem postmoderny w sensie powrotu, czy dalszego pograżenia roszczeń do nowoczesności?

Sądzę, że interesujące światło na tę kwestię może rzucić przybliżenie pewnych kierunków transformacji myśli ponowoczesnej. Chodzi mi tu o pojawiające się w jej łonie (a przynajmniej w jej pobliżu) tendencje do poszukiwania rozmaicie określanych transgresji relatywizmu. Sygnalizowany we wcześniejszych fragmentach tekstu powrót zainteresowań marksizmem jest jedną z tendencji tego rodzaju. Ale nie jest to kierunek osamotniony, zainteresowaniom Marksem towarzyszą bowiem poszukiwania innych – szerszych i węższych – wizji zastępujących **utraconą optykę uniwersalizmu**. Wspomnijmy o kilku.

Pisarstwo J. Derridy z ostatnich lat życia tego myśliciela zachowuje wymiar dekonstrukcyjny, wciąż poszukuje nierozstrzygalnego „jądra” (w cudzysłowie, bo owo „jądro” jest – z pewnymi bardzo ograniczonymi wyjątkami, gdy J. Derrida wspomina o „niedekonstruowalności” pewnych kategorii – na ogół puste) w historycznie znaczących tekstach kultury. Zwraca się jednak znacznie silniej ku kwestiom etyki i polityki, staje się postulatywne, przesycane jest troską o naprawę świata, jak w *Polityce przyjaźni*. Można tu dostrzec wyraźną różnicę w stosunku do dawniejszych wypowiedzi J. Derridy, gdy raczej unikał on bezpośrednich deklaracji ideowych. W pewnym wymiarze można mieć wrażenie, że filozof ten z biegiem czasu staje się nieco konserwatywny, co mogłoby wspierać dawną tezę J. Habermasa, o której wspominałem na początku tekstu – gdyby nie to, że ostatni etap pisarstwa J. Derridy naznaczony jest także zanikiem sporu między nim a J. Habermasem: obaj dawni adwersarze piszą wspólne teksty, wypowiadają się w kwestii przyszłości Europy czy polityki bliskowschodniej. Szczególne miejsce zajmuje w tym kontekście książka *Spectres of Marx*, w której dekonstrukcyjny krytycyzm uznany zostaje przez J. Derridę za element dziedzictwa marksizmu.

Inny przykład przesunięć ideowych w obrębie myśli krytycznej. Jeden z czołowych filozofów francuskiej lewicy, A. Badiou, ilustruje swoją koncepcję ontologii społeczeństwa wyłożoną w pracy *Bycie i wydarzenie* przejmującą, ateistyczną interpretacją nauczania Św. Pawła (A. Badiou, 2005; 2007). Tym, co konstytuuje tożsamość podmiotu jest w ujęciu A. Badiou **wierność wydarzeniu** pojmowanemu jako moment przekroczenia strukturalnej determinacji, moment „możliwości” przekraczającej logikę systemu (przez A. Badiou wykładaną językiem matematycznej topologii). Przypadek Pawła znakomicie te tezy ilustruje, wskazując jednocześnie, jak **pojedynczość wydarzenia** (Zmartwychwstanie) przekracza dotychczasowe podziały i struktury społeczne, stając się fundamentem **uniwersalizmu** stawiającego wszystkie podmioty na równi. Zauważmy, że to dość zaskakująca – jak na nasze przyzwyczajenia polityczne – podstawa filozoficzna dla radykalnego projektu lewicowej ideologii społecznej. Praca A. Badiou wpisuje się w nurt określanym mianem **postsekularyzmu**, do którego (krytycznie) zbliża się też argumentacja S. Žižka (por. P. Mościcki, 2007; S. Žižek, 2001a)⁶. Osobne miejsce zajmują tu prace G. Agambena (2008), w których – przy zachowaniu dekonstrukcjonistycznej metodologii i szeroko rozumianej ponowoczesnej diagnozy świata – centralne miejsce zajmuje kategoria *homo sacer*, granicznej figury człowieka **świętego** w sensie absolutnego odarcia z godności, reprezentującego „nagie życie” najpełniej ucieleśniane w postaci **muzułmana**

⁶ Dodalbym tu jeszcze – już poza kontekstem prób rewitalizacji lewicy – bardzo znaczącą antropologiczną rekonstrukcję chrześcijaństwa dokonaną przez R. Girarda (1989). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford.

z Auschwitz. Trudno nie zauważyć, że radykalna myśl społeczna dość śmiało wkracza na tereny *sacrum* zajmowane dotychczas niepodzielnie przez orientacje konserwatywne.

Na tym tle trzeba wspomnieć o społecznej ontologii E. Laclau, która stale zachowuje wyraźne rysy teorii postmodernistycznej, a jednocześnie stanowi niesłychanie silny element postpostmodernizmu. Budując swą koncepcję na tezach Lacanowskiej psychoanalizy, E. Laclau zwraca uwagę na niemożność ukonstytuowania się tożsamości z wyłączeniem wymiaru **mitycznego**. Proces łączenia heterogenicznych elementów wchodzących w skład konstruowanej tożsamości może się zakończyć wyłącznie pod warunkiem swoistej „sakralizacji” jednego z tych elementów. Termin „sakralizacja” nie pojawia się w pismach E. Laclau, ale sposób przedstawienia kategorii integrujących łańcuchy znaczących w dające się rozpoznać tożsamości pozwala na tego rodzaju podstawienie. Otóż funkcję integrującą może pełnić znaczące, które reprezentuje **nieobecną pełnię podmiotu**. Warunkiem jest uzyskanie statusu **pułstego znaczącego** (tzn. oderwania się od konkretnej denotacji, a raczej – przy zachowaniu jej elementów – **nałożenia** na tę reprezentację swoistej „funkcji pragnienia”, nadziei na objęcie znaczeniem całej konstytuującej się tożsamości). Społeczne żądanie pełniące taką funkcję retroaktywnie, wstecznie **nadaje sens** rozczłonkowanym dotychczas żądaniom i dążeniom społecznym, a jego znaczące staje się symbolem jedności.

W pracy S. Žižka (2001b) napisanej zanim ten poróżnił się z Laclau w kwestii „ostatecznej instancji determinacji ekonomicznej”, odnajdujemy podobnie skonstruowaną wizję **jednoczącej funkcji ideologii**. W opozycji do uproszczonego pojmowania tradycji marksowskiej, w którym sens ideologii wyczerpuje się w przyznaniu jej statusu świadomości fałszywej, „po prostu nieprawdy”, S. Žižek zauważa, że **jedynie ideologia**, pojmowana jako fantazmat, jest w stanie nadać społeczeństwu dającą się ogarnąć („pojąć”) spoistość. Co do tego S. Žižek (z tego etapu swoich analiz) i E. Laclau są niezwykle zgodni: językowe artykulacje, ideologiczne fantazmaty, nierealistyczne żądania i pragnienie „pełni” – będące w tradycji nauk społecznych mało znaczącymi epifenomenami, wtórnymi i mało istotnymi elementami kultury – w rzeczywistości konstytuują społeczne struktury. Społeczeństwo jest dyskursem. **Retoryka jest ontologią**.

Chcę to jasno wyrazić: wspomniane tu teksty nie stanowią jakiejś spójnej teorii, nie można ich „po prostu” włożyć do jednej szuflady z napisem „nowy uniwersalizm”, coś takiego bowiem nie istnieje. Zdają się jednak dostatecznie wyraźnie ilustrować **zmęczenie relatywizmem** oraz wyczerpywanie się formuły „gry różnic na poziomie znaczących” jako dyskursu wystarczającego do mobilizacji wyobraźni badaczy społecznych, otwierając nowe pola badań i nowe inspiracje dla krytycznej pracy w sferach edukacji i polityki. Co ciekawe, wątki te były wyraźnie obecne w dyskursie ponowoczesności, nie stanowiły one jednak rysu na tyle wyrazistego, by można

je było dostrzec na „powierzchni” dyskursu, nie były po prostu spójne z dominującym klimatem mówienia i pisania o różnicach. Obecnie zdają się już układać w pewną silną i wyrazistą tendencję, którą można – nieco ryzykownie – określić mianem **powrotu Ducha**: powrotu poszukiwań jakiejś formy obiektywnego idealizmu, w której przemieszczenia znaczeń stają się przemianami rzeczywistości. Jak się zdaje, owym tendencjom towarzyszy **powrót historycznego materializmu**. Renesans Marksa ma zatem jako tło nie tylko postmodernistyczne relatywizmy, ale i postpostmodernistyczne poszukiwania kulturowej (językowej, retorycznej, fantazmatycznej) Formy konstytuującej rzeczywistość społeczną.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. M. Salwa (tłum.). Warszawa.
- Badiou, A. (2005). *Being and Event*. London.
- Badiou, A. (2007). *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. J. Kutyla, P. Mościcki (tłum.). Kraków.
- Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on The Left*. London.
- Derrida, J. (2005). *The Politics of Friendship*. London – New York.
- Domańska, E., Loba, M. (2009). *French Theory w Polsce*. Poznań.
- Girard, R. (1989). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford.
- Habermas, J. (1996). *Moderna – niedokończony projekt*. W: S. Czerniak, A. Szahaj (red.). *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Warszawa.
- Habermas, J. (2005). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. M. Łukasiewicz (tłum.). Kraków.
- Jameson, F. (1984). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. *New Left Review*, 146.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London.
- Laclau, E. (2009). *Rozum populistyczny*. T. Szkudlarek i in. (tłum.). Wrocław.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*. S. Królak (tłum.). Wrocław.
- Szkudlarek, T. (2009). *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*. Kraków.
- Tak zwana globalizacja. Z Zygmuntiem Baumanem rozmawia Witold Gadowski. *Gazeta Wyborcza*. http://niniwa2.cba.pl/tak_zwana_globalizacja.htm (09.11.2001).
- Žižek, S. (2001a). *The Fragile Absolute. Or, Why is Christian Legacy Worth Fighting For?* London.
- Žižek, S. (2001b). *Wzniosły obiekt ideologii*. J. Bator, P. Dybel (tłum.). Wrocław.