

Andrzej Sepkowski

Człowiek w epoce ponowoczesnej

Powiada się, że wszyscy jesteśmy ludźmi nowoczesnymi, wszyscy bowiem żyjemy w nowoczesności. Tak zwykle powiadają ci, którzy używają historycznego ujęcia nowoczesności pojawiającej się w kulturze człowieka wraz z kapitalizmem. Dla zwolenników analitycznego ujmowania nowoczesności ważniejsze są jej cechy, sprecyzowane przez ojca socjologii A. Comte'a: koncentracja ludności w miastach, organizacja pracy zorientowana na zysk, innowacje naukowe i technologiczne w przemyśle, pojawienie się antagonizmów między pracodawcami a pracownikami, rosnące kontrasty społeczne, system ekonomiczny oparty na indywidualnej inicjatywności i wolnej konkurencji, nowy, pozytywny styl myślenia, a także wielorakie mityzacje postępu, najczęściej bezzasadnie wiązane z postępowaniem technologicznym¹. Późniejsi komentatorzy nowoczesności dopełniali ów syndrom nowymi cechami, akcentując technicyzację i indywidualizację życia, wiarę w „religię postępu”, zauważając, iż nowoczesność zburzyła homogeniczne struktury za sprawą rozdzielania czasu i przestrzeni przez wyeliminowanie pośrednictwa miejsca. Człowiek epoki nowoczesnej znalazł się w świecie dynamicznym, został w nim zmuszony do koegzystencji z innymi w wymiarze nie lokalnym, a uniwersalnym. Epoka nowoczesna stworzyła też naukową wiarę w istnienie i możliwość docierania do „obiektywnej” sfery zjawisk i procesów, wiarę w możliwość wyjaśniania tych zjawisk przy pomocy równie „obiektywnych” teorii². Ta wiara jest wszechobecna w epoce przemysłowej, przybierając postaci alternatywnej soteriologii³. Wreszcie, ta z pozoru indywidualistyczna epoka była epoką mas i jej antroposferę postrzegano tylko przez ich pryzmaty, nie zaś jednostki. Człowiek jako jednostka, podstawowy podmiot dziejów, znalazł się na marginesie zainteresowań nauki, zagubiono gdzieś jego paradygmat³.

Nowoczesność była atakowana od początków istnienia, zwłaszcza przez ideowych przeciwników kapitalizmu, od Marksa poczynając, a na E. Frommie kończąc. Ilość krytyk kapitalizmu zdawała się eskalować zwłaszcza w okresach akceleracji rewolucji naukowo-technicznej, swoistego prodromu ponowoczesności. F. Toennies postrzegał nowoczesność jako zastępowanie naturalnych więzi międzyludzkich przez sztuczne, ograniczające wypracowywane przez tysiące lat więzi wspólnotowe. Człowiek nowoczesny jest zatomi-

¹ P.J. Taylor, *The Way the Modern World Works*, New York 1996, s. 83.

² R.B. Reich, *The Power of Public Ideas*, Harvard 1990, s. 27.

³ D.C. Korten, *Świat po kapitalizmie*, Łódź 2002, s. 37.

zowany, anonimowy, staje się częścią „samotnego tłumu” D. Riesmana. M. Weber dodawał do tego skrajną racjonalność i instrumentalność organizacji społecznej odbierając jednostce spontaniczność i niepotrzebną jej w nowoczesności wolność. A poza wolnością już w procesie globalizacji straciliśmy także tradycję, zauważając, iż postaci współczesnego fundamentalizmu są zdeterminowane starymi sposobami obrony tradycji. Nieco później N. Postman stworzył pojęcie „technopolu” – obraz człowieka zagubionego wśród technicznych drogowskazów, zadając proste i bardzo stare pytanie o to, czy człowiek służy komputerowi czy komputer człowiekowi. Inny zaś autor pytał o to, czy istnieją granice eksplozji ignorancji, zwłaszcza naukowej. Nauka okazała się przydatna w analizach przeszłości, ale nie dostarcza żadnych wskazówek dla przyszłości⁴. Takimi zdają się analizy wspomnianych wyżej teoretyków, postrzegających rzeczywistość w kategoriach „tu” i „teraz”, tworzących analizy dla ludzi z przeszłości⁵.

Postman i twórca syndromu megatrendów J. Naisbitt powracają do konwencji prowokacji, przypominając w tym autorów „antropologicznych” Raportów dla Klubu Rzymskiego, ale są bardziej wyrafinowani, prowokacyjni, intelektualni i przewrotni. Charakteryzując technopol i współczesne nam megatrendy, widzą świat jako system, w którym podstawowym celem pracy ludzkiej jest wydajność, język nauk ścisłych jest jedynym przystającym do właściwego jego opisu, subiektywizm jest przekleństwem i istnieje tylko to, co obiektywne, kwantyfikowalne. Te założenia realizujemy przy pomocy wyrafinowanej, fetyszowanej techniki, która ubezwłasnowolnia jednostkę. System odbiera jej koherencję świata, czyni ją zewnątrzsterowną jak część jakiejś maszyny. Człowiek jest oddany maszynie, przy czym częściami innych maszyn stają się inni ludzie, bezradni bez technologicznych protez, zapominający o swoich światach symbolicznych, tracący podstawy kulturowe. Nie przypominając L. Mumforda i innych krytyków cywilizacji nowoczesnej, można oskarżać autorów o swoisty postludyzm, ale zauważyć trzeba, iż reprezentowali dość liczną grupę krytyków antycypujących trendy ponowoczesne.

Kontekst wymuszał powstawanie nowej jakości ludzkiej, jaką jest *marketing personality*. Taka jakość charakteryzuje się traktowaniem własnego życia jako towaru, który cały czas prezentuje na rynku, a takim rynkiem są praktycznie wszystkie sytuacje życiowe⁶. *Marketing personality* traktuje swą „towarowość” nader poważnie i jest bardzo uciążliwym na każde drgnienie rynku. Jej gotowość ulegania różnorodnym konformizmom, modom i fascynacjom jest ogromna, jak wielka jest umiejętność mimikry. Taka osobowość nie ma własnych przekonań ani tożsamości, chce tylko optymalnie funkcjonować w dowolnych warunkach i tu znowu zauważamy, iż taka osobowość epoki nowoczesnej znajduje znakomite warunki rozwojowe na jej przełomie.

Niezwykła akceleracja zmian zmuszała wielu analityków do prób ekstrapolowania zauważalnych trendów, zadawania pytań o przyszłość. Nie mając jeszcze tak atrakcyjnej nazwy jak ponowoczesność, twórcy „biblii futurologii” H. Kahn i N. Wiener konstatowali, że kultury stają się coraz bardziej sensualne, świeckie, rośnie afektywność postaw wobec polityki, pojawia się presja dobrobytu i wolnego czasu⁷. Radykalne zmiany, pociągające za sobą przekształcenia socjo- i antroposfery inspirowały i niepokoiły wielu intelektualistów

⁴ J. Łukasiewicz, *Eksplozja ignorancji*, Warszawa 2000, s. 8.

⁵ J. Burke, R. Ornstein, *Ostrze geniuszu*, Warszawa 1999, s. 255.

⁶ E. Fromm, *Niech stanie się człowiek*, Warszawa 1996, s. 62.

⁷ H. Kahn, A. Wiener, *The Year 2000. A Framework for Speculations in the Next Thirty Years*, New York 1968, s. 179.

poszukujących koniecznych odpowiedzi na pytania dręczące miliony. Wedle katastroficznego Ch. Dawsona kultura, świat Zachodu, znalazły się w położeniu, w jakim znajdował się świat starożytny w epoce podbojów rzymskich. Pozbawione treści i formy systemy polityczne będą musiały ustąpić miejsca nowemu cezaryzmowi, przy czym uczony miał na myśli duumwirat radziecko-amerykański. Mniej historyozoficznie traktował ostatnie lata nowocześnieści M. McLuhan, zauważający, że w odchodzącej w przeszłość erze mechanicznej wiele działań można było podejmować bez obaw, a to za sprawą powolności zmian i ciągłości pokoleniowej, natomiast w naszych dniach działania i reakcje występują prawie jednocześnie, i to za sprawą tego przyspieszenia w rzeczywistości żyjemy mitycznie i integralnie, ale dalej myślimy wedle starych, pokawałkowanych wzorów czasu i przestrzeni należących już do odchodzącej epoki⁸, której konserwowanie jest zajęciem daremnym. I to powinni pojąć przede wszystkim politycy, choć zdaje się, że więcej racji miał U. Beck sugerujący, że to właśnie „szary człowiek” winien wreszcie dostrzec, że żyjemy na krawędzi epok i naszym przekleństwem, ale i szansą, jest płynne społeczeństwo ryzyka. Beck także poświadczał palącą konieczność zrozumienia istoty zmian, które zaskakują nas tak samo, jak wszystkie w ostatnich dekadach, kiedy religia postępu została dopełniona „ewangelią przyspieszenia”.

Pacyfikowanie społeczności przez iluzje dobrobytu i demokracji jest tylko przedłużaniem agonii starego ładu i pełna konfrontacja z nim może okazać się bardziej bolesna niż sądzą twórcy takich sztafażów. Nowe technologie i postaci komunikacji sprawiają, że ludzie nie są w stanie uzgadniać ich ze swoimi strukturami wyobraźniowymi. To budzi strach przed światem bez granic, nowymi technologiami i unifikacją kulturową. Być może już dziś powinniśmy powtórzyć za F.D. Roosveltem: „Jedyną rzeczą, jakiej musimy się bać, jest sam strach”⁹. Być może już dziś, kiedy zauważamy coraz to nowe postaci eskapizmu, a takimi są i konsumpcjonizm, i indyferentyzm.

Spółeczeństwa przełomu zatracają tożsamość. Wedle A. Giddensa tożsamość to po prostu świadomość tego, co się robi i z jakich powodów, a tu często nie radzimy sobie z konkretyzacją naszych zamiarów i na przykład na pytanie o to, dlaczego głosujemy w wyborach odpowiadamy metaforą, że spełniamy obywatelski obowiązek (cokolwiek by to znaczyło). Składową integralną tożsamości jest bezpieczeństwo ontologiczne, czyli zakładanie pewnych odpowiedzi na pytania o nas samych, o nasze statusy ontologiczne. Jeśli chcemy być bezpieczni, nasze odpowiedzi muszą być pewne, nie do zakwestionowania, bo inaczej grozi nam schizofrenia. Poza bezpieczeństwem kwestią dla tożsamości ważną jest zaufanie, rozumiane jako szczególny stosunek do życia, jako pewność egzystencjalna naszej ważności w życiu zbiorowym, jako podstawa kreowania nadziei. W praktyce przejawia się w potocznym zaufaniu do drugiego człowieka. I wreszcie komponent równie ważny, czyli lęki, i te przeżywane, i te wyparte. Lęk jest dla uczonego postacią poczucia tego, co jeszcze niedoświadczone, ale obecne, to wielość możliwości będąca wyzwaniem dla naszego prawa wyboru. Dyskurs ze strachem, jaki jednostki i zbiorowości prowadzą od wieków, stał się szczególnie intensywny i tylko dziwić może fakt, że nie budzi uwagi ludzi nauki¹⁰. W sytuacjach zagrożenia zbiorowe i jednostkowe pragnienie przeżycia poczyna górować nad innymi, zawieszeniu ulegają zasady organizujące społeczność-

⁸ M. McLuhan, *Wybór tekstów*, Poznań 2001, s. 210.

⁹ A.R. Willner, *The Spellbinders. Charismatic Political Leadership*, Yale Univ. 1984, s. 115.

¹⁰ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, Warszawa 1986, s. 8.

ci, a spłaszczeniu pozytywne relacje społeczne, ustępując negatywnym: podejrzliwości, nieufności, wrogości. Przyglądając się im w ostatnich dekadach nowoczesności, moglibyśmy powtórzyć za A. Kurosawą, że żyliśmy i żyjemy w strachu. Zdaje się nam, że strachy innych nie są naszymi, ale planeta staje się planetą strachu, wołania o życie. Tylko w ostatniej dekadzie wieku XX liczba ludzi żyjących w skrajnym ubóstwie zwiększyła się o 100 milionów¹¹.

Zbliżając uwagi traktujące o okresie przełomu, nie możemy pominąć dokonania kontrowersyjnego twórcy z marginesu nauki, a takim jest A. Toffler. Jego *Trzecia fala* zdaje się niezwykle udaną, nośną antycypacją przemian, których przyspieszenie nastąpiło w początku lat 90. Powstała przed ćwierćwieczem i zdaje się nie tracić na aktualności dzięki prowokacyjnej formie, przeciwstawianiu się katastrofizmom w wielu mutacjach bez uciekania się w płytki optymizm, a nadto metarealistyczne rozważania Tofflera stawiają w centrum przemian jednostkę, co czyni go w jakiś sposób wyjątkowym. W rozważaniach teoretyków społeczeństwa postindustrialnego brak zgodności *hyle i morfe*. Formy nie są wypełniane treścią, a treścią rozważań winna być jednostka, bo to ona jest kreatorem¹².

Trzecia fala jest swoistą koniecznością zapowiadaną przez McLuhana, D. Bella, Z. Brzezińskiego, ale do tej pory postrzeganą zjawiskowo, w kilku tylko aspektach. Toffler podjął się wysiłku syntezy omal historyzoficznej, tworząc swoją teorię fal. Pierwsze symptomy zmian form i treści systemowych zauważał już w *Szoku przyszłości*, gdzie akcentował istotę przejściowości jako znamienia współczesności, zauważał modularyzm, czyli skracanie kontaktu człowieka z rzeczami, i adhocrację, czyli lawinowo rosnącą ilość działań wymuszanych bieżącą sytuacją.

Pomijając charakterystykę pierwszej fali, zauważmy niezwykłość konstatacji traktujących o początkach drugiej, nowoczesnej. Oto w początkach wieku XVII pojawiły się wyraźne już zwiastuny nowej fali, aż przerodziły się w rewolucję przemysłową, niosącą zupełnie odmienną jakościowo cywilizację. Obie cywilizacje zaczęły konfrontować się ze sobą i ta konfrontacja była zderzeniem nie tyle technosfer, co ludzi, którzy je reprezentowali. Konflikt rozprzestrzenił się na wszystkie sfery, od polityki poczynając, a na rodzinie kończąc. Wygrane bitwy drugiej fali (rewolucje) były tylko zwieńczeniem wiekowej wojny prowadzonej na wielu frontach, od religii po oświatę powszechną i umasowioną informację. By dojść do etapu *welfare state*, człowiek nowoczesny musiał przejść cierpienia niepojętego pauperyzmu, po wielokroć reorganizować swoje nadzieje zbiorowe od utopii socjalnych do socjalizmu, ale osiągnął ten etap i zasymilowany z falą zaczął próbować konserwować stan uznawany przez niego za idealny i takie próby są tak naturalne, jak formy samoobrony reprezentantów pierwszej fali. Industrializm drugiej fali zrodził zależności i immanentne dla nich napięcia, które w zasadzie niewiele różnią się od zauważanych przez Comte'a.

Nowe formy produkcji i konsumpcji zmarginalizowały ostatki pierwszej fali i stworzyły nowe ramy społeczne i kulturowe z kulturą masową na czele. Ich spontaniczny rozwój prowadził do koncentracji i centralizacji kapitału i pracy, stworzył miasta z ich krwioobiegami, a potem, niedostrzegalnie zmierzał ku rozdzieleniu kapitału od własności, interwencjonizmowi aż zjawiska te zaczęły osiągać swoje apogea, gdy okazało się, że zmniejszonym potencjałem produkcyjnym można zaspokoić coraz większe potrzeby konsump-

¹¹ J.E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2005, s. 23.

¹² A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1985.

cyjne. Epoka nowoczesna zaczęła się wyczerpywać. Człowiek przemysłowy, „niebieski kołnierzyk”, zaczął być potrzebny coraz mniej ze swoimi niewielkimi umiejętnościami, poczuciem siły w zbiorowości, związkami zawodowymi i całą resztą aż po wyrodniejące formy władzy. Klasa robotnicza na dobre straciła swoje miejsce w historii i niemal każdy dzień naszej współczesności potwierdza takie konstatacje. Oceniany już z perspektywy przyszłości człowiek epoki nowoczesnej czy doby przemysłowej nie wygląda zbyt ciekawie. Agresywny, prezentystyczny, nastawiony na realizację egoistycznych celów, doprowadził świat na skraj zagłady nie tylko za sprawą charakteru polityki, ale rabunkowej eksploatacji środowiska. Właśnie na skraju zagłady, bo w czasie, gdy A. Peccei alarmował, że świat nie jest zdolny do przeciwstawienia się masowej produkcji odpadów¹³, nastąpił przełom, który zdaje się sugerować ingerencję transcendencji.

Trzecia, ponowoczesna, postkapitalistyczna fala pojawiła się na krawędzi autodestrukcji gatunku ludzkiego, a jej zwiastunami były te gałęzie, które powoli zaczęły wypierać tradycyjne przemysły wchodzące w skład konglomeratu zwanego przemysłem ciężkim. Stara industria zaczęła przegrywać konfrontację z nowymi formami przemysłowymi, a stary człowiek z nowym. Dzięki innowacjom w przeszłość zaczęły odchodzić klasyczne linie produkcyjne wypierane przez nowe rozwiązania, a konsekwencją stała się konieczność rezygnacji z usług „niebieskich kołnierzyków”, które zaczęły bronić się przed degradacją, niezdolne do przejścia w sfery przemysłu np. elektronicznego czy szeroko rozumianych usług. Analizując kompleks zjawisk pogranicza fal z emfazą proroka, Toffler twierdzi, że nie doszliśmy do końca historii, ale prehistorii gatunku¹⁴. Nie jest ani optymistą, ani pesymistą, zdając się podzielać zdanie R. Arona, wedle którego każde nowe wyzwolenie niesie ze sobą niebezpieczeństwo nowej niewoli¹⁵.

Nie wiemy, czy jest to wyzwolenie, ale z pewnością niosą ogrom nowych wyzwań, jakie pojawiają się ze zmianami w ekonomice. Reakcje na nie winny być tożsame z uczeniem się, innowacyjnością, przezwyciężaniem naturalnego lenistwa, które zatrzymuje naturalny bieg procesu polegającego na zadawaniu pytania, tworzeniu teorii, testu teorii i zadaniu następnego pytania. Zatrzymanie biegu procesu ogranicza cechy niezbędne do właściwego uczenia się: egoizm rozumiany jako branie odpowiedzialności za siebie i swoje czyny, zmianę formatu (umiejętność spojrzenia na każdy problem pod wieloma kątami), zdolność negatywną, czyli zdolność do życia w niestabilnym świecie. Większość ludzi wierzy w to, którzy uczą się za nich, zdaje się na zewnątrzsterowność z wiarą w to, że inni będą działać w ich interesie, co jest jeszcze jedną iluzją epoki paradoksu. Ci, którzy radzą sobie ze zmianami, przede wszystkim myślą o sobie. Proponując nową koncepcję pracy w zmiennym świecie, ale zakładając właściwie nieograniczony dostęp do pracy i niezwykłą elastyczność człowieka, Handy widzi portfel pracy dla każdego z nas, składający się z kilku rodzajów pracy, od etatu po pracy dorywcze. Ludzie korzystający z grubych portfeli, czyli posiadający umiejętność wykonywania wielu prac jednocześnie, poczynają traktować zmiany jako coś naturalnego, wręcz czekają na nowe wyzwania z przekonaniem, że poradzą sobie z nimi¹⁶.

Handy próbował odnajdywać remedia na zagubienie w społeczeństwie ponowoczesnym przed Riffkinem i innymi prorokami Końca Pracy, a wedle nich ledwie 20% populacji kraju

¹³ A. Peccei, *Przyszłość jest w naszych rękach*, Warszawa 1987, s. 26.

¹⁴ A. i H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Poznań 1996, s. 7.

¹⁵ R. Aron, *Opium intelektualistów*, Warszawa 2000, s. 32.

¹⁶ Ch. Handy, *Wiek paradoksu*, Warszawa 1996, s. 165.

rozwinętego wystarczy do wyprodukowania dóbr i usług dla pozostałych 80%, a nie wiadomo, czy są to granice ostateczne. Dla tych teoretyków są to tendencje nieodwracalne, tak jak nie do zatrzymania jest nadchodząca cywilizacja uniwersalna, a patrząc na to z dystansu, czujemy niejaki niepokój, zauważając tendencje „obiektywizacji” trendu, przydawanie mu charakteru nadnaturalnego, a przecież są to procesy generowane przez człowieka.

Masowe społeczeństwo poczęło się odmasawiać, reorientować na potrzeby fali, zdobywając nowe kwalifikacje, umiejętności mogące umożliwić stabilną, mniej nerwową egzystencję i niektóre generacje skazane są na przegraną za sprawą wielu zaszczości. Nie wszyscy potrafią znaleźć nici porozumienia z komputerem, a ta umiejętność jest nam teraz tak niezbędna, jak była nią umiejętność czytania w czasie zderzenia pierwszej i drugiej fali. Inność młodych generacji sprawia, że rozrywają się nici porozumienia między pokoleniami i pękają więzy, które przez trzysta lat zyskiwały społeczną konfirmację, załamuje się solidarność międzypokoleniowa¹⁷. Pojawia się ponowoczesność z jej kulturową artykulacją – postmodernizmem. Tak uważa wielu teoretyków społeczeństwa wieku zakładających radykalne, wręcz rewolucyjne zerwanie ciągłości historycznej, kreację zupełnie nowej jakości społecznej, w której nie mieszczą się „stare” hierarchie norm i wartości, zdominowaną przez konsumpcjonizm, grę fantazji, wrażeń i tego, co jeden z nich nazywa „nieokreśloną różnorodnością”¹⁸. Stare autorytety zostały zastąpione przez nowe, reprezentujące środki masowego przekazu z telewizją na czele, a jej omnipotencja zdaje się wciąż niedoceniana, bo zdaniem wielu to ona ma „ostatnie słowo”¹⁹. Jej dominacja przypomina poważną operację chirurgiczną bez użycia środków bakteriobójczych – dodawał McLuhan²⁰.

Wydaje się, że powoduje nimi potrzeba pewności, bowiem zwłaszcza zjawiska globalizacji ekonomicznej, dość starannie pomijane, zdają się nie przystawać do takich konceptualizacji. Krytycy globalizacji wskazują – i potwierdzeń na to znajdziemy wiele, że mamy do czynienia z formami przypominającymi wilczy kapitalizm połowy wieku XIX, a ich charakter wcale nie potwierdza supozycji, że już mamy do czynienia z postkapitalizmem. Być może są to zjawiska występujące w Tofflerowskim załamaniu fali, ale zapominać o nich nie można, jeśli chcemy uwzględnić koherencję zjawiska określanego wieloma metaforami, które już poczynają rodzić algorytmy w społecznościach postmaterialnych i tylko w takich, bowiem mówienie o epoce ponowoczesnej w krajach III Świata jest tylko nadużyciem, a sugerowanie, iż korzystają z dobrodziejstw globalizacji, zwykłym kłamstwem²¹.

Powłada się, że granice nowoczesności i ponowoczesności są płynne. Początek nowej epoki sytuuje się w czasie ostatnich dekad wieku XX dla społeczeństw zwanych postindustrialnymi. Koniec nowoczesności zwiastował dostatek dóbr materialnych i nieograniczony konsumpcjonizm, który zawdzięczamy ostatniemu, dojrzałemu stadium industrializmu²². Nowe, energooszczędne, zautomatyzowane formy produkcji umożliwiały takie umasowienie i potaniecie produkcji, które nawet wymusza masową konsumpcję dla za-

¹⁷ V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 14.

¹⁸ M.N. Cohen, *Culture of Intolerance*, Yale Univ. 1998, s. 68.

¹⁹ J.L. Baughman, *The Republic of Mass Culture*, Baltimore 1992, s. 167.

²⁰ M. McLuhan, *Zrozumieć media*, Warszawa 2004, s. 111.

²¹ *Partners in Prosperity. The Report of the Twentieth Century Fund Task Force on the International Coordination of National Economic Policies*, New York 1991, s. 16.

²² M. Bogunia-Borowska, M. Śleboda, *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków 2003, s. 221 i nast.

pewnienia stałych poziomów produkcji. Konsumpcjonizm, rozumiany jako masowe spożycie nie tylko dóbr materialnych, stał się już znamieniem epoki przełomu. Ta swoista ideologia ostatnich dekad wieku XX pełniła, i w znacznej mierze pełni znaczące, role społeczne, których nie można nie doceniać. Z pewnością jest czynnikiem integrującym, stabilizującym, z pewnością znakomicie organizuje porządek ekonomiczny i społeczny, z pewnością pacyfikuje nastroje sytych. Partycypujący w masowej konsumpcji są zwykle gotowi oddać wiele za zapewnienie stałego poziomu względnego czy prawdziwego dobrobytu. Z pewnością jest punktem odniesienia dla relacji międzyludzkich, współtworzy układ stratyfikacyjny, neutralizuje lęki społeczne i indywidualne, ale może też rodzić nowe, wspomaga sprawowanie władzy i kontrolę systemową. Nie bez znaczenia są też reakcje nań w krajach biednych, o czym świadczy nie tylko masowy exodus do Europy i Stanów mieszkańców krajów biednych.

Społeczeństwo konsumpcyjne – znanie epoki ponowoczesnej – to już nowa jakość społeczna, charakteryzująca się inspirowaniem dążenia do wykorzystania konsumpcji jako środka do podkreślania własnej odrębności i niepowtarzalności. Narzuca także konieczność ogromnej ilości decyzji o charakterze konsumpcyjnym, które desublimują potrzeby podejmowania decyzji o innym charakterze, a także konieczność nabywania wiedzy o nowych przedmiotach konsumpcji. Konsument dysponujący wiedzą na temat funkcjonowania nowych produktów i technologii staje się kimś wyjątkowym (tu pojawia się zjawisko konsumentów reklam). Oczywistą konsekwencją konsumpcjonizmu jest urzeczowienie człowieka, a nawet upodmiotowienie produktu w relacji człowiek – produkt w ciągu działań celowych, nakierowanych na maksymalizację zysku²³. Konsekwencje kulturowe to nowy hedonizm z akcentowaniem swoistej „kultury przyjemności”, z nowymi formami spędzania czasu wolnego i nowymi sposobami podkreślania statusu „jednostek konsumenckich” przez nabywanie produktów przeznaczonych dla nowych elit statusowych.

Teoretycy utrzymują, że po przesileniu się nowoczesności, u progu ery informacyjnej, pojawiły się pierwsze symptomy ponowoczesności, epoki, w której dominują już nie dobra materialne, ale znaki, symbole, iluzje wypierające prawdziwe doznania i doświadczenia. Nasz stosunek do siebie samych i świata tworzymy przez naśladownictwo, a kultywowane przez nowych moderatorów życia społecznego kody i modele determinują to, jak ludzie postrzegają otoczenie. Medialne symulacje rzeczywistości stają się bardziej realne niż rzeczywistość sama. Wedle J. Baudrillarda ludzie ulegają „ekstazie komunikacji”, stając się biernymi odbiciami światów fantazji i dziś trwa eliminacja starych sprawdzonych wzorów kultury²⁴. Większość biernych odbiorców nie poszukuje sensu, a spektaklu, co czyni ich widzami, odbiera ludzką podmiotowość w tym duchowym supermarkecie²⁵. Taki świat antycypował przed ponad trzydziestu laty J. Kozielecki w *Smutku spełnionych baśni* i warto o tym wspomnieć, jak o prospekcie będącej nie analizą, a wczesnym ostrzeżeniem, dużo wcześniejszym niż rozpoznania dzisiejszych teoretyków ponowoczesności. Oto mieszkańcy angielskiego miasteczka Westcorn zatopili w telewizyjnym świecie, ulegając zbiorowemu złudzeniu, że świat z ekranu jest bardziej rzeczywisty niż szarość za oknem i tę szarość wyparli do sfery iluzji. Zresztą nie tylko Kozielecki, bowiem taki świat spotykamy w *451 Fahrenheita* R. Bradbury’ego, w *Księżycowej nostalgii* V. Poznera i wielu dysto-

²³ N. Klein, *No logo*, Warszawa 2004, s. 216.

²⁴ R.N. Bellah, *Beyond Belief*, California Univ. 1991, s. 103.

²⁵ J. Haynes, *Religion in Global Politics*, London 1998, s. 67.

piach lat 60. i 70. W trzydzieści lat po nich pojawiły się konstatacje, że wtapiamy się w światy iluzji, iluzyjnego poznania i iluzyjnego uczestnictwa²⁶. Okazało się, że nie skrepowani paradygmatami, operujący współczynnikiem *licentia poetica* twórcy stworzyli swoisty system detekcji niezauważany przez innych.

Zgadzamy się z sugestią, że fikcja daje nam wskazówki do kreowania nowych celów, inspiruje nowe dążenia, które zmieniają nas, nasze światy kultury²⁷, ale takich nie odnajdziemy w świecie simulacrum miast symboli, a ludzkie rozumienie świata jest zapośredniczone symbolicznie, „żyjemy w świecie zinterpretowanym i nieustannie go interpretujemy” – powiada filozof²⁸. Tymczasem nowy świat nie dostarcza nam prawdziwego tworzywa symbolicznego, produkowane przez symulacje ograniczają, ujarzmiają jednostkę, czyniąc ją zewnątrzsterowną, zależną od „inżynierów dusz”, kreujących nowe przestrzenie²⁹. Simulacrum Baudrillarda to świat odrealniony, hiperrealny, zdominowany przez wielorakie symulacje, w którym mapa poprzedza terytorium, mapa rodzi terytorium³⁰. Jest to świat, w którym w miejsce rzeczywistości podstawiono umowne znaki rzeczywistości, sobowtóry, homeostatyczne maszyny znakotwórcze. Taka zamiana obejmuje wszystkie aspekty rzeczywistości z polityką włącznie, bo ta stała się kwestią wiary człowieka mitycznego, który łudzi się, że jest racjonalny w ocenie choćby instytucji demokratycznych, które są zwykłą błądzą³¹.

Przed szokiem przyszłości nie stanął świat rzeczy ni zwierząt, ale człowiek poszukujący, wciąż pytający o to, kim jest, kim będzie za granicą jutra. Od lat 60. coraz głośniejsze, coraz dosadniej mówiło się o eskalującym się kryzysie społeczeństwa przemysłowego. Krytycy nowoczesnej cywilizacji technicznej zaczęli suponować, że człowiek staje się duchowym kaleką, strach zaś, osamotnienie, lęk przed głębszymi uczuciami, bierność, brak radości to najwidoczniejsze symptomy wewnętrznego obumierania jednostki, które determinują społeczny pasywizm. Katastroficzni, czasami wręcz proroczy utrzymywali, że nawet jeśli pojawią się nowe, rewelacyjne i rewolucyjne rozwiązania dotyczące jednostek, to i tak czeka je tysiąc nowych zagrożeń, a z wieloma starymi nie zdołamy uporać się tak szybko, przed tymi choćby, które wciąż są zmorami naszego czasu, między innymi z gwałtem, przemocą, brakiem wartości, który to brak widać zwłaszcza w doborze celów implikujących działania przez cynicznych polityków³². Tymczasowość, modularyzm, konformizm i fanatyzm stają się zagrożeniami, które trzeba zacząć postrzegać jak rzeczywiste.

Wielu teoretyków zauważało, że wciąż pozostajemy wierni starej, mocno zużytej koncepcji *homo faber*, z rzadka tylko próbując tworzyć nowe ramy dla samorealizacji jednostek, dla ułatwienia wielu form transgresji. *Homo creator*, *homo consumens* czy *homo religiosus* pojawiały się tylko jako ozdobniki w dysputach dotyczących kształtów społeczeństw dnia dzisiejszego i jutra, choć nie można zaprzeczyć, że każda z nowych conceptualizacji, zwłaszcza *homo ludens* J. Huizingi, wniosła nowe elementy, dostarczyła nowych bodźców,

²⁶ Z. Sareło, *Media w służbie osoby. Etyka społecznego komunikowania*, Toruń 2002, s. 25.

²⁷ M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford 1990, s. 167.

²⁸ R. Spaeman, *Osoby. O różnicy między kimś a kimś*, Warszawa 2001, s. 108.

²⁹ H.F. Haber, *Beyond Postmodern Politics*, New York 1994, s. 85.

³⁰ J. Baudrillard, *Procesja symulacrum*, [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku*, Warszawa 2002, s. 629.

³¹ J. Campbell, *The Community Reconstructs. The Meaning of Pragmatic Social Thought*, Chicago 1992, s. 24.

³² J.C. Goldfarb, *The Cynical Society. The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, Chicago 1991, s. 7.

przesłanek do wielkich polemik o kondycji współczesnego człowieka i jego przyszłości, każda implikowała pytania o to, dokąd człowiek zmierza.

W zasadzie były to polemiki wokół statusu człowieka dnia dzisiejszego, ale żadnemu z dyskutantów nie mogło udać się pominięcie projekcji w jutro, żaden też nie pokusił się o próbę naszkicowania pełnego portretu człowieka naszego już tysiąclecia, choć często sygnalizowano taką konieczność. O wiele łatwiej nam iść, kiedy wyraźniej widzimy pożądany, akceptowany punkt dojścia – suponował G. Picht – tak więc zdrowy rozsądek nakazuje nam kreowanie takich modeli człowieka, z którymi nie tyle moglibyśmy się utożsamiać, co porównywać³³, ale już czas najwyższy, byśmy zaczęli konkretyzować swój stosunek do przyrody, techniki. Analitycy kultury symbolicznej dodawali, że musimy poszukiwać nowych sił sprawczych określających treść antroposfery, a jedną z takich są choćby oczekiwania, które stanowią niezwykle, niedocenianą determinantę postępowania człowieka, a zdolność budzenia oczekiwań pozytywnych, „wierzeń projektujących” w sytych, zmęczonych społecznościach³⁴, ma wyraźny wpływ na kształty czasów nadziei, że cele dojścia wyzwalają niezwykle pokłady aktywizmu, preparują działania dla przyszłości. Według J. Kozielskiego orientacja prospektywna jest możliwością wbudowania w nowy świat mądrych innowacji, a wymaga umiejętności alternatywnego, probabilistycznego, holistycznego myślenia i są to sugestie zdające się koniecznością dla naszego czasu.

Takie postulaty są bez wątpienia słuszne, co do tego nie mamy wątpliwości, ale wychowanie takiego człowieka wymaga wręcz rewolucji. „Luka ludzka” powiększa się z roku na rok – alarmowali przed laty autorzy Raportu dla Klubu Rzymskiego antycypujący zagrożenia, które stały się realnością w naszym czasie³⁵. Człowiek nie potrafiący zrozumieć zmian świata coraz bardziej oddala się od niego, staje się przedmiotem, nie podmiotem. Zjawiskiem przybierającym postać kataklizmu jest tożsamość lustrzana, a bardzo niepokoić mogą preferowane dziś hierarchie wartości kultywowane przez środki masowego przekazu. Zanikają hierarchie kreatywne, sokratejskie, prometejskie i apollinijskie, a wszechwładne stają się te nastawione na wygodne życie, konsumpcjonizm, żądę panowania nad innymi, czyli dionizyjska i sokratejska. Oni zdawali się najodważniejsi w projektowaniu nowych rozwiązań z „rewolucją ludzką” i „nowym humanizmem” na czele. Prezes Klubu, A. Peccei, przez lata tworzył i korygował ramy nowej antroposfery, starając się odnajdywać nowe paradygmaty, suponując, że jakość populacji jest ważniejsza od jej wielkości, że obowiązkiem każdego pokolenia jest zostawianie lepszego świata następcom, że świadomość gatunkowa powinna zyskać prymat nad narodową i klasową, że rozwój człowieka powinien mieć charakter antycypujący i przygotowujący do przyszłości w przeciwieństwie do ewolucji, która dokonuje się przez reakcje i adaptacje.

Peccei kreślił szerokie ramy, które mieli wypełniać socjologowie, psychologowie, historycy, a ograniczał je na nowo zinterpretowanymi propozycjami nowego holizmu, nowego immanentyzmu i naturalizmu. Człowiek przyszłości powinien postrzegać świat jak system naczyń połączonych, zdawać sobie sprawę z tego, że nie wolno mu lekceważyć symptomów niekorzystnych zjawisk, gdziekolwiek by się pojawiły. Powinien wreszcie poczuć się mieszkańcem Ziemi i wziąć na siebie ciężar odpowiedzialności za jej losy. Poza holizmem postulował konieczność zaadaptowania nowego naturalizmu, nawiązując do klasy-

³³ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 176.

³⁴ T. Henderich, *Ile mamy wolności*, Poznań 2001.

³⁵ J.W. Botkin, M. Elmendjra, M. Malitz, *Uczyć się bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką”*, Warszawa 1982.

ków, zwłaszcza Pestalozziego³⁶. Nowy immanentyzm zaś to swoista reinterpretacja hylemorfizmu, podkreślanie konieczności autokreacji człowieka naszej doby, człowieka który sam czyni wszystko, by odkryć w sobie to, co jest jego treścią. Peccei proponował rozwiązanie propagowane później przez M. Foucault i nazywane „hermeneutką technik siebie”³⁷.

Zauważano wtedy wyraźnie, że człowiek epoki atomowej został zmuszony do życia w dwóch albo trzech światach naraz, tak szybkie stały się przemiany cywilizacji technicznej, tworzonej przez człowieka jakby obok niego, że taka akceleracja potęguje odczucie wyobcowania, zrywa stare więzi, uzależnia od sił sprawczych, których natury jeszcze nie potrafimy zrozumieć. A trzeba tu zauważyć, że dążenie do równowagi psychicznej, korelowane przez pragnienie poczucia bezpieczeństwa, jest jakby tropizmem każdego z nas. Nie możemy go osiągać za sprawą absolutyzowanej techniki. Wedle krytyków cywilizacji technicznej, przypominających XIX-wiecznych luddystów, technika ze środka przekształciła się w cel sam w sobie, w autonomiczną siłę, której jednostka musi się podporządkować. Jako w pełni autonomiczna technika zniewala człowieka, pozbawia go możliwości wyboru, narzuca środki, które muszą być stosowane przy realizacji mikro- i makrocelów. Technika stawała się bytem transcendentnym i zdumiewać może przyznawanie jej takiego statusu w naszym czasie. Ten swoisty wulgaryzm technologiczny może zdumiewać, ale przede wszystkim był zjawiskiem potwierdzającym naukową idolatrię ostatnich dekad wieku. Wpierw zachwycano się niepojętymi możliwościami samej nauki i techniki, a po czasie okazało się, że nie obudziliśmy się na czas z utopijnego snu i wpadliśmy w koszmars³⁸.

Dla dziesiątków „autorytetów” technosfera stała się ważniejsza od antroposfery. Ni wielu tylko dopatrywało się źródeł zła w systemach, przede wszystkim w *ideach affluent society* i społeczeństwa masowego, a takie zauważał dawno temu A. de Tocqueville. Podobne zagrożenia widzieli Ortega y Gasset i Ch. Reich, którzy sugerowali, że zło tkwi w tworzonych i sankcjonowanych przez jednostki strukturach władzy, postaciach nowej wiary, którą kultywuje w formach indywidualnych i kolektywnych w imię przetrwania³⁹. Oni poczuli propagować przekonanie, że pierwszym krokiem prowadzącym do wyjścia z wyobcowania, zagubienia, jest rozwój krytycznej świadomości jednostki. By zająć jakąkolwiek postawę wobec własnego losu, człowiek współczesny musi wprawdzie osiągnąć pełną świadomość sytuacji, w jakiej się znalazł. Dopiero na tym gruncie może podjąć próbę jej przekroczenia, pod warunkiem, że będzie w stanie określić i znaleźć dla siebie nowe jakościowo cele i potrzeby. I bodaj wszyscy zdawali sobie sprawę z tego, że przekracza to możliwości jednostki żyjącej w tak dynamicznych kontekstach, kiedy „zanikają granice, a my dryfujemy gdzieś w strefę niczyją między życiem syntetycznym a organicznym, między prawdziwym i wirtualnym środowiskiem”⁴⁰.

Nie ulega jednak wątpliwości, że nowa psychosfera, jej dyskusowanie jest palącą koniecznością, jeśli zważymy, jakie szkody społeczne przyniosły spontanicznie, choć może nie do końca, kreowane modele *yuppies* w ostatnich dekadach ubiegłego wieku. Były

³⁶ A. Peccei, *Human Quality*, Oxford 1978.

³⁷ M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa 2000, s. 248.

³⁸ M. Equal, *Divergent Paths. How Culture and Institutions have Shaped North American Growth*, New York 1996, s. 432.

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2002, s. 95.

⁴⁰ E. Davis, *TechGnoza*, Poznań 2002, s. 9.

pożądane za sprawą konieczności w popadającym w inercję i niekompetencję systemie politycznym i ekonomicznym. Z pozoru racjonalne, stały się jednak istotną groźbą. Przebojowość uczestników wyścigu szczurów przyczyniła się do kulturalnej entropii, podważenia tradycyjnych hierarchii wartości, a swoistym symbolem krachu stał się głośny obraz *American psycho*. Moda na sukces za wszelką cenę być może przetrwałaby dłużej, gdyby nie rosła umieralność i ilość dewiacji pośród pokolenia zdobywców, nie potrafiącego sobie radzić z godzeniem podwójnej natury w sztucznym świecie.

Sugestie takie jak te autorstwa Reicha czy Fromma były tylko wstępami do terapii, ale nie mogły być bardziej konstruktywne od innych diagnoz, których spotykaliśmy setki. Różniły się od siebie, choć panowała zgodność co do tego, że zastane warunki społeczne są wręcz nieludzkie, że etyka zakładająca, że to, co jest dobre dla społeczeństwa, jest też dobre dla jednostki, nie sprawdzała się w praktyce społecznej. Nieludzkie nie w tym sensie, że nie odpowiadają „wiecznej, niezmiennej naturze” człowieka, ale w tym, że ramy społeczeństw stały się zbyt ciasne dla wszechstronnego rozwoju jednostek, że systemy polityczne nie stwarzają dostatecznej przestrzeni dla ogromnych potencjałów jednostkowych, a indywidualność ma niezbywalne prawo do takiego rozwoju. Diagności nie szukali zbyt często remediów dla dnia dzisiejszego i czasami woleli rzutować w przyszłość konieczność opracowania np. etyki globalnej, jak czynili to uniwersaliści. Oni także łudzili się nadzieją na to, że system ureguluje się, a te nadzieje okazały się chimerą⁴¹.

Ich apele miewają charakter prowokacji, są nasycone emocjami, ale zwykle nie możemy odmawiać racji ich przesłaniom. W rzeczy samej, społeczeństwo składające się z ograniczonych, egotycznie zorientowanych jednostek przestaje być wspólnotą i jest nim tylko z nazwy. Alienacja ze wspólnoty prowadzi do konstytuowania się neurotycznych jakości, a w konsekwencji do dewiacji, anomii i innych schorzeń społecznych. Pogłębiają się rozbieżności między tym, co człowiek chce robić z osobna, a tym, co ludzie chciałiby osiągnąć wspólnie, a takie społeczne antynomie mogą okazać się przyczyną kryzysu społecznego, który zarazem będzie wielkim zagrożeniem dla demokracji. Jak bowiem zwać będziemy system wtedy, kiedy jedna piąta społeczeństwa zechce brać udział w wyborach, życiu politycznym? Konieczność odpowiedzi na takie pytania nie może rodzić następnych, ogólnych teorii społecznych, bo takie okażą się nieprzydatne. Trzeba będzie szukać ich w psychice jednostek i od jednostek zacząć konstruowanie nowych modeli. Trzeba robić to teraz, kiedy neurotyczni introwertycy jeszcze są w stanie umożliwiającym leczenie. Teraz, gdyż społeczność całkowicie anomijna może być leczona tylko przy pomocy terapii szokowych, które dziś trudno sobie wyobrazić.

Niektórzy utrzymują, że groźby stojące przed jednostką są w dużej mierze efektem kurczowego trzymania się paradygmatów kształcenia, a przede wszystkim prezentyzmu. Prezentyzm to przekonanie, że porządek świata jest z natury stabilny, względnie niezmienny i wystarcza nam wiedza o przeszłości i teraźniejszości. Wg E.T. Halla niebezpieczeństwo polega na tym, że problemy realnego życia bywają usuwane na plan drugi, a na pierwszy dalekie od praktyki rozważania filozoficzne i teoretyczne. Przyglądając się swoim studentom, zauważał, że w większości są bezradni w zetknięciu z prawdziwym życiem, ponieważ wprawdzie muszą wiedzieć, co zamierzają odkryć, i muszą dysponować teorią lub hipotezą do sprawdzenia⁴². Jego zdaniem kultury z kręgu tradycji europejskiej na swój spo-

⁴¹ E. Agazzi, *Philosophical Anthropology and the Objectives of Development*, [w:] *Goals of Development*, Paris 1998, s. 24.

⁴² E.T. Hall, *Poza kulturą*, Warszawa 1984, s. 79.

sób zinstytucjonalizowały uczenie się, a robiąc to, lekcewały podstawowe atrybuty natury człowieka, naruszały jego homeostazę.

Hall i inni utrzymują, że to nie przyroda, ale człowiek winien stać się obiektem szczególnej troski. Brak racjonalnych, realizowalnych projekcji antroposfery w skali globalnej może prowadzić w kierunku światów przeludnionych, głodnych, z nieodłącznymi od tych obrazów autorytarnymi formami władzy, pełną kontrolą nad poczynaniami obywateli, a nawet przymusową selekcją (Chiny, Korea Płn.). Jednostki w takich państwach nie są nawet racjami istnienia państwa, a tylko zawadą w realizacji „wyższych” celów. Nie obronią się same, zbyt duża jest rozbieżność między uformowanym przez praktykę porządkiem społecznym, a możliwościami jednostkowymi. Regres człowieczeństwa zdaje się nieodwracalny – powiedział K. Lorentz, przechodząc od śmiertelnych grzechów cywilizacji do poszukiwania prób obrony przed presją zjawisk nowej epoki, wymuszających bezkrytyczne podporządkowanie się, bezmyślny konformizm, lenistwo myślowe posunięte aż po brak elementarnych pytań egzystencjalnych, od pytania o to, po co istniejemy, poczynając.

Jednym z największych niebezpieczeństw stających przed człowiekiem doby obecnej jest charakter wrodzonych i tradycyjnych form zachowania się człowieka. Jeszcze do niedawna oba rodzaje form uzupełniały się, zapewniając dobre przystosowanie się do życia, odpowiednie postawy i zachowania, dziś stają się konfliktowe, zagrażając istocie człowieka. zdaniem Lorentza wiele norm zachowania jest programowanych filogenetycznie, czyli są to normy będące wrodzonymi teleonomicznymi (sprzyjającymi zachowaniu gatunku) formami doświadczenia. Te normy są sterowane emocjami, które określał jako nerwowe i zmysłowe systemy powstałe przez filogenezę i utrwalone genetycznie. W naszym czasie zauważyć można, że filogenetyczne przystosowanie do nowych warunków nie nadąża za szybkimi przemianami kulturowymi. I tu pojawia się nieprzystawalność naturalnych predyspozycji człowieka do warunków kreowanych przez zmienioną kulturę. Naturalne predyspozycje to: zamiłowanie do ładu, radość z posiadania, żądza władzy, dążenie do zajmowania coraz wyższych pozycji w hierarchii społecznej, wycucie nadmiaru i braku, poczucie piękna i brzydoty, dobra i zła⁴³.

Wzrastająca rozbieżność między uformowanym przez kulturę i cywilizację porządkiem społecznym a naturalnymi skłonnościami człowieka ma swoje odpowiedniki w nim samym i jest to sprzeczność duszy i umysłu. Dusza (rozwój filogenetyczny) jakby zatrzymała się w rozwoju, podczas gdy umysł otrzymuje tysiące nowych bodźców z coraz szybciej zmieniającego się środowiska. W takim świecie umysł podporządkował sobie duszę, traktując ją jak przeciwnika. Przyrodzona natura ludzka została skrępowana kulturowym kaftanem bezpieczeństwa sztucznego środowiska technicznego. Wywodzące się z kultury zakazy i nakazy wręcz gwałcą wrodzone programy zachowania i ten przymus staje się coraz silniejszy. Wielką nadzieją na przezwyciężenie filogenetycznie zaprogramowanych tendencji widział Lorentz w moralności i suponował, że przy jej pomocy można wygrać prawdziwą bitwę o przetrwanie. Daleki od optymizmu, proponował powrót do niektórych, zapomnianych zwyczajów, reorientację wychowania i inne remedia, które pozwolą na w miarę pełną homeostazę społeczności. Nie można odmówić zasadności jego sugestii, że mechanizmy samoobronne można generować tylko w zbiorowościach składających się z jednostek świadomych swojego statusu.

⁴³ K. Lorentz, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986.

Spółeczeństwa ludzkie zatracają wiekowy charakter i zachowania, a jednostki nie mają żadnych znaków orientacyjnych – to część wspólnej diagnozy, niezbędnej przed zaleceniem jakiegokolwiek terapii. Przymus tworzenia nowych znaków rzeczywistości wymusza także nowe zachowania polityczne, które nie powinny mieć miejsca w świecie rzeczywistym. Twórcy tego świata doskonale reinterpretują zasadę dowodu społecznego, wedle której o tym, co jest poprawne, a co nie, decydujemy przez odwołanie się do tego, co myślą na ten temat inni. Zdaje się, że kultywowanie wzorów wyuczonej bezradności jest ich celem, choć zakrawa to już na spiskową teorię historii. Oni sami, jak mówiący o cyberprzestrzeni guru wirtualnej rzeczywistości T. Leary, mówią choćby, że w nowej przestrzeni wszystko, co można pomyśleć, może być zrealizowane⁴⁴.

Kształty epoki zwanej ponowoczesną tworzą się spontanicznie, są znowu efektem ubocznym działań człowieka, o którym mówi się, że jest *animal rationale*, a który wciąż nie potrafi przewidywać skutków swoich działań. Takie przeświadczenie towarzyszyło autorowi symulacji, którą stworzył student drugiego roku politologii, a która chyba znakomicie posłużyła za pointę powyższych impresji. Była to próba spontaniczna, oparta na przesłankach, jakimi dysponuje każdy młody, żądny znalezienia się w naszym świecie człowiek. Przesłankami moderującymi tok wyводу są te o pogłębianiu się zjawisk takich, jak gwałtowny rozwój nowych technologii informacyjnych i pogłębiające się dysproporcje między chęcią „bycia” i „posiadania”.

Eskalacja tak pojmowanego rozwoju przyniesie żywiołowy rozwój wirtualnych instytucji, czyli e-banków, e-sklepów. Internet stanie się zasadą życia społeczeństwa ponowoczesnego, umożliwi skrajną indywidualizację, rozumianą jako niemal pełna ekstrakcja ze struktur społecznych. Pozamykani w małych mieszkaniach skomputeryzowanych blokowisk mieszkańcy będą wszędzie dzięki kontaktom internetowym. Do roku 2100 (wg autora) do powszechnego użytku wejdą zestawy dające wrażenia całkowitej realności wirtualnego świata. Dzisiejszy *hardware* zastąpi hełm, okulary i rękawice i otworzy przed każdym nieograniczony, bogatszy od zewnętrznego świat Sieci. Mieszkańcami Sieci staną się przede wszystkim przedstawiciele *e-generation* – pokolenia skończenie prefiguratywnego.

Władcy Sieci staną się panami świata, spychając na margines generację „przedsieciową”, płacąc za to wysoką cenę, bo liczba ofiar syndromu NSS (Network Stroke System) będzie rosła lawinowo, ale pozostanie liczbą ciemną i nie zahamuje wchodzenia do Sieci następnych milionów poszukiwaczy, gotowych płacić każdą cenę za wyprawę w cyberprzestrzeni, a otrzymujących w ofercie coraz to nowe gadżety i nowe krainy do eksploracji. Alienacja *e-generation* przyniesie w efekcie rosnącą niechęć do posiadania potomstwa i powstanie wielka luka pokoleniowa. Jej konsekwencją w starzejących się krajach Zachodu będzie konieczność importu siły roboczej, a imigranci szybko i radykalnie zmienią struktury społeczne najbogatszych państw. W wielkich miastach bogatych powstaną slumsy, a będzie temu towarzyszyła wysoka fala przestępczości, która może wymuszać totalitaryzację systemów.

Ograniczona klasa średnia stworzy dla siebie „społeczeństwo zabawy”, a ramami dla niej będzie spłaszczona, schlebająca niskim gustom popkultura. Interaktywna telewizja będzie odchodziła od klasycznych ramówek na rzecz systemu pay-per-view, umożliwiając przeciętnemu odbiorcy wpływanie na kształt programu, ale także uczestniczenie w akcji spektaklu. Autor nie widzi granicy eskalacji choćby brutalności, przewidując powstanie

⁴⁴ M. Featherstone, R. Burrows, *Cyber Space, Cyber Bodies, Cyber Punk*, London 1995, s. 138.

Death TV, która będzie na żywo transmitowała egzekucje skazańców, a tych pojawi się coraz więcej, bowiem liberalne prawo ustąpi miejsca kodyfikacjom odpowiadającym „potrzebom czasu”. A dodajmy, że autor tej symulacji nie znał ani *Mechanicznej pomarańczy* A. Burgessa, ani *The Seventh Victim* R. Sheckleya.

Kończąc te impresje, zauważmy, że człowieka wciąż nazywa się zwierzęciem społecznym i poza społeczeństwem jest tylko strukturą biologiczną. Aby być członkiem społeczności, jego więzi społeczne muszą być wielorakie, bo inaczej staje się tylko częścią stada doznającą atawistycznych emocji. A powracając do zwierzęcości w świecie wyrafinowanej techniki, łatwo daje sobą powodować. Jako zewnątrzsterowny przedmiot oczekuje, poszukuje nowych źródeł zmutowanych norm i zwykle odnajduje je w środkach masowego przekazu, staje się kibicem, a kibica nie interesują diagnozy i terapie, bo tymi zajmują się prawdziwi aktorzy wielkiego show. Jest indyferentny moralnie, religijnie, politycznie, a indyferentyzm przekreśla tkwiące w nim możliwości, a nawet gorzej, bo nie pozwala na ich odkrycie. Człowiek rodzi się i umiera jako forma, która zbyt często nie wypełnia się żadną treścią – takie konstatacje słyszymy dziś zbyt często, by traktować je tylko jako ozdobniki.